

**CONSENSUS E NORMA DIVINA
NELL'ETICA DI PIETRO ABELARDO.**

Un dibattito aperto

Amos Corbini, Università di Torino

I temi fondamentali della trattazione che Pietro Abelardo sviluppa nella prima parte della sua *Ethica* sono ben noti: a partire dalla distinzione tra vizi e virtù dell'animo e del corpo, Abelardo tratta nel primo libro dell'opera i vizi dell'animo¹ e introduce fin dal principio la distinzione tra *vitium animi* e *peccatum* da una parte, dall'altro tra *peccatum* e *actio mala*. Subito spiega la propria concezione del vizio come qualità innata dell'individuo, la quale lo porta a stabilire il punto focale e centrale della prima parte della sua trattazione, ovvero la dottrina del *consensus* come unico elemento intrinseco che dipende unicamente dall'uomo e dunque ha primario e pieno rilievo morale. Nel trattare di questo punto, il nostro autore distingue accuratamente il peccato dalla volontà, che viene avvicinata alla dimensione del desiderio, del moto innato ed istintivo piuttosto che a quella della scelta puramente libera e razionale, e si dilunga sui diversi modi in cui si possono configurare le loro relazioni.

A questo punto, interviene un'altra distinzione, quella tra l'azione esterna e il peccato, i quali secondo il nostro autore non vanno identificati poiché la prima non porta con sé nessun merito o demerito morale e, dunque, non è di per sé né buona né cattiva. In seguito, però, Abelardo si sofferma a spiegare le buone ragioni per le quali viene punita l'azione esteriore cattiva. Infine, ritorna sul tema fondamentale dell'intenzione: essa è strettamente legata al *consensus* ed è l'unico elemento in grado di determinare effettivamente la bontà morale della scelta dell'individuo. Infine, il nostro autore si inoltra nella discussione della valutazione morale da darsi relativamente a coloro che richiesero di mettere a morte di Gesù Cristo, caso che diventa molto spinoso alla luce delle precedenti distinzioni terminologiche e teoriche e anche per i suoi evidenti addentellati teologici².

Naturalmente, all'interno di tutta questa trattazione non pochi sono i punti che presentano qualche difficoltà o incongruenza, o che a volte anche portano con sé il rischio di qualche forzatura³. Tra questi, uno particolarmente evidente riguarda la relazione tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva della morale; infatti, da una parte Abelardo stabilisce fermamente il valore assolutamente

¹ Notoriamente, del secondo libro originariamente destinato alla trattazione delle virtù non ci è pervenuto se non una breve sezione iniziale.

² Per un primo sintetico orientamento sui temi fondamentali dell'opera, al di là di queste note necessariamente molto sintetiche, si possono vedere ad esempio S. FILIPPI, *La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo*, in *Metafísica y antropología en el siglo XII*, cur. María Jesús Soto Bruna, EUNSA, Pamplona 2005, pp. 233-250; oppure W. E. MANN, *Ethics*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. by J. E. Bower-K. Guilfooy, Cambridge University Press, Cambridge 2004, particolarmente pp. 279-290.

³ Proprio MANN, *op. cit.*, p. 299-302 afferma che, se si volessero risolvere tutte le aporie e i problemi dell'*Ethica*, si correrebbe il rischio di inventare ciò che Abelardo in realtà non ha mai detto; nonostante questo, lo studioso si trova comunque a dover concludere la propria esposizione della morale del maestro palatino con un paragrafo di "Conjectures".

preminente del consenso interiore rispetto agli impulsi e alle inclinazioni che si presentano alla volontà, per poter determinare il valore morale da attribuire alle intenzioni dell'individuo (giacché, come si è accennato, le azioni esteriori nulla valgono a questo riguardo). D'altro canto, però, Abelardo ripete a più riprese, fin dall'inizio della trattazione, che il peccato, rappresentato appunto dal consenso della volontà, *consiste in realtà* nel disprezzo del Creatore, ovvero nel *non fare* ciò che noi riteniamo che Egli ci abbia comandato ovvero nel *fare* ciò che riteniamo che Egli ci abbia vietato.

Il problema allora è, naturalmente, il seguente: da una parte Abelardo deprime le azioni esteriori di ogni valore morale, coerentemente con la propria enfaticizzazione del valore del consenso interiore della volontà; allora però non è il fatto di *fare* o *non fare* qualche cosa che è in sé buono o cattivo, quanto piuttosto *l'intenzione* con la quale qualche cosa si fa o non si fa. Infatti, solo l'intenzione con la quale si agisce o non si agisce è determinata dal consenso della volontà⁴. D'altro canto, l'effettiva bontà o malvagità del consenso dato alle inclinazioni peccaminose sembra dipendere da un dato esterno all'individuo, e per giunta assoluto e imm modificabile, ovvero la volontà espressa da Dio, per la quale Egli ci ha dato dei comandi o dei divieti. In altre parole, non sembra poterci essere un consenso che sia effettivamente buono se esso è dato a ciò che Dio proibisce e, inversamente, un consenso dato a ciò che Dio prescrive non sembrerebbe poter essere cattivo.

Di qui il problema che ci riguarda: è effettivamente possibile conciliare il primato che Abelardo attribuisce alla dimensione interiore e soggettiva della scelta morale, che si manifesta chiaramente nelle sue idee sul consenso e sull'intenzione, con l'assolutezza e l'intangibilità di una legge morale del tutto esteriore e indipendente dall'individuo, quali sono i comandi divini affidati alla Rivelazione?

1.

Se ci volgiamo a considerare in modo particolare gli studi in lingua italiana, la questione ha assunto toni particolarmente accesi nel commento che Massimo Parodi e Marco Rossini hanno pubblicato dieci anni fa⁵.

La trattazione esordisce innanzitutto con una premessa, firmata da Parodi, nella quale viene presentata una chiara opzione teorica:

«Qualcuno aveva pensato che la luce della ragione avrebbe consentito non solo di superare le affermazioni dogmatiche, secondo le quali esistono cose in sé giuste e altre in sé sbagliate, ma anche di trovare gli strumenti, teorici e pratici, per superare le contrapposizioni frontali e le tesi fondamentaliste che rifiutano il confronto per motivi di principio»⁶.

⁴ PETER ABELARD'S *Ethics*, ed. by D. Luscombe, Clarendons Press, Oxford 1971, pp. 38-40.

⁵ PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di Massimo Parodi e Marco Rossini, Edizioni Unicopli, Milano 2012.

⁶ Ivi, p. 5.

Dunque, sembra prospettarsi un'impostazione di matrice illuministica, la quale viene citata rispetto alla virulenza e anche alla drammaticità di scontri contemporanei di argomento etico⁷. Però il Medioevo avrebbe saputo esprimere, accanto a posizioni orientate alla problematica metafisica e logica della «verità delle rappresentazioni del mondo»⁸, anche riflessioni che si dirigono nel verso opposto, tra le quali spiccherebbe in modo particolarmente notevole appunto quella di Pietro Abelardo:

«Non è difficile scorgere in Abelardo uno degli autori che in modo più intenso e consapevole hanno spostato il centro della riflessione etica dalla exteriorità dogmatica di norme indiscutibili alla interiorità, anche instabile e sofferta, delle scelte personali»⁹.

Il nostro autore, dunque, avrebbe operato un deciso cambiamento di rotta rispetto a tanto pensiero medievale, prospettando nella riflessione morale un passaggio dall'esteriore all'interiore, accettando anche di portare su di sé risvolti personali molto impegnativi di questa sua opzione teoretica.

Parodi e Rossini contestualizzano e quindi storicizzano con espressioni chiarissime la trattazione etica di Abelardo: ad esempio, presentano in termini accurati la pluralità delle fonti a cui Abelardo attinge per vari aspetti della sua trattazione, ricordando la Bibbia, i Padri della Chiesa (e non solo Agostino a cui viene giustamente dedicato un maggiore spazio¹⁰, ma anche Girolamo, Ambrogio e Gregorio Magno), senza trascurare gli autori classici della cultura pagana; per cui, se si volesse tenere in attenta considerazione tutto il patrimonio di riflessioni di cui Abelardo è erede, si potrebbe forse arrivare a concludere che «la novità del discorso abelardiano va ricercata in via primaria nella strutturazione dei vari argomenti all'interno della trattazione»¹¹. Però poi, in realtà, molto giustamente i due studiosi chiariscono che non intendono «assolutamente suggerire che non si verificano trasformazioni, anche di grande rilievo, nel passaggio dal pensiero etico pagano a quello cristiano», poiché «gli intrecci, i rapporti tra le diverse posizioni che si susseguono, e talvolta si confrontano, nella storia del pensiero, sono assai più complessi e intricati di come si tenta di presentarli attraverso comode definizioni di posizioni teoriche [...]. I processi sono lenti, complicati nella loro evoluzione e nell'intreccio di apporti provenienti da molteplici direzioni»¹².

Proprio nella direzione di dipanare questi intrecci all'interno della trattazione etica filosofica di Abelardo, Parodi e Rossini riconoscono senza particolari riserve il fatto che essa vada collocata

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem* (corsivo di Massimo Parodi).

⁹ *Ivi*, p. 6.

¹⁰ *Ivi*, pp. 28-33 e 42 nota 25. Il legame tra l'*Ethica* e istanze agostiniane è stato evidenziato in diversi studi: si veda per esempio T. GEORGES, *Die Verwurzelung von Abaelards Ethik im Denken Augustins*, "Archa Verbi" 3 (2006), pp. 9-30.

¹¹ *Ivi*, pp. 13-14. Il discorso è ancora stato sviluppato in tempi più recenti e con indagini più specifiche, tra cui segnaliamo qui G. HAMELIN, *L'influence du stoïcisme chez Pierre Abélard: la notion de «consensus»*, "Patristica et mediaevalia" 34 (2013), pp. 3-15.

¹² PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di Massimo Parodi e Marco Rossini, cit., p. 160.

all'interno, e non in opposizione, al suo più ampio progetto teologico: si tratta in effetti, affermano gli studiosi, più che di una filosofia morale "pura", di una trattazione di teologia morale.

«Occorre tenerne conto, per non abbandonarsi a letture troppo sbilanciate, che non hanno sempre presente il contesto e il significato complessivo della riflessione, e per non stupirsi di fronte alle numerose ambiguità e contraddizioni che, di volta in volta, sono state indicate nel commento al testo»¹³.

Proprio questa considerazione, nella quale il fattore cristiano sembra diventare parte integrante, e non alternativa o spuria, del progetto etico abelardiano, porta ad un certo punto i due studiosi a concludere che la morale di Abelardo è

«pur con tutte le sue novità, una morale religiosa, in cui l'elemento "oggettivo" del disprezzo di Dio non solo accompagna, ma "fonda" e completa l'elemento "soggettivo" del *consensus*»¹⁴.

E tuttavia, in altre parti delle loro note e del commento, la situazione sembra venire presentata in un modo piuttosto diverso, in cui la componente religiosa e quella filosofica non sembrano più andare nella direzione del completamento e dell'integrazione, perché anzi, sempre secondo Parodi e Rossini, con l'*Ethica* abelardiana saremmo in realtà di fronte ad "Un progetto filosofico impossibile"¹⁵. Infatti, argomentano gli studiosi, se da un lato «molti sembrano gli elementi che anticipano un atteggiamento per così dire 'laico' [...] atteggiamento tutto incentrato sulla coscienza e sull'intenzione»¹⁶, dall'altro invece tutte le riflessioni su inclinazione e consenso soggettivi vanno a confliggere in Abelardo con il versante oggettivo rappresentato dai comandi divini, per cui l'atteggiamento del nostro filosofo non risulta in realtà sempre coerente e univoco: infatti, il caso della lunga disamina etica della colpevolezza o meno dei crocifissori di Cristo¹⁷ mostra bene, secondo i due studiosi, come Abelardo oscilli pericolosamente sulla complessa relazione tra ciò a cui nella nostra interiorità noi acconsentiamo, ciò che vogliamo realmente fare alla luce della nostra personale consapevolezza del comando divino, la bontà o malvagità oggettiva dell'azione che decidiamo di compiere, l'effettivo comando o volontà divina in sé e, infine, la valutazione morale che si può razionalmente dare sul nostro atto di consenso¹⁸. In altre parole, nel caso in oggetto, peraltro assai importante nell'ottica di Abelardo che infatti gli dedica diverse pagine, intenzione e consenso soggettivi non sono *realmente*

¹³ Ivi, p. 166.

¹⁴ Ivi, p. 35.

¹⁵ Così è significativamente intitolato il profilo critico che conclude il volume: ivi. p. 159.

¹⁶ Ivi, p. 168.

¹⁷ PETER ABELARD'S *Ethics*, ed. by D. Luscombe, Clarendon Press, Oxford 1971, pp. 56-66.

¹⁸ Ivi, p. 169.

gli unici elementi che permettono di stabilire la bontà o meno della scelta morale, perché entrano prepotentemente (e contraddittoriamente, pare) in gioco elementi esteriori all'individuo e di ben altro tipo e natura.

Parodi e Rossini, in queste loro considerazioni, sembrano far propria l'interpretazione data alla fine degli anni Sessanta da Jean Jolivet, secondo il quale il carattere unificante di tutta la vasta e varia produzione abelardiana sarebbe da rinvenire in una "internzione dereificante"¹⁹, la quale consisterebbe essenzialmente «nella precisa individuazione della logica come disciplina che si occupa del linguaggio, del discorso umano, e non delle cose, sia nella costante applicazione dello strumento della logica entro le altre discipline di volta in volta approfondite»²⁰; di conseguenza, il filosofo «può solamente lavorare sulle parole, sulle proposizioni, sugli argomenti, per approfondirne il valore, il senso, le regole». Però, secondo Parodi e Rossini, l'applicazione di un simile programma di lavoro all'etica avrebbe dovuto e potuto portare Abelardo, nella sua riflessione filosofica ed etica, ad occuparsi «in ultima analisi della forma che l'uomo conferisce alle cose in cui crede»²¹; ovvero, si sarebbe trattato di "dereificare" le norme divine ovvero, pare di poter capire, di considerarle come proposizioni formate da parole (alla stregua di tutte le altre proposizioni); le parole, però, sono in ambito etico le portatrici delle nostre intenzioni in quanto le esprimono, e dunque solo l'interiorità del soggetto in cui le parole si formano avrebbe dovuto essere il luogo di una "ricomposizione" di senso delle norme divine stesse; in questa "ricomposizione", in sintesi, non dovrebbe più esserci spazio per l'oggettività esteriore di una norma data per sempre e per tutti, ma solo la realtà (interiore, appunto) di espressioni verbali portatrici di intenzioni morali soggettive, che sono reali, sensate e significative per ogni soggetto che le formula²².

Invece Abelardo non intende ridurre la norma morale al suo aspetto puramente formale (in una opzione teoretica che, inutile dirlo, riporta alla mente notissime istanze kantiane), poiché non vuole prescindere dai contenuti di fede²³. Inevitabile, a questo punto, la conclusione aporetica: nell'*Etica* di Abelardo emerge irrimediabilmente

«il contrasto tra il ruolo dell'interiorità e l'esigenza di definire i passaggi con assoluto rigore logico, così come la divergenza forse insanabile tra l'ispirazione della riflessione etica e il fondamento comunque religioso di tutto l'impianto teoretico»²⁴.

Inevitabile e coerente anche il rammarico per il fatto che, in diversi passaggi, Abelardo non sembri ricondurre effettivamente la totalità della valutazione morale di una determinata azione alla

¹⁹ Ivi, p. 170.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 171.

²² Questo mi sembra il senso globale di quanto argomentato a p. 171.

²³ Ivi, p. 172.

²⁴ Ivi, p. 173.

dimensione dell'intenzione soggettiva, implicando in essa anche un aspetto esteriore²⁵. E, ancora, strettamente correlate a queste considerazioni sono le osservazioni negative sul tema del *contemptus Dei*, che viene a configurarsi come una insopprimibile (ma non desiderabile) esigenza di un pensatore che, nonostante sia «campione del nascente spirito laico», proprio non riesce a lasciare da parte le proprie istanze religiose:

«Se il campione della morale dell'intenzione, del nascente spirito laico e dell'impegno a pensare fuori dal coro si sente in dovere, pur indentificando il peccato con il consenso all'inclinazione naturale e con l'intenzione del soggetto, di accostare a queste componenti dell'atto malvagio un non meglio precisato *disprezzo di Dio*, significa che anche per lui non è possibile liberarsi del tutto da qualche riferimento di carattere oggettivo [...] *Disprezzo di Dio* è il modo in cui un pensatore cristiano come Abelardo dice che sente il bisogno di qualcosa oltre la pura soggettività, che non si riesce mai a essere pienamente soddisfatti del costante dinamismo delle vicende e delle convinzioni umane»²⁶.

Disprezzo del comando divino e consenso del soggetto sono quindi considerati come aspetti in contrasto²⁷ se non inconciliabili, dato che la loro compresenza finisce per creare problemi gravi qualora il comando divino non sia pienamente conosciuto dal soggetto e, dunque, ad esso non venga dato un consenso pienamente consapevole (come nel caso degli uccisori di Cristo già ricordato)²⁸; inoltre, questo problema si ripropone immutato anche in opere teologiche come il commento alla lettera paolina ai Romani, che anzi ripresenta il contrasto tra aspetto soggettivo dell'intenzione e norma divina senza risolverlo veramente²⁹.

2.

Se invece ci volgiamo al capostipite degli studi italiani sull'*Ethica*, Mario Dal Pra, che pochi anni dopo la pubblicazione dell'edizione critica del testo lo presentò in traduzione, note e commento anche a un pubblico di non specialisti, la situazione si presenta per la verità piuttosto diversa³⁰. Fin dalle pagine introduttive, in effetti, il grande storico del pensiero prende le mosse, in un modo ampiamente ripreso dagli studiosi successivi, dalla constatazione del fatto che la logica ha nell'economia della trattazione non solo un peso particolarmente significativo, ma anche un primato teorico indiscutibile:

²⁵ Cfr. per esempio *ivi*, p. 78 nota 84.

²⁶ *Ivi*, p. 6.

²⁷ *Ivi*, p. 34 nota 7.

²⁸ *Ivi*, p. 42 nota 27.

²⁹ *Ivi*, pp. 91-93.

³⁰ PIETRO ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976.

«Qui si viene a quel principio alla cui luce Abelardo ha affrontato sia il rapporto tra fede e filosofia, sia più specificamente l'incontro della morale naturale con la morale cristiana, cioè la logica. È ormai diventata convinzione comune tra gli studiosi che la posizione di Abelardo nella storia del pensiero sia caratterizzata dal particolare rilievo che acquista per lui la logica come strumento di ordinamento e di analisi dei problemi della cultura religiosa [...] La logica è la *ratio* per eccellenza, e la sua penetrazione nell'ambito della fede va promossa come un arricchimento insostituibile»³¹.

Dal Pra per parte sua non considera l'aspetto logico e filosofico come un elemento che di per sé sia in contrasto con le tematiche e le problematiche di matrice religiosa³², anzi si professa d'accordo con le affermazioni dell'editore del testo critico latino dell'opera, David Luscombe, ove questi afferma che l'*Ethica* va considerata come uno studio di *natura teologica* su aspetti morali della religione cristiana³³. L'opera infatti presenta, secondo Dal Pra, un carattere francamente religioso, manifestato fin dall'inizio anche dal fatto che il problema tematizzato non è astrattamente quello del bene e del male morale, ma quello del "peccato", che è ovviamente un problema solo per una coscienza religiosa. Se quindi lo scritto presenta senz'altro un rigoroso procedimento logico, in esso si assiste da parte del maestro palatino ad una attenta selezione di temi che possano essere trattati secondo le modalità argomentative richieste della forma logica della trattazione, certamente anche col risultato di un testo a volte discontinuo, in cui piani di discorso differenti si incontrano e si incrociano³⁴. D'altronde, il «concreto problema storico» che Abelardo ha davanti «è quello della morale cristiana, ma visto da lui, come uomo di cultura, in una prospettiva universale e pertanto nella sua connessione con l'apporto della riflessione filosofica»³⁵.

Nell'impostazione della lettura di Dal Pra, quindi, non sembra presentarsi in Abelardo una qualche conflittuale e drammatica contrapposizione, sebbene certamente non manchino le difficoltà nell'operazione che egli progetta e porta avanti: quindi, anche la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'etica sembrano potere (e persino dovere) coesistere armonicamente, sebbene certamente non senza qualche tensione dialettica:

«Che Abelardo sia legato ad una concezione "religiosa" della morale risulta dal fatto che il male morale viene identificato col *peccatum* e che il problema del peccato assume l'importanza di punto focale della morale. Ora mentre, dal punto di vista del soggetto, il peccato comporta essenzialmente il *consensus*, dal punto di vista oggettivo esso si configura come 'offesa a Dio' o 'disprezzo di Dio'. Ciò conferma il carattere 'religioso' dell'indagine

³¹ Ivi, p. xxxviii.

³² Ivi, p. xxxvi.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. xxxv.

³⁵ Ivi, p. xxxvii.

morale abelardiana, la quale, per quanto rivendichi l'apporto dell'interiorità e dell'iniziativa del soggetto, non può certo prescindere da Dio come supremo legislatore morale»³⁶.

In quest'ottica il *contemptus Dei*, anziché rappresentare una potenzialmente aporetica concessione alla dimensione confessionale da parte di un'etica razionalisticamente fondata sulla dimensione soggettiva, costituisce invece la cerniera tra i due piani: esso infatti è fondato certamente nella decisione e nelle intenzioni soggettive, decisione e intenzioni però poste fin dall'origine in relazione con un comando divino oggettivamente ed esteriormente dato al soggetto:

«Si può osservare che anche la dimensione oggettiva del peccato, che si riferisce al non tenere conto del comando divino, è prospettata da Abelardo in modo che essa si connetta con la dimensione soggettiva del *consensus*; infatti egli parla di *contemptus* come atteggiamento che muove dalla iniziativa del soggetto [...] Facendo richiamo, forse, non soltanto all'esistenza oggettiva del comando o del divieto, ma anche alla nostra "convinzione" (*credere*) al riguardo; anche se, in verità, il termine *credere* può essere qui usato in senso puramente religioso; ed allora sarebbe la fede che consente il passaggio dal lato soggettivo a quello oggettivo del "peccatum"»³⁷.

Oggettività del comando divino e soggettività del consenso sono quindi secondo Dal Pra due pilastri della costruzione etica abelardiana che si pongono in relazione a volte dialettica, ma non per questo sono in contraddizione: il comando divino infatti non è opposto da Abelardo alla libertà e alla responsabilità del nostro consenso soggettivo, bensì alla dimensione (religiosa, non filosofica) del peccato legato alla concupiscenza la quale ci porta a peccare nel momento in cui è oggetto di consenso libero e intenzionale da parte nostra:

«É anche ribadito un altro aspetto importante della moralità religiosa, cioè l'importanza oggettiva del comando divino e pertanto della volontà di Dio. Tale volontà divina si oppone alla volontà o concupiscenza che è in noi; anche se si tratta di una opposizione che non riguarda tanto l'esistenza in noi della volontà o concupiscenza, quanto invece il consenso che possiamo dare o non dare ad essa»³⁸.

Quindi, la dimensione problematica nella concorrenza di aspetto soggettivo e aspetto oggettivo, di deliberato consenso interiore e prescrizione della norma esteriore, interviene soltanto qualora ci si

³⁶ Ivi, p. 10 nota 17.

³⁷ Ivi, p. 10 nota 18.

³⁸ Ivi, p. 18 nota 38.

domandi specificamente se *sia peccato* nutrire dentro di sé una determinata intenzione che però sia contraria ad una norma divina stabilita, e non investe, di per sé, tutta l'estensione della trattazione etica abelardiana. È il problema *religioso* della natura peccaminosa o meno di un determinato pensiero o intenzione, quindi, a metterci in qualche modo con evidenza di fronte all'argine rappresentato dal comando divino, senza che questo riguardi tutte le altre questioni di rilevanza etica toccate dal maestro palatino:

«Non si può avere peccato per il semplice contrasto con la norma oggettiva del comando divino, senza la presenza di *conscientia* e *ratio*, come a dire anche che la coscienza, mentre è necessaria per il peccato, non è sufficiente per il conseguimento del bene»³⁹.

3.

Se allarghiamo lo sguardo a studi sull'*Ethica* abelardiana che siano stati condotti fuori dall'Italia, la nostra panoramica si amplia, si sfaccetta e si modula in misura notevole: infatti, dobbiamo constatare che la questione ha avuto una certa diffusione negli studi fin dalla metà del XX secolo, dato che la tensione tra i due aspetti, in realtà, salta agli occhi di qualsiasi lettore attento del testo abelardiano⁴⁰: e in effetti, John Marenbon, scrivendo alla fine del secolo scorso la più ampia e circostanziata monografia su Abelardo a tutt'oggi disponibile, dedica un capitolo specifico proprio a questo problema⁴¹, per quanto quello che qui stiamo indagando non sia certamente l'unico aspetto aporetico oppure almeno apparentemente contraddittorio del testo, che invece ne è ricco anche per la sua esposizione, non così ordinata come noi potremmo desiderare⁴².

Un punto di partenza fondamentale per la discussione è sicuramente rappresentato dalla già ricordata asserzione di David Luscombe il quale, nella sua basilare edizione del testo, afferma che esso costituisce «una monografia teologica sugli aspetti morali della religione cristiana»⁴³. Dunque, secondo l'editore del testo, esso non presenterebbe un trattato di *etica filosofica*, con il primato della considerazione logica che in esso vedono Dal Pra e, più marcatamente, Parodi, Rossini e Fumagalli

³⁹ Ivi, p. 58 nota 130.

⁴⁰ Si può trovare una concisa ma molto istruttiva rassegna riguardo al dibattito nella seconda metà del XX secolo in J. PORTER, *Responsibility, Passion, and Sin: A Reassessment of Abelard's Ethics*, "The Journal of Religious Ethics", 28 (2000), p. 376; tra gli studi ivi ricordati, particolarmente istruttivo rispetto alla linea interpretativa sulla quale si porrà in seguito in modo più paradigmatico Marenbon è il lavoro di F. DE SIANO, *On God and Man: Consequences of Abelard's Ethic*, "The Thomist", 35 (1971), pp. 631-660.

⁴¹ J. MAREN BON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 265-281.

⁴² Sul fatto che molti studiosi fino a tempi molto recenti abbiano pensato che si dovesse "riconsiderare", "risistemare", "ripresentare" *ex novo* l'etica abelardiana, illuminante l'inizio del contributo di D. DECOSIMO, *Sin, Consent, and Apparent Confusion in Abelard's Ethica*, "The Journal of Religion", 98 (2018), pp. 29-31.

⁴³ PETER ABELARD'S *Ethics*, ed. by D. Luscombe, cit., p. xxxi.

Beonio Brocchieri⁴⁴; ma un testo di *etica teologica* oppure, per dirlo in termini più attuali, di teologia morale. Va notato che una simile impostazione ha avuto riprese in tempi anche più vicini a noi:

«This brings us to a further point. Abelard's moral theory is sometimes characterized as a philosophical, rather than a theological, ethic, but as Philippe Delhaye observes, the principles underlying Abelard's insistence on the importance of one's inward state are scriptural and theological rather than strictly philosophical»⁴⁵.

E, soprattutto, ad una considerazione dell'etica abelardiana estremamente sensibile alle sue istanze religiose si è senz'altro allineato l'autore della monografia che, in tempi recenti, più di ogni altra ha fatto il punto delle nostre conoscenze sul maestro palatino, ovvero il già ricordato John Marenbon, il quale è fortemente influenzato da questo assunto anche nella propria specifica interpretazione della questione che qui ci interessa. Lo studioso, a partire dalla constatazione del contrasto esistente tra i passi in cui il peccato è definito puramente in termini di consenso interiore e quelli in cui esso sembra maggiormente legato alla trasgressione della legge esteriore, spiega che, secondo lui, questo non è dovuto ad una visione confusa del problema da parte di Abelardo, ma al suo spostarsi con *nonchalance* tra i due piani: le ragioni di Marenbon per sostenere come possibile la coesistenza dei due aspetti sono radicate nella fondamentale importanza che la legge naturale assume nella sua ricostruzione dell'etica abelardiana e sul ruolo normativo che essa possiede. Abelardo sostiene che essa è antecedente sia cronologicamente, sia per natura alla legge antica degli Ebrei sia alla legge nuova di Cristo, e il suo primato temporale spiega come mai gli antichi poterono ottenere meriti morali pur essendo all'oscuro della Rivelazione. Il suo primato è però anche un primato di semplicità, tale per cui la Rivelazione la ricomprende in sé aggiungendo ad essa nuovi contenuti: il contenuto della legge naturale però, a differenza di quello di molti precetti biblici, può essere scoperto grazie alla sola ragione naturale dell'uomo, senza bisogno di una Rivelazione di origine soprannaturale⁴⁶. Quindi, la Rivelazione evangelica è fondata nella legge naturale, la quale però è istintivamente e originariamente nota a tutti gli uomini; per questo motivo secondo Marenbon, in qualche modo, Abelardo ritiene che ogni persona adulta, nelle circostanze ordinarie della vita, è sempre consapevole di ciò che dovrebbe o non dovrebbe fare per Dio.

«But what if the proposed action does not fall *clearly* under a prohibition, but uncertainly so? Abelard seems not to have considered this possibility»⁴⁷

⁴⁴ PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 25.

⁴⁵ PORTER, *op. cit.*, p. 375.

⁴⁶ Su questo tema si veda anche MANN, *op. cit.*, pp. 292-293.

⁴⁷ MARENBNON, *op. cit.*, p. 275.

Non c'è quindi, né in linea di principio né soprattutto in linea di fatto, uno scarto tra ciò che una persona adulta normale dovrebbe o non dovrebbe fare per Dio e *ciò che essa pensa o sa* che dovrebbe o non dovrebbe fare per Dio. Dunque, né in linea di principio né in linea di fatto, un adulto normale può dare il proprio consenso a qualche azione che sia proibita da Dio senza esserne consapevole e, dunque, di fatto dimensione soggettiva del consenso e dimensione oggettiva della legge divina non possono mai essere in contrasto⁴⁸. Non c'è quindi spazio, secondo Marenbon, per un'effettiva ignoranza morale nell'etica abelardiana e, quindi, per un contrasto tra il suo versante soggettivo e quello oggettivo⁴⁹. In questa lettura, è chiaro che gioca un posto centrale il ruolo attribuito alla nostra coscienza: essa ci dà il potere di applicare una legge generale a una situazione ordinaria della vita, permettendoci facilmente di concludere, ad esempio, che la proibizione divina di uccidere significa, in ogni singola e determinata situazione, che io non posso uccidere qualcuno che è qui ora davanti a me⁵⁰; si tratta quindi di una capacità di applicazione di un principio generale della legge naturale a casi ordinari.

La lettura di Marenbon, data la sua chiarezza e l'autorevolezza dello studioso⁵¹, è stata seguita generalmente da un certo apprezzamento, per cui in diversi contributi sono state date ricostruzioni nelle quali si mostra come certamente possibile un buon grado di accordo tra consenso soggettivo e oggettività della norma divina⁵², come esprime ad esempio molto chiaramente Porter:

«As Marenbon observes, Abelard believes that the natural law provides sufficient moral guidance to enable all persons, Christian or not, to know what they ought to do in any given situation, and his reflections on moral responsibility presuppose this framework of moral laws»⁵³.

Non per questo, però, essa è sempre stata accettata senza riserve e, in questo senso, particolarmente istruttive e riassuntive degli aspetti fondamentali del dibattito mi sembrano le considerazioni svolte recentemente da David Decosimo. Innanzitutto, lo studioso fa notare come le riflessioni di Marenbon sul ruolo, il contenuto, il valore della legge naturale e della coscienza non siano basate, come del resto Marenbon stesso ammette, solo sul testo dell'*Ethica*, ma includano ed elaborino soprattutto aspetti di altre opere, rispetto alle quali la piena coerenza con quanto sostenuto nell'*Ethica* non è un dato che sia possibile presupporre come pacifico. Inoltre, per Decosimo, a volte Marenbon attribuisce ad alcuni testi, per esempio a brani tratti dal commento alla paolina lettera ai Romani, un'importanza teoretica probabilmente eccessiva⁵⁴.

⁴⁸ Ivi, p. 267.

⁴⁹ Ivi, p. 277.

⁵⁰ Ivi, p. 275.

⁵¹ Anche se va detto che lo stesso Marenbon manifesta a più riprese la consapevolezza delle tante aporie che il testo abelardiano lascia aperte: cfr. per esempio ivi, pp. 278 e 285.

⁵² Si vedano per esempio i contributi ricordati in Decosimo, *op. cit.*, p. 52 nota 59.

⁵³ Porter, *op. cit.*, p. 382.

⁵⁴ DECOSIMO, *op. cit.*, p. 55.

In secondo luogo, secondo Decosimo da una parte nella sua ricostruzione Marenbon afferma che la coscienza ha una grande importanza nella morale di Abelardo, dall'altra in realtà le attribuisce ben poco: infatti, alla coscienza non spetterebbe che constatare l'applicabilità di un precetto generale della legge naturale ad un semplice caso concreto, al punto che, in realtà, essa si potrebbe ridurre ad una mera comprensione del significato dei termini compresi nell'enunciazione del precetto stesso⁵⁵, senza che nella considerazione morale la nostra coscienza sia in grado di includere, in realtà, le tante circostanze accidentali e contingenti che però, ogni volta, determinano le nostre interpretazioni di ogni comando esteriore e quindi anche le nostre intenzioni:

«Importantly [...] in any actual situation demanding consent, what one believes God wishes regarding one's consent depends not just on one's general knowledge of prohibition and precepts, but on one's knowledge of the particular circumstances at hand»⁵⁶.

La finezza dell'analisi di Decosimo però non si limita alla, pur molto interessante, *pars destruens*, bensì propone una *pars costruens* che mi pare molto interessante. Secondo lo studioso, infatti, la giusta direzione in cui andare per cercare una soluzione al problema è quella di ricordare innanzitutto che, per Abelardo, Dio proibisce *non solo* il consenso interiore, *ma anche e di conseguenza* l'azione esteriore che conseguirebbe a quell'atto di consenso⁵⁷; ovvero, detto più semplicemente, in realtà per Abelardo la proibizione del consenso implicherebbe quella dell'azione ad esso conseguente. Ad esempio, il comando di non perseguitare i profeti vuol dire che non dobbiamo *acconsentire a perseguitare* né quelli che noi pensiamo essere profeti, né quelli che realmente lo sono. Dunque, il primo aspetto che dobbiamo ricordare è che, in Abelardo, per quanto consenso e azione siano a volte nettamente separate in ordine al loro valore morale, se le guardiamo dal punto di vista della legge divina le due dimensioni non sono invece così distanti.

In secondo luogo, anche se l'etica abelardiana va per Decosimo intesa fondamentalmente come un'etica dell'intenzione soggettiva, e quindi il contrasto con la dimensione dell'obbedienza alla legge divina è reale, è comunque possibile cercare tra i due aspetti una conciliazione. A questo scopo, lo studioso propone di distinguere accuratamente tra azioni non conformi alla legge divina e azioni peccaminose⁵⁸. Infatti, sempre nell'ottica di Abelardo, se un uomo si unisce con una donna che pensa essere sposata con qualcun'altro, anche se in realtà non lo è⁵⁹, non sta peccando, ma fa comunque un'azione che non si accorda col comando divino, perché unirsi a qualcuno che non è la propria sposa è azione che non si accorda col comando divino: si tratta infatti di un atto oggettivamente cattivo, che

⁵⁵ Ivi, p. 53. Mi sembra però che Marenbon sia consapevole di questo aspetto: cfr. MARENBON, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁵⁶ DECOSIMO, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁷ Sul legame, in gran parte implicito nella trattazione abelardiana ma reale, tra le intenzioni soggettive e il piano esteriore delle azioni insiste in modo particolare I. BEJCZY, *Deeds whitout value: Exploring a Weak Spot in Abelard's Ethics*, "Revue de Philotophie et Théologie médiévales", 70 (2003), pp. 13-16.

⁵⁸ A questo riguardo, MANN, *op. cit.*, p. 295, parla efficacemente di «two dimensions of wrongdoing».

⁵⁹ PETER ABELARD'S *Ethics*, cit., p. 24.

se ne sia consapevoli oppure no. Questo però non ha a che vedere col peccato, perché in questo ambito entra in gioco proprio la dimensione della consapevolezza e quindi del consenso: che un'azione cattiva sia anche un peccato infatti presume da parte del soggetto una consapevolezza, almeno quella che è possibile avere nel momento in cui si dà o si nega il proprio consenso interiore ad una inclinazione. Dunque, il peccato si ha solo quando si accondiscende a qualche cosa *che si sa* essere proibito: per questo motivo ci sono molte azioni non conformi alla legge divina, che però non sono peccati⁶⁰. In questo modo, mi sembra, i due piani del discorso sono armonizzati in un modo possibile⁶¹: la legislazione divina è tale da rendere alcune azioni umane conformi o non conformi ad essa, ma non da renderne alcune peccaminose oppure no, perché il discorso sull'interiorità del consenso entra in gioco proprio quando si considera la dimensione del peccato.

L'opposizione di Decosimo alla lettura più "oggettivista" di Marenbon non esaurisce però i termini di un dibattito molto sfumato, che in effetti ha presentato negli ultimi decenni più di una posizione: per esempio c'è stato chi, per spiegare la possibile contraddizione tra i due piani, oltre a notarla l'ha giustificata come retaggio di un certo persistente "realismo" che sarebbe tipico del pensiero medievale, per cui sarebbe antistorico attendersi che la dimensione esteriore e oggettiva dell'azione e della legge possa realmente scomparire da un'elaborazione etica svolta in quei secoli⁶². Oppure, in modo più circostanziato, c'è stato chi ha messo in rilievo un'indicazione di Abelardo stesso⁶³ proposto la necessità di "riconcettualizzare" precetti come quelli del Decalogo, allo scopo di rendere interiori le prescrizioni formulate in modo relativo solo alle azioni esteriori, e così rendere le leggi divine relative non solo o non primariamente alle azioni esteriori, bensì anche o soprattutto al consenso interiore che le precede e le fonda. In qualche modo, quindi, si tratterebbe di togliere alla legge la sua apparenza completamente riguardante l'esteriorità, per poter riferire le sue formulazioni e prescrizioni non alle azioni bensì al consenso⁶⁴.

Un'altra strada è stata quella di non pensare che il conflitto tra i due piani potesse avere una soluzione semplice e lineare, bensì di suggerire che la determinazione della reale posizione di Abelardo richiedesse di volta in volta una accurata e nuova messa a punto del contenuto del testo e delle sue possibili interpretazioni⁶⁵: infatti, in esso le due dimensioni possono essere compresenti e non contrapposte, dato che Abelardo pare proprio considerarle in questo modo⁶⁶. Come esempio della necessità di cercare soluzioni che risiedano in un'accurata e più precisa esplicitazione del significato di concetti e teorie presenti nel testo, Porter sostiene che nel concetto di "peccato" in Abelardo sia molto forte la componente giuridica, per cui sarebbe peccaminoso prima di tutto un atto esteriore, e

⁶⁰ DECOSIMO, *op. cit.*, p. 48.

⁶¹ Anche se poi Decosimo sostiene a chiare lettere una lettura prevalentemente "soggettivistica" dell'etica abelardiana: cfr. *op. cit.*, pp. 55-57.

⁶² S. FILIPPI, *op. cit.*, pp. 242-243.

⁶³ PETER ABELARD'S *Ethics*, ed. by D. Luscombe, cit., p. 27.

⁶⁴ I. WILKS, *Moral Intention*, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, ed. by J. Marenbon, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 594-595.

⁶⁵ PORTER, *op. cit.*, pp. 368-369.

⁶⁶ Ivi, p. 379: «Understood in this way, Abelard's emphasis on interiority is not inconsistent with the claim that there are objective moral criteria, according to which some kinds of actions are morally wrong. On the contrary, Abelard seems to presuppose such a view, even though he goes on to qualify it in various ways».

solo di conseguenza il consenso dato all'inclinazione che ci porta ad esso⁶⁷. Nella stessa ottica, anche il concetto di *contempus* col quale Abelardo tenta di tenere insieme l'aspetto interiore della scelta con quello esteriore della legge andrebbe interpretato giuridicamente, come una sorta di reato di "lesa maestà" contro il valore del comando⁶⁸. D'altro lato, Porter ricorda come i comandi divini siano tutt'altro che dettagliatamente prescrittivi, e richiedano quindi sempre un meticoloso lavoro di interpretazione da parte del soggetto, per cui, se li guardiamo da questo versante, la loro natura esteriore e vincolante ha poi necessariamente bisogno della dimensione soggettiva: in effetti, come abbiamo visto, Abelardo riconosce che si potrebbero violare dei comandi divini senza per questo disprezzare effettivamente Dio⁶⁹.

Quindi, una strada che ci si presenta come possibile per interpretare l'opposizione tra piano soggettivo e piano oggettivo in termini non contraddittori o drammatici⁷⁰ sembra quella di ricordarci che abbiamo di fronte a noi in definitiva un testo non sempre perspicuo e univoco: in questo senso, diversi studiosi notano come Abelardo in punti diversi della sua esposizione sembri sostenere tesi differenti, in realtà perché in ogni nuovo contesto egli sembra dare per scontato quanto ha mostrato in precedenza, e quindi passa oltre a volte modificando il significato precedentemente attribuito a termini e concetti, che viene dato per acquisito e quindi per scontato⁷¹. Un'altra direzione in cui ci si è mossi è stata quella di contestualizzare nel suo tempo e nei suoi problemi teorici la dottrina morale di Abelardo, per mostrare come, al di là del fatto che essa presenti indubbi elementi importanti di novità, in essa ci siano a volte anche tensioni legate alla molteplicità di problemi e di istanze teoriche e pratica a cui essa si sentiva chiamata a rispondere⁷².

4.

Di fronte a questo quadro mosso e vario presente nella ricerca internazionale, possiamo tornare ora a restringere il nostro sguardo, per capire se l'interpretazione di Parodi e Rossini, quanto alla sua parte che presenta un conflitto tra dimensione soggettiva e oggettiva, si sia riverberata negli studi italiani.

A dire il vero, non sono stati molti gli studi che da noi hanno preso ancora in considerazione temi e problemi relativi all'*Ethica* abelardiana negli ultimi dieci anni⁷³. Tra questi, certamente va ricordato il notevole studio di Luigi Campi, che tocca il nostro specifico argomento trattando più ampiamente delle origini e della diffusione di un adagio finora non molto considerato dagli studiosi: di passaggio,

⁶⁷ Ivi, p. 389.

⁶⁸ Ivi, p. 385.

⁶⁹ Ivi, p. 386.

⁷⁰ Impostazione che, peraltro, torna ancora nettamente in BEJCZY, *op. cit.*

⁷¹ DECOSIMO, *op. cit.*, pp. 56-57; Limonta e Moresi parlano di "diversi contesti pragmatici di riferimento" (R. LIMONTA-A. MORESI, *Tradurre un classico: l'Etica di Abelardo*, "Dianoia", 21 (2015), p. 470).

⁷² Cfr. per esempio PORTER, *op. cit.*, pp. 370-374; più recentemente, L. CAMPI, *God is the Rewarder not of Nouns but of Adverbs: Hunting Abelardian Ghosts*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 29 (2018), pp. 170-185.

⁷³ Va certamente ricordata la traduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri (PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, cit.), che però presenta un'introduzione breve e poche note al testo, in cui non tocca sostanzialmente il nostro tema.

Campi fa notare come – a meno di non escludere dalla nostra considerazione qualche testo, o di non assumere *a priori* che qualche testo sia meno importante di qualcun altro, mi pare di poter aggiungere – Abelardo sarebbe stato il primo, assai probabilmente, a rifiutare un’interpretazione puramente soggettivistica della sua etica⁷⁴.

Alcune interessanti considerazioni si possono però trarre dalla recensione che Roberto Limonta e Alice Moresi hanno fatto della traduzione dell’*Ethica* redatta da Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Mi sembra che i due studiosi partano da presupposti molto differenti da quelli di chi vede tra i due piani etici un contrasto insanabile. Ad esempio, parlando degli scambi epistolari tra Eloisa ed Abelardo, e dei loro contenuti etici indagati appunto da Fumagalli Beonio Brocchieri, i due autori spiegano:

«Colpa e innocenza, come è evidente nelle parole e nel ragionamento della badessa del Paracleteo, possono coesistere nel momento in cui si dimostra la compatibilità tra il piano dell’etica individuale, custodito nell’interiorità celata allo sguardo degli uomini, e quello dell’etica religiosa e pubblica che si fonda sull’evidenza delle azioni. Una concordia che Abelardo, entrato nella cultura monastica, persegue con tenacia»⁷⁵.

Per il maestro palatino, quindi, secondo gli studiosi c’è in linea di principio compatibilità, e non opposizione, tra il piano soggettivo e interiore del *consensus*, determinante dal punto di vista morale appunto sul piano dell’individuo, e quello dell’etica non solo pubblica ma anche religiosa, ovvero di tutte le manifestazioni esteriori e oggettive in cui il *consensus* effettivamente e ordinariamente si inverte. E, soprattutto, i due studiosi sottolineano come questo “compatibilismo” sia un obiettivo costante nel pensiero e nella produzione abelardiana.

In unione e questa prima considerazione vanno poi sottolineate quelle in cui i due studiosi tendono a sottolineare la necessità di non assolutizzare il primato della logica nella riflessione, anche etica, di Abelardo. Infatti, il fatto che egli abbia cercato «di porre i due saperi, pagano e cristiano, sullo stesso piano, piuttosto che piegare la filosofia sotto il giogo della teologia cristiana»⁷⁶ non significa per forza che, all’inverso, egli abbia voluto sottoporre la teologia cristiana in posizione subordinata rispetto alla filosofia; piuttosto significa che il suo sforzo, ovviamente molto meritorio dal punto di vista storico e infatti instancabilmente sottolineato negli studi esistenti, è stato sì quello di dare piena cittadinanza *in ambito teologico* ad un *più ampio uso della filosofia*, senza che però questo abbia significato dal suo punto di vista abdicare all’importanza e al primato della teologia. E infatti, pur ovviamente ricordando come Fumagalli Beonio Brocchieri abbia sostenuto con convinzione il primato della logica nel trattamento abelardiano dei problemi etici⁷⁷, Limonta e Moresi fanno notare come poi in

⁷⁴ CAMPI, *op. cit.*, p. 179 nota 61.

⁷⁵ LIMONTA-MORESI, *op. cit.*, pp. 476-477.

⁷⁶ Ivi, p. 471.

⁷⁷ Ivi, p. 472.

alcuni passaggi dell'opera il perfetto rigore logico dell'argomentazione si attenui, come ad esempio nel caso della definizione di *vitium* che varia secondo i contesti di riferimento⁷⁸ (e ad esso potremmo aggiungere almeno un analogo discorso per la definizione di *peccatum*). D'altronde, il fatto che non ci sia nell'opera un trattamento perfettamente e astrattamente logico dell'etica dipende, osservano i due studiosi, anche dalla natura stessa dell'oggetto dell'etica e, per quanto qui più da vicino ci riguarda, proprio esattamente dalla compresenza in essa dei due piani, soggettivo e oggettivo:

«Tuttavia, la natura del proprio oggetto (l'interiorità del *consensus* così come le verità etiche poste da Dio e imperscrutabili per l'uomo) rende difficile al ragionamento morale raggiungere quel carattere consequenziale e definitivo che la logica riesce spesso ad ottenere»⁷⁹.

Ecco allora che la dimensione soggettiva non può indebitamente sopravanzare quella oggettiva legata ai comandi divini, proprio perché la prospettiva abelardiana è originariamente "compatibilista":

«Non può essere la volontà imperfetta e fallibile dell'uomo a stabilire i criteri del male e del bene, ma la sapienza perfetta di Dio. In questo senso mostrano di mancare il bersaglio quelle critiche che accusavano Abelardo di ridurre l'etica a forme incontrollate di volontà soggettive: all'interno di una prospettiva compatibilista che cerca di conciliare la libertà dell'individuo con il valore oggettivo e la funzione sociale delle norme etiche fondate sulla Rivelazione, il *magister palatinus* riconduce sempre la morale dell'interiorità nell'alveo dei valori rivelati»⁸⁰.

E ora, per avviarci alla conclusione del nostro discorso, proprio il riferimento fatto in questo passo alla sapienza divina mi pare particolarmente significativo. Essa infatti viene posta dai due studiosi come uno dei due aspetti, fondanti entrambi, a quanto si direbbe, dell'etica: ancora una volta, quindi, non si tratterebbe di una dimensione, quella teologica e cristiana, che si vada ad aggiungere estrinsecamente a quella della riflessione filosofica, ponendo a quest'ultima delle (indebite?) limitazioni e impacci dovuti a problematiche che in fondo le sarebbero estranee, ma di un tentativo (discutibile, certamente, ma almeno da intedere rettamente) di conciliazione piena tra le due dimensioni, religiosa e filosofica. In fondo, era quanto già lo stesso Dal Pra presentava a livello di possibilità *en passant* quando, come si è sopra ricordato⁸¹, proprio commentando il famigerato passo sul *contemptus Dei*, suggeriva: «ed allora sarebbe la fede che consente il passaggio dal lato soggettivo a quello oggettivo del *peccatum*»⁸². Fede cristiana che, con il suo portato di contenuti, credenze, prescrizioni, a questo punto non sarebbe forse da considerare come un fardello che la filosofia

⁷⁸ Ivi, p. 470.

⁷⁹ Ivi, p. 477.

⁸⁰ Ivi, pp. 473-474.

⁸¹ Cfr. nota 37.

⁸² Corsivo mio.

cristiana di Abelardo non riuscirebbe proprio a scrollarsi di dosso, penalizzando inevitabilmente la libertà dell'argomentazione filosofica; ma, anzi, proprio come ciò che "consente il passaggio" tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'etica. Nemmeno quindi solo una questione di *nonchalance* come sostiene Marenbon: semmai di un'attitudine di Abelardo, di una piena adesione personale al dato rivelato alla luce della quale, e non nonostante la quale, la riflessione etica debba poi declinarsi.

Vengono alla mente, nonostante la distanza cronologica tra i due autori, le parole che James McEvoy ebbe a scrivere⁸³ rispetto agli interessi matematici e cosmologici di Roberto Grossatesta, sulla cui statura filosofica non c'è sicuramente da discutere: eppure secondo McEvoy proprio la fede cristiana del vescovo di Lincoln, in realtà, ha contribuito in modo determinante e del tutto positivo nell'orientare le sue riflessioni di cosmologia e di metafisica della natura; infatti, è stata primariamente e originariamente la fede cristiana nel Dio creatore della *Genesi* a incrociarsi con istanze del sapere del tempo, e quindi a portare Roberto ad elaborare l'idea filosofica che Egli sia un grande calcolatore, un matematico che realizza in forma e materia alcune fondamentali operazioni matematiche, uno spirito infinito che crea un mondo che si può indagare razionalmente con gli strumenti della matematica (e di qui, come è noto, i ragionamenti di Grossatesta sulle relazioni tra grandezze infinite che precorrono riflessioni importanti del tardo Medioevo). Insomma: la fede non da considerarsi come ostacolo, ma come motore della riflessione filosofica.

Ma torniamo ad Abelardo: siamo certamente di fronte, lo sappiamo bene, ad una personalità molto sfaccettata e a volte anche francamente contraddittoria. In essa, accanto al grande e brillante maestro di logica, al combattente della filosofia, allo spirito libero e provocatorio, troviamo anche il "laico" che, dopo le ben note disavventure legate alla relazione con Eloisa, si fa monaco e arriva a dare, in sede di riflessione *a posteriori*, una lettura provvidenzialistica degli eventi che gli sono occorsi; un monaco che si presenta sempre e afferma di sentirsi, dopo tutte le vicende che racconta nell'*Historia calamitatum*, come un membro della Chiesa, e attribuisce le persecuzioni subite anche al proprio intento di non piegarsi nella difesa della verità. Un maestro, che però non per questo non riconosce francamente i propri peccati, davanti ai suoi lettori e anche davanti a Dio; e che si presenta come un uomo che, dopo essersi separato da Eloisa, ha sempre avuto un atteggiamento di distacco dai piaceri terreni e ha insistentemente ricercato di essere federe alla propria dimensione spirituale⁸⁴. Un abate che proprio relativamente al periodo più duro della sua vita, quello trascorso a Saint Gildas, veniva definito da suoi contemporanei come «uomo pio»⁸⁵; un imputato e condannato che riuscì a fare pace con il suo più accanito e potente avversario, Bernardo di Chiaravalle⁸⁶. Aggiungamoci il fatto che, anche se il ritratto degli ultimi tempi della sua vita presentato da Pietro il Venerabile certamente non va preso del tutto alla lettera, d'altronde non c'è neppure un reale motivo di supporre che l'abate di Cluny lo abbia del tutto e puramente inventato: e quello che egli dice racconta di un monaco che, ottenuta una mitigazione della scomunica papale, volle comunicarsi frequentemente, che passò tutto

⁸³ J. MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 212-215.

⁸⁴ Tutti questi aspetti sono ricordati da MANN, *op. cit.*, pp. 47-58, nella sua presentazione del contenuto e delle discontinuità di tono e di registro presenti nella *Historia calamitatum*.

⁸⁵ MARENBN, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁶ Ivi, p. 33.

il tempo reso possibile dalla sua salute declinante, oltre che a leggere e a scrivere, a pregare; che prima di morire, ricevette l'ultima confessione, si comunicò e raccomandò la propria anima e il proprio corpo a Dio. Passò gli ultimi giorni, dice Pietro, fedelmente alla frase evangelica: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore»⁸⁷; e, nell'epitafio composto dallo stesso Pietro, egli è presentato come colui che si volse dalla filosofia aristotelica alla *philosophia Christi*⁸⁸. Se anche, com'è probabile, il ritratto fosse idealizzato nei dettagli, esso ci restituisce in modo vivido e credibile l'immagine di un uomo quantomeno sinceramente credente.

Se proviamo a prendere sul serio tutti questi elementi, e a non considerare tutte le dichiarazioni di fede dello stesso Abelardo come puri artifici retorici per salvare l'onore, ma come dichiarazioni almeno in parte sincere, allora ci può risultare meno strano che nell'*Ethica* l'ultima istanza per uscire dalle spinose questioni relative alla valutazione morale da dare alle azioni degli accusatori di Cristo sia un appello al mistero della volontà divina: così considerata, la soluzione abelardiana può recuperare non solo una sua coerenza, ma anche e sorprendentemente una sua attualità:

«La posizione di Abelardo è più sottile, e la lettura dell'*Etica* consente di coglierne le sfumature: i crocefessori sono assolti soltanto dalla colpa, cioè dal peccato commesso in piena coscienza, ma non dalla pena. La colpa è interiore e come tale punibile solo da Dio, mentre la pena è rivolta alle azioni peccaminose, cioè socialmente riscontrabili e quindi giudicabili. L'etica del *consensus* non si sostituisce all'etica pubblica. Questa è la modernità, come sottolinea Fumagalli Beonio Brocchieri, della posizione di Abelardo »⁸⁹.

E sulla stessa linea, potrebbe non sorprenderci che lo stesso tema dell'insondabilità della volontà divina torni nell'*Ethica* nel momento in cui si tocca il famoso testo biblico del sacrificio di Isacco⁹⁰, un altro testo in cui però la stessa incomprensibilità dell'agire divino può essere intesa anche come un invito a cercare sempre il senso e la ragione che stanno dietro alla pura exteriorità del comando in sé, proprio perché eccezionalmente può anche non valere l'equivalenza tra violazione del comando e *contempus Dei*⁹¹.

E poi, forse, gioverebbe non dimenticarci del tutto del fatto che la seconda parte del libro che ci rimane dell'opera, solitamente trascurato nelle ricostruzioni di un'etica "filosofica" in Abelardo, presenta tra i suoi aspetti centrali quello del sacramento della penitenza, toccando temi quali la confessione, il pentimento, la penitenza appunto: ora, anziché trascurare del tutto questa seconda parte, sarebbe forse più coerente col valore speculativo che riconosciamo ad Abelardo pensare che, probabilmente, la prospettiva penitenziale possa essere presente almeno sullo sfondo anche mentre il nostro autore redige la prima parte "filosofica" del suo scritto: in questo senso, tutta la trattazione sul

⁸⁷ Mt 11, 28.

⁸⁸ Ivi, p. 35.

⁸⁹ LIMONTA-MORESI, *op. cit.*, p. 474.

⁹⁰ PETER ABELARD'S *Ethics*, ed. by Luscombe, cit., p. 30.

⁹¹ PORTER, *op. cit.*, p. 386.

vizio, il peccato, il consenso, il comando divino ritroverebbe una sua unitarietà globale, al di là dei numerosi e innegabili problemi di dettaglio. Come ha sostenuto Decosimo, insomma, fin dall'inizio Abelardo si starebbe in qualche modo preparando a rispondere alla questione seguente: quando un prete ascolta la confessione e pronuncia la penitenza, esattamente per che cosa impartisce la penitenza? Di che cosa esattamente si può richiedere il perdono?⁹²

Infine, forse un simile criterio potrebbe farci sembrare meno inverosimile o incredibile quanto Abelardo afferma, notoriamente, alla fine del primo libro dell'*Ethica*, quando dice che non ha mai voluto pretendere di definire la verità, semmai piuttosto proporre la propria opinione, testo che tra l'altro riecheggia anche parole della *Theologia Summi Boni* le quali

«suonano dunque come un manifesto programmatico non solo della sua teologia, ma anche della teoria etica e dell'intera opera abelardiana, in una prospettiva che potremmo anacronisticamente definire “debole”: “Non presumiamo quindi di insegnare la verità... ma piuttosto qualcosa di verosimile”»⁹³.

Un pensatore come Abelardo non poteva non assumere (anche data l'importanza che ha per lui Agostino) che solo Dio è la Verità; ecco perché la filosofia non può in ultima istanza, per lui, pretendere di essere vera assolutamente e del tutto. Ma qui allora non siamo di fronte, mi pare, al naufragio sconsolante di quello che vorrebbe essere un sistema filosofico, sotto le onde di una fede religiosa che comporta il riferimento a “affermazioni dogmatiche” oppure a “valori non negoziabili”⁹⁴; piuttosto, siamo di fronte alla «proposta di un'etica cristiana nuova, ripensata a partire dai tempi nuovi che il *magister* si trovava a vivere. Una proposta e non un sistema, tuttavia»⁹⁵.

E allora, forse, nell'agostiniano circolo rappresentato dalle notissime formulazioni *credo ut intelligam* e *intelligo un credam*, considerare la dimensione del *credere* non come una potenziale nemica dell'*intelligere*, ma come il suo punto di partenza coincidente con quello di arrivo, potrebbe essere un aiuto per noi, e non un ostacolo, a leggere in modo più comprensibile alcune parti difficili dell'*Ethica*, e a capire dove, almeno per Abelardo, possano trovare una loro conciliazione istanze di cui, ad uno sguardo puramente e astrattamente razionale, non cogliamo la convergenza. Perché forse, per Abelardo, la legge divina non schiaccia o umilia la nostra libertà di scegliere, ma ne rappresenta l'origine e, insieme, il naturale contraltare.

⁹² DECOSIMO, *op. cit.*, p. 32.

⁹³ LIMONTA-MORESI, *op. cit.*, p. 477.

⁹⁴ PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di Massimo Parodi e Marco Rossini, cit., pp. 5-6.

⁹⁵ LIMONTA-MORESI, *op. cit.*, p. 474.

