

PIETRO ABELARDO di Giulia Boccardi

Introduzione e contesto storico

Da un punto di vista filosofico e culturale, la seconda metà del secolo XI segna l'inizio di un periodo di rinascita nel mondo latino occidentale. Accanto alla ripresa dell'economia, dei mercati, delle tecniche agricole e delle attività in città, fondamentale è il risveglio culturale e intellettuale e, significativa, l'apertura di questa cultura sul versante dell'insegnamento. La cultura, infatti, passa lentamente dall'essere monopolio esclusivo dei monasteri e delle abbazie, ad essere esercitata e diffusa anche nelle nuove scuole episcopali e capitolari.

L'istruzione continua ad essere esercitata e controllata dai chierici ma è possibile riscontrare, già nella prima metà del XII secolo, un orientamento più moderno dell'insegnamento¹; di lì a poco, infatti, questo aspetto sarebbe stato evidente nella nascita delle prime università² e da quella che è stata definita la fase Scolastica della filosofia medievale. Con il termine Scolastica, infatti, si intende

la filosofia e la teologia insegnata nelle "scuole" (*scholae*) e cioè, principalmente, nelle Università e negli studi conventuali di alcuni Ordini religiosi (soprattutto domenicani e francescani). Il termine non ha pertanto, in sé, nessuna valenza negativa, ma sta solo a indicare l'introduzione della filosofia (e della teologia) in un sistema istituzionale di insegnamento³.

Dal punto di vista strettamente filosofico, è bene riscontrare che nel secolo XI, «lo studio della filosofia si riduce, sostanzialmente, allo studio della dialettica, termine che ormai designa semplicemente la logica»⁴. La filosofia medievale è caratterizzata da una stretta unione con la teologia, ed è proprio nell'ottica di un rinnovamento intellettuale dello studio e dell'insegnamento di questa dottrina che la dialettica inizia a farsi strada come strumento della ragione e di ricerca, atto a riconoscere il valore della verità⁵. Del resto, la concezione di un mondo e di un universo basati sulla religione è qualcosa che abbraccia l'Occidente fin dai primi albori dell'epoca medievale e che sarebbe continuata anche nell'epoca moderna, laddove «la religione è una dimensione fondamentale della visione del mondo occidentale»⁶ e la teologia rappresenta una sorta di primo passo nel percorso gnoseologico volto alla conoscenza di Dio e del mondo⁷.

Come detto, il rinnovamento generale porta all'aumento del numero delle scuole cattedrali all'interno delle città e ciò conduce lo stesso insegnamento ad essere praticato all'interno della vivida crescita economica e sociale della città stessa. Nei centri urbani si sviluppa la figura del maestro, il *magister*, intellettuale che insegna in una determinata scuola e che spesso riceve studenti anche provenienti da altri centri urbani, favorendo il dibattito e, spesso, il confronto⁸.

1F. Roncoroni, *Introduzione*, in *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, Milano, Garzanti, 2003, p. VII.

2La prima università d'Europa nacque in Italia, a Bologna, nel 1088.

3C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, Vol. I, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2009, p. 254.

4Ivi, p. 300.

5F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. IX.

6F. Pesci, *Introduzione a una storia delle idee pedagogiche*, Roma, Aracne Editrice, 2017, p. 26.

7Ibidem.

8F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. X.

Il termine Scolastica indica dunque la filosofia cristiana medievale e il termine *scholasticus* designa, nei primi secoli del Medioevo, l'insegnante delle arti liberali, composte da Trivio (grammatica, dialettica - o logica- e retorica) e Quadrivio (geometria, aritmetica, astronomia e musica); il termine, in seguito, inizia a indicare anche il docente di filosofia o di teologia, il cui titolo ufficiale è appunto *magister*.

È opportuno sottolineare, inoltre, che «l'origine e lo sviluppo della Scolastica si collegano strettamente alla funzione dell'insegnamento, la quale determina anche la forma e il metodo dell'attività letteraria degli scrittori [e maestri] scolastici»⁹.

È in questo contesto che si inserisce Pietro Abelardo. Personaggio dalle variegature e collocabile sul filo di un particolare travaglio intellettuale, a cavallo tra un'ortodossia tradizionale da difendere e uno spiccato senso di rinnovamento intellettuale del quale sente il bisogno di parlare¹⁰, spinto da una forte propensione nei confronti dell'esaltazione della ragione umana¹¹. Intellettuale e uomo poliedrico, poi, anche a causa di una vicenda «personale», se si considera la relazione amorosa con una giovane allieva dalle spiccate qualità intellettuali, Eloisa, della quale era stato ordinato precettore¹².

La vita

Pietro di Berengario¹³, noto comunemente come Pietro Abelardo¹⁴, nasce nel 1079 in un villaggio della Bretagna a poca distanza da Nantes, Le Palais (oggi Le Pallet) e, per questa ragione, viene spesso designato con l'aggettivo di «Palatino»¹⁵. Suo padre, Berengario, probabilmente il feudatario del luogo, gli lascia in eredità un grande amore per la cultura e per gli studi; il giovane Pietro inizia subito a interessarsi agli scritti di dialettica, e nel 1095 comincia una peregrinazione per la Francia ascoltando e disputando egli stesso di dialettica. Il suo primo maestro di dialettica è Giovanni Roscellino, presso la *schola* di Tours e poi di Loches.

Tra il 1099 e il 1100 Abelardo giunge a Parigi, la allora capitale della cultura europea, dove diviene discepolo di Guglielmo di Champeaux all'interno della sua scuola cattedrale; ben presto, tuttavia, egli sarebbe entrato in aperto conflitto con il maestro a causa della sua indole a tratti presuntuosa e soprattutto a causa del posto di maestro della cattedra parigina, sulla quale Abelardo sarebbe salito solo nel 1113.

Nel 1102 Abelardo lascia il *magister* e fonda egli stesso la sua prima *schola*, a Melun, dove inizia la carriera di maestro. Due anni dopo, diffusasi la sua fama di dialettico, si avvicina un'altra volta a Parigi, seguito ai suoi discepoli, e inizia a partecipare attivamente alle dispute, nonché a redigere le prime glosse letterali a chiarimento delle maggiori opere utilizzate allora in ambito accademico.

In seguito a un esaurimento nervoso, si allontana dalla città per poi tornare nuovamente a Parigi nel 1108, trovando sulla cattedra tanto ambita non più Guglielmo ma un discepolo di quest'ultimo. Deluso, Abelardo torna a lezione di retorica dal maestro, con l'intento di affrontare una *disputatio* nella quale avrebbe dato prova della sua abilità battendo Guglielmo. Ciò accade: Abelardo, con una

9N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, a cura di G. Fornero, Vol. 1B, Varese, Paravia, 2006, p. 586.

10F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. X.

11N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 600.

12C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, cit., p. 305.

13Per la vita di Abelardo si veda la sintesi che lo stesso filosofo dà delle proprie vicende autobiografiche nella *Lettera I* dell'epistolario, intitolata *Historia calamitatum* (da cui talvolta prende il nome anche l'intera opera epistolare): P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, trad. di Federico Roncoroni, Milano, Garzanti, 2003, *Lettera I*, pp.7-79; per lo stesso argomento, nel dettaglio, si veda C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Roma, L'Universale, 1930, pp. 7-67; e F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., pp. XII-XXVIII.

14In latino Petrus Abaelardus; non è del tutto chiaro in quali circostanze e perché egli avesse ricevuto il soprannome di Abelardo, forse perché avverso alla matematica: cfr. C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 10.

15Talvolta viene quindi indicato con il nome di Pietro Palatino, a seguito della latinizzazione del nome della sua città d'origine. Cfr. C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 8.

dialettica eccelsa, costringe il *magister* a rivedere la sua intera posizione sul problema degli Universali e riprende l'insegnamento, fino a quando Guglielmo riesce a cacciarlo da Parigi.

Ma, ormai, la fama di Abelardo è sulla bocca di tutti, dentro e fuori la città, seguita da apprezzamenti o commenti sul suo carattere irriverente e spesso aggressivo¹⁶.

Pietro Abelardo riapre la sua scuola a Melun e, dopo ulteriori scontri dialettici e dopo essere stato discepolo di teologia presso Anselmo di Laon, nel 1113 (o 1114) Abelardo riesce a salire in cattedra a Parigi, seguito da molti discepoli.

È in questo periodo che si fa strada, nella mente del filosofo, la concezione del primato della ragione: Anselmo di Laon, l'allora figura più illustre nel campo della teologia, teneva le sue lezioni in modo tradizionale (letture delle Scritture e dei Padri della Chiesa) e Abelardo ne rimane fortemente deluso; è in tale contesto che avrebbe sviluppato una concezione critica sui testi: un concetto deve essere dimostrato con la ragione, perché si può credere in qualcosa solo dopo averlo compreso a pieno. Abelardo non si limita a contrastare l'anziano maestro di Laon, definendone il metodo sterile, ma si cimenta, pur digiuno di teologia, in un commento di un oscuro passo di Ezechiele, commento dal quale sarebbero perfino scaturite alcune lezioni: la rottura con il *senex magister* si rivela inevitabile.

Dopo questa vicenda ritroviamo Abelardo, trentacinquenne, sulla cattedra parigina, a tenere lezioni di dialettica e di teologia e riscuotendo un successo enorme in entrambe le discipline; personaggi poi consacrati alla storia, futuri chierici e vescovi, persino il giovane papa Celestino II, assistono alle lezioni di quello che allora veniva considerato, a Parigi e altrove, come una massima autorità.

Nel 1114 (o 1115), inoltre, «viene nominato canonico, titolo puramente accademico, che accompagnava allora il magistero nella scuola cattedrale parigina»¹⁷. Allo zenit di questa ascesa accademica, attorno al 1116, si profila la vicenda che maggiormente avrebbe cambiato le sorti del maestro Palatino. L'incontro con la giovane Eloisa.

Eloisa, orfana e nipote di Fulberto, chierico ed esponente di una delle più illustri famiglie francesi del tempo, nasce probabilmente intorno al 1101; studia presso il convento di Argenteuil e spicca, già all'età di diciassette anni, per intelligenza e cultura. E proprio a quell'età Eloisa conosce il suo maestro, Pietro Abelardo. Di lei non si sa quasi nulla, se non ciò che traspare dall'epistolario (in particolare nella *Lettera I, Historia mearum calamitatum*)¹⁸, ovvero la raccolta delle intense lettere che i due si scambiano durante il corso della loro vita; e poi dalle parole di Abelardo, di Pietro il Venerabile (che ammirava la donna per le sue spiccate doti) e di Eloisa stessa.

Sarebbe un errore considerare la figura di Eloisa come accessoria nella vita e nelle vicende di Abelardo. Traspare, dalle lettere, un profondo sentimento, che si avrà modo di approfondire tra poco. Abelardo diventa dunque il precettore della giovane Eloisa, con il benestare di Fulberto, lo zio della ragazza. Inizialmente Abelardo sembra voler sfruttare il proprio fascino per sedurre la giovane, ma poco dopo la cultura e la grazia di Eloisa fanno piombare l'uomo in un sentimento profondo che, corrisposto dalla giovane, sarà uno tra i più intensi amori del panorama letterario medievale¹⁹.

Dopo parecchi mesi Fulberto scopre la relazione e divide i due amanti; Abelardo comunica a Fulberto la volontà di sposare la giovane in segreto ed Eloisa, dal canto suo, non è d'accordo per paura di rovinare la carriera accademica del suo maestro e amato. Nel frattempo, Eloisa informa Abelardo di aspettare un figlio da lui, figlio che sarebbe nato in Bretagna dopo il rapimento dello stesso maestro nei confronti della giovane. Il loro unico figlio viene chiamato Astrolabio, ovvero colui che abbraccia le stelle.

16C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 34.

17C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 25.

18Per ciò che concerne l'opera, e il rapporto travagliato tra i due, si indica il saggio di È. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950.

19È. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., p. 23.

Tornati a Parigi senza il bambino, i due continuano a trovarsi in disaccordo sul matrimonio; Eloisa preferisce definirsi sua amante piuttosto che moglie²⁰, consapevole che la castità era una delle virtù che ci si sarebbe aspettati da un docente del calibro di Abelardo. Tuttavia, per la volontà di accontentare l'amato, Eloisa cede e acconsente al matrimonio. Esso viene celebrato a Parigi in gran segreto; malgrado ciò, volendo comunicare la riparazione del torto subito, Fulberto diffonde la notizia dell'unione legittima. Abelardo, intenzionato a sottrarre la giovane dalle angherie dello zio, porta Eloisa al monastero di Argenteuil, dove la ragazza indossa gli abiti monastici, tranne il velo. La passione tra i due continua, spesso con deboli resistenze da parte di lei e, dopo l'evento tra poco descritto, con quella che sembrerebbe una tardiva presa di coscienza da parte di lui²¹.

Si segnala, in un passo della *Lettera V* dell'epistolario, la rievocazione da parte del maestro di un incontro amoroso avvenuto in un angolo del refettorio del monastero, «in un luogo sacro, per di più consacrato alla Vergine»²².

Tornato a Parigi, Abelardo subisce quello che forse percepisce come il più grave degli oltraggi e che, come detto, lo porta a rivalutare criticamente le azioni condotte fino a quel momento: una notte un servo, corrotto e mandato da Fulberto, entra nella stanza del maestro e, mentre questi dorme, lo evira.

Abelardo si sente umiliato, fallito nella carriera di docente, punito da Dio lì dove aveva peccato e, in un primo momento più per vergogna che per vocazione, entra nel chiostro di Saint-Denis, solo dopo essersi accertato che Eloisa avesse preso il velo ad Argenteuil, per suo comando ma «spontaneamente»²³.

Inizia qui, per il maestro, un secondo periodo di insegnamento, sollecitato da molti discepoli: riapre una scuola di teologia nel 1118 e impartisce lezioni che hanno subito un grande successo grazie alla particolare impostazione teologica aperta anche a letture considerate profane; egli amava conferire un indirizzo filosofico alle sue dissertazioni e al suo metodo, nel quale tutte le parole dovevano essere comprese a fondo con la ragione.

Il particolare metodo del maestro Palatino provoca inimicizie e invidie, al punto che due suoi ex discepoli, Alberico di Reims e Lotulfo (o Loculfo o Leutaldo di Novara)²⁴ - i quali insegnavano teologia a Reims e volevano sbarazzarsi della concorrenza del maestro - fanno bandire da Rodolfo, arcivescovo di Reims, un concilio nel 1121 a Soissons. Abelardo viene accusato di arianesimo (cioè di aver sostenuto che il solo Padre fosse onnipotente²⁵) e di sabellianesimo (una sorta di negazione del concetto trinitario, giacché Dio viene considerato come un'unica entità indivisibile composta da diversi modi); Abelardo avrebbe sostenuto invece di essere stato accusato di triteismo, ovvero la concezione della triplicità trinitaria non solo nelle persone ma nelle nature²⁶. Egli viene, inoltre, posto sotto accusa a causa del suo metodo di insegnamento; durante il concilio viene condannato, alla presenza del legato apostolico di Francia Conone di Palestrina, a bruciare con le proprie mani il trattato teologico *De unitate et trinitate Dei*, composto pochi anni addietro, e alla reclusione perpetua presso il monastero di Saint-Médard.

Abelardo avrebbe parlato in prima persona degli avvenimenti drammatici dei quali è protagonista: dalle sue drammatiche parole si evince una propensione, e successiva ammissione, verso la superbia e la lussuria,

ero dunque divorato dalla superbia e dalla lussuria, ma la grazia divina, benché contro la mia volontà, seppe guarirmi da entrambe le malattie, prima dalla lussuria poi dalla superbia: dalla lussuria privandomi dei mezzi con cui la esercitavo; dalla superbia, sentimento che mi veniva

20P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., *Lettera II*, pp.83-94.

21Ivi, *Lettera V*, p.144.

22Ivi, p. 142.

23Ivi, *Lettera I*, pp. 36.

24C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 22.

25Ivi, p. 36.

26Ivi, p. 37.

soprattutto dalla mia cultura e dalla mia scienza, [...] umiliandomi con la condanna al fuoco del libro di cui ero particolarmente orgoglioso²⁷.

Umiliazioni e sofferenze, fisiche e psicologiche: questo lo stato di prostrazione nel quale il filosofo si trova; pochi giorni dopo l'emissione della condanna, lo stesso Conone lo libera dalla prigionia e lo rimanda a Saint-Denis. Qui, ben presto, Abelardo entra in contrasto con i confratelli per la sua intransigenza morale, unita al carattere brusco e, dopo alcune vicende, fugge per ritirarsi nella campagna di Troyes dove fonda, dal nulla, un piccolo oratorio.

Con il passare del tempo i suoi discepoli ricominciano a fargli visita e il maestro riprende le sue lezioni. Il luogo si trasforma in un chiostro che egli vuole chiamare «Paracleto», intitolato allo Spirito Santo. Negli anni 1122-1126 la produzione letteraria e filosofica di Abelardo si fa particolarmente intensa, e un significativo esempio della produzione di questi anni è l'opera teologica *Sic et non*.

Il periodo di relativa pace termina presto: antichi rivali e nuovi oppositori, tra cui Bernardo di Chiaravalle, tornano con nuove accuse presso le autorità ecclesiastiche; nuove tesi erano state infatti esposte da Abelardo che, completamente solo, diviene in seguito abate di un corrotto monastero della Bretagna. Qui entra, inoltre, a contatto con i costumi depravati di numerosi confratelli, rimanendone particolarmente colpito (un monaco aveva persino tentato di avvelenarlo durante la messa)²⁸.

Eloisa, che nel frattempo era rimasta in convento, nel 1129 si trova costretta a dover lasciare Argenteuil e Abelardo decide di lasciare alla donna e alle sue consorelle il Paracleto, di cui Eloisa diventa superiora. Il nuovo convento prospera, ad Abelardo non resta che fare sporadiche visite alle consorelle, e a Eloisa, ma tali visite sarebbero state giudicate come empie e lussuose, al punto che egli si astiene dal far visita al Paracleto per qualche anno.

A questo punto appare importante spendere qualche considerazione sul rapporto tra i due amanti. Nella *Lettera V* dell'epistolario, Abelardo risponde a un'accorata missiva di Eloisa con parole che appaiono dure; parla di un disegno divino e di giuste colpe per i peccati commessi nella lussuria della loro relazione. In particolare, Abelardo rimprovera Eloisa per il suo tenace amore ma,

per lenire l'amezza del tuo dolore, voglio dimostrarti quanto giusto sia stato quello che mi è successo, e anche utile, e come abbia fatto bene Dio a punirci quando ormai avevamo regolarizzato la nostra posizione invece di intervenire quando vivevamo nel peccato²⁹.

Del resto, come scrive Gilson, è probabile che l'ingresso di Abelardo negli ordini religiosi sia stato dettato, nei fatti, dall'episodio delittuoso che lo ha visto protagonista, anche se è possibile annoverare tra le ragioni di questa scelta «un posto abbastanza largo al sentimento religioso; [...] Da parte di Eloisa, [invece] nient'altro che una obbedienza appassionata agli ordini di Abelardo»³⁰.

Dopo alcuni attentati alla sua vita nel monastero bretone, Abelardo si ritira con alcuni confratelli in un piccolo eremo, dove compone, nel 1134, una lettera per un suo amico, nota come *Historia calamitatum*, da cui poi prenderà avvio l'epistolario.

L'anno dopo, Abelardo torna a Parigi per fondare una nuova scuola, mentre Eloisa dà prova di essere una badessa molto capace³¹. In questo periodo è probabile che Abelardo sia maestro di dialettica di Giovanni di Salisbury (nel 1136), ma non si esclude possa insegnare anche teologia; prolifica in questi anni è anche l'attività letteraria.

Il maestro non è tuttavia ancora al sicuro dalle insidie esterne: nel 1139 Guglielmo di Saint-Thierry raccoglie dalle opere del filosofo 13 proposizioni eretiche e le mostra a Bernardo di Chiaravalle e a

27P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., *Lettera I*, p. 20.

28Ivi, p. 75.

29Ivi, *Lettera V*, p. 142.

30È. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., p. 79.

31Ivi, p. 103.

Goffredo di Chartres. Il primo si reca da Abelardo per cercare di persuaderlo a distruggere quelle opere ma il filosofo, in un primo momento titubante, reagisce poi con forza e chiede all'arcivescovo di Sens di indire un concilio nel quale egli avrebbe potuto difendere sé stesso e le sue tesi.

Il 3 giugno 1140 una grande folla si raduna a Sens per assistere al concilio, al quale Abelardo giunge con l'amico Arnaldo da Brescia; Bernardo inizia ad elencare una serie di proposizioni erroneamente desunte dai testi del maestro, che ora si vede costretto a modificarle, spiegarle o negarle definitivamente. Abelardo si rifiuta, forse perché preparato a una dissertazione di teologia e non a un vero e proprio processo ai danni della sua persona. Lascia Sens con la volontà di recarsi a Roma, da papa Innocenzo II, per presentare e risolvere la questione.

Tuttavia l'avanzata età non gli consente di raggiungere Roma, si ferma dunque a Cluny e alloggia presso l'abate Pietro il Venerabile; qui scrive un'*Apologia* a propria difesa e, poco dopo, riceve la notizia da Roma: papa Innocenzo II ha scomunicato il filosofo, condannandolo alla reclusione in monastero, e decretando che le sue opere fossero bruciate.

Le motivazioni per le quali viene condannato vertono prettamente su questioni teologiche e metodologiche d'insegnamento; egli, infatti, era solito fare uso di strumenti logici e filosofici, in genere sulle questioni trinitarie. Abelardo si è spesso difeso affermando che i suoi accusatori non riescono a seguire le sue dissertazioni logiche, finemente espresse, e per questo le giudicano inadatte o eretiche³².

L'intercessione di Pietro il Venerabile presso il papa fa in modo che Abelardo riesca a trascorrere gli ultimi tempi a Cluny, in pace. Il Venerabile intrattiene inoltre alcune lettere con Eloisa (presenti alla fine dell'epistolario), nelle quali descrive il maestro come tranquillo, fulgido esempio di carità cristiana.

Seppur stanco, Abelardo compie un ultimo spostamento presso il monastero di campagna di Sant-Marcel (vicino Châlons) dove, sempre vigile e operoso seppur venerando, viene colpito da morte serena e pia³³ il 21 aprile del 1142.

Eloisa legge della morte dell'amato da una lettera di Pietro il Venerabile, e richiede a quest'ultimo le spoglie mortali del filosofo al Paracletto, nel frattempo reso sempre più florido; l'uomo la accontenta e le promette persino qualche prebenda per Astrolabio.

Eloisa sarebbe sopravvissuta al suo amato altri 22 anni, morendo nel 1164; viene poi sepolta, dopo alcune vicissitudini, accanto ad Abelardo. Gilson ci racconta l'episodio con questi termini:

Qui finisce la storia e comincia la leggenda. La quale narra che, poco tempo prima della sua morte, Eloisa avrebbe preso le disposizioni necessarie per essere seppellita con Abelardo. Quando venne aperta la tomba di questi ed ella venne deposta vicino a lui, egli tese le braccia per accoglierla e le chiuse strettamente su di lei. Così raccontata, la storia è bella ma, leggenda per leggenda, si sarebbe più disposti ad ammettere che, raggiungendo il suo amico nella tomba, fosse stata Eloisa ad aprire le braccia per abbracciarlo³⁴.

Le opere di Abelardo

Pietro Abelardo dedica principalmente i suoi studi a tre ambiti fondamentali della filosofia del suo tempo, scrivendo opere di logica (o dialettica), di teologia e di etica.

Per quanto riguarda le opere di logica è bene sottolineare il grande lavoro di revisione e rimaneggiamento, dovuto alle molteplici lezioni e all'avanzare stesso del metodo; i primi lavori di logica in cui il maestro si cimenta consistono in alcune glosse letterali su opere di altri filosofi³⁵. In seguito, tra il 1119 e il 1120, Abelardo si distingue in diversi lavori di maggiore elevazione, come le

32C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, cit., p. 305.

33C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 65.

34È. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., p. 129.

35Anni 1102-1114. Cfr. F. Boccini, *Pietro Abelardo. Etica, teologia e pedagogia in un maestro del pensiero medievale. La filosofia di Abelardo raffrontata con i grandi temi della cultura contemporanea*, Napoli, Velardi, 1997.

glosse alle opere di Porfirio e Aristotele, di cui l'opera *Logica ingredientibus* ne è una valida testimonianza³⁶; un passaggio ulteriore nella logica abelardiana risulta evidente dall'avvicinamento al problema degli Universali, testimoniato dall'opera *Logica nostrorum petitioni sociorum*.

L'ultima fase della logica del maestro è testimoniata dall'opera *Dialectica* che, nelle sue tre redazioni tra 1118 e il 1137, testimonia tutta l'evoluzione del sistema logico abelardiano e la difesa della logica stessa come disciplina: essa è infatti il metodo generale di tutta la scienza, alla quale «si possono dedicare non coloro che sono forniti di una semplice abilità discorsiva, ma quelli che posseggono l'ingegno, dote indispensabile nell'applicazione della scienza»³⁷; nell'opera Abelardo «espone sistematicamente ed originalmente le sue dottrine logiche, lasciando da parte gli schemi scolastici del commento e delle glosse»³⁸.

Anche le opere di teologia vedono diverse stesure e revisioni e ciò rende parzialmente complesso un ordine di datazione sicuro. Dopo l'opera (perduta) *In Hiezechielem prophetam*, composta come detto a Laon tra il 1113 e il 1114, il testo di maggiore impatto dal punto di vista teologico è il *Tractatus de unitate et trinitate Dei*, condannato alle fiamme dal Concilio di Soissons. Le opere successive, scritte e rielaborate nella prima parte del XII secolo, sono *Introductio ad Theologiam* (o *Theologia scholarium*) e *Theologia cristiana*.

Tra il 1122 e 1141 Abelardo si cimenta nella stesura dell'opera *Sic et non* (*Si e no* o *Pro e contro*) che formalizza il metodo delle *summae* teologiche, poi divenuto nel tempo consuetudinario³⁹; tale metodo consiste nello «stabilire una *quaesitio*, nell'enunciare gli argomenti favorevoli e contrari sia alla risposta positiva sia a quella negativa e, infine, nello scegliere una delle due soluzioni, confutando la soluzione opposta»⁴⁰. L'opera raccoglie diverse tesi e pareri dei Padri della Chiesa su alcuni problemi centrali, dimostrando come, su uno stesso problema, sia possibile avere posizioni discordanti; premura del filosofo è dunque dimostrare che solo la razionalità e l'uso della propria ragione possono risolvere il *mare magnum* delle opinioni⁴¹.

Di incerta collocazione cronologica appare anche la stesura di *Expositio in Hexaemeron* che vede l'analisi della prima parte della *Genesi* e che il maestro scrive, probabilmente, nell'ultima parte della sua vita. Altra importante opera da annoverare in ambito teologico è *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (*Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*); l'opera, forse scritta nel 1136⁴² e rimasta incompiuta, vede tre personaggi intenti in un acceso dibattito. Credono tutti in Dio, ma due seguono le Sacre Scritture, mentre il terzo, il filosofo, segue la ragione. Quest'ultimo, nel dialogo con il giudeo, conclude di non poter accettare una religione fondata esclusivamente sull'Antico Testamento, e non condivide le prove della razionalità fornite dalla fede cristiana. Egli sostiene la necessità di valutare criticamente e secondo ragione le scelte religiose, seguendo ad esempio le proprie tradizioni familiari e culturali. Il fine dell'opera è quello, molto caro ad Abelardo, di riuscire a far conciliare la fede religiosa con la ragione⁴³.

Per quanto riguarda l'ambito etico il maestro scrive, tra il 1136 e il 1139, l'opera *Ethica* (conosciuta anche come *Scito te ipsum* ovvero *Conosci te stesso*); qui, colpito dalle nefandezze vissute in prima persona in abbazia⁴⁴, Abelardo denuncia le avidità umane e in particolare i costumi corrotti dei

36F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXIX.

37M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione ad Abelardo*, Roma - Bari, Laterza, 1988, pp. 51-52.

38F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXIX.

39Ivi, p. XXX.

40N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 600.

41Ibidem.

42M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione ad Abelardo*, cit., p. 83.

43C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 205.

44F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXXI.

religiosi a dispetto di una «vera santità interiore»⁴⁵. Ancora una volta, il filosofo palatino ricorrerà alla ragione per discernere, nell'attività monastica sacerdotale, tra una fede vera e una fede fittizia⁴⁶.

E, infine, alcune opere poetiche e, naturalmente, l'epistolario che racchiude, oltre alla sentita e "personale" vicenda amorosa con l'amata Eloisa, l'autobiografia del filosofo (*Lettera I*, indirizzata a un amico e intitolata proprio *Historia calamitarum*⁴⁷) e un altro corpo di diciassette lettere⁴⁸: due di Eloisa (*Lettera II e IV*) e due di Abelardo in risposta alla donna (*Lettera III e V*) di carattere personale; con la *Lettera VI* Eloisa inizia invece una serie di dissertazioni colte a cui l'uomo risponde con la *Lettera VII e VIII*; seguono altre missive tra i due amanti, nelle quali vengono alternati toni sentiti a disquisizioni di natura religiosa e colta e, alla fine della raccolta, le lettere di Eloisa con Pietro il Venerabile.

Il pensiero filosofico di Abelardo

Nel prologo dell'opera *Sic et non* Abelardo enuncia: «dubitando, infatti, siamo spinti a ricercare; e indagando a fondo giungiamo a cogliere la verità»⁴⁹; questo un concetto essenziale della filosofia abelardiana: anticipando quello che sarà un punto fondamentale della filosofia moderna (il dubbio cartesiano), il riferimento alla ricerca e all'indagine razionale ricalca un sentiero caro al filosofo Palatino, ovvero quello verso la verità.

Un altro spunto interessante per entrare nella mentalità filosofica abelardiana è «non si deve credere in nulla se prima non lo si è capito»⁵⁰. La razionalità e le capacità umane appaiono dunque centrali nel pensiero di Abelardo – egli assegna grande importanza ai filosofi pagani, sostenendo una possibile comunione con il messaggio cristiano⁵¹ – accanto, tuttavia, a una tradizione che ha il suo peso ontologico e che sarà incarnata nel personaggio chiave delle polemiche filosofiche abelardiane: Bernardo di Chiaravalle.

La polemica contro Abelardo riguarda prettamente l'aspetto teologico della sua filosofia e i modi in cui questa viene espressa: infatti, anche in merito alle autorità, il maestro si impone in maniera discutibile scrivendo che, prima di asserire di credere in qualcosa, bisogna accertarne la validità razionale e, dopo averla accertata, la stessa mediazione delle autorità (ecclesiastica *in primis*) risulterebbe superflua⁵².

L'aspetto che forse maggiormente risalta della teologia abelardiana è la questione della Trinità: secondo Abelardo è opportuno distinguere le tre entità divine con i diversi attributi che indicano. Bernardo combatterà questa dottrina con forza, temendo che le entità divine possano essere ridotte a semplici caratteristiche formali. Secondo Abelardo, dunque, il Padre, unico ingenito⁵³, simboleggia la potenza, il Figlio indica la sapienza di Dio e lo Spirito Santo esprime la carità divina, che indirizza tutto a un buon fine per volontà di Dio. Quest'ultimo un altro punto cruciale della teologia del filosofo Palatino: tutto ciò che accade è volontà di Dio; da questo assunto, allora, tutto ciò che accade punta al bene ed è dunque giusto, compreso il male. Egli continua esprimendo il carattere di necessità presente dietro ogni azione divina e, «come il tradimento di Giuda, tutti i mali del mondo hanno la loro ragione e la loro finalità, anche se l'una e l'altra rimangono nascoste»⁵⁴.

45M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione ad Abelardo*, cit. p. 75.

46Ibidem.

47Cfr. nota 13.

48Cfr. G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, p. 420.

49P. Abelardo, *Conosci te stesso o etica*, trad. di Mario dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 9.

50P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., *Lettera I*, p. 17.

51C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 195.

52N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 600.

53C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 211.

54N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 601.

Abelardo appare dunque lontano sia dall'arianesimo che dal sabellianesimo, giacché la gradazione di potenza che egli identifica nella Trinità non riguarda «le Persone, che sono affermate di pari piena potenza, ma gli attributi impropri con cui le si designa»⁵⁵.

Un ultimo punto interessante, nella teologia abelardiana, è teorizzato nel terzo libro dell'*Introductio ad Theologiam* nel quale egli, scrivendo sull'unicità di Dio, elabora una serie di argomenti che avvalorano come validi per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Egli adduce a motivazioni che oscillano «tra l'innatismo e la conoscenza per deduzione dalla somiglianza o mediazione intellettuale (non sensibile)»⁵⁶.

Per ciò che concerne la dialettica, Abelardo considera la logica come una vera e propria scienza, al pari della metafisica; il merito abelardiano in questo contesto è quello di aver elevato «l'ambito dell'indagine vocale della logica»⁵⁷ e, tale elevazione, si riflette su una delle principali questioni della Scolastica e del pensiero medievale: la disputa sugli Universali.

Con la definizione di Universale si intende un concetto generale che può riferirsi a più cose o individui, ad esempio il genere (animale) e la specie (uomo); e per disputa sugli Universali

si intende la questione relativa allo *status* ontologico di tali concetti, cioè al loro ipotetico corrispettivo reale. In altre parole, poiché gli enti che ci circondano sono individuali [particolari; ad esempio l'individuo Socrate] e i concetti sono universali [ad esempio il genere animale], sorge il problema della validità e verità di questi ultimi, ossia l'interrogativo circa l'esistenza o meno di realtà universali⁵⁸.

Il problema era stato sollevato da Porfirio (III secolo) su commento dell'opera di catalogazione della realtà operata da Aristotele (IV secolo a. C.) nelle *Categorie* e da ulteriori commenti di Boezio (V secolo). I filosofi medievali si sono interrogati molto sulla natura degli Universali, ponendo domande sulla validità o meno di questi concetti nella realtà fisica in cui venivano enunciati o se fossero solo oggetti della mente. Nel caso esistano nella realtà, sono da considerarsi interni o esterni alle cose stesse? Esistono ontologicamente?⁵⁹. Tali quesiti risultano di vasta importanza per la ricerca gnoseologica e per le questioni di logica.

Abelardo si inserisce in questo contesto confrontando le dissertazioni dei suoi due maestri, che solcano vie differenti. La visione realista di Guglielmo di Champeaux vede gli Universali come aderenti a una vera realtà, di cui gli individui sono particolarizzazioni della medesima sostanza, diversificati dalla molteplicità degli accidenti; la visione nominalista (o vocalista), invece, appartiene a Roscellino di Compiègne: egli sostiene che ad esistere siano solo i singoli individui, mentre gli Universali si qualificano come semplici nomi e suoni (*flatus vocis*). Entrambe le posizioni presentano problematiche: dal canto realista, come spiegare che un'unica realtà possa essere condivisa da più individui? E ancora, dal canto nominalista, come distinguere l'individuo Socrate dall'individuo Platone se non esiste un concetto universale?⁶⁰.

In tale contesto si inserisce il pensiero di Abelardo sugli Universali; «la soluzione di Abelardo consiste nel negare, contro Guglielmo, che esista un'essenza comune a tutti gli individui di una stessa specie; ma nell'affermare, contro Roscellino, che esiste invece una ragione comune per cui Socrate e Platone sono entrambi uomini, mentre un altro animale non lo è»⁶¹. La ragione che il maestro Abelardo adduce non è una cosa o un'essenza, ma consiste nel fatto che ogni individuo risponde alla medesima definizione (*sermones*) cioè si trova nella stessa condizione o stato (*status*), di carattere oggettivo. La ragione di questa scelta dimora dunque nel fatto che, secondo Abelardo,

55C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 213.

56Ivi, p. 199.

57F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXXIII.

58N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 594.

59Ivi, p. 595.

60C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, cit., p. 306.

61Ibidem.

l'Universale (il concetto *tout court*) non può essere una realtà, e sicuramente non potrebbe essere predicato di un'altra realtà a sua volta⁶²; ma, come detto, non è neppure un puro nome. È per questa ragione che egli parla di *sermo* (discorso) ossia qualcosa che tenda sempre ad orientarsi verso la cosa significata⁶³, e critica la dottrina della *vox*⁶⁴.

In conseguenza di questo ragionamento, quindi, qualsiasi individuo particolare è in sé un animale razionale ma questo non prova, secondo Abelardo, che la razionalità sia un elemento ontologicamente presente in tutti gli individui (posizione realista); ma, egli sostiene, tutti gli individui si trovano nello stesso *status* e, perciò, possono essere designati con un nome comune e possedere la medesima definizione (che è *sermo* e non *vox* – posizione nominalista o vocalista)⁶⁵.

Il cane Argo (animale), ad esempio, non appartiene allo stesso *status* di Socrate (individuo e animale razionale) e perciò non può essere designato con lo stesso nome comune, anche se questo nome comune non possiede nessun valore ontologico che accomuni più individui (come invece sosteneva Guglielmo). Del resto, secondo Abelardo, l'anima umana ha diverse forze (*vires*): la *vis vegetabilis*, la *vis sensibilis* e la *vis rationalis*; «la prima, il cui ufficio è di animare il corpo e presiedere ai fenomeni dell'accrescimento, le è in comune con le anime delle piante e delle bestie»⁶⁶, la seconda, la sensibilità che permette di percepire empiricamente, è in comune con i soli animali mentre la terza, la razionalità, l'intelletto, l'immaginazione, è propria esclusivamente dell'uomo⁶⁷.

Abelardo, delineando dunque una sorta di terza via nella risoluzione o definizione della disputa, si configura come un «concettualista»⁶⁸ all'interno del problema sugli Universali. La sua teoria evidenzia una forte componente dialettica nella risoluzione del problema (la stessa definizione di *sermones* ne è testimonianza), laddove le parole sono fulcro e strumento umano per la comprensione e l'identificazione della realtà⁶⁹.

Dal punto di vista dell'etica, o della morale, Abelardo dà una svolta innovativa all'interpretazione delle qualità morali dell'azione umana. «Non c'è peccato che contro coscienza»⁷⁰, scrive Abelardo nell'*Ethica*. Il filosofo, domandandosi in cosa consiste la peccaminosità di un singolo atto, elabora il concetto che non si tratta dell'inclinazione naturale a compiere azioni peccaminose il fulcro della questione (resistere agli istinti è in verità una grande conquista) e neppure le conseguenze di quel peccato (esse non hanno infatti nessuna implicazione con le questioni morali), ma è l'intenzionalità nel compiere quell'atto (o peccato) a definirne le componenti morali⁷¹. Non l'azione, dunque, fa il peccato, ma l'intenzione.

Questo tipo di moralità, denominata appunto «etica dell'intenzione»⁷², rappresenta una parte originale della filosofia abelardiana. L'azione morale, per Abelardo, si radica nella libertà, insita in ogni uomo in maniera istintuale: l'uomo pecca quando, anziché combattere con la ragione l'inclinazione naturale propria di ogni uomo, la asseconda. Nel riportare un esempio, per Abelardo non è peccaminoso l'atto sessuale illecito, la lussuria, e neppure il piacere che se ne trae, ma è delittuosa la consapevolezza con la quale si approccia al peccato; se, invece, il peccato viene commesso con ignoranza o inconsapevolezza, esso non potrà rappresentare un delitto⁷³; i precetti,

62C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 121.

63N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 597.

64M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione ad Abelardo*, cit., p. 38.

65C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, cit., p. 306.

66C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 253.

67Ibidem.

68N. Abbagnano, G. Fornero, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 597.

69M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 55.

70P. Abelardo, *Conosci te stesso o etica*, cit., p. 95; Cfr. anche P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., Lettera VIII, p. 326.

71C. Esposito, P. Porro, *Filosofia antica e medievale*, cit., p. 307.

72Ibidem.

73Ibidem.

dunque, non si rivolgono alle opere ma alle intenzioni, proprio perché molte azioni vengono compiute senza peccato, o per costrizione o per ignoranza⁷⁴. Un altro argomento interessante è il pentimento: secondo Abelardo esso deve avvenire non per la paura della possibile pena, ma per il sincero dolore per aver offeso Dio⁷⁵.

Il concetto generale di etica, a tal proposito, è strettamente connesso con quello di libertà e, soprattutto con l'avvento del Cristianesimo, di peccato piuttosto che di semplice colpa. Del resto, l'idea di peccato «si potrebbe affiancare a quella di vizio, ma ha una profondità ulteriore, nel senso che il peccato è una condizione costitutiva dell'essere umano, nella tradizione religiosa che lo contempla»⁷⁶.

Un'etica originale, dunque, a tratti estrema, che non mancherà di attirare critiche, e che verrà esplicitamente condannata al Concilio di Sens. La tradizione cristiana, infatti, in fatto di morale rasenta una rigidità quasi ascetica: il bene e il male sono definiti in modo rigoroso e le stesse inclinazioni al peccato vengono considerate colpe stesse; Abelardo, invece, introduce la differenza tra peccato e vizio dell'anima: con il primo, delittuoso, si indica l'accondiscendenza al secondo, che è da solo semplicemente una naturale inclinazione dell'animo umano. Il vizio dell'anima, dunque, - l'inclinazione umana -, non è annoverato nella sfera del male ma viene considerato come uno strumento neutrale da cui l'intenzionalità può trarre sia azioni benevole che peccaminose, a seconda della volontà e del consenso⁷⁷.

Abelardo, inoltre, valutando una stessa azione buona o cattiva a seconda dell'intenzione che la anima, «prende posizione contro il legalismo etico, che era strettamente unito all'ascetismo, e mira a staccare l'iniziativa morale umana dall'adesione passiva a schemi fissi ed esteriori di comportamento»⁷⁸. Questo concetto di morale, così intensamente saldo nella sua posizione, è anche specchio dell'insofferenza che Abelardo aveva nei confronti dei costumi del clero. Dopo che, in Bretagna, era entrato a contatto con monaci corrotti e malvagi, e in seguito alla denuncia di una più generale corruzione e ricchezza da parte dei religiosi, egli denuncia il formalismo ecclesiastico, perché in sostanza non suffragato da una condotta morale degna di fede.

Un altro esempio, inserito nell'etica abelardiana e oggetto di condanna, riguarda l'assoluzione nei confronti degli uccisori di Cristo: se essi davvero ritenevano che Cristo non fosse il Messia, non hanno commesso peccato nel metterlo a morte. Una tesi audace, di cui Abelardo parla nell'*Ethica*. In particolare, la questione è posta dal filosofo nei seguenti termini:

se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio; o se poterono tralasciare *sine peccato* ciò che ritenevano non si dovesse in alcun modo tralasciare⁷⁹.

I persecutori di Cristo lo hanno crocifisso non con l'intento di compiere un atto peccaminoso e contrario alla volontà divina ma, al contrario, proprio con lo scopo di realizzare e far rispettare tale volontà. Cristo si era infatti presentato al mondo come il Figlio di Dio sceso in terra per gli uomini e questa affermazione era stata interpretata come un oltraggio a una presunta verità. I persecutori di Cristo agirono dunque pensando - in coscienza - di compiere il bene; avrebbero, paradossalmente, commesso peccato se avessero agito contro coscienza.

La diatriba tra Pietro Abelardo e Bernardo di Chiaravalle⁸⁰

74C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., p. 232.

75Ivi, p. 234.

76F. Pesci, *Introduzione a una storia delle idee pedagogiche*, cit., p. 34.

77F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXXIX.

78Ibidem.

79P. Abelardo, *Conosci te stesso o etica*, cit., p. 95.

80Sulla disputa tra Abelardo e Bernardo, cfr. B. di Chiaravalle, *Le lettere contro Pietro Abelardo*, a cura di A. Babolin, Padova, Liviana, 1969.

Abelardo è autore di precetti temerari e per questo risulta protagonista di un acceso scontro, avvenuto a più riprese, contro uno dei sostenitori più audaci dell'ortodossia cattolica: Bernardo di Chiaravalle.

Abelardo sostiene una fede che non sia consegnata passivamente da una tradizione, ma una fede consapevole, acuta, sostenuta e suffragata da una facoltà che, all'uomo, è stata data da Dio stesso e perciò non può non essere essa stessa una massima espressione di bontà: la ragione. E proprio la ragione, abbinata alla dialettica e al metodo, sarebbe servita a controbattere le accuse di eresia che gli sono state rivolte, posizioni e argomentazioni a prima vista inoppugnabili⁸¹.

I contenuti delle proposizioni teologiche abelardiane, come visto, non appaiono eretici *tout court*, eppure Bernardo riuscirà a far condannare il maestro su questioni inerenti l'ortodossia. Ciò che probabilmente viene contestato ad Abelardo è il metodo, più che il contenuto delle sue teorie⁸²; il bisogno di ricercare una teoria che difenda a ogni costo la fede con la ragione, ricercare e in un certo senso ritrovare questa verità all'interno di una continuità con i filosofi pagani, greci, presto si sarebbe scontrato con un'ortodossia ferrea, sicura dei propri dogmi, ancorata a una tradizione difficile da scalfire.

Mario Dal Pra scrive, a tal proposito, che Abelardo viene accusato

di aver dato troppo rilievo alla razionalità di Dio rispetto alla sua libertà, di aver cercato nella filosofia greca dei precorritivi della trinità cristiana, facendo perdere al cristianesimo alquanto di quella originalità assoluta e di quel distacco storico che stavano tanto a cuore a Bernardo ed ai custodi intransigenti del misticismo cristiano; fu condannato per aver escogitato l'immagine del sigillo per spiegare l'identità e l'alterità delle tre Persone divine, lasciando in verità aperta la strada all'idea dei gradi di realizzazione della divinità; fu condannato per aver accostato la concezione dell'anima del mondo a quella dello Spirito Santo e per aver identificato le tre Persone con i tre attributi della potenza, della sapienza e della bontà⁸³.

Il *De Trinitate et Unitate Dei* viene condannato e bruciato, infatti, per decisione del concilio di Soissons nel 1121 e poi, di nuovo, condannato dal concilio di Sens nel 1140. Abelardo sarebbe rimasto sorpreso dalle accuse rivolte alla sua persona e alle sue tesi; il suo intento, la volontà di sostenere la verità della fede con la ragione, non era stato compreso.

Bernardo si oppone in sostanza al modo utilizzato dal rivale, il quale, sostenendo una via filosofica e teologica allo stesso tempo, avrebbe potuto minare gli assunti della fede; è per tale ragione che l'abate di Chiaravalle definisce eretiche molte proposizioni del suo avversario. Le imputazioni mosse da Bernardo, dunque, riguardano tre ordini di questioni: le concezioni teologiche, l'eccessivo razionalismo anteposto alla fede e la presunta falsità della fede religiosa abelardiana⁸⁴.

Circa la diatriba tra i due, si segnala una curiosità: il termine «goliardico»⁸⁵ pare derivare, tra i vari significati, dal particolare modo in cui Bernardo chiamava Abelardo, ovvero con il termine latino *Golias* (declinabile *Goliae*) che, in questo caso, designerebbe «diavolo, nemico di Dio»; il significato d'origine di tale termine, entrato in uso nella prima metà del 1100, è di difficile reperimento: un possibile significato potrebbe essere estrapolato da *gula*, nel senso di «scolaro ingordo»⁸⁶.

Conclusione

Pietro Abelardo, si configura come una delle figure fondamentali non solo del XII secolo, ma della storia del pensiero occidentale in generale. Con l'opera *Sic et non* dona un contributo decisivo

81Cfr. M. Dal Pra, *Motivi dello Scito te ipsum di Abelardo*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1948.

82F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., p. XXXVII.

83Le parole di Dal Pra sono citate in: F. Roncoroni, *Introduzione*, cit., pp. XXXVII-XXXVIII.

84C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, cit., pp. 53-54.

85Cfr. [http://www.treccani.it/enciclopedia/goliardi_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/goliardi_(Enciclopedia-Italiana)/).

86G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, cit., p. 78.

alla logica occidentale, dimostrando come la ragione umana possa arrivare a importanti risultati senza il bisogno di un appoggio sistematico alle Sacre Scritture.

Egli ha elaborato inoltre vari principi filosofici che sarebbero stati poi alla base della filosofia scolastica del periodo successivo. Come detto, seppur condannato da parte della Chiesa tradizionalista, il suo metodo sarebbe stato ripreso da filosofi quali Alberto Magno, Tommaso D'Aquino e Duns Scotto. Essi, recuperando l'eredità abelardiana, avrebbero applicato il metodo logico-razionale allo studio della teologia, che sarebbe divenuta sempre più una scienza a tutti gli effetti, indagabile con i mezzi propri della ragione umana.

Abelardo può essere considerato dunque un filosofo a metà strada, come detto, tra tradizione (fede) e innovazione (tacciata di eresia); all'aspetto tradizionale egli appare molto legato al punto che, quando viene accusato di eresia, egli non cerca di difendersi, ma asserisce di non essere stato compreso⁸⁷. Quanto al secondo aspetto della filosofia abelardiana, quello innovativo e sopra le righe, esso gli avrebbe procurato, oltre la condanna, il contemporaneo appellativo di «ortodosso ribelle»⁸⁸.

87Cfr. P. Wolff, *Storia e cultura nel medioevo dal secolo IX al XII*, Roma – Bari, Laterza, 1987.

88C. Gneo, *L'educazione morale di Pietro Abelardo "ortodosso ribelle"*, in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, 1972.

Fonti

Abelardo, Pietro, *Conosci te stesso o etica*, trad. di Mario dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

Abelardo, Pietro, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, trad. di Federico Roncoroni, Milano, Garzanti, 2003.

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

Bibliografia

Abbagnano, Nicola, Fornero, Giovanni, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, a cura di G. Fornero, Vol. 1B, Varese, Paravia, 2006.

Ballanti, Graziella, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995.

Bocchini, Francescaromana, *Pietro Abelardo. Etica, teologia e pedagogia in un maestro del pensiero medievale. La filosofia di Abelardo raffrontata con i grandi temi della cultura contemporanea*, Napoli, Velardi, 1997.

Crocco, Antonio, *Abelardo. L'altro versante del Medioevo*, Napoli, Liguori, 1979.

Dal Pra, Mario, *Motivi dello Scito te ipsum di Abelardo*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1948.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria Teresa, *Introduzione ad Abelardo*, Roma - Bari, Laterza, 1988.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria Teresa, *La logica di Abelardo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

Esposito, Costantino, Porro, Pasquale, *Filosofia antica e medievale*, Vol. I, Roma - Bari, Edizioni Laterza, 2009.

Gilson, Étienne, *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950.

Gneo, Corrado, *L'educazione morale di Pietro Abelardo "ortodosso ribelle"*, in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, 1972.

Ottaviano, Carmelo, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Roma, L'Universale, 1930.

Pesci, Furio, *Introduzione a una storia delle idee pedagogiche*, Roma, Aracne Editrice, 2017.

Roncoroni, Federico, *Introduzione*, in *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, Milano, Garzanti, 2003.

Tosti, Luigi, *Storia di Abelardo e de' suoi tempi*, Roma, Pasqualucci, 1887.

Wolff, Philippe, *Storia e cultura nel medioevo dal secolo IX al XII*, Roma - Bari, Laterza, 1987.