

INTRODUZIONE A
ABELARDO

DI

M. TERESA BEONIO-BROCCHIERI

Prima edizione 1974



EDITORI LATERZA

PIETRO ABELARDO

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
CL 20-0671-5

I. LE GLOSSE LETTERALI

Nei primi scritti abelardiani, le cosiddette 'glosse letterali', il rifiuto a discutere l'« importantissimo problema » (ossia a rispondere alle questioni sugli universali), sembra smentire l'ambiziosa audacia del Maestro Palatino. Ma proprio nelle stesse pagine troviamo una serie di nette affermazioni che collocano l'esame dell'*Isagoge* di Porfirio in una dimensione già rigorosamente « vocale »¹.

Abelardo aveva allora poco più di venti anni e in queste pagine si avverte già la presenza decisa di una « sententia ».

Due diverse esperienze di discepolato avevano in modo opposto influenzato il suo approccio alla logica. Nell'autobiografica *Historia calamitatum* Abelardo parla piuttosto frettolosamente dei primi studi: « Ma poiché fra tutte le discipline filosofiche predilegevo le armi della dialettica cambiai con esse le armi guerresche e preferii ai trofei delle battaglie i conflitti delle dispute: divenni così un emulo dei Peripatetici e percorsi disputando le diverse provincie dovunque sapessi in vigore lo studio dell'arte della dialettica »². Noi sappiamo però con più precisione che a Tour e a Loches fu allievo di Roscellino « che a quei tempi

AVVERTENZA Nelle citazioni di passi delle opere logiche ho usato la sigla G.L. per indicare l'edizione di M. Dal Pra (*Scritti filosofici*, Milano-Roma 1954); la sigla G.G. per l'edizione a cura di B. Geyer (*Philosophische Schriften*, Münster 1919-33); la sigla D. per l'edizione a cura di L. M. De Rijk della *Dialectica* (Utrecht-Assen 1956). Per quanto riguarda le altre opere di Abelardo le edizioni utilizzate sono quelle indicate via via nel testo.

La traduzione italiana dei passi abelardiani è mia, tranne che per i brani citati dell'*Ethica* per i quali ho usato la traduzione di M. Dal Pra (P. Abelardo, *Conosci te stesso*, Vicenza 1941) e per quelli della *Historia calamitatum*, per i quali riproto la traduzione italiana di A. Crocco (*Historia calamitatum*, Napoli 1969).

¹ G.L., p. 3.

² *Historia calamitatum*, a cura di A. Crocco, Napoli 1969, p. 24.

fu il primo a sostenere la teoria delle *voces* »³. Quando poi Abelardo giunse a Parigi, verso il 1100, frequentò la fiorentina scuola di Guglielmo di Champeaux e l'allievo « dapprima gradito poi molestissimo al maestro »⁴ ebbe, con lui, come vedremo, un'acre e lunga polemica. Anche se in maniera non esplicita, entrambi gli insegnamenti condizionarono la sua posizione e le glosse letterali.

All'incirca nel 1102 comincia a Melun la carriera del giovane professore: ed è a questi anni che bisogna far risalire l'inizio della stesura delle glosse letterali (o *Introductiones parvulorum*) terminate poi verso il 1112-14⁵.

Il numero dei commenti e lo sviluppo dei medesimi si può ragionevolmente ricostruire da una precisa dichiarazione di Abelardo, dallo svolgersi della sua opera logica posteriore e da alcuni rimandi interni. Infatti nella *Dialectica*, la libera trattazione di logica che si svolge lungo un arco di 20 anni di vita, Abelardo ci indicherà i testi ritenuti da lui fondamentali e sui quali la sua opera, nelle varie forme, si è fondata: l'*Isagoge*, le *Categorie*, e il *Peri hermeneias* di Aristotele e quattro testi di Boezio, il *Liber divisionum*, i *Topica*, il *De sillogismis categoricis*, il *De sillogismis hypotheticis*⁶. Nell'edizione del Dal Pra i commenti delle *Introductiones parvulorum* sono appunto disposti secondo quest'ordine di trattazione (dalla *Isagoge* al *De divisionibus*), mentre richiami interni e posteriori ci fanno ragionevolmente supporre l'esistenza di glosse, ora perdute, anche agli altri testi boeziani.

³ Ottono di Frisinga, *Gesta Friderici*, a cura di G. Pertz, l. I, cap. 47, *Monumenta Germaniae historica* (M.G.H.), t. XX, p. 376.

⁴ *Historia calamitatum*, cit., p. 25.

⁵ M. Dal Pra, *Introductione*, in *G.L.*, p. XIII.

⁶ D., p. 146 (10-17) [I numeri fra parentesi indicano le righe della pagina]. Sulla data di composizione della *Dialectica* v. pp. 14-5.

Lo stile delle *Introductiones*, pur nella forma povera e secca del commento letterale, è singolarmente unitario nelle varie sezioni e ciò avviene soprattutto in forza dell'assunzione di una prospettiva molto precisa. Ciò è evidente (ed è naturale), particolarmente nella glossa a Porfirio. L'intenzione di Porfirio, dichiara Abelardo, è di « trattare delle sei parole » ossia del genere, della specie, della differenza, del proprio e dell'accidente e, aggiunge, non dell'individuo perché « stando al significato e all'ordine di predicazione l'individuo è contenuto sotto uno solo »⁷. Viene così disegnata tutta un'architettura di nomi: « alcuni nomi sono detti generalissimi, altri specialissimi » mentre l'individuo è tale perché « si predica di uno solo ». A questo punto la prospettiva è chiara anche se il giovane autore rifiuta, con Porfirio, di rispondere alle tre questioni codificate riguardo alla natura degli universali. « Le categorie sono costituite da queste sei *voces* »: e l'interpretazione non gli viene certo dalla tradizione boeziana in cui l'equivocità del testo di Porfirio era sciolta proprio in direzione opposta, cioè nella indicazione che si trattava di una speculazione su realtà⁸.

Non solo l'esame sul genere e la specie possiede per Abelardo un senso *vocalis*, ma a indicare come questo atteggiamento sia consapevole, egli inquadra la presente trattazione come appartenente alla « scienza inveniendi » nello schema della logica: « Poiché qui apprendiamo a trovare le ragioni sufficienti per la prova delle questioni fatte a proposito di queste sei parole e dei loro significati »⁹. L'atteggiamento nominalista, anche se non dichiarato, quindi è esplicito proprio nella collocazione dei problemi riguardanti i *genera* all'interno del problema semantico, lasciando cadere le complicazioni metafisiche. Ma ecco

⁷ *G.L.*, pp. 17 e 22.

⁸ Porphyrius, *Isagoge*, Berlin 1887, p. 25 (6).

⁹ *G.L.*, p. 3 (21).

che più innanzi Abelardo distingue il piano reale e il piano delle parole, attribuendo al primo una funzione di garanzia: « se l'uomo è costituito materialmente dall'animalità e formalmente dalla razionalità ne discende che, 'animale' si predica dell'uomo *in quid* e 'razionale' *in quale* ». La *conversio* non è tuttavia possibile e la predicazione non trascina con sé la costituzione della realtà pur fondandosi su questa¹⁰. Il giovane Abelardo come dialettico rifiuta dunque di svolgere un esame che non verta esclusivamente sulle parole (istituite alla predicazione) e accantona quindi lo studio delle realtà, ma, d'altro canto, fonda implicitamente le relazioni di predicazioni sulle relazioni reali.

Due punti ci sembrano ancora degni di nota pur nella secchezza di questa glossa: l'equivalenza *vox nomen*¹¹ (relazione che verrà in luce e sarà chiarita nei testi successivi) e l'acriticità dell'affermazione nominalista del giovane professore, il che probabilmente indica un'ancora forte influenza di Roscellino e sottintende implicitamente una critica al realismo che si dispiegherà nei testi più maturi.

Analoga attenzione nel distinguere la *designatio vocum* dalla *designatio rerum* si può osservare nel commento alle *Categorie* e al *De divisione* di Boezio dove è chiaro più di una volta il preciso intento di far convergere l'indagine logica sulle parole (*voces*, *nomina* o *vocabula*) forzando talvolta persino il testo boeziano (nel passaggio dal livello reale a quello vocale).

Più densa e più personale la glossa al *De interpretatione* dove la materia invita già a una lettura più approfondita e originale. Compare qui per la prima volta la caratteristica affermazione: « la mia interpretazione al riguardo è che... »¹², che apre la via a

considerazioni più personali. Al di là dell'unità stilistica e di impostazione si dovrà notare anche la discussione sull'unità della proposizione universale dove Abelardo indica chiaramente che il criterio di unità si deve ricercare a livello predicativo¹³: « 'Tutti gli uomini sono animali' non rimanda quindi ai molteplici soggetti contenuti (Cicerone, Platone ecc.), ma intende un'univocità di significato ». Qui si ferma l'analisi della glossa letterale, ma in due trattazioni posteriori Abelardo riprenderà l'esame dell'argomento più acutamente e con maggiore consapevolezza della connessione di questo con la sua dottrina logica generale.

II. LE GRANDI OPERE LOGICHE

Una comprensione soddisfacente dello sviluppo interno delle teorie logiche abelardiane si può avere solo dopo aver affrontato il problema del rapporto cronologico tra le tre grandi opere individuate ed edite nel nostro secolo dal Geyer, dal Dal Pra, e dal De Rijk.

Nel 1919 il Geyer iniziò la pubblicazione di tre commenti sotto il nome di *Logica « Ingredientibus »*. Il prologo (dal quale il Geyer trasse appunto la denominazione *Ingredientibus*) presenta queste glosse come un complesso di una certa unitarietà, il che è confermato da altre osservazioni come i rimandi interni da glossa a glossa, la persistenza di un medesimo atteggiamento e di un'identica soluzione, anche terminologica del problema degli universali, la teoria del *dictum* presente in tutti e tre i commenti.

Da rimandi interni che Abelardo fa ad un trattato *De hypotheticis*, il Geyer conclude che oltre alle glosse

¹⁰ *G.L.*, p. 31, (19-30).

¹¹ *G.L.*, pp. 17 e 18.

¹² *G.L.*, p. 98.

¹³ *G.L.*, pp. 97-8.

giunteci altre dovevano far parte dell'opera: da accenni che Abelardo fa nel *De interpretatione* mi sembra altamente probabile che alla *Ingredientibus* appartenesse pure un commento al *De categoricis*¹.

Il Dal Pra ha dimostrato che la glossa al *De differentiis topicis*, da lui edita nel 1954, si distingue nettamente dalle glosse letterali e ha concluso che si tratta di un commento che rientra nel quadro della *Ingredientibus*². Possederemmo quindi quattro dei commenti ai consueti « sette codici » che Abelardo considerava fondamentali. Delle *Philosophische Schriften* editate dal Geyer, fa parte anche un commento all'*Isagoge* di cui il De Rémusat aveva edito una parafrasi incompleta in francese. Il Geyer dal prologo la individuò come parte di un'opera organica, la *Nostrorum* (dalle parole contenute all'inizio)³: Abelardo si proponeva anche qui l'intera trattazione del corpo logico di consueto da lui utilizzato. A tutt'oggi noi possediamo di quest'opera soltanto il commento al trattato porfiriano.

Grosso modo si può dire che l'opera logica abelardiana si è svolta dopo la prima fase di insegnamento (testimoniata dalle glosse letterali) attraverso la *Ingredientibus*, la *Nostrorum* e la *Dialectica*. Ma è già noto da tempo come il rapporto indicato abbia più un valore logico che precisamente cronologico.

Padroneggiata la materia di base Abelardo passò ad una forma di commento più libero e ampio. La *Ingredientibus* è senz'altro posteriore alle *Introductiones*: la presa di posizione acritica di queste è divenuta esplicita nella discussione articolata di quella. Sul problema della datazione della *Ingredientibus* si sono delineati due pareri: quello del Geyer, che si fonda sul raffronto con altri testi anche teologici, e

opta per una data anteriore al 1120 e quello del D'Olwer che, basandosi su richiami di Abelardo, propone per la *Ingredientibus* gli anni intorno al 1110⁴. I due punti di vista non sono in contrasto tra loro, ma la data di composizione risulterebbe troppo indeterminata e inoltre la osservazione del D'Olwer non tiene conto delle rilevanti differenze, se non d'impostazione, di stile tra le glosse letterali e il commento della *Ingredientibus*. Ma un problema ancor più grosso sorge quando si prende in esame il commento *De differentiis topicis*, che il Dal Pra ha dimostrato appartenere al complesso della stessa opera, e che, secondo il Geyer, dovrebbe essere stato composto dopo il 1124. Ciò porterebbe a una frattura di composizione inammissibile in un'opera notevole per unità di carattere e stile e coerenza di posizioni; e anche il rapporto cronologico con la *Nostrorum* risulterebbe poco chiaro. Ho ritenuto abbastanza non obbliganti alcune considerazioni del D'Olwer e d'altra parte ho indicato invece come di grande rilievo alcuni passi della *Ingredientibus* che presentano rispetto a passi paralleli della *Dialectica* una maggior maturità di formulazione e una discussione sulla teoria del *totum* (sempre nella *Ingredientibus*), implicita risposta ai sarcasmi della lettera di Roscellino (scritta senz'altro dopo il 1118). La datazione della cosiddetta *Ingredientibus* si sposterebbe in tal modo verso il 1120⁵.

Più concordi i pareri sulla cronologia della *Nostrorum*: il Geyer sempre basandosi sul raffronto con i testi teologici fissa per la composizione gli anni posteriori al 1120 ed è d'accordo con lui il D'Olwer che giudica tali glosse parallele alla seconda stesura della *Dialectica* (1121-1123)⁶. Un'ulteriore conferma di

¹ M. T. Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze 1969, p. 3.

² G.L., *Introduzione* di M. Dal Pra, pp. xxix-xxxii.

³ G.G., p. 305 (3-5).

⁴ G.G., pp. 598-602 e L. N. D'Olwer, *Sur la date de la Dialectique d'Abélard*, « Revue du M. A. », I, 1945, p. 389.

⁵ M. T. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, p. 7.

⁶ G.G., pp. 602-3; D'Olwer, *op. cit.*, p. 390.

tale data la possiamo avere se consideriamo che un motivo valido, che spinse Abelardo alla distinzione *vox-sermo* della *Nostrorum*, poteva essere offerto dalla difficile situazione in cui egli si trovava dopo la condanna di Soissons (1121) e dal suo desiderio di distinguere la propria terminologia da quella di Roscellino. La vicinanza delle due date di composizione della *Ingredientibus* e della *Nostrorum* è verosimile: le due opere offrono soluzioni, come vedremo, sostanzialmente identiche alla questione sugli universali e la differenza terminologica è spiegabile se ricordiamo che la distinzione *vox-nomen* era già avviata nel primo testo⁷. Inoltre proprio questa isolata terminologia della *Nostrorum* potrebbe far pensare che Abelardo sia stato spinto ad usare termini nuovi essendovi un motivo contingente che non richiedeva una revisione di posizioni quanto una precisione di formulazione. Quanto alla *Dialectica*, il D'Olwer, con il Cottiaux⁸, credette di individuare tre stesure successive anche se diversi sono stati i pareri dei due studiosi sulle date delle tre redazioni e sulla divisione della materia. Il De Rijk, pubblicando la prima edizione completa, ha esaminato criticamente le ipotesi del D'Olwer correggendole in parte, ma confermando anche la teoria di una stesura stratificata del testo⁹. Ho avuto modo di segnalare le caratteristiche di alcuni passi paralleli della *Ingredientibus* e della *Dialectica* a proposito delle teorie del *dictum* e della questione sulle « massime proposizioni », che confermano la saltuarietà di composizione del trattato. Le due dottrine sono infatti esposte nella glossa in modo più maturo e critico che nel trattato (mentre d'altra parte nel commento i passi sul futuro contingente e sulle *dictiones indefinitae* sembrano di formulazione

più arretrata in confronto alle due sezioni parallele della *Dialectica*); la prima stesura della *Dialectica* (alla quale apparterebbero i passi sulle teorie del *dictum* e delle massime proposizioni) risalirebbe quindi a prima del 1118, mentre verso il 1137 fu condotta a termine la terza ed ultima revisione. La stratificazione dell'opera risulta anche dalla presenza di un linguaggio non così tipizzato come nei due commenti maggiori: il che è evidente, come si vedrà, soprattutto nella discussione sugli universali.

La *Logica « Ingredientibus »* si presenta come la prima e più organica presa di posizione dell'autore nel dibattito dialettico. Abelardo aveva già alle spalle la esaltante e fortunata esperienza parigina di insegnamento e la tragica vicenda d'amore con Eloisa: « più per la vergogna che per devozione » si era ritirato a San Dionigi (mentre « per suo comando » Eloisa entrava al monastero di Argenteuil) e, da qui in un eremo isolato, per continuare l'insegnamento. Pur dedicandosi principalmente alla teologia non trascurò « l'insegnamento delle discipline profane nelle quali era più esperto e che gli erano maggiormente richieste »¹⁰. È in questo periodo, dopo il 1118 e prima del 1121, data del concilio di Soissons, che va collocata la composizione della *Ingredientibus*. Essa riflette tutta la ricchezza del dibattito parigino e la polemica che il nostro autore aveva condotto contro Guglielmo di Champeaux e inserisce con precisione e autorità la sentenza di Abelardo nell'intreccio delle posizioni dialettiche dei contemporanei.

Nel commento alla *Isagoge* l'autore pone come punto di partenza la definizione aristotelica di universale (« ciò che è istituito alla predicazione di molti »): l'alternativa delle applicazioni possibili è quella di origini boeziane: « rebus seu vocibus »¹¹. Le autorità potrebbero appoggiare entrambe le tesi e Abe

⁷ Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁸ D'Olwer, *op. cit.*, p. 375; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez A.*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 1932, p. 276.

⁹ D., pp. 8-9.

¹⁰ *Historia calamitatum*, cit., pp. 66 e 70.

¹¹ G.G., p. 9.

lardo passa quindi ad esaminare l'enunciazione della prima posizione dei suoi contemporanei. La sentenza che attribuisce la definizione di universale alle realtà si articola in due posizioni. La prima potrebbe essere chiamata del realismo assoluto: afferma l'unicità dell'essenza che, « nello stesso tempo tutta quanta identica nelle cose diverse », fonda l'esistenza degli individui che si distinguono solo « per advenientes formas ». Riferendosi alla prima formulazione della dottrina degli universali di Guglielmo, Abelardo riporta due espressioni tipiche e fondamentali della dottrina illustrata: 1) « eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse »; 2) « nulla [...] in essentia diversitas, sed sola multitudinem accidentium varietas ». Ritroviamo sia nella esposizione critica delle glosse *Ingredientibus* sia in questo testo (la *Historia calamitatum*)¹² i due punti fondamentali: l'unità di *subsistentia* dell'universale e quello della fundamentalità della varietà delle forme accidentali al fine della distinzione degli individui. La critica abelardiana si avvale di argomenti di carattere metafisico e logico. L'argomentazione, molto ampia, si fonda sull'inevitabile simultaneità dei contrari, inconcepibile fisicamente e avversa all'invocato principio di non contraddizione.

Lo sviluppo dell'argomentazione risalendo da genere a genere dimostra che, stante un'unica essenza e la varietà delle forme risultando impossibile, tutto il mondo si ridurrebbe alla immutabilità dei dieci *generalissima*¹³. La seconda posizione realistica più sottile è quella della *indifferentia* della sostanza che afferma la separazione *essentialiter* delle cose individue. Due sono le formulazioni: la dottrina della *collectio* e quella della *convenientia*¹⁴. I sostenitori della prima dichiarano il carattere collettivo della

realtà universale che consiste così in un raggruppamento di singoli; per coloro che sostengono la seconda, l'universale non è altro che lo stesso individuale riguardato nella sua *convenientia* in virtù di una somiglianza di natura. Il sopra citato passo di Abelardo ricorda una teoria della *indifferentia* attribuendola a Guglielmo che si sarebbe rifugiato in questa posizione per le efficaci critiche del suo discepolo. Il maestro avrebbe dunque sostenuto che l'universale non è un'unica essenza comune, ma risulta semplicemente dalla indifferenziazione dei singoli, ossia dalla loro somiglianza. Nella brevissima esposizione della teoria di Guglielmo due punti sono notevoli: da un lato l'affermazione che l'universale appartiene, come nella prima formula, all'ordine delle realtà, d'altro lato la sostituzione del concetto di identità con quello di somiglianza. Più particolarmente si può osservare che della *collectio*, come realtà universale, parlò, ai tempi di Abelardo, Gausleno di Soissons¹⁵, ma per le vaghe notizie che abbiamo di lui e la brevità dell'esposizione abelardiana resta solo un'ipotesi che il cenno di Abelardo alla *collectio* si debba riferire alla dottrina da lui enunciata; mentre della teoria della convenientia, che presenta una certa assonanza terminologica con la dottrina della « causa communis » che Abelardo esporrà nello stesso testo, tace anche il più diligente informatore, Giovanni di Salisbury. Si può notare come essa sia la formulazione in termini positivi della teoria dell'indifferenza della sostanza: l'universale è quella somiglianza naturale che rende un gruppo di individui indifferenziati.

La critica di tali posizioni è sottile e completa il rifiuto al realismo¹⁶; ai sostenitori della prima Abelardo obietta che un genere inteso come *collectio* non ha possibilità di essere predicato totalmente di

¹² Ed. cit., p. 28 e G.G., pp. 9-10.

¹³ G.G., pp. 11-3.

¹⁴ G.G., p. 14.

¹⁵ K. C. von Prantl, *Storia della logica in Occidente. Età medievale*, Firenze 1937, p. 262.

¹⁶ G.G., pp. 14-5.

un singolo e fa notare che in tal modo si creano, con arbitrari raggruppamenti, infinite specie. Dalla teoria della *convenientia* risulterebbe, secondo il maestro, un'indistinzione fra individuo e universale: per un lato l'universale appartiene all'ordine della realtà, per altro verso esso consiste in un aspetto appartenente all'individuo (quella natura simile che permette la *convenientia* di più individui). Di conseguenza uomo non è altro che Socrate e quest'ultimo è insieme la realtà universale e quella individuale. L'ultima critica di Abelardo è fondamentale: in che cosa convengono i diversi individui? ed esclude che si tratti di una « convenientia in re speciali » dato che l'esistenza di tale realtà è già stata dimostrata impossibile. La critica a questa dottrina sottolinea chiaramente la debolezza derivata dall'ibridismo della concezione; si vorrebbe infatti mantenere l'affermazione dell'universale come realtà e insieme si concede che l'unico esistente è l'individuo per cui la specie è solo un aspetto di questo. Il risultato dell'esame critico abelardiano si può riassumere nel deciso ripudio dell'affermazione che gli universali siano realtà, in qualsiasi modo tali realtà possano essere concepite.

Dal canto suo Abelardo aveva già dichiarato il problema degli universali problema di predicazione¹⁷ e questa affermazione chiarifica la posizione che egli assume nella polemica. Il « senso della predicazione » si distingue dalla struttura grammaticale esigendo una significazione vera o falsa e Abelardo, attenendosi qui alla linea aristotelica, dichiara di prendere la realtà come criterio verificatore. Posta l'alternativa se la definizione aristotelica sia adattabile alle cose o alle parole, per esclusione Abelardo è arrivato ad affermare che gli universali sono parole. Se nella formulazione egli usa, ad indicare gli universali, il termine *vox*, bisogna tener presente che subito dopo, nello stesso testo, il genere è chiamato pure *nomen*,

¹⁷ G.G., p. 16 (39).

*vocabulum, sermo*¹⁸. Ciò attenua da un lato la differenza terminologica tra i due commenti principali e dimostra che il termine *sermo* era usato normalmente, anche se non frequentemente, e viene anche precisato il valore di *vox*, ben distinta dal semplice suono fisico. L'indagine sul significato di tali parole costituisce quindi la sezione più rilevante della dottrina. Il valore semantico di un nome consiste o in un rapporto diretto e completo *vox-res* o in una potenzialità della *vox* a far sorgere un concetto (« significare è costituire un concetto »), che per essere valido si deve ancora appoggiare ad una struttura reale¹⁹. La significazione delle parole singole è valida per il primo motivo, dato che esse rispecchiano il mondo delle realtà esistenti e individue. Ma la critica di Abelardo ha distrutto la realtà universale; rimane quindi il dubbio che il concetto a cui le parole generali rimandano sia nullo. A questo punto si delinea già la direzione della ricerca: per prima cosa bisogna trovare un ordinamento naturale che giustifichi la imposizione di dette parole, quindi esaminare la fondatezza del concetto. Abelardo si volge dunque in primo luogo alla ricerca della « causa comune di invenzione » che egli individua nello « stato » che le singole cose, pur essendo distinte, possiedono²⁰: Socrate e Platone sono simili nel loro stato umano. Abelardo insiste nel distinguere questa soluzione dalla posizione realistica che affermava la sostanzialità di ciò per cui gli individui sono identici. Oltre al rifiuto del concetto di identità, che implicava nella dottrina prima criticata la sostanzialità dell'elemento comune, troviamo l'affermazione esplicita del carattere di non-realtà dello « stato »: esso, sostiene Abelardo, non è un'essenza ma solo un modo di essere²¹. La teoria

¹⁸ G.G., p. 16 (22-35).

¹⁹ G.G., p. 18; si veda anche G.G., p. 136 (31).

²⁰ G.G., p. 19.

²¹ G.G., p. 21.

della « causa communis » presenta tuttavia innegabili analogie terminologiche con l'esposizione della dottrina della *convenientia* anche se Abelardo insiste fortemente sul rifiuto di ogni interpretazione sostanzialistica dello « stato ». La difficoltà sfocerà nelle glosse *Nostrorum*, da un lato nell'assenza della teoria della « causa comune », dall'altro nel netto rifiuto della teoria della « convenientia statu ». Esaurita la ricerca della causa comune, si passa quindi ad esaminare in che consistano i concetti dei nomi universali.

I concetti universali e singolari si distinguono in ciò: al nome universale corrisponde un'immagine comune e confusa di molte cose, mentre al nome singolare corrisponde una forma precisa e unica che si riferisce a una sola realtà. Per cui, quando sento la parola 'uomo', sorge nel mio animo qualcosa che si riferisce agli uomini individuali, ma « in comune » e non ad uno di loro con precisione. Per cui 'uomo' non significa propriamente né Socrate né altro uomo singolo: il nome di per sé non indica esattamente nessuno, pur nominando i singoli ²².

Il mondo delle realtà universali è stato criticamente distrutto e la funzione della *nominatio* non può più essere presa in considerazione in questo caso. Sarà dunque il concetto sollecitato dal nome generale a venire in primo piano e qualificare il nome universale come tale. Abelardo caratterizza tale concetto come « comune e confuso », mentre la forma degli *intellectus* singolari è precisa e riguarda un solo determinato oggetto ²³. Il concetto sollecitato dal nome universale riguarda più cose (tra loro connesse da uno stato comune), ma non è proprio a nessuna di esse singolarmente presa: 'uomo' significa solo il concetto generale pur nominando i singoli. Da qui l'indeterminatezza dei concetti dei nomi universali che non riproducono esattamente la realtà e tuttavia,

rispecchiandone una caratteristica, si presentano come legittimi. L'autore riferendosi a un passo di Prisciano e paragonando gli *intellectus* generali (nel senso di forme) alle idee divine prima della creazione dichiara che i nostri concetti sono più « opinioni » che comprensioni ²⁴; ma subito dopo ne afferma la validità e il carattere di atti di intelligenza dall'oggetto che li conferma: lo *status*. L'indagine sul criterio oggettivo e sul carattere dei concetti universali ha condotto Abelardo ad esaminare i processi intellettuali che dalla considerazione della realtà hanno portato alle forme ²⁵. Il processo, dice l'autore, è quello astrattivo: l'intelletto prende in considerazione aspetti diversi di una medesima cosa, ossia considera « separatamente » materia e forma che non sono nella realtà « separati ». Da qui l'interessante affermazione che il « modus intelligendi » è diverso dal « modus subsistendi » per il motivo che, nella produzione dei concetti universali, si concepisce la cosa « altrimenti da quale è anche se non diversa da quale è ». La teoria dell'astrazione presenta quindi, rispetto a quella aristotelica, un'originalità molto significativa: ciò, insieme alla teoria dello *status* (che prende il posto della *res* universale) e alla dichiarazione che il valore del « modus intelligendi » non consiste in una mera riproduzione del reale, porta a liberare (in certi limiti) il significato di una classe di nomi dal vincolo con la realtà.

È interessante, per integrare la dottrina degli universali della *Ingredientibus*, rifarsi ad alcune annotazioni dello stesso testo nella glossa al *De interpretatione* ²⁶. Qui troviamo due tipi di considerazioni particolarmente notevoli: 1) Abelardo dichiara che i nomi possiedono una significazione perfetta, e quindi che « tutto ciò che è trattato nei nomi non significa

²² G.G., p. 22.

²³ G.G., pp. 20-1.

²⁴ G.G., p. 23 (20-24).

²⁵ G.G., p. 25.

²⁶ G.G., pp. 314-7.

e non rimanda né ai sensi né all'immaginazione ma ai soli concetti»; 2) e afferma che nell'atto intellettuale si guarda alla proprietà e alla natura delle cose. Quest'ultimo punto va collegato all'affermazione che i significati degli universali sono fondati su una causa costituita da una determinata natura delle realtà: possiamo quindi con sicurezza concludere che il significato degli universali non ha nulla a che fare con la immaginazione. Affermando che la forma verso la quale l'intelletto, sollecitato dal nome universale si dirige, è « vaga », Abelardo non vuole dunque alludere a una sua minore dignità accostandola all'opinione come tipo di conoscenza, ma semplicemente indica la minore determinatezza che il concetto degli universali possiede a causa della divaricazione dell'ambito significativo da quello nominativo, mantenendo tuttavia tale « similitudo » sul piano intellettuale.

Nella risposta alle questioni porfiriane²⁷ Abelardo assume deliberatamente i termini in un significato non letterale, per sfruttare più ampiamente le domande stesse. Una quarta domanda è formulata dal solo Abelardo e, come quelle di Porfirio sono sintomatiche di una mentalità realistico-platonica, così questa è indicativa della posizione antirealistica. Abelardo si chiede infatti se « venute a mancare le cose nominate » il significato dei termini universali permanga. E risponde che la significazione resta nelle proposizioni negative del tipo « non vi è nessuna rosa ». Se teniamo presente la separazione del significato dalla *nominatio* il motivo è evidente: il significato è dato infatti dal campo concettuale e non dalla realtà e perciò quando le cose non esistono più (il che non equivale a « non sono mai esistite ») il concetto fornirà ancora un senso alla parola purché questa non pretenda di riferirsi a cose esistenti e nomi-

²⁷ G.G., pp. 27-30.

nate. Accanto alla teoria dello « stato » questa affermazione è un segno del processo di distinzione del mondo dei nomi dal rapporto immediato col mondo reale.

Ed è appunto questo l'indirizzo che corre come motivo unitario in tutte le glosse della *Ingrredientibus* e caratterizza la posizione del Maestro Palatino.

Il caso degli universali (che noi seguendo l'ordine di composizione abbiamo esaminato in primo luogo) non è che l'esempio più lampante all'interno del dibattito sul significato. Individuata la funzione di « significare » nel « generare un concetto », Abelardo indica nella « istituzione » il criterio di accordo per cui è possibile la comunicazione di concetti da chi parla a chi ascolta. E appunto nel commento alle *Categorie*²⁸ che troviamo considerazioni molto nitide a proposito dei due tipi possibili di *significatio*: « de rebus » e « de intellectibus ». Sebbene la *significatio* « de intellectibus » sia la prima e principale funzione semantica di un nome e la più importante in ordine alla causa di imposizione (perché un nome si istituisce appunto affinché generi un concetto), tuttavia « da un punto di vista naturale », cioè secondo lo svolgimento cronologico del processo di *inventio*, la significazione delle realtà è « prior ». Lo schema del processo istitutivo di un nome risulta essere: 1) considerazione della natura della realtà che motiva la « invenzione » di un nome; 2) imposizione del nome per cui esso è delegato a « generare un concetto »: il processo significativo è dunque l'inverso di quello inventivo.

L'esame sul significato dei nomi ha così monopolizzato due ampie sezioni della glossa della *Ingrredientibus*, ma la collocazione del problema in un quadro più generale è indicata molto opportunamente da un'affermazione posta all'inizio del commento al *De interpretatione* dove Abelardo sottolinea come

²⁸ G.G., pp. 112-3.

oggetto principale dell'indagine la proposizione, elemento complesso ma unitario grazie al quale si procede all'esame del nome e del verbo²⁹.

È in questa glossa³⁰ che Abelardo individua i tre motivi che rendono di maggior rilievo la *significatio* concettuale: 1) il concetto sembra il criterio più saldo per distinguere le varie fasi del discorso mentre un'indagine fatta in base alla significazione reale porterebbe a una completa indiscriminazione tra aggettivo e sostantivi; 2) il concetto delle proposizioni consta dei concetti delle loro parti mentre non si può dire che le realtà che stanno sotto al nome e al verbo diano luogo ad una realtà della proposizione dato che questa « non possiede una realtà soggetta »; 3) il significato intellettuale permane anche quando le cose scompaiono.

Il senso più immediatamente evidente di queste precisazioni è la tendenza a far convergere l'esame dialettico sul campo dei nomi e dei loro significati, liberati, o meglio allontanati, dal diretto rapporto con la realtà. L'atteggiamento non è tuttavia sempre rigoroso. La considerazione di quelle caratteristiche di significazione che Abelardo individua nella *sanitas*, *perfectio* e *dignitas* rende chiari i limiti della prospettiva abelardiana. E ancora nel *De interpretatione*³¹ che troviamo questa disamina a proposito della validità di un concetto sollecitato dall'audizione di un nome o della sua nullità (« intellectus cassus »). Quando l'*intelligere* sollecitato dall'audizione di un nome deve considerarsi valido ovvero utilizzabile in una proposizione scientifica? « Un concetto è sano quando attraverso di lui apprendiamo la realtà come è »: se tutto risulta chiaro quando si parla di realtà singolari, la *quaestio* nasce invece a riguardo dei nomi generali. Ma si deve ricordare che il concetto solle-

citato dai nomi universali è fondato su una struttura delle realtà, anche se non direttamente suggerito dalle realtà. Altrove nella glossa della *Ingredientibus*, vi è una nitida definizione di ciò che è la sanità di un concetto³². Alla domanda se i nomi di cose non esistenti come « chimera » ricadano per il tipo dei loro significati nella categoria della sostanza, l'autore risponde che solo assumendo una larga e illecita accezione di concetto si può dire che « chimera » significhi, ossia solleciti, il concetto di sostanza. In quel caso 'concetto' indicherebbe qualsiasi concezione dell'anima senza distinzione tra opinione « *cassa sine re* » e « *conceptio sana* ». Egli opta per l'accezione stretta di *conceptio* e quindi di *significatio*, che esige che il concetto abbia una conferma dall'ordine reale.

Sano è quel concetto [...] che si riferisce alla realtà come è. Il concetto semplice e sano è quello che indica aspetti congiunti della realtà come tali [...] come nel caso di 'uomo' che genera un concetto sano finché l'uomo sussiste; distrutta la realtà umana genererebbe una opinione vuota al pari di 'chimera' o 'ircocervo'.

Nell'esame della proposizione³³ l'autore parte dalla definizione aristotelica della *oratio*, espressione significativa complessa, ma nella semplice illustrazione sono già evidenti i punti che lo interessano maggiormente. Innanzitutto l'insistenza sul carattere convenzionale della *oratio* (in contrasto alla concezione platonica della naturalità del fenomeno significativo) e ancora più notevole, l'attenzione alla « costruzione » della *oratio*. La costruzione è definita come una « struttura autonoma », distinta quindi da una semplice collezione di parole che non è ancora una proposta di verità. Tale discriminazione di origine grammaticale serve a isolare la proposizione distinguendola da altre espressioni complesse che al logico interes-

²⁹ G.G., p. 307.

³⁰ G.G., pp. 308-9.

³¹ G.G., pp. 326-7.

³² G.G., p. 136 (22-24).

³³ G.G., pp. 363-4.

sano soltanto come suscettibili di diventare soggetti o predicati in una proposta di verità. Il concetto di perfezione grammaticale di una proposizione interviene nella risposta alla questione sul significato dell'enunciazione. Se infatti il significato della proposizione fosse dato dalle realtà o dai concetti, l'espressione 'Socrate corre' equivarrebbe all'espressione 'Socrate corrente' perché nelle due espressioni realtà e concetti risultano identici. Andrebbe quindi persa la sistemazione grammaticale del discorso che fornisce al logico un preciso criterio di discriminazione tra i vari tipi di espressioni complesse. Più avanti verrà in luce come la costruzione grammaticale non coincida per Abelardo con un'esatta costruzione logica, ma una proposizione grammaticale esatta si possa rivelare logicamente incorretta. La *sententia* abelardiana è che la proposizione significhi « ciò che propone e dice », il cosiddetto *dictum* e questo sia il solo significato che assicura all'enunciazione il suo valore di proposta di verità³⁴. Tenendo fermo al *dictum* come significato di una proposizione, si mette in luce il carattere unitario e complesso di una enunciazione, mentre realtà e concetti sembrano assicurare la validità della comprensione degli elementi componenti³⁵. La definizione di *dictum* è prevalentemente negativa: si sottolinea il suo carattere di « non realtà », di « non essenza » negando che il significato di una proposizione sia dato dal carattere descrittivo del reale. Tuttavia il *dictum* non è « nulla »: piuttosto si afferma che esso non è qualche cosa, ossia non è definibile in termini di realtà³⁶. Abelardo sembra puntare decisamente sul carattere puramente logico del *dictum* quando nota che « altro è dire: — non ho nessun mantello — e — manco di un

³⁴ G.G., pp. 365 (34-38), 266 (26), 369 (18).

³⁵ G.G., p. 367 (9-12).

³⁶ G.G., pp. 365 (37-38), 369 (37-38).

mantello — »³⁷. La realtà nominata è la medesima. Il limite del ruolo della grammatica ci sembra abbastanza chiaro: poiché il linguaggio esaminato è il comune linguaggio conversazionale, è la grammatica che segna le differenze tra i vari tipi di enunciazione, differenze tuttavia logicamente interessanti: non solo la forma grammaticale è diversa, ma è il significato, il *dictum*, ad essere diverso. L'autore pur avvertendo l'esigenza di una sintassi logica, non sviluppa un'indagine interna al discorso sul differente significato delle due enunciazioni.

Prospettiva e problematica analoga aveva un'osservazione fatta all'interno del commento alle *Categorie* della medesima glossa³⁸. Nel discorso interiore o inespreso, per consuetudine l'espressione 'lego' si collega alla persona copulata grammaticalmente con essa. Nella nostra mente 'lego' è proposizione completa di senso. Questo non è il punto di vista del logico; stando infatti alla prospettiva di significazione manca all'espressione 'lego' l'indicazione della sostanza. Fin qui è presente senz'altro la preoccupazione di escludere dal campo logico fenomeni prettamente psicologici come l'abitudine mentale a collegare un nome ad un altro che generalmente lo accompagna. Simili motivi soggettivi e non rigorosamente determinati non hanno peso nell'esame della costruzione della proposizione. Ma interviene anche una presa di posizione (se pur non sviluppata) riguardo al valore grammaticale di un'espressione. 'Lego' equivale, stando « alla prospettiva di significazione », ad espressioni del tipo 'legis', 'legit', ecc. piuttosto che a 'ego lego': l'indicazione del significato è infatti nei tre casi identica. I limiti del ruolo di una prospettiva grammaticale in campo logico sono qui indicati con precisione. Si pone cioè l'esigenza di un

³⁷ G.G., p. 369 (19-37).

³⁸ G.G., pp. 137-9.

linguaggio « oltre la grammatica » (in cui ad esempio la radice di un verbo accompagnata dal pronome di sostanza personale sostituisca la coniugazione che può far pensare a una non necessità dell'indicazione di persona).

Tornando al commento al *De interpretatione*³⁹, il *dictum* viene affermato non venir meno neppure in mancanza delle realtà. Proposizioni del tipo 'questo non è quello' e 'Socrate è Socrate' posseggono un valore indipendente dall'esistenza delle cose nominate. È evidente che le due proposizioni chiamate in causa sono di un tipo particolare: proposizioni analitiche, verità logiche e non il *dictum* le rende assolutamente vere, ma un tipo particolare di *dictum*. Abelardo alla ricerca di un nuovo argomento anti-realistico punta su questo tipo di proposizione senza indicarne la speciale proprietà formale. Perciò per proposizioni di altro tipo ('Socrate è un uomo') è costretto a un'indicazione acritica della garanzia reale: « in nessun modo senza la realtà questa proposizione può essere vera ». Siamo qui in presenza di un'oscillazione interessante ma in certo modo ineficace nella considerazione del valore del *dictum*, aggravata dalla mancata distinzione tra i vari tipi di proposizioni. Certamente l'interesse è volto in prevalenza all'espressione in quanto tale e talvolta si ha la netta dichiarazione dell'inesistenza di un nesso causale tra realtà e verità di proposizione, ma d'altro lato vi è spesso il ritorno acritico a giustificazioni di tipo realistico.

La teoria del *dictum* è, in questa forma, tipica della sola ed intera *Ingredientibus*: ne troviamo espliciti cenni anche nelle glosse alle *Categorie*⁴⁰ ed al *De differentiis topicis*⁴¹ e ciò pare molto indicativo della compattezza organica dell'opera (e di conse-

guenza dell'appartenenza del commento sui *Topici* al *corpus* della *Ingredientibus*).

Lo studio delle connessioni delle proposizioni nell'argomentazione è lo scopo delle disamine che abbiamo esposto e che compongono il tessuto della scienza logica⁴². Gli strumenti mediante i quali le argomentazioni scientifiche vengono costruite sono due: i sillogismi e i *loci*. Non possediamo la glossa ai trattati boeziani sui sillogismi della *Ingredientibus*, ma oltre ad alcuni rimandi è l'ordine stesso che Abelardo segue nel commento ad autorizzarci a pensare che una trattazione completa sui sillogismi non poteva mancare. L'esame dei *loci* è invece condotto nella glossa al *De differentiis topicis*⁴³, dove l'autore, partendo dalla definizione boeziana di *locus* come « sede di argomentazione », lo inserisce nel quadro generale della *inventio*, uno dei rami della scienza logica. Si presenta immediatamente un problema: donde i *loci* traggono la loro capacità di inferenza e in che si distinguono dai sillogismi? A questo proposito vi è una precisa dichiarazione di Abelardo: il *locus* costituito da un solo antecedente e da un conseguente, non possiede quella perfezione di *complexio* che rende il calcolo sillogistico sempre vero al di là della verità dei suoi componenti. La caratteristica della inferenza dei *loci* di fronte al sillogismo è chiaramente indicata: vi sono argomentazioni che traggono la forza dalla « proprietà dei termini » e dalla « costruzione », altre, dalla « natura della realtà »⁴⁴. Da alcuni richiami contenuti nella glossa della *Nostrorum*⁴⁵ e dalle considerazioni parallele della *Dialectica*⁴⁶ siamo in grado

⁴² G.G., pp. 2 e 508.

⁴³ G.L., p. 205.

⁴⁴ G.L., p. 309. Le *proprietas terminorum* unite nella *constructio* possono essere interpretate come *complexio terminorum*.

⁴⁵ G.G., p. 508 (9-15).

⁴⁶ V. pp. 49-50.

³⁹ G.G., p. 366 (27-40).

⁴⁰ G.G., p. 275 (5-6).

⁴¹ G.G., pp. 225 (39), 226 (16).

di identificare nel primo gruppo i sillogismi, nel secondo i *loci*. L'imperfezione di costruzione del *locus* nei confronti del sillogismo deve essere supplita, perché la necessità di conseguenza sia mantenuta, da un altro elemento e Abelardo lo indica nella costanza dell'ambito significativo delle parole (« abitudine dei termini ») che ha alla base un'« abitudine delle cose ». La considerazione del piano metafisico entra dunque anche in questa indagine sui *loci* e come al solito ha il compito di garantire alla base il discorso; la natura delle cose è la regolarità eterna del mondo, l'ordine delle cose che il dialettico presuppone ma non utilizza nella sua ricerca logica.

Il *locus* può essere probabile o retorico, ma anche vero e scientifico quando i termini del calcolo topicale sono connessi in un legame espresso in una proposizione universale, la « *maxima propositio* »⁴⁷. Abelardo ne accoglie la definizione boeziana e sottolinea l'indimostrabilità di tali regole analoghe a quelle della matematica e della grammatica. La terminologia è qui più rigorosa che nella *Dialectica*⁴⁸: la « *maxima propositio* » è una proposizione « evidente per sé, ossia in forza dei significati imposti, certa come ogni regola » e l'autore non accenna ad una loro verità di ordine metafisico, ma piuttosto suggerisce un'interessante valutazione di queste verità logiche che avrebbero la stessa funzione e la stessa struttura delle proposizioni analitiche della logica formale. Anche per ciò che riguarda il « *locus differentiae* » troviamo nel commento una definizione precisa: « è ciò che viene dedotto dal termine della questione ossia ciò che viene assunto nell'argomentazione per provare la questione a proposito della connessione attraverso la quale viene assunto il termine della questione »⁴⁹. È chiaro che il procedere della disamina è qui di

estremo rigore formale: lasciando cadere ogni suggestione metafisica l'autore fa appello, nella costruzione di un'argomentazione, ad una regola analitica, quindi vera a priori, attraverso il « *locus differentiae* » ossia l'analisi del termine. Nella questione maggiormente significativa a proposito dei *loci* troviamo nel commento una rigorosa e critica presa di posizione senz'altro posteriore alla stesura del passo parallelo della *Dialectica*. La discussione verte sul problema se la *maxima propositio* per sostenere i « *loci differentiae* » che trattano di realtà, debba anch'essa trattare « *de rebus per voces* »⁵⁰. A ciò si oppone che nella massima proposizione si ha un'enunciazione di tipo universale e non si può quindi sostenere, coerentemente alla teoria enunciata, che essa tratti di una realtà universale. Si potrebbe considerare « la *maxima propositio* » come una « regola molteplice » contenente tutti i *loci* ai quali è alla base, il che significherebbe affermare che ad esempio il termine 'specie' in una massima proposizione significa tutte le specie singole. Ma basta a questo proposito ricordare come Abelardo abbia insistito sulla distinzione *nominatio-significatio* e si sia dichiarato di conseguenza sulla unità di significato dei nomi universali. « Questa teoria a noi non piace »: è naturale che il Maestro Palatino ribadisca anche in tale occasione che un nome universale significa in modo indeterminato (e non rimanda ai singoli). La sua proposta è conseguente con gli altri suoi atteggiamenti: la « *maxima propositio* » enuncia relazioni fra nomi (come « genere » e « specie ») il che permette l'« assegnazione del *locus differentiae* ». Infatti per dimostrare l'evidenza di un'argomentazione si fa riferimento al *locus* che è a suo fondamento « come quando diciamo si tratta del *locus a specie* ». Tanto in questa espressione, come nell'enunciazione massima « il genere si predica di tutti quelli di cui si predica la specie »,

⁴⁷ G.L., pp. 205-6.

⁴⁸ Cfr. D., pp. 317-8.

⁴⁹ G.L., p. 207 (4).

⁵⁰ G.L., p. 235.

genere e specie sono assunti come « nomi di vocaboli » il che permette che la massima proposizione sia veramente a fondamento del *locus* particolare⁵¹.

Al *corpus* di glosse della *Ingredientibus* dobbiamo anche alcune considerazioni, appartenenti al *De interpretatione*⁵² dove — sulla scorta di Boezio — Abelardo espone una teoria della conoscenza. È interessante vedere come, seguendo Boezio, Abelardo ricomponga le teorie aristoteliche e ricavi da Prisciano e da Boezio brevi documentazioni sulla concezione platonica delle facoltà che lascia cadere in favore delle asserzioni aristoteliche. Un'ulteriore fonte dell'esposizione abelardiana è indicata nella *Retorica ad Herennium* nella quale erano presenti frammenti della teoria conoscitiva stoica. Nell'esposizione abelardiana ci sembra di rilievo la distinzione tra intelletto da una parte e senso e immaginazione dall'altra in base all'irrazionalità delle ultime due. In che cosa essa consista è evidente dalla considerazione che mentre senso o immaginazione, rivolgendosi rispettivamente alla realtà corporea o a un'immagine di essa, la considerano semplicemente nel suo apparire, l'intelletto guarda più particolarmente alla natura o proprietà della realtà. La funzione dell'intelletto è quindi quella di penetrare la struttura interna delle cose per cui esso si presenta come lo strumento tipico della scienza. Le immagini non sono lo scopo dell'imposizione dei nomi che tende piuttosto al concetto, ossia alla comprensione e alla designazione di realtà (significazione concettuale e significazione reale). Queste immagini non sono altro che strumenti per mezzo dei quali la comprensione si realizza quando le cose non sono presenti. Nel caso invece che la realtà che deve essere compresa sia presente, è su di essa, senz'altro intermediario, che si dirige l'azione intellettuale. Il limitato uso che Abelardo fa della « similitudine », ricor-

⁵¹ G.L., pp. 235-9.

⁵² G.G., pp. 312 sgg.

rendo ad essa solo nel caso dell'assenza dell'oggetto, semplifica in modo notevole il processo dell'attività intellettuale conoscitiva⁵³.

Il commento della *Nostrorum*, pur nella breve sezione pervenutaci, è quanto mai interessante per la doppia carica polemica che contiene la discussione sugli universali⁵⁴. Lo schema è inizialmente identico a quello del commento precedente: esaminare a che si adatti la definizione di universale (« ciò che si predica originariamente di molti »). Ma le vie di soluzione sono tre: *ad res*, *ad intellectus*, *ad sermones*. La diversa impostazione può risultare dalla fusione delle due alternative, quella boeziana e quella porfiriana. Vi è subito un'affermazione decisiva: Abelardo nota come dalla definizione aristotelica discenda inevitabilmente che gli universali siano *sermones* perché è proprio dei soli *sermones* essere predicati: l'universalità è una proprietà di alcuni di essi.

La prima teoria si divide in varie opinioni. L'esposizione della teoria realistica più radicale è in tutto simile a quella della *Ingredientibus*. Le contraddizioni in cui si involge sono quelle già notate nel testo precedente, complicate dalle conseguenze di tipo teologico. Infatti per la riduzione di tutte le sostanze all'unica sostanza generalissima, anche la sostanza divina sarebbe identica alle altre: « eresia abominevole ». È vero, osserva Abelardo, che, confermata dall'autorità, vi è la tesi che Dio non si possa propriamente chiamare sostanza (tesi evidentemente accolta in modo favorevole dai dialettici i quali venivano liberati da preoccupazioni teologiche). Abelardo si limita ad esporre testimonianze contrastanti ed indica la risoluzione nelle due accezioni possibili del

⁵³ Contrariamente alle osservazioni dell'Ottaviano e del Sikes, non mi pare che le teorie conoscitive di Abelardo siano assimilabili a quella che sarà la dottrina della *species* di s. Tommaso (C. Ottaviano, *P. Abelardo*, Roma 1941, pp. 132-136; J. K. Sikes, *P. Abaelard*, Cambridge 1932, p. 107).

⁵⁴ G.G., pp. 512-6.

termine sostanza, la *largior* e la *strictior*: il problema teologico viene fatto rientrare in un problema semantico. Nell'esposizione della teoria della *indifferentia* si nota, rispetto alla *Ingredientibus*, un lieve mutamento; viene accentuato quel carattere dell'universale per cui esso consiste nella diversa prospettiva (*respectus*) con cui si considera il particolare, solo questo esistendo⁵⁵. Un utile raffronto con l'esposizione della medesima dottrina in un passo del *De generibus et speciebus*⁵⁶ ci mette in grado di identificare tre punti comuni: 1) l'affermazione che l'unica esistenza è quella individuale; 2) l'universale non è altro che la cosa individuale « sotto altra prospettiva »; 3) l'individuo è universale in quanto possiede una natura o uno stato universale. Tutti e tre i punti sono presenti nella indagine della dottrina della *indifferentia* ed è soprattutto notevole il terzo che afferma che « uno stato è ciò per partecipazione del quale molte cose convengono ». Due sono i motivi che rendono particolarmente interessante questa dichiarazione: da un lato non si trovava nell'esposizione della dottrina dell'*indifferentia* del commento precedente l'accento ad una « indifferentia statu », d'altro lato abbiamo visto Abelardo nella *Ingredientibus* proporre come fondamento reale, legittimante il significato dei nomi universali, proprio una dottrina dello « stato comune ». Si potrebbe dunque vedere nella critica alla teoria dell'*indifferentia* della *Nostrorum* un'auto-critica alla posizione della *Ingredientibus*, e ciò potrebbe essere confermato dall'assenza nella *Nostrorum* della dottrina dello « stato comune » come « causa di imposizione ». Tuttavia si deve ricordare che Abelardo nel commento precedente non aveva dichiarato che l'universale era ciò in cui gli individui convengono (ossia la natura o lo stato), ma più precisamente

⁵⁵ G.G., p. 518 (9 sgg.).

⁵⁶ Riportato dal Prantl, *op. cit.*, p. 256, nota 133.

che la parola universale fondava il proprio significato su tale stato di cose; d'altra parte se è vero che la teoria dello stato non è più presente esplicitamente nella *Nostrorum*, il fondamento di legittimazione dei nomi universali è indicato anche in tale testo nel carattere di cui le cose singole sono dotate. Pare quindi che il cambiamento di terminologia sia indizio più di una severa e radicale presa di posizione di fronte alla teoria realista che di un rifiuto di una propria dottrina. Certo è che Abelardo, sottolineando l'enunciazione della « indifferentia statu » spinge a fondo la sua polemica antirealistica e mostra di sentire la necessità di un'attenuazione della considerazione del fondamento reale dei nomi universali: ciò è confermato dall'assenza nella *Nostrorum* della teoria della causa comune.

La critica alla dottrina dell'*indifferentia*, anche se di ampiezza maggiore si svolge parallela a quella del testo precedente⁵⁷. Abelardo passa poi all'esame di una teoria non esplicitamente coincidente con quella della *collectio*⁵⁸ ma ad essa assimilabile; essa addita nella pluralità composta dai singoli individui la caratteristica dell'universale, affermandolo come proprietà che le cose singole possono avere riunendosi. Ma alla teoria manca il criterio di una rigorosa differenziazione tra individuo e universale ed Abelardo rimprovera questa indiscriminazione osservando come non basti una comunità a creare il genere che consisterebbe così in un arbitrario raggruppamento di singoli e non possiederebbe proprietà esclusive. La mancanza di un'identità di terminologia ci impedisce di riconoscere in questa esposizione anche quel pochissimo che conosciamo sulla teoria di Gausleno di Soissons. A questo punto dovremmo trovare, secondo lo schema premesso da Abelardo, un esame della teoria degli

⁵⁷ G.G., pp. 518-20.

⁵⁸ G.G., p. 521 (25-29).

intellectus. Invece segue senz'altro l'esposizione della dottrina dei *sermones*, distinti dalle *voces*⁵⁹. Lo stesso Giovanni di Salisbury, accennando a coloro che affermavano che gli universali sono *intellectus*, non indica sostenitori di questa dottrina e la fa risalire a Cicerone e a Boezio⁶⁰. Tanto in questi che in Aristotele l'*intellectus* funge più da intermediario che da terzo termine della questione. Proprio a questo tipo di *intellectus* (inteso come *excogitatio*) si rifà Abelardo ricollegandosi alle considerazioni sull'operazione intellettuale dell'astrazione derivate da Boezio. Abelardo si arresta dunque come nel testo precedente alla critica della dottrina realistica; la polemica contro l'universale inteso come *vox* ha più l'aspetto di una precisazione nell'ambito della dottrina del *sermo* che di una critica ad una posizione completamente estranea. Nella formula di soluzione abelardiana sono da notare il tono cauto con cui Abelardo pone innanzi quella che è la sua teoria («vi è un'altra dottrina degli universali più vicina alla ragione [...]») e la polemica immediatamente seguente contro la teoria della *vox*. L'attitudine ad essere predicato, caratteristica fondamentale dell'universale, che la formula aristotelica ben sottolineava, è proprio del solo *sermo* in virtù dell'istituzione umana. Attribuire alla *vox* (puro suono fisico) la definizione di Aristotele equivale a dire che una realtà è in più realtà, il che è già stato dimostrato come impossibile⁶¹. Il termine *vox* è quindi in un'accezione diversa da quella della *Inredientibus*. Dalle considerazioni del commento precedente risultava ampiamente che con *vox* si indicava la parola istituita al significato; in questo testo Abelardo con *vox* indica ciò che nella *Inredientibus* aveva chiamato "materia del nome". Nei due commenti Abelardo utilizza il termine *nomen* che assimila nel

primo testo a *vox*; nel secondo a *sermo* distinguendolo da *vox*. L'uso di tale termine nei due testi ci conferma la sostanziale identità delle formule di soluzione che Abelardo propone al problema dell'universale: per universale Abelardo intende nei due commenti il simbolo vocale che l'*impositio* ha caricato della funzione designativa di un certo concetto. Anche nell'*Inredientibus* si diceva «la *vox* universale per quanto in sé sia una realtà essenziale unica, è predicabile di più, secondo il potere appellativo, non secondo la sua essenza»⁶². Non solo è chiaro che Abelardo intendeva con il termine *vox* designare la parola istituita alla significazione, ma anche che egli avvertiva l'esigenza che lo porterà alle precisazioni della *Nostrorum*.

La glossa come si è detto è stata probabilmente composta negli anni 1121-23 dopo la condanna da parte «di quella specie di conventicola convocata sotto il nome di concilio» a Soissons⁶³. La prima accusa ad Abelardo, accusa soltanto «popolare» e non ripresa dal concilio, fu di triteismo come già a Roscellino. Non è un'ipotesi inverosimile che in quegli anni difficili, Abelardo nell'intento di distinguere la sua dottrina degli universali da quella dell'odiato maestro, abbia spinto a fondo quelle considerazioni sulla differenza tra «materia vocale» e significazione che già si trovava nel commento precedente. La polemica (implicita) contro Roscellino si allinea a quella contro il realismo. Abilmente l'autore raggiunge tale scopo rovesciando il valore dell'affermazione «l'universale è *vox*»: egli accusa tale formula di realismo perché in essa si attribuisce all'universale il carattere naturale di realtà fisica e non si sottolinea quello artificiale di «nota»: il genere è invece quel suono articolato scelto dagli uomini per «generare intellectum» ossia è *sermo*. Il tratto più tipico dell'atteggiamento abe-

⁵⁹ G.G., pp. 522 sgg.

⁶⁰ Cfr. Prantl, *op. cit.*, p. 217.

⁶¹ G.G., p. 522.

⁶² G.G., p. 38.

⁶³ *Historia calamitatum*, cit., p. 73.

lardiano nella *Nostrorum* sembra quindi essere l'insistenza sull'artificialità come carattere fondamentale del discorso umano.

La dottrina del *sermo* e la critica alla dottrina della *vox* si inseriscono con esattezza in un quadro generale e concordano con un altro motivo del commento: la più ampia e totale critica alla teoria realistica e la mancanza di una dottrina della « causa comune ». È chiaro quindi che la ricerca del valore dei nomi universali si presenta nella *Nostrorum* più complessa di quanto non fosse nel commento precedente dove Abelardo, subito dopo l'affermazione che le uniche realtà sono quelle individuali, aveva proposto la teoria dello « stato comune ». Innanzitutto egli nega che le cose singole siano significate dal nome universale: la distinzione *nominatio-significatio* dopo aver operato in direzione antiplatonica assume un'implicita portata critica anche di fronte alla posizione aristotelica. Non resta altro che rifarsi alle risposte abelardiane a Porfirio⁶⁴: esse concordano in tutto con quelle della *Ingredientibus*, rivestendo tuttavia una maggiore importanza per la mancanza sia di una teoria della « causa impositionis » sia di una ricerca sul valore dei concetti universali. La prima *quaestio* è intesa come nel commento precedente: « se i generi e le specie sussistono o si trovino solo nell'opinione vuota senza fondamento reale ». Risponde Abelardo: i generi come vocaboli nominano (non significano) cose esistenti, ossia cose singole; quanto all'altro capo dell'alternativa, essi sono posti negli intelletti scolti da ogni vincolo sensoriale, ossia si deve intendere che il loro rimando alle cose singole è di natura senz'altro non vincolata dalla presenzialità delle cose stesse. Il termine 'nudus' della domanda porfiriana, l'autore lo intende come accennante all'indipendenza di questi concetti dalle forme accidentali individuali, mentre il termine 'purus' che non esiste nel testo

⁶⁴ G.G., pp. 525-8.

porfiriano e nella traduzione boeziana, egli lo mette ad indicare il fatto che le cose singole non vengono contenute come tali nel nome universale ma come passibili di partecipare ad una comunità. Anche la seconda domanda non può che essere utilizzata in senso figurato: l'autore avverte che assumerà il termine 'corporeo' come equivalente a distinto (la corporeità infatti con la determinazione dello spazio suggerisce la distinzione) e incorporeo come indistinto. La risposta viene ad essere: gli universali nominano cose distinte in modo indistinto. Il che è in accordo con il carattere « confuso » dei concetti universali. La risposta alla terza questione si basa sulla tipica distinzione dei due piani, quello significativo e quello appellativo. « I generi e le specie si riferiscono ai sensi solo attraverso l'appellazione ma sono estranei ai sensi per quanto riguarda il significato ». La risposta alla domanda che Abelardo, come già nella *Ingredientibus*, aveva aggiunto a quelle porfiriane è qui incomprensibile: l'esempio della chimera « che non contiene nessuna cosa » non si adatta affatto alla ricerca se, distrutte le cose, permanga il significato dell'universale nelle proposizioni negative. Più innanzi abbiamo un generico affermare che l'atto di comprensione nel suo « modo » non è strettamente legato al « modo di esistere » ed è possibile che esso, senza essere vano, intenda la cosa « diversamente da quale è », cioè colga un aspetto solo di una cosa mentre nella realtà questo si presenta sempre combinato con altri⁶⁵. È annunciato poi un esame su vari punti⁶⁶: « sul significato e concetto degli universali, quale sia la loro dottrina e quanto conveniente risulti l'imposizione dei nomi universali ». Il secondo e terzo punto sono presenti per la prima volta solo nella *Nostrorum*; quanto al primo si tratta di vedere quale valore ha il concetto sollecitato dai nomi universali. È chiaro,

⁶⁵ G.G., p. 530 (15-20).

⁶⁶ G.G., p. 530 (30-25).

ribadisce l'autore, che esso non consiste in un rimando alle cose singole: il nome 'uomo' si riferisce alla comprensione della natura umana in genere (« animale razionale mortale »). Il significato dunque è dato da un oggetto mentale indipendente dagli oggetti reali o meglio non legato esplicitamente ad essi neppure da quel vincolo che nel testo precedente era indicato nello « stato ». Abelardo chiama questo oggetto mentale « conceptio simplex »; con esso, egli nota, uomo « è considerato indifferentemente » senza nessuna determinazione personale. La validità di questo concetto è fatta risalire a motivi di ordine psicologico e pragmatico: « attraverso i concetti dei nomi universali possono essere concepite molte cose in modo valido ». Continua Abelardo: la dottrina dei nomi universali regola l'assegnazione dei vocaboli atti ad indicare che le cose, pur essendo assolutamente distinte, presentano aspetti per cui è possibile considerarle in una comunità. Viene affermato cioè che vi è tra le cose distinte una certa *convenientia*. Il carattere pratico dell'imposizione degli universali è ripreso nell'esame se sia utile la loro imposizione: si dichiara che per l'infinità e l'incostanza degli individui esistenti si ricorre con più esattezza e comodità ai nomi universali se si vuole estendere la predicazione a tutti i singoli. Ma una più decisa e interessante affermazione chiude la sezione de *generibus*⁶⁷. Essa è volta a validificare il concetto degli universali allargando l'ambito legittimo del *significare*.

Non c'è bisogno, dice Abelardo, che sotto all'atto intellettuale stia sempre una realtà a renderlo sano, come non è necessaria l'esistenza della cosa voluta quando si formula un atto di volontà. Fino a questo punto siamo in quel tipo di considerazioni che avevano portato l'autore a dichiarare legittimo il processo astrattivo nella produzione delle *voces* universali nel commento precedente; ma poco più innanzi

⁶⁷ G.G., p. 540 (10-12).

Abelardo accentua il carattere autonomo della comprensione (*intelligere*) fino a non distinguerlo più da quello che in altra sede aveva chiamato « opinione »⁶⁸. « Quando penso alla chimera, sebbene non vi sia nessuna realtà, tuttavia comprendo qualche cosa ».

La faticosa forma di esposizione corrisponde alla equivocità degli elementi presenti nella *Nostrorum* a proposito della *quaestio* sugli universali: la prospettiva metafisica che pesa ancora sostanzialmente sull'indagine semantica e la presenza di alcuni elementi psicologico-pragmatici si accompagnano a un intransigente attacco antirealistico.

La *Historia calamitatum* ci offre un quadro preciso delle difficoltà e delle amarezze degli anni ai quali risale il commento⁶⁹: l'impegno di Abelardo era concentrato nel trattato teologico (poi bruciato a Soissons) e l'astiosa persecuzione cui fu fatto oggetto l'autore, chiuso « come in un carcere » nel monastero di S. Medardo non ha fine con la sua liberazione e il ritorno all'abbazia di S. Dionigi dove il clima gli era del tutto ostile. Solo con la fondazione del Paracleto e il ritorno all'insegnamento (« a causa di un'estrema povertà ») Abelardo avrà di nuovo una parentesi di studio sereno. Anni difficili quindi e non adatti a un lavoro approfondito quale doveva essere la revisione e la sistemazione organica della sua opera logica: certo Abelardo mostra qui di avere una precisa coscienza della sua *sententia* alla quale non corrisponde però una altrettanto nitida trattazione.

Ancor più da rimpiangere è perciò l'assenza nel primo trattato autonomo, la *Dialectica*, della sezione sugli universali⁷⁰.

⁶⁸ G.G., p. 23.

⁶⁹ *Historia calamitatum*, cit., capp. VI e VII.

⁷⁰ La *Dialectica* (cfr. D., Introduzione, pp. xxv sgg.) si articola in cinque trattati: *Liber partium*, *De categoricis*, *Topica*, *De hypotheticis*, *De divisionibus et definitionibus*. Del primo trattato, in tre volumi, possediamo solo la seconda e terza sezione dedicate all'esame delle categorie, al nome e al verbo.

A proposito della *quaestio* abbiamo tuttavia nel contesto dell'opera riferimenti precisi che possono essere inseriti nella problematica più generale del significato. Innanzitutto un passo del *De definitis*⁷¹: « i nomi hanno proprietà diverse, alcuni in base al significato, altri in base alla posizione all'interno di una struttura composta, altri ancora riguardo alla composizione del suono ». Fra le proprietà del primo tipo troviamo ciò per cui un nome è universale: « i generi e le specie sono pertanto nomi sostantivi delle singole specie e dei singoli generi ». Gli universali sono assimilati alle seconde sostanze aristoteliche che « si dicono nel soggetto e non sono nel soggetto », essi si predicano univocamente degli individui « secondo ciò che unitariamente si intende di loro » e poiché, come nelle opere precedenti, si afferma che « nessuna realtà può essere detta di più cose ma soltanto il nome »⁷², essi sono chiaramente vocaboli.

Quanto alla terminologia usata nel trattato è notevole l'assenza di *sermo*: l'universale è *nomen, dictio, vocabulum* e soprattutto *vox*⁷³. L'uso largo di quest'ultimo conferma la predilezione di Abelardo verso questo termine che egli adopera in tutti e quattro i momenti dell'opera logica, termine prego di significato antirealistico e consacrato dalla tradizione nominalistica da Boezio in poi. Nondimeno l'equivocità di *vox* balza in evidenza anche nella *Dialectica* dove è anche usato ad indicare ciò che più precisamente sarebbe « materia vocis »⁷⁴.

Ma qual è il significato dei nomi universali? « Homo » è un nome univoco sebbene in esso si possano vedere due direzioni di designazione: « verso le cose inferiori e verso la specie »⁷⁵. Ma sia come nome

di individuo che come nome di specie esso possiede la medesima definizione, il che riconduce ad un'identità di *impositio*. Come nome di specie 'homo' rimanda ad una *fictio* ottenuta attraverso l'astrazione. Viene riconfermata così la teoria dei concetti universali della *Ingrédientibus*. Un'altra domanda a proposito della concezione di universale può essere così formulata: di che tipo è la struttura reale alla base del significato? La risposta la possiamo trovare in un passo del *De locis*⁷⁶. L'autore osserva come l'opposizione dei contrari sia insostenibile da parte della teoria di coloro « che sostengono che in tutte le specie vi è un'identità essenziale di materia del genere ». Qualora si passi ai generi degli altri predicamenti per i quali, secondo la testimonianza di Aristotele, non vi sono le forme specifiche a diversificare l'identica materia, la difficoltà si acuisce. Abelardo avanza quindi la sua proposta: non si tratta di identità ma di *consimilitudo* di essenza⁷⁷. La soluzione è evidentemente accostabile al « convenire in stato » della *Ingrédientibus* e alla più generica *convenientia* della *Nostrorum*.

Appartiene alla *Dialectica* (al *De significatione*)⁷⁸ un passo rilevante nella chiarificazione del divario tra i due tipi di significato *rerum* e *intellectum* già proposto nei due commenti. Intervendo in una polemica tra Garmondo e il maestro⁷⁹, Abelardo si schiera con il primo perché questi si appoggia alla *ratio* mentre il secondo si basa sull'autorità. La discussione verte su ciò che viene significato da un nome e il nostro autore, affermando che significare è « generare un concetto », dichiara inammissibile che « venga significato anche ciò di cui non si tratta nel

⁷¹ D., p. 124 (27-31).

⁷² D., pp. 225 (1-3) e 597 (18-19).

⁷³ D., pp. 112 (32), 115 (1), 65 (15-16), 544 (28) e *passim* altrove.

⁷⁴ D., p. 321 (35).

⁷⁵ D., p. 181 (25-37).

⁷⁶ D., p. 383 (17-84).

⁷⁷ D., p. 384 (1-3).

⁷⁸ D., pp. 112-3.

⁷⁹ Per la discussione sulla identità del Magister V., si vedano i pareri del Cousin e del De Rijk (Introduzione alla D., p. xx) e di Beonio-Brocchieri (*op. cit.*, p. 37, nota 23).

significato del nome». Un nome non significa perciò le cose nominate (a motivo delle quali è stato imposto), ma solo il concetto per il quale viene supposto: è chiaro che « essi [cioè Garmondo] vogliono che i vocaboli non significhino tutte le cose che nominano ma soltanto quelle che i nomi designano in maniera definita come 'animale' che designa la sostanza animata sensibile ». Ogni *impositio* è motivata dalle realtà che costituiscono la causa originaria della *inventio* e saranno oggetto di una funzione secondaria del vocabolo: la *nominatio* (o *appellatio*). Questa funzione Abelardo la declassa rispetto alla significazione propriamente detta: di essa non si tiene conto nell'esame dialettico del termine. Il problema sorge a proposito del rapporto tra piano significativo e piano nominativo ossia dato che quest'ultimo è perfettamente determinato dalla *impositio*, si discute se ogni *impositio* porti a un significato. Contro il ricorso al piano grammaticale (stando al quale ogni vocabolo significa le cose che nomina), Abelardo sostiene con Garmondo un criterio maggiormente determinato e preciso di significato. Se l'accezione è quella stabilita da « generare un concetto », non possiamo attribuire al significato una funzione che oltrepasserebbe tali limiti⁸⁰. La *significatio* è quindi ristretta rispetto all'ambito della *impositio* che la condiziona ma non la determina ed è indicata nettamente come la funzione per cui un nome designa un concetto e non altro.

Si possono individuare nella concezione abelardiana di « significare » due fasi non cronologiche ma presenti talvolta nel medesimo testo. Nella prima si riconoscono al nome due funzioni significative, *rerum* e *intellectum*, derivate dai due aspetti dell'imposizione stessa, l'uno rivolto al « propter hoc » ossia alla considerazione delle cose esistenti e da indicarsi, l'altro al « ad hoc » ovvero al concetto che chi parla

vuole trasmettere. Nella seconda fase Abelardo dichiara irrilevante e illegittima la « significatio rei » che indica più propriamente come *appellatio* o *nominatio* e riconosce alla sola « significatio intellectum » il carattere di significazione che viene ad essere la funzione designatrice di un unico concetto ben definito.

Nella discussione sul significato rientra l'esame delle « dictiones indefinitae » che nel trattato ha ampio sviluppo⁸¹. Nel commento⁸² Abelardo aveva escluso le preposizioni e le congiunzioni dalla definizione di « voces significativae per se » e indicato nella consignificazione (o significazione di un'azione e non di un concetto), il loro valore semantico. Un richiamo a Prisciano ci indica come sia la prospettiva grammaticale, più che l'ambito strettamente logico, a giustificare uno studio di queste *voces*. Ma è appunto nella *Dialectica* che Abelardo chiama queste, « dictiones indefinitae », il che, stando alla definizione di *dictio* nello stesso testo, implica una « significatio per se », ossia una significazione completa anche se indeterminata, mentre nel commento ciò sembrava escluso. Interessante appare il richiamo che Abelardo fa ai dialettici citati da Boezio sulle affermazioni dei quali poggia la sua indagine su queste parti del discorso intese come *colligamenta*. Questi dialettici potrebbero essere quelli di cui testimonia Prisciano data la coincidenza delle opinioni⁸³. In ogni caso la posizione della *Dialectica* a questo proposito è quanto mai nuova promuovendo una considerazione positiva e un'indagine di tali *voces* non nella linea aristotelica ma piuttosto stoica, posizione che sarà poi accolta dai logici terministici del secolo XIII. Il passo della *Dialectica* appare senz'altro più critico e articolato di

⁸¹ D., pp. 118 sgg.

⁸² G.G., pp. 337 sgg.

⁸³ Si veda l'articolo di G. Preti, *La vox significativa*, « Rivista critica di storia della filosofia », X, 3, p. 260.

⁸⁰ Si veda anche G.G., p. 309.

quello corrispondente del commento e costituisce a tutt'oggi la prima trattazione dei *sinategoremata* nell'ambito della storia della logica medievale⁸⁴.

Tutta all'opposto la discussione sul significato della proposizione⁸⁵ che è articolata nel trattato in modo meno lineare e maturo che nel commento. L'esordio si compone di un passo parallelo a quello della *Ingredientibus*: in esso si nega che la significazione di verità o falsità di una proposizione sia data dal concetto incapace di assicurare l'assoluta e permanente necessità di *consequentia*. Resta a vedere se « verum vel falsum » debbano essere assunti come « nomi di proposizione o di realtà ». Va da sé che nel primo caso si imporrebbe alla proposizione una « significatio sui » incapace di assicurare, nel caso delle ipotetiche, la verità della proposizione conseguente. Abelardo attribuisce dunque « verum vel falsum » alla « significatio rerum »: un enunciato è vero quando propone ciò che è in realtà, falso in caso contrario. Ma quali sono le cose dette dalle proposizioni? Sono realtà? L'impostazione di questa nuova discussione già esclude la risposta data dallo stretto ambito di una posizione realistica e rende critica la stessa fedeltà al testo aristotelico. Come nel commento, Abelardo esclude che siano le cose esistenti ad essere direttamente significate dalla proposizione; ciò è evidente in un certo tipo di enunciazioni (le tautologie) e nelle ipotetiche. Il significato delle proposizioni è invece dato non dalle cose direttamente ma da « un certo modo di essere delle cose »⁸⁶.

La soluzione è terminologicamente differente da quella del commento: si tratta di vedere se esista una differenza sostanziale. I due testi corrono paralleli nel sostenere che i concetti non sono il significato

⁸⁴ Contrariamente a quanto si afferma nel saggio di G. Preti (che però risale al 1955, ossia prima dell'edizione completa della *Dialectica*).

⁸⁵ *D.*, pp., 154 sgg.

⁸⁶ *D.*, p. 160 (33-36).

« verum vel falsum » di una proposizione e nel concludere che non esistono cose direttamente significate dalle proposizioni. Quest'ultimo punto è già però differentemente posto nei due testi: lo troviamo come premessa nel commento⁸⁷ e come precisazione sulla « significatio rerum » nella *Dialectica*.

Nel trattato il punto più interessante è senz'altro l'assenza del termine *dictum* e delle sue definizioni: al suo posto c'è « un certo modo di essere delle cose ». Che portata ha tale espressione? che non si tratti di una forma « attuale » di realtà è evidente dove Abelardo afferma la validità di alcune proposizioni « distrutte le realtà corrispondenti »⁸⁸. Ad avvicinare le posizioni del commento e del trattato c'è inoltre l'affermazione che il significato di una proposizione sta « in dicendo » non « in nominando »: il *dictum* sembra presente in embrione. Altro elemento di analogia è l'importanza dell'elemento *constructio*, condizione necessaria perché si parli di significato di una proposizione⁸⁹. Con ciò si pone l'istanza di una coerenza interna al discorso, prima garanzia di significato. La mancanza di una precisa formulazione della teoria del *dictum* accentua nel trattato il carattere per cui una proposizione « tratta delle cose »: e qui sembra il punto di maggior differenza tra i due testi. Pare quindi di poter vedere nell'esposizione del trattato un più immaturo stadio della discussione abelardiana: sebbene l'atteggiamento rimanga fondamentalmente identico, non si arriva in essa alla proposta di *dictum* pur essendovi già presenti gli elementi che concorrono alla formulazione nel commento. In base a un richiamo dell'autore⁹⁰ è possibile collegare l'espressione « un certo modo di essere delle cose » a un'altra tipica espressione di indubbia portata me-

⁸⁷ *G.G.*, p. 366 (12-13).

⁸⁸ *D.*, p. 160 (17-21).

⁸⁹ *D.*, p. 157.

⁹⁰ Puntualizzato dal De Rijk: *D.*, pp. 264 (38) e 282 (25).

tafisica (« habitudo rerum ») garanzia di *consecutio* e in ultima analisi di significato. A prescindere dall'esistenza di qualsiasi cigno si potrà sempre dire che « se vi è un cigno questo è bianco » in base a una « forza inviolabile naturale » cioè a una struttura prefissata metafisicamente ed extra-logica.

L'esposizione del sillogismo appartiene alla sola *Dialectica*⁹¹: l'autorità alla quale Abelardo si rifà è naturalmente Aristotele, ma egli segue da vicino l'opera di Boezio. « Il sillogismo è un'espressione complessa nella quale, posti alcuni punti, necessariamente consegue da questi stessi una conclusione diversa dalle premesse »: attraverso una sistematica illustrazione di tale definizione l'autore distingue il sillogismo da altre espressioni verbali e sottolinea la perfezione della struttura sillogistica da cui scaturisce appunto la necessità della conclusione. Tuttavia non sembra che Abelardo sia disposto a definire « sillogismo » una *complexio* le cui premesse possano non essere vere: il sillogismo è un valido argomentare anche perché in partenza gli assunti assicurano la presenza di una garanzia di ordine extra-logico, anche perché insomma la realtà è sillogisticamente costruita. Avviene però di quest'ultimo punto quel che era già accaduto in altre delicate e cruciali questioni logiche (come nel problema del significato): si tratta in sostanza di un elemento estraneo che Abelardo lascia cadere dal momento che dalle sue indagini è evidente come il sillogismo gli interessi soprattutto sotto tutt'altro aspetto, che è quello più rigorosamente formale.

A proposito di quest'ultimo punto non mancano precise dichiarazioni abelardiane: sulla perfezione del sillogismo a prescindere dalla verità delle proposizioni componenti e sulla sua necessità e indubitabilità⁹².

Queste affermazioni sottintendono un'implicita distinzione fra verità del sillogismo (e il concetto di verità è ancora metafisicamente compromesso) e « necessità » o « perfezione » o « indubitabilità » (la terminologia abelardiana al solito così precisa oscilla qui senza una chiara distinzione di criterio formale o psicologico). « Sia che il sillogismo sia costruito con proposizioni vere o con proposizioni false, fin quando tiene la struttura sillogistica, l'inferenza nella sua totalità sarà sempre saldissima »⁹³. È significativo che questa dichiarazione appartenga alla trattazione dei sillogismi ipotetici, dal momento che per Abelardo la proposizione ipotetica è appunto uno di quei casi in cui la frattura « cosa-discorso » appare più profonda e netta.

Sul carattere perfetto della struttura sillogistica Abelardo ritorna anche nello scritto *De locis*⁹⁴ e nota come i termini del sillogismo non siano da considerarsi designativi di realtà ma elementi di un calcolo: i sillogismi non necessitano infatti, essendo delle inferenze perfette, né della « habitudo rerum » (di netta portata metafisica) né della « habitudo terminorum » (tipica espressione di compromesso che trasporta in campo logico una garanzia di ordine extra-logico). Questo tipo di considerazioni potrebbe autorizzare la possibilità di tradurre lo schema sillogistico abelardiano in una forma di implicazione⁹⁵, il che è a dire trasformare questo tipico strumento aristotelico modellato su una determinata ipotesi metafisica in uno strumento efficace comunque, rigidamente formale, verificabile per qualsiasi valore dei termini. Ma l'atteggiamento di Abelardo è a questo proposito duplice (e per questo risulta interessante per i futuri sviluppi): da un lato vi è la netta dichiarazione, (tanto più notevole quanto più spesso sottintesa) che

⁹¹ La esposizione appartiene al terzo libro del trattato secondo e al secondo libro del trattato quarto (*D.*, pp. 232 sgg. e 499 sgg.).

⁹² *D.*, p. 255 (36-37).

⁹³ *D.*, p. 499 (30).

⁹⁴ *D.*, pp. 253-4, 255 (32), 256 (34).

⁹⁵ De Rijck, Introduzione alla *D.*, pp. xxxii-iii.

il sillogismo è uno strumento scientifico perché si fonda sulla verità delle premesse e che il sillogismo è un'ipotesi particolare, garantita in partenza⁹⁶; dall'altro lato tanto nella determinazione delle regole sillogistiche quanto in altre prese di posizione sulla validità delle ipotetiche (che liberate dal rapporto della realtà possono essere studiate e valutate in base alla necessità della loro *consecutio* e non in base al significato delle due parti componenti), Abelardo mostra di avere a cuore più l'indagine sull'aspetto formale del calcolo sillogistico, che la garanzia metafisica della sua verità. Tutto sommato sembra che il concetto moderno di implicazione (come del resto è normale nella logica di derivazione aristotelica) sia estraneo alla posizione del Maestro Palatino: l'antecedente e conseguente delle ipotetiche sono connessi da relazioni di significato e non da relazioni fra valori di verità.

La trattazione dei *loci* è analoga a quella del commento, salvo un punto di grande interesse: la discussione sul soggetto delle « *maximae propositiones* »⁹⁷. Abelardo, che aveva là rifiutato « la teoria della molteplicità », dichiara qui che le « *maximae propositiones* » devono essere considerate « *consequentiae multiplices* » poiché contengono « nel loro significato tutti i *loci differentiae* che fondano ». Se nel commento affermava di preferire la forma categorica a quella condizionale, qui indica che l'espressione più precisa è proprio quest'ultima. La differenza fondamentale è la dichiarazione netta e aporetica che le « *maximae propositiones* » « trattano di cose »⁹⁸. Perfino nello svolgersi della discussione, Abelardo ripercorre i medesimi punti capovolgendo le affermazioni: nella *Dialectica* dichiara che il pro-

nome riflessivo rende « molteplice una proposizione universale » del tipo « ogni cosa si predica di se stessa » (che viene ad equivalere a « Socrate è Socrate », « Platone è Platone » ecc.); nel commento si rifiutava invece questa equivalenza⁹⁹.

Una così sistematica opposizione non può che significare un'autorevisione puntigliosa delle proprie posizioni: ma in quale ordine cronologico? L'atteggiamento, nel commento, è nel complesso più critico, e quindi più maturo, presupponendo la posizione contraria, prevenendo le obiezioni, sciogliendo le difficoltà; quello del trattato è invece acritico e privo dell'ampia prospettiva di discussione presente nella glossa. Inoltre la posizione del commento è in linea con l'atteggiamento più originale di Abelardo quale risulta soprattutto dalle ampie glosse della *In-gredientibus*. C'è anche un altro elemento che rafforza l'ipotesi di una priorità cronologica, per quel che riguarda questo passo, della trattazione della *Dialectica* sul commento *Super Topica*: la presenza in queste pagine di un esempio che per il suo carattere (« la sua fanciulla ama Pietro »)¹⁰⁰ indica (come ha già notato il D'Olwer) che la stesura di questa sezione risale a prima del 1118.

È naturale che appartenga alla *Dialectica*, l'opera in cui il Maestro Palatino si presenta come *auctoritas*, la difesa della logica¹⁰¹: dato il posto che questa disciplina occupa nel piano degli studi di Abelardo, essa diventa in sostanza un'autodifesa. L'argomentazione si basa su un punto fondamentale: la logica ha carattere di scienza e quindi la qualifica di « malvagia » non le è pertinente, dal momento che solo l'azione e l'applicazione della scienza (*exercitium*) possono avere valore negativo. Che un'arte (come quella militare, ad esempio, che Abelardo aveva abbandonato

⁹⁶ Abelardo chiama *communis* la *sententia* secondo la quale il sillogismo è una proposizione ipotetica e fa risalire la tesi a Boezio: si veda *G.L.*, pp. 321-2.

⁹⁷ *D.*, pp. 317 sgg.

⁹⁸ *D.*, p. 267 (25 sgg.).

⁹⁹ *D.*, p. 256 e *G.L.*, p. 235 (28).

¹⁰⁰ *D.*, p. 319 (1-5).

¹⁰¹ *D.*, pp. 469-71.

« per essere allevato in seno a Minerva ») possa essere nociva all'esercizio della fede è comprensibile e si può ammettere; la scienza invece, data la *ratio* del suo metodo e la dignità dell'oggetto (la « comprensione della verità delle cose ») non può che derivare dalla *sapientia* come la fede. La *sapientia* è il possesso della verità: ora, tanto la scienza quanto la fede, hanno per scopo la verità che è bene. Il « desiderio di sapere » non può mai essere un male anche qualora ci si proponga di conoscere qualcosa che in quanto oggetto di un « fare » è male come il peccato: « il male si può riferire solo all'atto ». Da tale affermazione si può dedurre la superiorità della scienza del conoscere sulla scienza dell'agire oltre la definitiva ripulsa dell'accusa che è stata mossa alla logica.

Ciò non basta ad Abelardo: non solo la logica deve essere prosciolta « dalla calunnia », ma deve esserle attribuito quel « principato » che le compete sulle altre scienze¹⁰². Tale posizione di preminenza le viene dal suo carattere di « indagine della verità e della falsità » di ogni tipo di discorso che in tal modo deve essere costruito secondo le regole dialettiche e ad esse sottomesso. Ossia la logica è il metodo generale di tutta la scienza. Da qui la necessità di non prescindere anche in una *quaestio* teologica, come quella della Trinità, dalle regole fissate dalla dialettica. La difesa della logica si chiude con la ribadita affermazione della qualità teorica di questa scienza: ad essa 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.

La precisa collocazione della logica all'ambito della filosofia e quindi della scienza già sottolineava il suo carattere teorico distinto dal puro esercizio e dall'abilità del retore. Alla filosofia appartiene anche

la *speculativa* o *physica* che indaga sulla natura delle cose e sulle cause¹⁰³. Le due prospettive, la razionale (o logica) e quella metafisica possono essere complementari: « la considerazione di una scienza è reciprocamente necessaria alla prospettiva dell'altra »¹⁰⁴ e il momento della *impositio* del nome è il punto comune di questa complementarità. Le « intenzioni » però divergono e la cura con la quale Abelardo ha distinto i due piani della *significatio* e della *nominatio*, ha rifiutato ogni interpretazione realistica degli universali, ha proposto la teoria del *dictum* e messo in rilievo il carattere del sillogismo come calcolo formale di proposizioni, è motivato appunto dallo scrupolo di attenersi alla definizione della logica come « scientia sermocinalis ».

III. LE OPERE TEOLOGICHE:

DALLA « SACRA PAGINA » ALLA « THEOLOGIA »

Abelardo si accosta agli studi di teologia assai tardi (come gli fu sempre rimproverato¹) e quando è già maestro rinomato di dialettica: l'incontro con il già vecchio Anselmo di Laon non è più felice di quello con Guglielmo di Champeaux: l'illustre docente « possedeva un linguaggio brillante ma povero di concetti e vuoto di pensiero. Era simile ad un fuoco che quando si accende riempie la casa di fumo senza far luce [...] Resomi conto di ciò non rimasi per molti giorni ozioso alla sua ombra. Ma quando

¹⁰³ G.G., pp. 1 e 506.

¹⁰⁴ D., p. 286 (35).

¹ Roscellino, *Epistula ad Abelardum*, in I. P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, vol. 178, col. 357, Paris 1885 (la collezione d'ora in avanti è indicata con la sigla P.L.).

¹⁰² D., p. 470 (46).

a poco a poco cominciai a disertare sempre più le sue lezioni, alcuni dei suoi più eminenti discepoli si indignarono fortemente »².

Ancora una volta è un incontro difficile e un clima di ostilità che dà occasione all'ancor giovane Abelardo di impegnarsi in un'opera. Si tratta del commento *In Hiezechielem prophetam* (ora perduto) che Abelardo iniziò proprio a Laon (1113-14) terminò a Parigi e che « piacque tanto ai lettori da far loro pensare che egli avesse raggiunto nella lezione sacra un pregio pari a quello raggiunto nella lezione filosofica »³.

Alla composizione di un'opera teologica Abelardo torna dopo la tragica conclusione della passione per Eloisa. Siamo nel 1120 ed egli si è rifugiato in un eremo della abbazia di S. Dionigi, quasi cacciato dall'invidia e dall'odio degli altri monaci: qui continua l'insegnamento che si svolge in « entrambe le discipline » nonostante gli si rimproveri come indecorosa per la posizione di monaco la sua passione per gli studi profani e anche, d'altro lato, la presunzione di insegnare teologia « senza aver avuto alcun maestro »⁴. Naturalmente Abelardo inizia il suo insegnamento da un punto centrale, contro tutte le regole della prudenza, e si dà « ad illustrare, con analogie razionali, proprio il dogma fondamentale della nostra fede, scrivendo un trattato teologico su *L'Unità e la Trinità di Dio* ». L'intento è schiettamente filosofico e in una duplice direzione: gli argomenti che chiariscono la tesi devono essere « umani e filosofici » proprio secondo la richiesta degli allievi e, d'altro lato, si deve partire dalla comprensione dei significati dei termini usati⁵. Due linee di lavoro che rimarranno, con oscillazioni quantitative variabili, presenti in tutto l'impegno teologico del nostro autore.

² *Historia calamitatum*, cit., p. 35.

³ Ivi, p. 40.

⁴ Ivi, p. 71.

⁵ Ivi, p. 72.

Non solo: ma anche il tema, la comprensione e la definizione del dogma trinitario, rimane quello del primo trattato che verrà rifiuto e ampliato nelle due altre grandi opere teologiche posteriori, la *Theologia christiana* e la *Theologia scholarium*⁶.

Come per l'opera logica, così anche in questo caso, il primo passo per una comprensione dello sviluppo del pensiero e del metodo dell'autore è necessariamente il chiarimento dei rapporti cronologici fra i vari momenti.

Per la data di composizione del trattato sul problema trinitario non sembrano sussistere dubbi: fu composto negli anni 1118-20, prima del concilio di Soissons al quale fu appunto condannato e bruciato. Parecchie osservazioni di critica interna ai testi hanno indotto il Cottiaux ad indicare la *Theologia christiana* come sicuramente posteriore al trattato e la *Introductio (Theologia scholarium)* posteriore alla *Theologia christiana*⁷.

Questa la ricostruita logica di sequenza. Ma c'è di più: le numerose citazioni di *auctoritates* della *Theologia* rispondono sì all'obiezione principale mossa dagli avversari a Soissons (ossia la carenza delle argomentazioni basate sulle testimonianze dei Padri), ma potrebbero anche presupporre con verosimiglianza un preciso lavoro da parte di Abelardo di raccolta e valutazione delle autorità, il che corrisponde al *Sic et non* (almeno in una sua prima redazione)⁸.

Quanto alla *Theologia scholarium*, il Cottiaux ha individuato due sezioni distinte: i primi due libri sarebbero stati composti nel periodo dal 1122 al

⁶ Mentre il trattato sulla trinità è noto anche con il nome di *Theologia summi boni* (ed. a cura di H. Ostlender, Münster 1939), la *Introductio* è chiamata con più valide ragioni *Theologia scholarium* dal Buytaert (*Corpus christianorum*, Turnholt 1970, t. XII, p. 392).

⁷ J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abelard*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 1932, pp. 250 sgg.

⁸ Ivi, p. 263.

1126, sicuramente dopo la *Theologia christiana*, al Paracletto; mentre il terzo libro non può che essere stato scritto dopo il *Commentario alla Epistola ai Romani* che annuncia appunto il terzo libro della *Introductio* dopo averne citato i primi due. Il *terminus* qui è solo *ad quem*, il 1138, anno in cui Guglielmo di S. Thierry denuncia allarmato la tesi dell'*Ethica* (che è senz'altro posteriore al terzo libro della *Theologia scholarium*)⁹. Gli anni più probabili rimangono il 1136-37 quando Abelardo insegnava a S. Genoveffa, ma si può anche pensare al soggiorno a S. Gildas.

Il tipico modo di lavoro abelardiano, una revisione continua delle opere che si presentano così in varie stesure, complica di molto la logicità di questa sequenza cronologica: il *Sic et non* ha cinque redazioni e la *Theologia christiana* quattro. L'intreccio della composizione può giustificare i vari criteri adottati dagli studiosi del pensiero teologico di Abelardo: nella ricostruzione globale e tuttavia articolata, che il Cottiaux fa della teologia abelardiana, egli assegna alla *Introductio* (ossia alla *Theologia scholarium*), e precisamente al terzo libro « che riassume dieci anni di controversie », un ruolo eminente¹⁰.

D'altro canto il Jolivet, che è più precisamente interessato all'aspetto metodologico del lavoro di Abelardo, svolge la sua indagine secondo le grandi linee problematiche facendo rilevare appunto la difficoltà, da un lato, di seguire separatamente le tre grandi opere, sotto questo aspetto « troppo simili »

⁹ Ivi, pp. 263 sgg. Il Buytaert ha recentemente riesaminato, curando l'edizione critica della *Theologia christiana* e delle redazioni *breuiore*s della *Theologia scholarium*, il problema della datazione stabilendo in base ai rimandi interni ai testi, che la prima redazione della *Theologia christiana* risale agli anni 1122-27 mentre le altre due redazioni si intrecciano alle quattro redazioni della *Theologia scholarium* stese dal 1134 al 1136 (cfr. *Corpus christianorum*, cit., vol. XI, p. xxxiii).

¹⁰ Ivi, p. 269.

e, d'altro lato, di prenderle in blocco passando sopra alle differenze anche queste « troppo rilevanti »¹¹.

La struttura del nostro lavoro definisce già lo sviluppo di questa analisi: esamineremo dapprima il metodo e i temi del *De unitate et trinitate divina*, poi il *Sic et non*, per passare quindi a segnalare le modifiche e gli ampliamenti apportati dall'autore alle due altre *Theologie*.

Il trattato si articola in tre libri dei quali lo stesso Abelardo indica il contenuto: nel primo si trova l'analisi dei significati dei nomi delle tre persone divine e le testimonianze dei profeti e dei filosofi a proposito della Trinità; nel secondo si risponde alle obiezioni e si analizza il significato dei termini usati; nel terzo l'esame si sposta soprattutto sulle « similitudini » utilizzate e sull'analogia dell'*anima mundi* platonica con lo Spirito Santo¹².

La ricerca abelardiana si apre con un'analisi testuale: « Cristo Signore, Sapienza divina incarnata, definendo la perfezione del Sommo Bene l'ha descritta con precisione con tre vocaboli chiamando la sostanza semplice secondo le tre cause, Padre, Figlio, Spirito Santo ». La definizione scritturale è riportata al livello di una distinzione di significati: « Dire che Dio è tre persone, ossia Padre, Figlio e Spirito Santo, è come dire che la sostanza divina è potente, sapiente e benevolente, anzi che la stessa potenza è la stessa sapienza e la stessa bontà »¹³. È questo l'atteggiamento più continuo e la tecnica di analisi più evidente in questo primo testo teologico: la presenza e l'uso della dialettica. Il presupposto è la distinzione nitida fra il contenuto del dogma e il suo enunciato che come tale deve essere sottoposto alle regole della predicazione. La distinzione che riusciva per lo meno scon-

¹¹ Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, p. 229.

¹² Ed. Ostlender, cit., p. 2 (la traduzione italiana dei passi del trattato è mia).

¹³ Ivi, p. 3.

certante a molti e stimolava le accuse più gravi (e opposte) non era d'altra parte completamente estranea all'epoca e si può ritrovare in Gilberto Porrettano.

La portata di questa distinzione si chiarisce nella motivazione dell'opera: i discepoli di S. Dionigi chiedevano « più spiegazioni che asserzioni » e soprattutto si richiamavano alla necessità di un'analisi dei significati come preliminare per la comprensione e quindi l'accettazione del testo sacro¹⁴.

Questo dice Abelardo nella autobiografia; nel trattato, e precisamente nella *Laus dialecticae*, afferma anche la necessità apologetica:

Poiché l'ostilità degli argomenti (degli infedeli) non può essere debellata con argomenti fondati sulla autorità dei santi (e neppure dei filosofi), ma solo ricorrendo ad argomenti puramente umani (ossia naturali), contro chi si appoggia ad argomenti umani, abbiamo deciso di rispondere agli stolti con mezzi adatti alla loro stoltezza e distruggere i loro attacchi mediante le stesse arti che essi usano nell'assalirci. Il piccolo Davide con l'aiuto divino colpì il gigantesco e superbo Golia con la sua stessa spada. E noi, proprio con la spada della dialettica con la quale essi si sono buttati ad assalire la nostra semplicità di discorso, ritorca contro di loro, distruggeremo la loro forza e gli strali delle loro argomentazioni [...]. Non presumiamo quindi di insegnare la verità [...], ma piuttosto qualcosa di verosimile e di proporre alcunché vicino alla ragione umana e non contrario alla Sacra Scrittura contro quelli che si fanno un vanto di attaccare la fede con ragioni umane, valutando soltanto la ragione umana e trovando facili e numerosi seguaci poiché la maggior parte degli uomini è *terrena* e non *spirituale*¹⁵.

Dalla proposta abelardiana si ricavano alcune nitide indicazioni: innanzitutto che la « ragione naturale » è essenzialmente la logica ossia un'analisi e

un intreccio argomentativo di tipo formale distinto anche dall'« autorità filosofica » (che è qui contenuto e non « arte »), poi una precisa differenziazione fra « vero » e « verosimile », ossia fra la realtà divina, come tale inaccessibile, e la espressione umana che adombra questa realtà. Questo ultimo punto è ripreso appena più innanzi (« umbram non veritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quandam, non rem »¹⁶) dove l'autore fa cenno anche agli altri strumenti che, in misura forse minore, utilizzerà nel suo discorso su Dio, l'analogia e l'*involuturum*. È bene ricordare d'altra parte che anche nei testi logici si può ritrovare sotto altra forma, ossia nella concezione nominalistica della dialettica, l'affermazione di un divario discorso-cose osservabile anche nel discorso « naturale ». È evidente che la situazione si aggrava nel discorso *de divinis* stante l'ineffabilità di Dio e la limitatezza dell'intelletto dell'uomo (motivi che Abelardo riprende in modo preciso dal contesto neoplatonico-agostiniano)¹⁷. La pretesa assurda e malvagia degli « stolti » che si vantano di conoscere e parlare di Dio con assoluta sicurezza deriva però non dalla scienza (e neppure dal suo contrario, l'ignoranza), ma da un atteggiamento della volontà ossia dalla superbia:

Non è l'ignoranza che fa l'eretico, ma la superbia che si ha quando qualcuno, desiderando di farsi un nome con qualche novità, si vanta di dire cose insolite che tenta poi di difendere contro tutti per sembrare superiore e perché la sua dottrina confutata non rischi di essere messa in ombra di fronte alle altre. I professori di dialettica si comportano facilmente in questo modo dal momento che si credono armati più degli altri di argomenti e quindi presumono con conseguente sicurezza e licenza di difendere o attaccare qualsiasi argomento: la loro iattanza è talmente grande che essi pensano che non vi sia nulla che

¹⁴ Cfr. nota 5.

¹⁵ Ed. Ostlender, cit., pp. 29-31.

¹⁶ Ivi, p. 36.

¹⁷ Ivi, p. 34. C'è qui una precisa anticipazione del concetto di *viator*.

non possa essere compreso o pienamente esposto dalle loro piccole ragioni [*ratiunculae*]¹⁸.

La difesa della logica, che in questo testo teologico si basa sulle stesse motivazioni che abbiamo individuato nel testo dialettico, indica quindi in un « abuso » della dialettica, in un'azione e non nella conoscenza (che come tale è sempre un bene), l'errore di un certo atteggiamento nell'esposizione teologica e addita la rettitudine dello strumento dialettico proprio nell'intenzione di chi lo usa: « La filosofia possiede questa specie di arma tagliente che il sovrano usa nella distruzione del tiranno: essa può essere molto utile nella difesa o molto nociva secondo l'intenzione di chi la usa ». E più innanzi: « Noi non ammettiamo che nessuna scienza possa essere malvagia anche se tratta di cose malvagie: come tale è utile anche all'uomo giusto non per fare il male ma per guardarsi dal male conoscendolo innanzi [...]. Non è male sapere cosa è l'inganno e l'adulterio ma commetterli »¹⁹.

Dalla estesa difesa abelardiana della « vera logica » si ricava che i « professori di dialettica » erano non solo formalmente (costruendo argomentazioni non scientifiche, ma sofistiche), ma soprattutto applicando in un ambito non legittimo le regole dialettiche e definendo ciò che per definizione è indefinibile. La condizione principale che legittima l'applicazione delle regole e dell'analisi logica in teologia è infatti che la disamina verta sul solo enunciato del dogma, prescindendo dal suo contenuto. E qui viene in primo piano l'altro aspetto che garantisce, e limita insieme, la validità del discorso, pur scientificamente corretto, sulla divinità: la dimensione metaforica del linguaggio filosofico.

¹⁸ La difesa della fede avviene così in due direzioni divergenti, contro gli infedeli e contro i « professori di dialettica ».

¹⁹ Ivi, p. 30.

Il momento della *inventio* (che per quanto riguarda il discorso sulle cose naturali appare connesso e legittimato dalla struttura della realtà stessa) è nel campo *de divinis* fondato su una semplice analogia, o metafora, che poi in quanto enunciato si deve attenere alle regole dialettiche:

Con una specie di similitudine noi trasportiamo i vocaboli, che indicano le creature, a indicare il creatore, proprio quei vocaboli che gli uomini istituirono a designare le creature che essi sono in grado di conoscere e dei quali possono comunicare i concetti mediante nomi. Dal momento che l'uomo che ha istituiti i nomi a significare i concetti non è in grado di comprendere Dio, non può osare di dare un nome al Bene ineffabile. Sembra quindi che nessun vocabolo conservi la ragione della sua *inventio* quando è applicato a Dio, ma che tutto ciò che viene detto di lui è come avvolto in metafore e in misteriose similitudini e tenta attraverso analogie fondate su qualche aspetto di farci gustare qualcosa di quell'ineffabile maestà facendola sospettare piuttosto che comprendere²⁰.

Il tema è esposto in forma completa nella teoria della « testimonianza dei filosofi ». Abelardo indica, dopo i profeti, nei filosofi greci e latini coloro che arrivarono prima della rivelazione « alla intelligenza di un unico dio »: lo strumento che li conduce a questa comprensione è « la stessa struttura razionale della filosofia »²¹. La dottrina del Logos può essere indicata come il sostegno di questa affermazione: il Verbo divino è la struttura antecedente ogni rivelazione, la ragione universale che pervade il mondo e dà alle menti umane la possibilità di una certa comprensione di Dio. È questo il Verbo divino « non transitorio, non udibile, ma intellettuale ossia la stessa ragione e sapienza coeterna a Dio »: ed è naturale che Abelardo riprenda qui il tema agostiniano

²⁰ Ivi, p. 52.

²¹ Ivi, p. 11.

del maestro interiore « senza il quale non esiste vero insegnamento »²². Esiste quindi accanto al livello della rivelazione, nella quale la verità si dispiega pienamente e viene accettata per fede, il piano filosofico del quale Abelardo sottolinea il carattere metaforico e analogico: « La filosofia si adatta a rivelare i suoi misteri con semplici parole e suole attraverso metafore favolose parlare di Dio e dell'anima »²³. Questo comporta una « lettura al di là della superficie » nella quale i termini vengono scelti per la loro forza comparativa: i filosofi (e Abelardo) sono infatti ben consci della impossibilità di un discorso adeguato alla divinità: « Quando i filosofi aspirano a parlare di Dio, quasi a smorzare la loro audacia, usano esempi e similitudini perché non sembri che si parli proprio di ciò che è ineffabile »²⁴.

Ma c'è dell'altro: la *figura* è, da un lato, la sola via, simbolica, immaginativa e analogica che avvicini in qualche modo i *mysteria* ai sapienti consapevoli della profondità del segreto divino, ma, d'altro lato, difende a *vilitate*, ossia da una comprensione senz'altro inadeguata, meschina e quindi erronea, la verità nei confronti degli uomini comuni (*reliqui*). La filosofia, prima della Rivelazione ha avuto questo duplice compito: prefigurare la verità e, insieme, nasconderla a chi, privo di sapienza, non era in grado di accedervi (e tuttavia si appagava proprio di questo tramite allegorico, contenuto della sola immagine)²⁵.

È la Rivelazione che ha spiegato a tutti gli uomini con le semplici parole del Cristo la verità prima nascosta e, insieme, accennata dalla allegoria. Abelardo è infatti convinto che le parole dei filosofi abbiano avuto per oggetto proprio il tema che la Rivelazione, ad un certo punto della storia, ha propagato fra tutti gli uomini sapienti e non sapienti.

²² Ivi, p. 33.

²³ Ivi, p. 14.

²⁴ Ivi, p. 48.

²⁵ Ivi, p. 15.

Privilegiata fra tutte le verità prefigurate dai filosofi è la Trinità, e Platone, più di ogni altro, l'ha insegnata « mostrando che la mente, che egli chiama *Nous*, è generata da Dio e coeterna a lui, il che vuol dire che il Figlio, come noi lo chiamiamo, è genito eternamente da Dio Padre »²⁶.

La immagine allegorica ritorna allora nella spiegazione della verità rivelata e serve ad avvicinar il senso del testo sacro, in sé così elevato e inaccessibile alla mente umana; l'*involutum* e la *figura* diventano nelle mani del maestro strumenti per suggerire « se non la verità almeno la sua ombra ».

Con questi strumenti, e la coscienza precisa della loro portata, Abelardo si accinge all'esposizione e all'analisi del dogma trinitario.

Nella « *summa fidei* » del secondo libro c'è una chiara affermazione dell'unità divina (diretta contro Roscellino?), della coeternità e della perfetta uguaglianza delle tre persone nella identità di sostanza: la terminologia del rapporto figlio-padre (*genitus*) e di quello dello Spirito Santo con le due prime persone (*procedens*) è ripresa da Agostino²⁷. La distinzione delle persone è invece connessa all'analisi dialettica:

le persone non si differenziano l'un l'altra quanto alla sostanza poiché il padre non è altra cosa [*aliud*] dal figlio e dallo spirito santo né il figlio altra cosa dallo spirito santo. Dico che non è altra cosa quanto alla natura poiché ognuna delle tre persone è la stessa sostanza divina. Ma ognuna è differente quanto alla persona, ossia *alter ab altero* ossia distinto personalmente [...]. Così Socrate è altro da Platone quanto alla persona, cioè nella propria essenza è distinto da lui tanto che *non* è lui, e tuttavia non è altra cosa quanto alla sostanza; ossia sono della medesima natura secondo la convergenza della medesima specie dal momento che entrambi sono uomini

²⁶ Ivi, p. 13.

²⁷ Ivi, p. 37.

[...]. Molto minore è la distinzione delle tre persone divine poiché unica è la loro sostanza assolutamente singolare e non suscettibile di ricevere nessuna differenziazione di parti o forme²⁸.

Abelardo insiste su quest'ultimo punto che costituirà la base della refutazione delle « obiectioes adversus trinitatem »: la sostanza divina è « individuale e informe » e a stretto rigore non paragonabile alla « substantia hominis ». Bisogna quindi « trovare una distinzione più sottile affinché l'unicità della essenza [...] non sia di impedimento alla diversità delle persone, né questa ultima si opponga alla identità sostanziale »²⁹. La prima obiezione « adversus trinitatem » sottolinea infatti che la distinzione delle persone può essere assunta o soltanto sul piano nominale, o sul piano della realtà e non dei nomi oppure su entrambi i piani. Ora — nota Abelardo — tutta la controversia dipende dalla difficoltà di concepire, e nominare, la stessa realtà come identica e unica e differenziata insieme: la soluzione sta in un'analisi preliminare dei vari significati di « identico », « diverso » e « persona » secondo le disamine delle autorità dialettiche Boezio, Porfirio, Aristotele e di Prisciano³⁰. La distinzione trinitaria viene da Abelardo confermata come una distinzione reale ma, « non secondo il numero bensì secondo le definizioni e le proprietà ». Le tre persone si distinguono cioè non « in rerum continentia sed in sententia »: come definiamo e quindi distinguiamo l'anima dell'uomo secondo le varie potenzialità di sapienza, giustizia, ecc., così definiamo Dio secondo le diverse definizioni personali, potenza, sapienza e bontà.

È naturale che Abelardo abbia più a cuore la polemica antiroscelliniana e la differenziazione dalla *sententia* del suo antico maestro che il pericolo del-

²⁸ Ivi, p. 38.

²⁹ Ivi, pp. 41-2.

³⁰ Ivi, p. 54 sgg.

l'eresia sabelliana della quale appunto verrà accusato³¹: l'accentuazione dell'unicità divina è prevalente e giustifica in certo modo i sospetti degli avversari. Ma è il metodo, come si vedrà anche più innanzi, ad impostare il problema in modo essenzialmente diverso dalla lettura consueta della « sacra pagina » e ad aprire la via allo sviluppo autonomo dell'analisi teologica: a più riprese il Maestro Palatino dichiara che bisogna attenersi alla « vis enuntiationis » e alle regole dialettiche, persuaso che ciò costituisca lo strumento più valido e congeniale all'esame della formula di Atanasio³².

L'esemplificazione più chiara del procedere abelardiano nel Trattato è data dalla discussione sull'*anima mundi* platonica ripresa in due punti, nel libro primo e terzo³³. Ad Abelardo la raffigurazione timaica dell'anima, che è comandata da Dio al governo del mondo, sembra senz'altro una « bellissima raffigurazione evocativa », « pulcherrima involucri figura », tipica appunto dell'atteggiamento filosofico che allude più che non dica ai misteri essenziali della realtà divina. Proprio per questo va intesa *per integumentum* l'assimilazione mondo-anime razionale, e sempre nello stesso senso si recuperano altre affermazioni platoniche quale la posizione dell'anima in *medietate mundi* (che indica la diffusione della grazia divina in tutte le cose) quale la dichiarazione che il mondo « è un animale unico » (il che suggerisce l'armonia dell'opera della creazione) e che l'anima è composta « ex eodem et diverso », ossia è una e identica alla essenza del Padre e del Figlio e insieme molteplice nei suoi effetti.

Anche quell'affermazione di Platone che sembra

³¹ J. Rivière, *Les capitula d'Abélard condamnés au concile de Sens*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 1933.

³² *Theologia S.B.*, pp. 82-3.

³³ Ivi, pp. 13-7 e 105-7. Si veda la rinuncia a questa interpretazione nel trattato V della *Dialectica* (D.), pp. 558 sgg.).

meno recuperabile al senso della Trinità cristiana è approfondita e ampliata da Abelardo con la consueta elaborazione metaforica: l'*anima mundi*, infatti, secondo il filosofo greco aveva avuto inizio nel tempo e quindi era stata creata. Il significato della frase timaica è analogo — afferma Abelardo — a quello per cui si dichiara che il Cristo ebbe inizio nel tempo come uomo: anche lo Spirito Santo, « eterno secondo la sua essenza può dirsi che inizi nel tempo quanto agli effetti della sua opera ».

I filosofi — afferma Abelardo a più riprese ³⁴ — hanno già predicato, « con i libri e con le azioni », la fede prima della rivelazione e alcuni fra i principali dogmi del credo cristiano: la immortalità dell'anima e la resurrezione della carne e, soprattutto, quell'indicazione del valore sovranaturale della vita che si realizza nel « contemptus mundi ». È questa concezione, sicuramente platonica, della filosofia che porta Abelardo ad un'affermazione della convergenza fra sapienza greca e teologia: l'ampliamento allegorico del linguaggio filosofico è lo strumento mediante il quale si realizza la identificazione del pensiero degli antichi con la Rivelazione.

Cinque sono probabilmente le redazioni del *Sic et non* ³⁵, che si dispiega in cinquantotto temi teologici, secondo un piano che diventerà classico nelle opere della scuola abelardiana: Fede, Carità, e Sacramenti. Quasi sicuramente le citazioni dei Padri (la cui scarsità a Soissons gli era stata rimproverata) ³⁶ non sono di prima mano: i rimandi alle parole dei ventinove autori cristiani (*dicta Sanctorum*), greci e latini, risalgono probabilmente ai *Florilegia* allora in

³⁴ Ivi, pp. 24-5.

³⁵ Jolivet, *op. cit.*, p. 238, e Buytaert (*Corpus christianorum*, cit., vol. I, p. xxiv). Secondo il Buytaert la prima stesura del *Sic et non* è del periodo 1122-27, l'ultima del 1141.

³⁶ V. *Historia*, cit., p. 76.

circolazione ³⁷, testimoniando però una sicura padronanza della materia da parte del nostro autore.

Non è tuttavia questo l'elemento che rende importante la raccolta organica delle fonti cristiane, ma è la motivazione dell'opera:

Ci sembra bene raccogliere i differenti detti dei Padri quando ce ne vengono alla memoria alcuni che, sembrando contrastanti fra loro, pongono un problema, così da stimolare i giovani ad un ottimo esercizio nella ricerca della verità e renderli più acuti con questa indagine. La principale via della sapienza è infatti la continua e frequente interrogazione ³⁸.

Questa ricerca e il conseguente giudizio (che talvolta in Abelardo non si dà) non devono sembrare temerari ³⁹ proprio in vista del fine: è chiaro che la giustificazione di fondo è l'unità della ricerca (logica e teologica) confermata per Abelardo dalla convergenza della autorità aristotelica ed evangelica su un punto preciso. Mentre la prima ⁴⁰ (si veda il commento alle *Categorie*) indicava il dubbio come mamente alla *inquisitio* e poi alla verità, la seconda ⁴¹ rappresentava in Gesù giovanetto fra i dottori del Tempio quasi un allievo di dialettica che interrogava mettendo alla prova la sapienza testuale. Ora, se è proprio questa *assidua et frequens interrogatio*, tipica della pratica dialettica, a costituire la struttura essenziale del testo, esiste però anche un altro livello (oltre all'analisi logico-grammaticale dei termini) ad indicare, lungo tutta la rassegna delle *auctoritates*, la presenza del maestro di logica: ed è il confronto fra i *dicta Sanctorum*.

³⁷ J. G. Sikes, *Peter Abaelard*, Cambridge 1932, pp. 76 sgg.

³⁸ P.L. 178, col. 1349 (la traduzione italiana è mia).

³⁹ Ivi, col. 1333.

⁴⁰ G.G., p. 223 (16-17) e P.L. 178, col. 1349.

⁴¹ Si veda Jolivet, *op. cit.*, pp. 191-2, 244, e P.L. 178, col. 1349.

Ci sono anzitutto dei principi di ordine generale di critica esterna ed interna ai testi⁴².

Uno scritto può essere, rileva Abelardo, apocrifo o corrotto o contenere delle *sententiae* poi ritrattate dall'autore e ciò si riferisce alla stessa tradizione del testo. Ma anche all'interno dei *dicta Sanctorum* esistono elementi che indicano la difficoltà di un'interpretazione esatta del senso. Le parole variano di significato (e in questi casi è meglio attenersi, secondo le indicazioni di Cicerone e Prisciano all'*usus* piuttosto che alla *proprietas terminorum*); inoltre solo a Dio le intenzioni umane appaiono chiare ed è quindi necessaria molta prudenza nella interpretazione dell'altrui *intelligentia*.

La considerazione del contesto storico e delle circostanze nelle quali lo scritto è stato composto è un'altra delle prospettive da tener presenti per le soluzioni di controversie che possono apparire così solo verbali: « si troverà una facile soluzione alla maggior parte delle opposizioni se potremo decidere che le medesime parole sono state usate da autori diversi con diversi significati »⁴³.

Nonostante questo tipo di disamina del testo può accadere che permanga fra le parole dei Padri una contraddizione reale che va affrontata quindi con criteri non più formali, ma applicando una prospettiva gerarchica alle *auctoritates* stesse: al di là dei due testamenti nulla è assolutamente obbligatoria.

Al di fuori dell'« autorità sempre veridica della Scrittura » si può ben vedere che anche i profeti e gli apostoli stessi hanno potuto, senza averne l'intenzione, errare e i Padri dire cose inesatte⁴⁴. La verità — nota Abelardo — sta nell'ispirazione divina: « succede che anche i profeti vengano a mancare della grazia profetica e, credendo di possedere

anche in quel momento spirito profetico pronuncino parole false ». « Fede certissima » dobbiamo solo ai testi canonici, nucleo di verità sul quale i commentatori hanno depositato le loro sentenze: su questi scritti posteriori — dice Abelardo — si apre un'ampia libertà di lettura (« gli scritti dei commentatori devono essere letti non con l'obbligo di credervi ma con la libertà di giudicarli »)⁴⁵. Ancora una volta il concetto della imprescrittibilità e inaccessibilità della verità divina ha una funzione liberalizzante per quanto riguarda l'interpretazione e l'esame umano.

Significativa è la prima *quaestio*⁴⁶ che nasce dall'opposto schieramento delle *auctoritates* a proposito dell'utilità e dello spazio dell'umana ragione nel campo della fede. Partendo dalla classica citazione di Gregorio (« la fede non ha merito se la ragione le offre la prova ») Abelardo allinea altri autori che si sono pronunciati sulla stessa linea, Agostino, Gerolamo, Beda e san Paolo, ma non manca di citare anche l'altra affermazione di Agostino che indica due funzioni della ragione a proposito della fede: la difesa contro gli infedeli e il controllo che l'argomentazione esercita sulla fede per mantenerla pura (*silibata*).

Le fonti (in senso lato) per il metodo e il materiale del *Sic et non* sono state viste in due direzioni: lo stile dei canonisti che sottolineavano la dialettica della *quaestio* e la latitudine e la varietà dei problemi della scuola di Anselmo di Laon. Non si è dimenticato di ricordare il metodo utilizzato da Gerberto d'Aurillac nel *De corpore et sanguine Christi* che preannuncia l'analisi del *Sic et non*⁴⁷. Altri studiosi hanno invece accentuato l'assoluta originalità del Maestro Palatino⁴⁸. Più sottilmente il Jolivet⁴⁹ nota

⁴⁵ Ivi, col. 1347 C.

⁴⁶ Ivi, col. 1349-53.

⁴⁷ Sikes, *op. cit.*, pp. 85 sgg.

⁴⁸ Paré-Brunet-Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris 1933, p. 128.

⁴⁹ Jolivet, *op. cit.*, pp. 245 sgg.

⁴² P.L. 178, coll. 1341-4.

⁴³ Ivi, col. 1344.

⁴⁴ Ivi, col. 1345.

come l'iniziativa di Abelardo, largamente originale proprio nel passaggio dalla *lectio* alla *sententia*, consista nel forgiare in modo cosciente un metodo che ha permesso alla sua scuola ulteriori progressi: la *ratio*, nel tentativo teologico di Abelardo, non è più un termine opposto ad *auctoritas*, ma indica l'interpretazione del testo sacro (che allo stato originario e letterale è appunto *auctoritas*). La scoperta e il tentativo di Abelardo è appunto di analizzare e definire il metodo di questa interpretazione.

La *Theologia christiana* (composta negli anni 1122-27) è l'opera più simile al trattato sulla Trinità del quale riprende il tema della « assegnazione dei nomi a Dio » (nomi assunti naturalmente in modo traslato rispetto alle consuete significazioni) e il richiamo alla tradizione filosofica che ha anticipato la comprensione, in certi limiti, della realtà divina prima della Rivelazione. Ritorna pure la felice immagine della figura di cera⁵⁰ con la quale l'autore tenta di spiegare il rapporto fra le prime due persone della Trinità: in una figura di cera esistono infatti la materia e l'immagine che « nella predicazione possono essere unite ». Tuttavia esse non sono identiche, poiché la cera non è l'immagine e viceversa, « sebbene nella predicazione si debbano congiungere nella identità sostanziale della cera e della immagine coticché pur essendo soltanto la cera gialla e soltanto l'immagine diritta, la figura di cera è insieme gialla e diritta ». Allo stesso modo Padre e Figlio sono la medesima sostanza e insieme, distinguendosi come persone, sono potenza e sapienza (che risultano così associate nella predicazione).

⁵⁰ P.L. 178, col. 1288. Nella *Theologia summi boni* è alle pp. 87-9. Nella *Theologia scholarium* (P.L. 178, col. 1069) l'immagine, analoga, si riferisce ad un sigillo di bronzo e ad essa si rifà (« horrenda similitudo ») il primo punto dell'anonimo *Elenco delle eresie di Abelardo* (cfr. E. M. Buytaert, *The Anonymous Capitula Haeresum P. Abaelardi*, « *Antoniolum* », 43, 1968, p. 421). La traduzione dei passi è mia.

Nell'insieme si può dire che in questo secondo testo teologico Abelardo mantenga ferma la funzione polemica della scienza teologica diretta così contro gli infedeli accentuando però anche un altro aspetto, più in ombra nel trattato, l'apologia del credo cristiano fondata su un preciso riferimento alle teorie neoplatoniche e sui motivi opposti (o complementari) della trascendenza della fede e dell'utilità della dialettica.

Nella *Theologia scholarium* (1134-36) è proprio questo elemento a sparire: l'*intelligentia* diventa una conoscenza estimativa⁵¹ oltre che una conoscenza del significato delle parole degli enunciati e si insiste maggiormente sulle « rationes honestae » che sulle « necessariae » (soprattutto nel terzo libro che è stato forse composto, come si è visto, a dieci anni dai primi e nel quale l'autore si propone « di sollevare la mente più in alto nella contemplazione del perfetto bene e [...] di dare definizioni mediante verosimili e onestissime ragioni »)⁵². Nei primi due libri si possono già notare alcune significative assenze: manca da un lato il panegirico dei filosofi e, d'altro lato, anche l'invettiva contro gli pseudodialettici. Lo sforzo del maestro sembra teso ad una comprensione più concreta delle proposizioni della fede (un esempio è l'approfondimento del concetto Logos-Verbo⁵³ e un altro l'argomentazione sull'esistenza di Dio fondata sull'ordine del mondo)⁵⁴. La *ratio*, dichiara Abelardo ha il compito di « astruere fidem » e di « fulcire auctoritates »⁵⁵: un'opera quindi di sostegno alle proposizioni rivelate che egli considera essenziale. Ciò si vede nella distinzione fra fede meritoria e « primordia fidei » che rappresenta il tentativo più avanzato in questo senso: « Questa fede (quella cioè

⁵¹ Cottiaux, *op. cit.*, pp. 825 sgg.

⁵² P.L. 178, col. 1091.

⁵³ Ivi, col. 995.

⁵⁴ Ivi, col. 1086.

⁵⁵ Ivi, col. 1046 A.

unita alla comprensione) differisce dalla fede di Abramo che crede nella speranza contro la speranza e contro la possibilità naturale e attende la verità di Colui che ha promesso. Se i *primordia fidei* non sono meritori la stessa fede fondata sui *primordia* è da giudicarsi inutile perché la carità la può soltanto seguire ed essa non può mai ottenere ciò che manca all'altra»⁵⁶. I «primordia fidei» comportano però soltanto una conoscenza dei motivi di credibilità (oltre che una comprensione degli enunciati) e Abelardo non arriva mai a risolvere il mistero in formule completamente intelleggibili (nonostante che le accuse vertano proprio su questo aspetto). La ricerca è sempre una ricerca di «congruae proportiones» fra i due discorsi, quello umano e quello *de divinis*, e lo scopo è dichiaratamente quello della difesa della fede contro gli infedeli: «Se la similitudine verrà ridotta, in opportune proporzioni, alla dottrina della Trinità, ci sarà facile, appoggiandoci alle stesse testimonianze dei filosofi, battere quegli pseudo-filosofi che ci assalgono»⁵⁷. Viene anticipato così il passaggio alle «ragioni convenienti» proposte nel terzo libro: se la refutazione dialettica contro gli infedeli si valeva efficacemente di queste ultime, le «rationes honestae» sembrano invece più adatte alla «amplificatio fidei» ossia al compito costruttivo. Le argomentazioni del terzo libro della *Theologia scholarium* sembrano maggiormente fondarsi su concetti di tipo morale come la *concordia*, il *commodum*, e la *dignitas*: «presso i buoni vale più l'onesto ed è più forte la ragione che si basa sul conveniente piuttosto che sul necessario, poiché le cose oneste piacciono per loro stesse e ci attraggono con un certo tipo di forza loro propria»⁵⁸.

Nella censura dei dottori parigini riportata dal-

⁵⁶ Ivi, col. 1051 A.

⁵⁷ Ivi, col. 1069 B.

⁵⁸ Ivi, col. 1090 C.

l'edizione del 1616 a proposito del commento abelardiano alla paolina *Epistola ai Romani* si fa cenno al fatto che Abelardo non abbia messo abbastanza in rilievo che la nostra salvezza dipende unicamente dalla *charitas* divina⁵⁹. E invero nel commentario, in cinque libri, composto negli stessi anni dell'*Ethica* (1137) Abelardo indica il centro del mistero dell'Incarnazione e della Redenzione soprattutto nel magistero del Cristo che non ha salvato gli uomini solo con il sangue «ma anche con la parola e l'esempio»⁶⁰. Dei commentari è questo il più esteso; il secondo per ampiezza è la *Expositio in Hexaemeron* che data probabilmente al 1140⁶¹ e si propone un esame dei primi due capitoli della Genesi. L'intento dichiarato dell'autore è di sottolineare soprattutto quello che egli chiama il «senso storico» della Genesi senza però trascurare i «sensi morali e mistici»⁶². Il maestro di dialettica è presente anche in questi commentari nei quali l'impegno è prevalentemente teologico: la *quaestio* per esempio viene introdotta all'interno della spiegazione del testo sacro e, fatto ancor più significativo, Abelardo esercita un'analisi, che noi chiameremo filologica (ossia attraverso lo strumento grammaticale), sulle parole usate nel testo sacro. Anche la proposizione nel suo complesso diviene oggetto d'esame regolato da precise categorie: nel primo versetto della Genesi, Abelardo sa che 'Dio' traduce l'ebraico 'Heloym' che è plurale e ne deduce che il verbo singolare ebraico indica proprio che l'unità è connessa nella realtà divina alla trinità⁶³.

È questa la presenza più costante nell'opera teologica di Abelardo, presenza in accordo con i suoi interessi prevalenti e la sua formazione, come si è visto. Ed è questo tipo di impegno che Bernardo

⁵⁹ In P.L. 178.

⁶⁰ P.L. 178, col. 836.

⁶¹ Cfr. Buytaert, *art. cit.*, pp. 182 sgg.

⁶² P.L. 178, col. 731.

⁶³ Ivi, col. 739 B-C.

aspramente condannava, isolandolo da un contesto senz'altro più articolato e trascurando che il concetto di Rivelazione stava comunque alla base dell'esame del Maestro Palatino. Personaggi a lui senz'altro più favorevoli come Ottone di Frisinga non esiteranno tuttavia ad indicare questa « presenza dialettica » nei testi teologici come una mancanza di « cautela »: « Ha mescolato in modo non prudente alla teologia la sua dottrina delle *voces* o dei *nomina* »⁶⁴.

Lo stesso Abelardo proprio mentre polemizzava contro il « triteismo » di Roscellino avvertiva in modo chiaro che la sua analisi condotta con strumenti analoghi poteva correre il pericolo dell'opposta eresia sabelliana⁶⁵.

IV. L'« ETICA » O « CONOSCI TE STESSO »

Nel 1136 Abelardo si è lasciato alle spalle la triste e pericolosa esperienza dell'Abbazia di S. Gildas, della quale era stato a capo sin dal 1126: si era trovato « in un paese barbaro dove si parlava un dialetto incomprensibile, tra monaci la cui vita corrotta e insofferente di ogni freno era a tutti notissima, in mezzo a una popolazione selvaggia e senza legge. E come colui che atterrito dalla minaccia di una spada che gli penda sul capo si getta in un precipizio per differire di un sol attimo la morte, incontrandone un'altra, così per evitare un pericolo incorsi coscientemente in un altro »¹. Un anno dopo la morte del re d'Inghilterra Enrico il Leone è a Parigi e tiene lezione a Santa

⁶⁴ M.G.H., t. XX, p. 337 (nel l. I, cap. 47 del *De gestibus Frederici*).

⁶⁵ Si veda nella *Theologia summi boni*, cit., p. 39.

¹ *Historia calamitatum*, cit., p. 112.

Genoveffa, « chiaro Maestro, ammirabile e sommo fra tutti »². Fra gli altri allievi — Ottone di Frisinga, Arnaldo da Brescia, Rolando Bandinelli — c'era Giovanni di Salisbury (« ai suoi piedi ricevetti i primi rudimenti dell'arte logica e assorbii con appassionata avidità tutto ciò che veniva dalla sua bocca »)³.

L'*Ethica*, o *Scito te ipsum*, vede la luce appunto nel periodo che va dal '36 al '39, (anno in cui Guglielmo di San Thierry getta il primo allarme, raccolto poi da S. Bernardo, base delle accuse di Sens); ma era stata composta forse prima, in Bretagna all'Abbazia di S. Gildas. Certo è che il fosco quadro che Abelardo fa della corruzione e della malvagità dei religiosi di S. Gildas è uno sfondo adatto alla meditazione morale e alle considerazioni contenute appunto nell'*Ethica*, sull'avidità dei religiosi e sulla frattura fra il potere sacerdotale apparente e quello vero che si fonda sulla « santità interiore ».

L'*Ethica* è, insieme all'opera logica, il lavoro più filosofico del Maestro Palatino, proprio in forza dell'assunzione del criterio di discussione che è appunto quello razionale. Giustificato quindi l'allarme e il duro sarcasmo di Bernardo: « Nulla egli vede per analogia o gli sembra misterioso: ma guarda a tutto apertamente e da vicino [...]. Sarebbe stato meglio per lui se, secondo il titolo del suo libro, si fosse dato da fare per conoscersi senza uscire dai suoi limiti [nec egrederetur mensuram suam] »⁴.

Nel perseguire la definizione rigorosa della virtù o moralità, la prima distinzione Abelardo la opera nei confronti del « vizio dell'anima » (o inclinazione) e del peccato:

il vizio dell'anima [...] non si identifica affatto col peccato. Ad esempio l'essere iracondo [...] è un vizio che

² Giovanni di Salisbury, P.L. 192, col. 867.

³ *Ibid.*

⁴ P.L. 182, col. 358, Ep. 192 (la traduzione del passo è mia).

spinge la mente a compiere in modo inconsulto e senza il controllo della ragione qualche cosa che non deve essere fatta. Ora questo vizio ha sua sede nell'anima così che essa risulta pronta all'ira anche quando effettivamente non è mossa da essa [...]. Altrettanto si dica della lussuria a cui molti sono inclini per natura o per complessione fisica; tuttavia per il fatto che si trovano ad essere così caratterizzati non per questo peccano, anzi da ciò possono ricavare motivo di lotta per conquistare, attraverso l'esercizio della virtù della temperanza, la corona del trionfo su se stessi [...]. Il vizio è dunque ciò che ci rende inclini al peccato cioè ad acconsentire a cose illecite. Ora noi chiamiamo propriamente peccato appunto il fatto di acconsentire, e il peccato è riguardo all'anima colpa tale da farle meritare la condanna e da porla in condizione di rea di fronte a Dio. Che cosa è infatti l'acconsentire al male se non un gesto di disprezzo e perciò di offesa verso Dio? ⁵

Esiste una condizione soggettiva, ma necessaria, perché vi sia peccato ed è l'assenso al desiderio, in sé indifferente: « Non è peccato perciò desiderare una donna ma lo è invece acconsentire al desiderio e alla concupiscenza; non è peccato il desiderio dell'unione sessuale ma è peccato e va condannato il consenso dato al desiderio » ⁶.

L'assenso però va distinto anche dall'atto che viene da Abelardo svalutato in favore dell'intenzionalità: proprio qui sta la verità del giudizio di Dio « scrutatore e conoscitore del cuore e dei reni » in confronto alla fragile e difettosa giustizia umana che colpisce più le azioni che le intenzioni: « Per sbaglio o per esservi costretti dalla legge puniamo gli innocenti e assolviamo i rei » ⁷. La separazione fra adesione volontaria e azione o manifestazione fisica dell'assenso è netta: « Un'azione qualsiasi pertanto non

ha proprio nulla a che vedere con un aumento del peccato; niente può in modo alcuno inquinare l'anima se non ciò che procede dall'anima, vale a dire il consenso, che solo si può consentire sia peccato nella volontà, sia che preceda sia che segua l'azione. Infatti sebbene si voglia e si faccia ciò che è illecito, non si deve dire per questo che si pecca dal momento che spesso azioni simili si compiono senza che ci sia peccato, come anche, per contrario, il consenso può stare solo » ⁸.

Fin qui il risultato più di rilievo sembra essere l'indicazione nitida della coincidenza della moralità con l'intenzione che porta con sé alcune conseguenze. Innanzitutto un'implicita revisione (o meglio un rifiuto) del punto di vista agostiniano nella polemica contro Pelagio e del traducianismo, con l'eliminazione dalla definizione rigorosa di peccato dell'inclinazione al male: trasportando all'interno dell'ambito della volontà l'origine del peccato, viene a impallidire quella catena « fisica » e « storica » di tendenza al peccato (ossia il peccato originale) che sta alla base sia del mistero della Redenzione sia della necessità dei Sacramenti per la salvezza. Ancora una volta l'interesse è prevalentemente diretto al piano della « naturalità »: i diritti storici, le leggi possono qualificare in maniera diversa la colpa, ma la giustizia è un concetto che Abelardo vuole recuperare al di là dell'esame delle azioni e dei fatti nell'interiorità della coscienza e alla luce discriminante della *ratio*.

Noi tuttavia riteniamo che si possa propriamente chiamare peccato, come si è più volte ricordato, soltanto quello che consiste in una colpa di negligenza e che non può essere compiuto da nessuno, qualunque sia la sua età, senza che meriti appunto d'essere condannato. Ma non vedo proprio come il non credere in Cristo, come è degli infedeli, si debba ascrivere a colpa ai bambini o a quelli cui non è giunta la predicazione della fede, e come

⁵ *Conosci te stesso*, trad. it. di M. Dal Pra, Vicenza 1941, pp. 71-4.

⁶ Ivi, p. 82.

⁷ Ivi, p. 108.

⁸ Ivi, p. 93.

possa essere altrettanto di ciò che si compie per un'ignoranza invincibile o di ciò che è impossibile prevedere; come se uno per caso mentre va a caccia delle fiere o degli uccelli, uccida con un dardo un uomo senza averlo visto, attraverso il bosco⁹.

Ovviamente quello che Bernardo intendeva bene ed era ai suoi occhi scandaloso, era proprio questa indifferenza ai contenuti della legge del Cristo: « Noi diciamo che hanno peccato in opere coloro che hanno perseguitato il Cristo o i Cristiani che essi ritenevano di dover perseguitare; essi tuttavia avrebbero peccato più gravemente, se li avessero risparmiati ponendosi così contro la propria coscienza »¹⁰.

La coscienza razionale è quindi al di là della Rivelazione e a rigore si può parlare di virtù anche per gli infedeli nati prima del Cristo o comunque per chi, pur ignorando il suo messaggio, vive secondo la legge naturale.

Ma per costoro si può anche parlare di salvezza? Il maestro di logica distingue i vari significati del termine 'peccato'¹¹ e, come in altri testi, è incline alla definizione più rigorosa e indica gli equivoci dell'accezione più ampia (secondo la quale è peccato il fare qualcosa che non si deve fare);

Se adoperiamo il termine peccato in questo senso potremo chiamare peccato anche tutte le azioni nostre difettose e quelle che compiamo contro la nostra salvezza e così l'essere infedeli e l'ignoranza di ciò che è necessario credere per salvarsi, sebbene in questi casi non vi sia alcun disprezzo di Dio. Io ritengo però che si possa chiamare peccato in senso proprio solo ciò che non può mai verificarsi senza che ci sia colpevolezza. Ora l'ignorare Dio, il non credere in Lui, o il compiere delle azioni che non siano fatte secondo rettitudine, possono accadere a molti senza che ci sia colpa di sorta. Poniamo che uno

⁹ Ivi, pp. 130-1.

¹⁰ Ivi, pp. 131-2.

¹¹ Ivi, pp. 123 sgg.

non creda al Vangelo o a Cristo perché non ne ha mai sentito parlare, secondo il detto dell'Apostolo: — Come crederanno quelli che non hanno udito? Come poi udranno senza che uno predichi loro? Che colpa si può fargli dunque se non crede?¹².

Eppure Abelardo afferma la discriminazione che l'accettazione della Rivelazione ha segnato fra gli uomini: solo in questo senso che si può parlare di peccato che conduce alla perdizione. « Per essere condannati è sufficiente non credere al Vangelo, ignorare Cristo, non accostarsi ai Sacramenti della Chiesa, anche se ciò si faccia non per malizia ma per ignoranza »¹³. Abelardo è però consapevole che l'affermare che « l'esser fuori dalla fede al momento della morte è sufficiente alla perdizione » rientra nell'accettazione della fede stessa ed è estraneo all'esame razionale e filosofico sulla colpa e dichiara che « non appare con chiarezza la causa di quella cecità in cui il Signore ha abbandonato gli infedeli »¹⁴.

Nell'indagine fin qui condotta sulla condizione del peccato, Abelardo ha utilizzato un criterio razionale che lo condurrebbe, se accettato fino in fondo, ad un'indistinzione fra morale naturale e morale cristiana, *impasse* pericolosa della quale si rende conto assai prima delle censure di Bernardo: per questo recupera con l'affermazione dell'imperscrutabilità dei giudizi di Dio il senso più cristiano del peccato e il discrimine che la Rivelazione ha segnato tra gli uomini.

L'intenzione infatti può essere erronea e per essere veramente buona deve « non essere ingannata in questa sua convinzione »¹⁵. La conformità al volere di Dio è quindi in ultima analisi, nella prospettiva cristiana, il criterio fondamentale della morale.

L'oscillazione, più che tipica del procedere abe-

¹² Ivi, pp. 123 sgg.

¹³ Ivi pp. 128-9.

¹⁴ Ivi, p. 129.

¹⁵ Ivi, p. 121.

lardiano, era in questo caso inevitabile e analoga all'altra, fra il « pelagianesimo » dell'affermazione che peccato è soprattutto volontà e la dichiarazione, agostiniana della non-esistenza della volontà del male in senso stretto ¹⁶.

Come già nella definizione di alcuni elementi logici (lo *status*, il *dictum*), Abelardo insiste sull'aspetto negativo della sua definizione di peccato: non c'è sostanza nel peccato al pari che nelle tenebre che sono appunto soltanto assenza di luce. Tuttavia Abelardo non approfondisce questa spiegazione negativa del male, alle cui spalle sta, come è chiaro, la concezione di Agostino; è il problema della responsabilità morale ad interessarlo. Essa non può consistere che nel consenso personale, ma rimane problematico, nell'analisi abelardiana, se il consenso implichi sempre il « disprezzo di Dio ». L'elemento soggettivo del peccare viene ricondotto invece ad un'infermità della volontà individuale che si lacera nella dialettica della lotta morale: « Venendo a mancare la lotta, non resta più da combattere, ma allora è il momento di ricevere il premio; in questo mondo noi siamo sempre impegnati in un combattimento interiore per ricevere in un altro mondo la corona come vincitori. Ma perché ci sia battaglia è necessario ci sia un nemico che opponga resistenza e che non venga del tutto meno. Questo nemico è appunto la nostra volontà cattiva sulla quale riportiamo trionfo, soggiogandola al volere di Dio; ma non riusciremo mai ad eliminarla del tutto, perché dobbiamo avere sempre un nemico contro cui combattere » ¹⁷.

La personalità e le vicende stesse della vita di Abelardo danno un profondo senso di verità a queste parole.

Le ultime pagine del primo libro ¹⁸ dell'*Ethica* as-

¹⁶ Ivi, p. 79.

¹⁷ Ivi, p. 80.

¹⁸ Il testo dell'*Ethica* ci è giunto incompleto: possediamo infatti il primo libro e solo un frammento brevissimo del se-

sumono rilievo storico e si allineano alle critiche che le correnti ereticali del secolo muovevano alla dimensione temporale della Chiesa. In Abelardo c'è una denuncia chiara della corruzione dilagante tra i sacerdoti proprio nell'amministrazione del loro ufficio:

Sappiamo che bruciano di cupidigia con impudenza non solo i sacerdoti ma anche i principi dei sacerdoti, cioè i vescovi; come quando nella dedicazione delle chiese, nella consacrazione degli altari, nella benedizione dei cimiteri o in altre solennità tengono adunanze di popolo da cui aspettano grandi offerte mostrandosi in compenso molto generosi nell'alleviare le penitenze. Ora riducono di un terzo, ora di un quarto la penitenza di tutti quanti in generale, volendo far parere di essere ispirati dalla carità; ma invece lo fanno per colmo di cupidigia ¹⁹.

Abelardo non si limita però a un generico lamentato, ma giunge con precisione di motivi ad invalidare la dignità sacerdotale quando non sia accompagnata da uguale santità:

Origene mostra chiaro, come definisce chiaramente anche la ragione, che in quanto si è detto è stato concesso a Pietro ciò che non è stato concesso a tutti i vescovi ma solo a quelli che imitano Pietro nella dignità dei meriti non solo nell'altezza dell'ufficio. Non hanno infatti alcun potere se seguono la loro volontà e se allontanandosi dalla volontà di Dio si volgono contro la giustizia della Sua rettitudine. E quando agiscono iniquamente non possono costringere Dio all'iniquità ²⁰.

L'appello è ancora una volta alla ragione che opera un discrimine fra il potere sacerdotale apparente e quello invisibile e vero.

condo (cfr. *Conosci te stesso*, cit., Introduzione di Dal Pra, pp. 55 sgg.). Si veda la recente ed. critica dell'*Ethica*, a cura di D. E. Luscombe, Oxford 1971 (v. anche D. E. Luscombe, *Towards a new edition of A.S. Ethica*, « *Vivarium* », 3, 1965, pp. 115-27).

¹⁹ *Ethica*, p. 166.

²⁰ Ivi, p. 171.

I punti più pericolosi presenti nell'*Ethica* e individuati a Sens (sette secondo la critica)²¹, si possono riassumere nell'indicazione del consenso come radice del peccato (che non si identifica così negli atti, né nell'eredità originale di Adamo e neppure nella semplice adesione a ciò che è proibito), nella svalutazione delle opere e nell'affermazione che l'ignoranza cancella la colpa. Tutto ciò presuppone una lettura dell'opera secondo una linea che, seppure prevalente, non è l'unica: la ricerca abelardiana sulla virtù era senza dubbio stata colta da Bernardo proprio nella sua carica di originale, eterodossa virulenza ma, come in altre opere, il Maestro Palatino aveva via via attenuato in parte con la sua sottigliezza di analisi, forse più che per cautela, le affermazioni più radicali.

V. IL DIALOGO TRA UN FILOSOFO,
UN GIUDEO, E UN CRISTIANO

Il giorno della Pentecoste dell'anno 1140 una gran folla si raduna a Sens ad assistere al sinodo che doveva giudicare delle accuse mosse da Bernardo al Maestro Palatino: « oltre ai vescovi e agli abati c'erano molti religiosi, maestri di scuole cittadine e chierici letterati; presenziava anche il re »¹. Abelardo si appella al papa (con una decisione che sembra suscitare soprattutto stupore) ma le *sententiae* tratte dalle sue opere sono condannate come eretiche anche se ogni provvedimento verso la sua persona è sospeso. Nella sosta a Cluny, che doveva essere solo una tappa del suo viaggio verso Roma, Abelardo scrive

²¹ Dal Pra, Introduzione a *Conosci te stesso*, cit., p. 44.

¹ Bernardo di Clairvaux, *P.L.* 182, col. 355.

la sua professione di fede e più tardi, per la mediazione di Pietro il Venerabile, avviene la riconciliazione con Bernardo. La scomunica non tarda però a sopraggiungere. Il « Golia » annientato cerca l'ultimo asilo nell'abbazia di Cluny. Nonostante le amarezze e la stessa malattia « continuava ad insegnare. [...] Con il suo pensiero, la sua parola e la sua opera rivolte alla teologia, alla filosofia e al magistero, continuamente ricercava, insegnava, spiegava »². La morte sopraggiungeva nell'aprile del 1142.

A questi mesi tragici risale probabilmente il *Dialogo*³, opera incompleta, costruita in uno stile letterariamente fine ed efficace; esso riprende con vigore esplicito il tema delle *Theologiae* e propone, da un lato, un programma di conciliazione religiosa, dall'altro il non contrastante progetto missionario. L'opera di conversione dei non credenti troverà infatti la sua giustificazione e la sua possibilità nella concezione di « una filosofia naturalmente cristiana ». L'ampia architettura si articola in un intreccio dialogico talvolta serrato, talvolta di dotta esegesi; l'indicazione delle convergenze è rigorosa. La prima è nel prologo: « noi uomini, pur appartenendo a diverse sette, onoriamo un solo unico Dio pur con diverse fedi e modi di vita »⁴: i protagonisti del Dialogo — il Giudeo, il Cristiano, il Filosofo — si presentano al giudice proprio nell'intento di ottenere una valutazione serena delle loro « leggi ». Il fondamento metastorico è la legge naturale — prescrizione di monoteismo — e solo le scritture o rivelazioni si diversificano. La

² Pietro il Venerabile, *P.L.* 189, coll. 347-53.

³ Si veda sulla data di composizione dell'opera la discussione di E. Buytaert, che riporta anche i pareri di Cottiaux, Gilson, Liebeschütz, Van den Eynde, Jolivet (*Abelard's Colationes*, « Antonianum », 44, 1969, pp. 33 sgg.) e che fa, unico fra gli studiosi del problema, risalire il *Dialogus* al 1136.

⁴ Pietro Abelardo, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, edizione critica a cura di R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. 41 (5).

posizione del filosofo che ha trovato « i giudei sciocchi e i cristiani pazzi » è netta⁵: l'indagine sulla definizione del Sommo Bene è compiuta dalla ragione e l'opinione umana non vi ha peso. Le leggi e le scritture dei credenti — giudei e cristiani — sono assimilabili all'opinione? L'arbitro è appunto lui, Abelardo, « ben noto per la forza della ragione filosofica e colto in ambedue le leggi »⁶. La fede cristiana ha infatti una propria legge — il Nuovo Testamento — ma non pretende di rifiutare l'Antico e « si fonda su ambedue ». E appena il caso di notare che l'autopresentazione non è quella che ci si potrebbe aspettare da un vecchio malandato ed umiliato: quel che più conta qui è la valutazione positiva, anche se critica, della dignità della rivelazione ebraica che verrà discussa dal filosofo e non combattuta dal cristiano. L'atteggiamento simpatetico di Abelardo, che raccomandava alle sorelle del Paraclito lo studio dell'ebraico, riflette tutto quel fervore di studio e lavoro che si realizzava anche nella collaborazione cristiana-ebraica dei centri spagnoli di traduzione⁷ e presentava di fatto, al di là delle invettive e polemiche occasionali, un'ascendenza comune e una precisa confluenza terminologica.

La risposta di Abelardo sottolinea la disparità del metodo dei contendenti: « tu, o filosofo, che ti basi sulla sola ragione e non accetti nessuna Rivelazione, non sopravvalutarti se ti sembrerà di prevalere nella disputa. Tu hai due spade ed essi una sola. Tu puoi attaccarli sulla base della Scrittura e della ragione, mentre loro non possono obiettarti nulla sulla fede che tu non hai e tanto meno in base alla ragione perché tu possiedi un'armatura filosofica più potente, addestrato come sei nel metodo razionale »⁸. Para-

⁵ Ivi, p. 42 (29).

⁶ Ivi, p. 42 (33).

⁷ Mc Callum, *Abelard's Christian Theology*, Oxford 1948, p. 32.

⁸ *Dialogus* cit., p. 43 (57).

dossalmente la fede si risolve quindi in una debolezza argomentativa: conferma (dopo Sens!) ai sospetti e alle denunce di s. Bernardo. Il filosofo individua una gradualità di livelli nella scienza morale: dalla legge naturale della quale egli è pago, ai precetti aggiunti, che gli sembrano superflui, dei due credenti, in una gerarchia che è anche temporale⁹. Il divario fra procedere filosofico e fede è netto; i credenti scambiano la consuetudine e l'educazione (« origo sanguinis et educatio ») con la ragione e il risultato è duplice: intolleranza verso « gli infedeli » e riduzione della fede, che ci si rifiuta di indagare razionalmente, a formula orale (« prolatio verborum »)¹⁰. La condanna della « cieca intolleranza e superbia dei fedeli » è ricondotta con precisione all'avvenuta identificazione della fede con l'autorità accettata passivamente¹¹.

Non vale dunque per il filosofo la difesa del giudeo, che fa notare come l'assenso razionale sopraggiunga nell'età matura a sostituire l'accettazione supina dell'autorità e della tradizione: resta il fatto che il valore della fede viene individuato originariamente nell'accettazione della legge e ciò esclude conseguentemente gli « altri » dalla salvezza e spiega l'intolleranza dei giudei verso i seguaci delle altre leggi. Ma c'è di più: da un lato gli ebrei sono costretti ad ammettere che prima delle leggi ci fu salvezza¹², come per Abele e Noè, riconoscendo quindi al di là del precetto dell'Antico Testamento una legge naturale (che verrebbe solo ampliata e confortata dalla legge biblica), ma d'altro lato, l'esame del patto tra Dio e Israele mette in luce il suo carattere esclusivo per la stirpe e non universalizzabile e l'aspetto storico del *foedus aeternum*¹³. È appunto questo carattere storico e chiuso della fede ebraica a costituire

⁹ Ivi, p. 44.

¹⁰ Ivi, p. 46 (131).

¹¹ Ivi, pp. 53 sgg.

¹² Ivi, p. 53 (332).

¹³ Ivi, pp. 55-62 e 73-84.

agli occhi del filosofo la sua limitazione più grave di fronte alla latitudine e alla ricchezza della legge naturale.

Abelardo « più desideroso d'imparare che di giudicare » invita alla seconda discussione i due contendenti: il filosofo e il cristiano¹⁴.

Il primo concede subito che la « legge cristiana debba essere più perfetta e meritevole e ragionevole perché posteriore » alla legge ebraica¹⁵. Un'introduzione così favorevole non è senza seguito: la discussione fra i due assume senz'altro un tono conciliativo i cui segni più evidenti sono i frequenti reciproci riferimenti alle autorità dell'avversario: il filosofo cita per lo più i Vangeli, Paolo, Agostino e il cristiano si rifà spesso ai filosofi antichi: Platone, Epicuro, Cicerone, Seneca. L'iniziale accusa di pazzia rivolta dal filosofo ai cristiani è raccolta e rovesciata: la fede cristiana non può essere folle, congeniale (« radicata ») come è alla stessa filosofia greca, come dimostrano le conversioni dei filosofi alla fede del Vangelo¹⁶. Questo è dunque l'avvio allo svolgimento del programma che non si può non definire « missionario » proprio nell'audacia della sua progettazione: « con la forza della ragione oltre che con l'autorità scritturale si convincono i ribelli » e il cristiano trova modo qui di lodare la *Theologia* scritta dal giudice, costruita proprio nell'intento non solo di difendere, ma di edificare e sostenere (*astruere*) la fede, in polemica contro coloro che negano alla ragione spazio nell'ambito della Rivelazione¹⁷. Si chiariscono così i profili dei due personaggi: se il filosofo mostrerà nella concezione del Bene una formazione eclettica di base stoica e neoplatonica, il cristiano ha tutto l'impegno interpretativo di Abelardo e la sua propensione a di-

latare il senso delle *auctoritates* allegoricamente parlando così le più ampie convergenze.

Da parte filosofica c'è dunque un'ottima disposizione e la dottrina del Logos è la base per un confronto che non può essere che positivo. « La legge naturale che secondo i filosofi è sufficiente alla salvezza discende dalla stessa sapienza divina e i filosofi debbono quindi dirsi propriamente coloro che coltivano questa sapienza »¹⁸.

Ma quali sono le differenze? Principalmente terminologiche, ma anche di concetto come quella tra la prospettiva più limitata di chi — il filosofo — nell'indagine sul Bene si sofferma sulla bontà dei costumi e sulla virtù e quella più ampia di chi mira — il cristiano — allo scopo delle azioni morali, ossia alla realizzazione piena della legge divina, a Dio¹⁹. Ma anche qui interviene il filosofo a ristabilire una certa unità globale di intenti pur nella distinzione metodologica: i filosofi greci, come i cristiani e diversamente dai giudei, mirano alla sapienza mentre gli ebrei « alieni dalla filosofia » chiedono « segni esteriori e visibili »²⁰.

Il Sommo Bene del filosofo appare però senz'altro troppo relativo al cristiano che rimprovera al primo di fermarsi a metà strada mentre è necessario, per misurare i vari beni umani, un criterio assoluto e divino²¹. Ma è proprio il filosofo ad indicare nella Carità (definita con sant'Agostino) la comprensione di tutte le altre virtù e la ragione della coincidenza dell'etica filosofica e di quella cristiana²². Le analogie indicate dal conciliante filosofo²³ impallidiscono di nuovo quando il cristiano sottolinea quello che di

¹⁸ Ivi, p. 92. Il filosofo è, significativamente, per Abelardo un musulmano (p. 68 [731 sgg.]).

¹⁹ Ivi, pp. 88-9.

²⁰ Ivi, pp. 90 e 95.

²¹ Ivi, pp. 104 sgg.

²² Ivi, pp. 109-10.

²³ Ivi, p. 138.

¹⁴ Ivi, pp. 84-5.

¹⁵ Ivi, p. 85 (1175).

¹⁶ Ivi, pp. 85-6.

¹⁷ Ivi, p. 98.

fatto è il divario più profondo tra le due morali: per il filosofo il bene morale è — stoicamente — non perturbazione, assenza di male, ma il male, osserva l'avversario, è — cristianamente — più colpa che pena e implica quindi una relazione dell'uomo con Dio. Il male è peccato e il peccato è tale « secondo la radice delle intenzioni »²⁴.

I due personaggi sono — al di là degli spunti occasionali e persino al di là dell'impostazione fondamentale del confronto — predisposti come si è detto ad una conciliazione delle due tesi: se è vero che non può non prevalere la prospettiva cristiana, è anche vero che si tratta di un cristianesimo « naturale » e non « storico », razionale più che rivelato. Il filosofo è infatti — e non potrebbe essere di formazione diversa date le conoscenze filosofiche del nostro autore — neoplatonico e stoico e disposto ad una prospettiva ampia ed all'assunzione di esperienze culturali le più varie.

Ma il cristiano è Abelardo. Abelardo, con il suo gusto dell'allegoria che dilata al di là della Rivelazione storica il senso e la portata del messaggio cristiano: bisogna comprendere « non materialmente alla lettera, ma misticamente per allegoria »²⁵ e in tal modo svaniscono certe differenze altrimenti insuperabili. Così ci si libera del Dio antropomorfo della Bibbia, del concetto di un paradiso come luogo fisico e si aprono i vocaboli dei testi sacri a significati traslati e perciò filosofici.

E Abelardo, anche quando indica l'ascendenza comune della fede cristiana e del sapere filosofico: « è mio proposito, come tu sai, non costringerti al mio punto di vista, ma mostrarti la comune fede e dottrina dei nostri antenati »²⁶. Ma riconosciamo Abe-

lardo soprattutto quando il cristiano si ribella al concetto di una fede non permeata di ragione e taccia di ignoranza chi utilizza in questo senso la parola di Gregorio (« la fede non ha merito là dove la ragione umana le offre la prova »). Qui il cristiano è d'accordo con il filosofo (che ha appena citato la difesa e la definizione agostiniana della logica, « disciplina disciplinarum ») e rivendica proprio ai cristiani che ragionano il primato della comprensione e della difesa della fede: « in ogni insegnamento orale o scritto sorgono delle controversie e in ogni discussione la verità assodata dalla ragione è più ferma di quella indicata dall'autorità. Infatti nel sostenere la fede quello che importa non è ciò che è in verità, ma ciò che può essere pensato; ora la maggior parte delle questioni nasce proprio dalle parole della stessa autorità cosicché il giudizio verte dapprima sulle espressioni che sui contenuti ». Indicazione precisa questa (e restrittiva a confronto delle pretese degli ultradiletici²⁷) dello spazio della ragione nella comprensione della fede è, insieme, recupero di un piano di lavoro comune proprio perché « filosofico »²⁸.

L'interesse del *Dialogus* è quindi in linea con quello offerto dalle altre opere abelardiane. E a maggior ragione se si pone mente alla presenza di classiche tesi abelardiane e atteggiamenti caratteristici ricorrenti nelle altre opere come l'affermazione che il peccato è intenzione, la dichiarazione ripetuta della funzione della ragione che chiarisce gli enunciati sulla fede e l'attenzione, presente in più punti, al piano significativo come al criterio e alla prospettiva precisa a cui ricondurre il dipanarsi della *altercatio*.

²⁴ Ivi, p. 161.

²⁵ Ivi, p. 146.

²⁶ Ivi, p. 145.

²⁷ Cfr. pp. 60-1.

²⁸ *Dialogus* cit., p. 97.

Le ultime pagine della *Historia calamitatum meorum* sono cariche di rassegnata tristezza¹: Abelardo è ancora a capo dell'abbazia di S. Gildas, che regge dal 1128, esposto persino ad attentati alla sua vita tesigli dai monaci corrotti. Ma il periodo forse più splendido del suo insegnamento è vicino. Giovanni di Salisbury ci testimonierà del suo successo a S. Genève; sono però prossime anche le ultime prove che lo porteranno alla condanna di Sens.

L'*Historia* (che in forma di lettera consolatoria ad un amico racconta le sventure di chi scrive) chiude un arco di vita: quello di una giovinezza carica di eventi e appassionata e di una maturità tribolata e tragica. In essa possiamo rintracciare molti elementi (un certo atteggiamento apologetico, spunti polemici e persino il compiacimento letterario e «umanistico» che decanta la drammaticità della materia), ma resta prevalente il movente psicologico e religioso di una meditazione che ripercorre la storia della vita per scoprirne, agostinianamente, il senso e il cammino verso la salvezza.

Questo è il significato filosofico dell'opera: le passioni, non respinte, le dispute, addirittura ricercate, le lotte affrontate con baldanza, vengono tutte sublimite come «prove» e, nella prospettiva filosofica, che è di fatto una «*reductio ad theologiam*», indicate com'è tappe verso una liberazione, passi faticosi nella direzione della salvezza. Ma il dramma, certi odi tenaci e le tenerezze d'amore restano anch'essi, in tutta la loro vivezza: la *Historia* non è quindi solo un documento di cultura, ma anche un «romanzo», e così la si è vista a partire da Jean de

¹ Cito le pagine dell'edizione italiana che riporta a piè di pagina l'edizione del Monfrin: *Historia calamitatum meorum*, trad. it. di A. Crocco, Napoli 1969, p. 134.

Meun sino alle parafrasi *larmoyants* del Settecento².

Tenendo conto dell'autenticità del suo significato filosofico acquistano sincerità le dichiarazioni di Abelardo nel commiato: «Se cercassi di piacere agli uomini non sarei servo di Cristo» e il richiamo a Salomone: «Non sarà rattristato il giusto per qualunque cosa gli accada»³.

D'altro canto «piacere agli uomini» è proprio il motivo che corre nelle pagine della *Historia*, prima della tragedia e della separazione da Eloisa e forse anche dopo: il dilemma, nel quale sta per noi molto del fascino di questa autobiografia, è latente in tutta l'opera e diventerà chiaro e drammatico agli occhi di Abelardo solo nell'ultima lettera ad Eloisa, dopo la condanna di Sens: «Io non voglio essere filosofo se per questo è necessario che mi ribelli contro Paolo»⁴.

Ma oltre alla ricostruzione del personaggio e allo stimolante problema che si pone di un accordo fra questo e la sua opera (problema forse unico nella storia del pensiero medievale), la *Historia* contiene preziose e ripetute indicazioni per lo storico della filosofia.

Partiamo dalla celebre ammissione di Abelardo a Eloisa: «La logica mi ha procurato l'odio del mondo»⁵. Nulla più di certi passi dell'autobiografia segnala la prevalenza di questa dimensione profana («*secularis*») degli studi di Abelardo e, insieme, la sua preoccupazione di giustificarli alla luce di un'ampia prospettiva della sapienza religiosa che non mette però a tacere il suo orgoglio di maestro di dialettica: «Ero ricercato con molto ardore dagli appassionati di dialettica»⁶, «il mio insegnamento acquistò tanto vigore e autorità che anche i più ferventi seguaci del

² Ivi, p. 14 (Introduzione di A. Crocco).

³ Ivi, pp. 137 sgg.

⁴ P.L. 178, coll. 375-8.

⁵ *Historia* cit., pp. 137 sgg.

⁶ Ivi, p. 27.

mio antico maestro e i più ostili oppositori della mia dottrina accorsero alle mie lezioni »⁷. E ancora, alla vigilia della condanna di Soissons, « non trascurai l'insegnamento delle discipline profane nelle quali ero più esperto e che mi erano massimamente richieste »⁸.

La conversione alla vita monastica, com'è noto, avviene più per « l'onta del disonore » che per devozione, ma subito dopo Abelardo scopre nella tragedia la traccia di un disegno provvidenziale che lo sottrae alla « vita tumultuosa del secolo » e all'impegno più « secolare » dei suoi studi per mutarlo da « filosofo del mondo » in « filosofo di Dio »⁹. Il mutamento non deve essere però inteso come un semplice cambiamento di contenuti: da un lato è vero che Abelardo ancor giovane sente già il bisogno di integrare lo « studio della filosofia » con quello scritturale e, più tardi, si vanta che « il Signore gli abbia dato negli studi sacri non minore abilità che in quelli secolari »¹⁰, mentre, d'altro lato, disdegna i rimproveri di chi gli rinfaccia come indecoroso per un monaco occuparsi degli studi filosofici. È piuttosto nella sua concezione della filosofia che va rintracciato il tentativo di armonizzare i due « livelli » di sapienza.

Quando Eloisa tenta di dissuaderlo dal matrimonio, dopo aver citato le parole dell'Apostolo e dei Padri, lo esorta ad ascoltare almeno i suoi amati filosofi: non si tratta di abbandonare il secolo ma di liberarsene per « riposare solo negli amplessi della Filosofia »¹¹ e Cicerone e Seneca sono fra i pagani quelli che sottolineano meglio questo concetto di scienza filosofica come « senso religioso della vita ». Ed è ancora ai discepoli di Pitagora e di Platone che vengono paragonati da Abelardo gli scolari del Pa-

raieto nella loro voluta modestia di vita e nella ricerca della solitudine¹². La filosofia stessa ha dunque in sé — per Abelardo, contrariamente ai rimproveri degli avversari — una portata « sacra » e un senso nitidamente « teologico ».

E parte della filosofia, già così chiaramente connessa alla meditazione religiosa e quindi non aliena dall'impegno del monaco, è quella dialettica il cui ruolo viene ancora una volta ribadito: gli allievi « richiedevano più spiegazione che asserzioni, affermando che è inutile pronunciare delle parole senza intenderne il significato, non potendosi credere ciò che non si è prima compreso »¹³.

Ma c'è nell'autobiografica *Historia* un altro passo che molto ci può illuminare su uno degli atteggiamenti fondamentali di Abelardo filosofo: alla scuola di Anselmo di Laon, Abelardo, che fino ad allora aveva studiato solamente filosofia, viene richiesto da un malizioso condiscipolo del suo parere « sullo studio della Sacra Scrittura ». La risposta è che lo studio della Scrittura è utilissimo per la salvezza, ma che sembra strano che « quelli che sono già esperti nelle lettere non ritengano sufficienti alla comprensione gli scritti stessi e le glosse senza bisogno di altro magistero »¹⁴. L'interpretazione di un testo, anche sacro, è quindi un problema soprattutto di analisi di significati. In una glossa accursiana, riportata poi vivacemente da Odofredo, si fa cenno di una vanteria del maestro « Pietro Bailardo » che pretendeva di poter interpretare qualsiasi passo anche difficile (« ex qualibet quantunque difficili littera traheret aliquem sanum intellectum »)¹⁵. L'« intellectus sanus », ossia, come si è visto, il concetto corrispondente alla realtà, e quindi a pieno diritto significativo, è determinabile

⁷ Ivi, p. 30.

⁸ Ivi, p. 70.

⁹ Ivi, p. 69.

¹⁰ Ivi, p. 70.

¹¹ Ivi, pp. 59 sgg.

¹² Ivi, pp. 98-100.

¹³ Ivi, p. 72.

¹⁴ Ivi p. 36.

¹⁵ A. Giuliani, *La controversia*, Pavia 1966, pp. 181-2 e 214-6.

in base a regole che non lasciano spazio ad una valutazione soggettiva e quindi retorica. Allo stesso modo nella lettura della *sacra pagina* è fondamentale e sufficiente la comprensione dei significati, al di fuori delle manipolazioni e delle stratificazioni di *sententiae* ulteriori.

Un gruppo di lettere si riallaccia immediatamente ai temi e all'epoca della *Historia calamitatum mearum*; sono le risposte di Abelardo alle appassionate e dolenti lettere di Eloisa¹⁶.

Delle quattro lettere¹⁷ che noi possediamo dell'abbadessa del Paracletto ad Abelardo, almeno due¹⁸ sono capolavori di letteratura d'amore tanto più affascinanti quanto singolari per la presenza insieme di una passione impetuosa e di una raffinata cultura. Le dediche sono giustamente famose e dicono già l'animo di chi scrive: « Al suo signore o piuttosto padre, a suo marito o piuttosto suo fratello, la sua serva o piuttosto sua figlia, sua moglie o piuttosto sua sorella: ad Abelardo Eloisa »¹⁹ e anche « Al suo unico dopo il Cristo, colei che è la sua unica nel Cristo »²⁰ e l'altra, la più intellettuale e amorosa: « Domino specialiter, sua singulariter »²¹. In esse, alle testimonianze di un amore che è ancora vivissimo (« ti ho tolto io a me stessa, proprio te che sopra tutti io amo »²²) e di un rimpianto feroce (« dovrei pentirmi delle colpe passate, ma rimpiango

¹⁶ P.L. 178, coll. 188-92, 199-212, 326-36, 787-8.

¹⁷ P.L. 178, coll. 183-6, 192-8, 213-26, 771-4.

¹⁸ Le prime due.

¹⁹ P.L. 178, col. 183.

²⁰ Ivi, col. 192.

²¹ Ivi, col. 213. Cfr. Ch. de Rémusat, *Abélard*, Paris 1845, t. I, p. 160. E. Gilson giustamente nota che l'espressione è, nella sua bellezza, intraducibile (*Eloisa e Abelardo*, trad. it., Torino 1950, p. 110). Comunque il significato si rifà alla logica degli universali e potrebbe essere tradotto: « A Dio per quanto riguarda la specie, a lui come singola donna ».

²² P.L. 178, coll. 183-8.

invece quelle che non ho commesso »)²³, si unisce la consapevolezza dell'inutilità di una conversione alla vita monastica che è stata imposta dalla tragedia (« non ne avrò ricompensa perché non l'ho fatto per amore di Dio... »²⁴) e la coscienza, da buona allieva del Maestro Palatino, che l'adesione volontaria soltanto l'avrebbe salvata.

L'impianto delle epistole è ricco di un'erudizione che riconferma la fama di Eloisa: ciò si vede soprattutto nella lettera nella quale l'abbadessa chiede una regola per le consorelle del Paracletto, che tenga maggiormente conto della « fragile natura » femminile e temperi le difficoltà di una vita monastica già così severa (« non dobbiamo pretendere di essere niente più che cristiane »)²⁵.

Nel confronto le lettere di Abelardo sono state giudicate fredde; dal punto di vista della ricostruzione storica (che non è quello di una interpretazione psicologica) si può notare che nelle risposte di Abelardo è riuscita quella operazione di *reductio ad theologiam* (che è fallita negli appassionati lamenti di Eloisa) già notata nella *Historia*: « ... il Signore si è degnato di toglierci dal fango e di condurci a sé »²⁶ e il fango è appunto il mondo, la passione e l'amore che sembrano ad Eloisa ancora così belli. Anzi Abelardo si duole che questa liberazione non sia riuscita alla sua sposa e le rimprovera il suo « antico, ostinato lamento contro Dio »²⁷.

Altro spunto interessante per la nostra prospettiva è lo scrupolo filologico e l'attenzione all'analisi dei significati che Abelardo mostra di avere nella lettera in cui esorta Eloisa e le consorelle ad imparare le lingue originali delle fonti e dei testi: « già

²³ Ivi, coll. 192-8.

²⁴ Ivi, coll. 183-8.

²⁵ Si veda l'osservazione del Gilson (*op. cit.*, p. 141).

²⁶ P.L. 178, coll. 199-212.

²⁷ *Ibid.*

da lungo tempo gli uomini hanno tralasciato lo studio delle lingue straniere », ma si deve notare che « non è possibile esprimere in altra lingua i concetti così come sono stati espressi nella lingua originale »²⁸.

D'altro tipo l'interesse di due epistole scritte dopo la condanna di Sens: la confessione a Eloisa e quella alla cristianità.

La prima²⁹ è senz'altro più limpida: in forma di « credo » espone le formulazioni più rigorose del concetto di Trinità e rifiuta quelle di Ario e di Sabellio, ma, come abbiamo già notato, è soprattutto il preambolo ad emergere, nella chiara consapevolezza del fallimento del progetto fondato sulla complementarità degli studi dialettici e della teologia. Anche in questa estrema lettera Abelardo non sa rinunciare al suo orgoglio di maestro di logica (« ... riconoscono l'acutezza del mio ingegno, ma mi negano la purezza della fede cristiana »).

La sua abilità dialettica (vista come « multiloquio ») è indicata come colpevole della sua rovina anche nell'altra confessione³⁰ che su più punti è una vera ritrattazione: Abelardo nega che i crocefissori del Cristo possono essere creduti innocenti e afferma che anche il solo desiderio è colpevole, rovesciando così alcune tipiche affermazioni della sua *Ethica*. Individua nella sua facondia e nella sua grande capacità di analisi dialettica, nel suo lasciarsi trascinare ad un discorso, che, già per sua stessa ammissione³¹, nelle « cose divine » è approssimativo, la radice del suo errore. È uno dei passi più amari di Abelardo, pari a quello della *Historia* dove l'uomo, forse per la prima volta, svanito ogni entusiasmo, confessava i suoi limiti accusando delle sue sventure solo se

stesso: « ... consideravo piangendo come fossi incapace di attuare tutto ciò che intraprendevo e mi sforzavo di compiere, così che assai giustamente mi si poteva ormai rivolgere quel rimprovero evangelico: — Quest'uomo ha cominciato a costruire ma non è riuscito a portare a compimento la sua opera »³².

³² *Historia* cit., p. 115.

²⁸ Ivi, coll. 326-36.

²⁹ Ivi, coll. 375-8.

³⁰ Ivi, coll. 105-8.

³¹ V. p. 59.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1079 Nasce a Le Palais (o Le Pallet), non lontano da Nantes, come egli stesso riferisce nella *Historia calamitatum*. La data la si deduce dal *Necrologio* del Paracleto. Il padre Berengario, letterato e militare, lo avvia ad una istruzione accurata. È allievo, a Tours e a Loches, di Roscellino. Lascia ai fratelli il diritto di primogenitura per occuparsi completamente degli studi dialettici.
- 1100 È a Parigi, allievo di Guglielmo di Champeaux, « dapprima gradito al maestro poi molestissimo ». Successivamente (1101-2?) apre una scuola di dialettica a Melun e poi a Corbeil, più vicino a Parigi come per « tentare più frequenti assalti di dispute ». Ammalatosi « per l'immoderata passione dello studio », torna per alcuni anni in Bretagna. Le glosse letterali risalgono al periodo 1102-12 (in quest'opera Abelardo fa cenno ad una sua *Retorica*, ora perduta).
- 1108 Guglielmo di Champeaux, entrato nell'ordine dei chierici regolari, è costretto da Abelardo a « smantellare la sua antica dottrina sugli universali » e cade in discredito. Per pochi giorni Abelardo occupa la scuola di dialettica della sede di Parigi offertagli dal successore di Guglielmo, ma deve tornare ben presto a Melun. Subito dopo l'allontanamento di Guglielmo da Parigi, fonda la sua scuola appena fuori le mura della città, sul monte di S. Geneviève « come per assediare l'usurpatore della sede ».
- 1113 Dopo un soggiorno in Bretagna dovuto alla conversione dei genitori alla vita monastica, va a studiare teologia presso Anselmo di Laon, già maestro di Guglielmo. Il vecchio Anselmo « preso da veemente invidia » lo perseguita dopo che egli ha dichiarato che per interpretare la Scrittura è necessario il solo « ingegno ». Scrive

- il commento su Ezechiele (*Glossae in Hiezechielem*), che è andato perduto.
- 1114 Occupa a Parigi la cattedra, che « già da tempo gli era stata destinata », e impartisce lezioni nelle due discipline: dialettica e teologia. Il successo sempre crescente della sua scuola gli procura « lautri guadagni e grande gloria ».
- 1117 Conosce Eloisa, forse sedicenne, nipote del canonico Fulberto e se ne innamora. Si fa ospitare dallo zio, pagando un'alta pensione e si offre maestro ad Eloisa. Compose canzoni d'amore (ora perdute). I due amanti sono sorpresi da Fulberto e separati. Abelardo fa rapire Eloisa che attende un figlio e la conduce in Bretagna dove nasce Astrolabio. Abelardo offre ai parenti di Eloisa un matrimonio riparatore (ma segreto). Fulberto divulga la notizia dell'avvenuto matrimonio e Abelardo invia la moglie al monastero dell'Argenteuil. Fulberto si vendica di quello che crede un ripudio facendo evirare Abelardo da sicari. Gli amanti si rifugiano nel chiostro (Abelardo a S. Dionigi). A questi anni risale la *Ingredientibus*; la *Dialectica* è stata iniziata prima della tragedia, ossia prima del 1118 (nella sua prima redazione).
- 1120 Abelardo si rende invisio ai monaci dell'abbazia e si rifugia in un eremo dove riprende a far scuola in teologia e nelle « discipline profane » e scrive il trattato sulla *Unità e Trinità di Dio* (la *Theologia summi boni*, 1118-20).
- 1121 Viene convocato a Soissons un concilio per esaminare l'opera teologica di Abelardo. « Senza alcun dibattito » il libro viene condannato al rogo e Abelardo alla reclusione perpetua (pena poi commutata). È probabile che la *Nostrorum* risalga a questo periodo. Al periodo 1121-24 risale la seconda redazione della *Dialectica*.
- 1123 Fondazione dell'oratorio del Paraclito, dopo un soggiorno a S. Dionigi e una dura polemica con i confratelli sul fondatore dell'abbazia. Abelardo riprende l'insegnamento spinto da « un'estrema povertà ». I nemici di Abelardo diffondono nuove accuse sul suo conto ed egli disperato medita persino di « rifugiarsi fra gli infedeli per poter vivere cristianamente in pace ». La produzione di questi anni è intensa: Abelardo scrive il *Sic et non* (prima stesura), la *Theologia christiana* (prima stesura) e (secondo il Cottiaux) i primi due libri della *Theologia scholarium*.
- 1128 Diviene abate di S. Gildas in Bretagna dove deve lottare con i monaci corrotti e il prepotente feudatario del luogo. Un anno dopo Eloisa diviene abbadessa del Paraclito. In questi anni compone probabilmente l'*Ethica*, resa pubblica più tardi (1136) a Parigi. L'*Historia calamitatum* è probabilmente del 1133-34. Al 1135 risale probabilmente la composizione dei *Planctus*.
- 1136 È a S. Geneviève a Parigi dove fra i numerosi allievi c'è anche Giovanni di Salisbury. Intensa produzione letteraria: a questi anni risalgono il *Commento all'Epistola ai Romani*, una nuova redazione del *Sic et non*, il terzo libro della *Theologia scholarium* (secondo il Cottiaux), il quinto libro della *Dialectica* e un rimaneggiamento di quest'opera. Secondo il Buytaert, che ha ripreso *ex novo* in esame il problema delle *stesure* (quattro) della *Theologia scholarium*, la prima redazione di quest'opera è del 1135 mentre la quarta degli anni 1139-40.
- 1139 Guglielmo di S. Thierry getta il primo allarme a proposito delle *sententiae* contenute in alcune opere di Abelardo. S. Bernardo si associa ben presto in un sistematico attacco al Maestro Palatino. L'*Apologia contra Bernardum* è del 1140.
- 1140 Ai primi di giugno viene convocato a Sens un sinodo che giudica Abelardo (il quale si appella al papa). Le opere sono condannate, ma il giudizio verso la sua persona viene sospeso. In viaggio per Roma, umiliato e ammalato, Abelardo si ferma all'abbazia di Cluny accolto da Pietro il Venerabile. Sopraggiunge la scomunica. Abelardo si trattiene definitivamente nell'abbazia amica dove riprende anche l'insegnamento. Scrive il *Dialogus* (il solo Buytaert propone per quest'opera gli anni 1135-39).
- 1142 Muore nell'aprile, il giorno 21, a Châlon-sur-Saône, monastero appartenente all'abbazia di Cluny. Il suo corpo viene trasportato al Paraclito. Il Buytaert propone per la morte l'anno 1144.

STORIA DELLA CRITICA *

L'opera abelardiana desta fra i suoi contemporanei immediatamente consensi, interesse e soprattutto sospetti.

Ma anche se prescindiamo dalle apologie degli allievi (cfr. *Apologia pro Abaelardo* di Berengario, in *P. L.*, vol. 178, p. 1857) e dalle accuse degli avversari come san Bernardo e Guglielmo di San Thierry (del primo si vedano, ad es., le epistole 188 e 192, in *P. L.*, vol. 182, del secondo la *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in *P. L.*, vol. 180) possiamo trovare già nella testimonianza di Giovanni di Salisbury e nelle considerazioni di Ottone di Frisinga un tentativo di collocare la posizione del Maestro Palatino nell'ambito della cultura della sua epoca e di mettere in rilievo le prospettive e gli spunti della sua tematica (cfr. ad es. *Metalogicon*, l. II, cap. XVII e *De gestibus Friderici*, l. I, cap. XLVII). Non c'è dubbio che il punto di maggior rilievo sembri, al primo autore, la prospettiva « vocale » degli studi di Abelardo e la dimensione « aristotelica » della sua opera, mentre il secondo fa notare l'estensione a suo avviso, illecita, o perlomeno non prudente, di questa prospettiva nell'ambito della teologia.

L'opera di Abelardo, seppur parzialmente, rien-

* Nel corso di questa rassegna citerò per esteso solo le opere che non compaiono nella bibliografia e sono tuttavia interessanti per qualche riferimento al nostro discorso.

tra in circolazione con l'edizione del 1616 a cura del Duchesne e del D'Amboise (Epistole, Sermoni, il commentario all'Epistola ai Romani e la *Introductio*¹). È questo il punto di partenza per una considerazione della posizione del Maestro Palatino già articolata in due direzioni che tenderanno a persistere nella storiografia seguente. La *prefatio apologetica* del D'Amboise, per quanto generica, infatti, sottolinea la « utilità » per tutta la Chiesa della *lectio* di Abelardo, utilità fondata appunto sull'erudizione nella « filosofia secolare » che introduceva una « novità di termini » nella lettura della pagina sacra. Il D'Amboise anzi sottolinea che Abelardo ha iniziato una « nuova maniera di filosofare » e, insieme a Roscellino, ha introdotto il metodo aristotelico. E quest'ultima osservazione è davvero rilevante se osserviamo che nell'edizione mancano appunto le opere di logica (oltre al *Sic et non*) e che quindi il giudizio del D'Amboise potrebbe essere ricavato dall'esame del metodo abelardiano nelle opere teologiche. L'ipotesi più verosimile è però un'altra: il rilievo che il D'Amboise dà alla « nuova filosofia » abelardiana può essere fatto risalire al giudizio che l'abate benedettino Tritemio aveva fissato nel suo *Catalogo* e che alludeva appunto a questa dimensione « profana » del metodo abelardiano. L'altro elemento implicitamente critico dell'edizione del 1616 è la presenza della « censura » dei dottori parigini che mette in guardia appunto su alcuni errori contenuti nelle opere di Abelardo. Tuttavia la censura fa cenno a motivi ben precisi e non « di metodo », e quindi non è in contrasto con l'apologia dell'editore che desidera — come egli stesso afferma — « ricollocare il maestro fra gli ortodossi dopo averlo purgato dal sospetto di errori ». Il problema era allora quello di definire l'ortodossia del teologo Abelardo, anche se non si deve sottovalutare la ripresa del tema della « novità », tema del resto già

¹ Sui titoli delle opere teologiche v. p. 55, nota 6.

usato negativamente dalla polemica di Bernardo. Comunque, nonostante la cautela della presenza della « censura », l'edizione del 1616 è messa all'indice e anche questo fatto è significativo.

Sommaria, anche per la persistente limitata conoscenza delle opere, è la descrizione del Bayle nel suo *Dizionario* e viziata da certe tipiche equazioni (si pensi allo « spinozismo » di Guglielmo di Champeaux), ma accurata nella discussione di alcuni particolari (come il cenno dell'Accursio al Maestro Bialardo che il Bayle non crede si riferisca ad Abelardo). Comunque il Bayle nota argutamente che il metodo razionale di Abelardo nel *Trattato sulla trinità* « soddisfaceva tutti meno quelli della sua stessa professione (ossia i professori di teologia) ».

Il tema dell'*ingenium* abelardiano che sarà al centro di tante interpretazioni del pensiero del Maestro Palatino (sia di quelle che inserendolo nella problematica della sua epoca fanno perno sulle sue doti per esaltarne i meriti di « ribelle », sia di quelle che svolando sui termini dell'effettiva opposizione alle autorità ufficiali, si rifugiano nell'ammissione di un talento straordinario e originale), già presente nel Tritemio e rifacentesi del resto ai suoi stessi contemporanei, percorre le descrizioni storiche del XVIII secolo, dall'Oudin, alla davvero troppo enfatica apologia di F. Gervaise che sottolinea il motivo della poliedricità di Abelardo.

All'edizione del 1616 si aggiunsero le edizioni del Martène (la *Theologia christiana* e il *Commento all'Hexaëmeron*) e del Pez (*Ethica*). Questo è il materiale del quale disponeva il Brucker nella sua *Historia critica philosophiae* del 1743.

Il Brucker parte dal giudizio dell'abate Tritemio, ma le pagine dello storiografo tedesco sono interessanti soprattutto per la problematica che presentano. Prendendo spunto da un'osservazione del benedettino (« a cominciare da quel tempo la filosofia secolare iniziò a rovinare con la sua futile curiosità la sacra

teologia », il Brucker osserva che la filosofia (aristotelica naturalmente!) può utilmente accompagnarsi, qualora usi una « ragione sobria » alla teologia: nel qual caso la posizione di Abelardo risulterebbe valida e non riprovevole. Questo è lo spunto per l'interrogativo sulle fonti della Scolastica (che il Brucker esclude siano da rintracciarsi nell'introduzione della filosofia araba). Abelardo, secondo il Brucker, si trova in una situazione di particolare rilievo perché raccoglie gli insegnamenti di Roscellino (che non fu però mai maestro pubblico a Parigi, ma solo insegnante privato) e di Guglielmo di Champeaux: il risultato è proprio quella ricerca di un'organica sistematicità della teologia che il Maestro Palatino avrebbe poi trasmesso a Pietro Lombardo. Il Brucker tende insomma a vedere in Abelardo se non l'origine in senso stretto almeno una delle fonti del cosiddetto metodo scolastico; ed è questo il primo tentativo critico di assegnargli un ruolo preciso all'interno dello sviluppo della filosofia cristiana. Il punto di vista sarà ripreso da quegli storiografi successivi che vorranno uscire dalla piatta prospettiva di un'interpretazione psicologica o apologetica.

Una presa di posizione decisa è quella presente nella *Histoire littéraire de la France* (1763).

A ben vedere, anche qui, la problematica già indicata dal Brucker non è assente, per lo meno nell'interrogativo iniziale: Abelardo fu un « filosofo temerario e mondano » oppure « chi introdusse ordine e metodo » nella teologia? L'autore della *Histoire littéraire de la France* si muove su due piani: da un lato accoglie — senza ulteriori esami — le critiche mosse dall'ortodossia ad Abelardo (« semipelagiano », « sostenitore dell'assurdità dello Spirito Santo come *Anima mundi* », « empio nemico della fede e della pietà », « orgoglioso ribelle ») e quindi plaude alla sua condanna che rappresenta « una buona lezione per chi crede di poter svelare i misteri incomprensibili »; d'altro canto sottolinea il metodo dialettico

(anche se tende a risolverlo in una pura abilità retorica). Famoso il durissimo e acritico giudizio conclusivo che rovescia i meriti della versatilità abelardiana, vantata dal Gervaise: « Sofista orgoglioso, cattivo ragionatore, poeta mediocre, oratore senza forza, erudito superficiale, teologo riprovato », confermando quanto fosse difficile uscire dalla suggestione di una prospettiva psicologica imposta dalla prepotenza del personaggio.

All'impostazione e alla problematica del Brucker si rifà invece lo Hegel. Se si prescinde dalla riduttiva impostazione che egli dà della filosofia medievale, non c'è dubbio che ad Abelardo egli assegni una posizione rilevante proprio partendo dall'osservazione che « i cattolici non furono mai talmente barbari da ritenere che sulla verità eterna non si possa conoscere nulla, che essa non debba venir intesa filosoficamente ». Il Maestro Palatino avrebbe quindi combattuto, dopo Anselmo, per dimostrare che « filosofia e religione erano la stessa cosa (come effettivamente in sé e per sé lo sono) ».

Una svolta decisiva si ha con il lavoro del Cousin. Nel 1836 vengono infatti pubblicati alcuni inediti abelardiani (una parte delle glosse letterali a Porfirio, alle *Categorie* e della glossa ai *Topici* di Boezio, identificata poi come appartenente alla *Ingredientibus*, più quei passi della *Dialectica* parsi al Cousin più rilevanti): in complesso si trattava di materiale frammentario, non criticamente vagliato e misto a frammenti di altri autori, come più innanzi fu chiaro. Erano tuttavia i primi scritti filosofici del Maestro Palatino a venire alla luce. Le considerazioni che il Cousin svolse sulla posizione di Abelardo nel contesto della filosofia medievale divennero esemplari di una certa prospettiva. Per il Cousin egli è infatti un « genio rivoluzionario e cartesiano » che porta la ragione all'interno dell'autorità verso una comprensione sempre più chiara dei dati rivelati che diventano così, attraverso il suo metodo, « evidenti ». Lo storico

francese indica perciò nell'opera abelardiana una « tipica conquista dello spirito di indipendenza ». Nel Cousin, all'eclittismo che lo rendeva poco sensibile ad un'articolazione più ampia di prospettive storiche si unisce la scarsità di materiale sul quale esercitare un'analisi: comunque il suo giudizio, che risulta meno approfondito di quello del Brucker, diventerà una specie di modello per prese di posizione anche più estreme e anacronistiche e in taluni casi si fonderà con quello (che abbiamo visto già circolante) impostato prevalentemente sulle doti di carattere (anzi di cattivo carattere) del nostro autore. Naturalmente il « cattivo carattere » è per molti storiografi dell'Ottocento un'ottima presentazione e le qualità di « ribelle orgoglioso », già condannate, un passaporto di « libero pensatore »: ed ecco le esaltazioni di Roussetot o del Barni². Per qualcuno, il Reuter³, fu quasi un « illuminista », mentre il Rémusat lo presenta nella monografia come un razionalista che mette alla prova col dubbio le menti (mediante le citazioni abilmente scelte del *Sic et non*).

Nella storiografia italiana noteremo che l'appassionata e ampia (e talvolta accurata) ricostruzione del Tosti, pur tentando di inquadrare Abelardo « nei suoi tempi », applica gli schemi correnti del conflitto ragione-fede. Nella medesima linea interpretativa, anche se con diverso apprezzamento, il « pericolo della ragione » nel campo della fede è messo in luce dallo Hauréau, il quale coglie nei testi teologici del nostro autore la « inquietudine del dubbio ».

L'incomprensione forse più grave dell'opera logica di Abelardo è quella del Prantl (1861). Come è noto è il quadro generale della logica dell'epoca ad essere giudicato negativamente dal Prantl (che d'altra parte

² X. Roussetot, *Etudes sur la philosophie dans le M. A.*, Paris 1841, vol. II, p. 72; J. Barni, *Les Martyrs de la libre pensée*, Genève 1862.

³ H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin 1875, p. 259.

svolgeva il suo esame su un materiale ridotto e frammentario); ma è proprio partendo dal riconoscimento dell'*ingenium* abelardiano che lo studioso tedesco giunge a conclusioni catastrofiche per il nostro autore. « Mescolanza orripilante » giudica il Prantl l'insieme della formazione e degli interessi di Abelardo che fu « aristotelico in logica, platonico in metafisica, teologo trinitario » (come se ciò non facesse parte del *background* della maggior parte della filosofia medievale!). Se la scarsità di materiale da esaminare è in parte colpevole del giudizio nettamente negativo sui « meriti logici » di Abelardo (« con lui la logica non fece alcun progresso »), altrettanto non si può dire della tesi centrale del Prantl che, proprio analizzando alcune tipiche discussioni sulla *argumentatio*, conclude che l'aspetto fondamentale dell'opera abelardiana è quello retorico, oratorio e non scientifico.

All'inizio del nostro secolo, quando le opere filosofiche di Abelardo sono ancora quelle edite dal Cousin, l'interesse da parte dei più si accentua sul metodo dei *Sic et non* (che il Cousin aveva già indicato come « dubbio metodico », contrariamente al Martène che lo aveva sospettato di scetticismo). E affine al punto di vista del Cousin è quello del Grabman (e anche del Kaiser) che indica come sostanzialmente « sani » i metodi e i principi abelardiani che solo per tronca audacia sfocerebbero in risultati errati. La prospettiva storiografica non si può quindi dire fin qui molto cambiata dalle impostazioni del XVII secolo: i giudizi fanno ancora perno sulla dicotomia fra il metodo (considerato volta a volta « utile », « nuovo », « aristotelico », efficace retoricamente o anche razionale e scientifico) e i risultati teologici (il più delle volte indicati come erronei, o addirittura « orrendamente eretici », o almeno sospetti).

Di questi anni è l'analisi del De Wulf che tenta un esame più articolato e sposta l'interesse su quello che diventerà un classico centro di discussione (a scapito di altri temi, come poi si vedrà): il problema

degli universali (« Abelardo fu il primo a risolvere l'enigma porfiriano »). Da lui nasce la valutazione della formula abelardiana come « realismo moderato » che verrà ripresa più tardi dal Geyer, dal Sikes e dall'Ottaviano. De Wulf vede nelle teorie conoscitive abelardiane una « netta anticipazione delle dottrine dell'intelletto agente e passivo del XIII secolo ».

Una svolta decisa agli studi abelardiani la dà l'importante contributo, nel 1919, del Geyer con le edizioni della *Ingredientibus* e *Nostrorum*.

Il Geyer è anche il primo a segnalare la necessità di una conoscenza più ampia delle glosse del XII secolo per comprendere in modo soddisfacente la posizione abelardiana: per ciò che concerne l'opera logica del nostro autore ha avuto il grande merito di studiare e in gran parte risolvere i problemi che sorgono dalla relazione anche cronologica fra le varie fasi del lavoro del quale ha individuato i quattro momenti salienti. Proprio dalla necessità di collocare la dottrina abelardiana nel contesto storico il Geyer trova argomenti per confutare la corrente definizione di « concettualista » (già criticata dal Reiners), e coniata dal Rémusat. L'argumentazione del Geyer si fonda sulla inesistenza di una corrente concettualista nel secolo XII, diviso, secondo le testimonianze contemporanee, fra i seguaci delle *voces* e delle *res*. Non altrettanto soddisfacente appare quindi il giudizio di realismo « moderato » applicato alla teoria abelardiana.

E il Vignaux, nel suo ampio e ottimo articolo (1933) nel *Dictionnaire de Théologie catholique* a inserire la teoria abelardiana degli universali nel filone degli studi logici che porteranno al terminismo, introducendo una dimensione dinamica nel concetto di nominalismo che viene così ad articolarsi storicamente. Altri storici della filosofia accetteranno sostanzialmente questa impostazione pur sottolineando la differenza fra il nominalismo di Abelardo e quello oc-

camista (penso qui al Gilson, all'Abbagnano, al Vasoli e anche al Bréhier che sottolinea la connessione della problematica logica con gli aspetti psicologici della teoria della astrazione).

La concezione teologica è oggetto di un'attenta e articolata disamina del Cottiaux, ancor oggi esemplare. Va detto innanzitutto che alla preoccupazione di un giudizio complessivo di ortodossia (o di eresia) viene sostituita un'analisi dell'opera teologica spiegata lungo l'arco di tutta la produzione abelardiana della quale si mettono in rilievo le motivazioni storiche e le circostanze della composizione, oltre alle connessioni con le opere logiche e con quelle esegetiche. Viene quindi in luce una linea di sviluppo da una teologia inizialmente « polemica » ad un tipo di teologia più precisamente « apologetica », e, nel contempo, da una teologia « dialettica » a una teologia « reale » (per usare i termini del Cottiaux): in tutti i momenti, con diverse sfumature, secondo il Cottiaux, Abelardo ha insistito sulla necessità della Rivelazione (anche se in una prima fase la testimonianza dei filosofi aveva un ruolo di maggior rilievo). La conclusione è che le accuse (fondate per lo più su un'incomprensione dello sforzo che Abelardo ha fatto proprio per la « costruzione » e la « difesa » della fede) nacquero dall'isolare quegli elementi che invece il Maestro Palatino volle in accordo: fede, *ratio* e *auctoritas*.

Un anno dopo esce l'opera del Sikes, senz'altro ricca di notazioni preziose, ma non così felice nell'interpretazione: si ripetono infatti alcuni luoghi comuni (l'« intellettualismo » abelardiano, il suo ruolo nella lotta fra « dialettici » e « antidialettici », il suo « realismo moderato ») e si indica la posizione di Abelardo in logica e nella dottrina della astrazione come una anticipazione al tomismo. Va da sé che in questa linea interpretativa è ovvia l'affermazione del De Gandillac che giudica la dottrina abelardiana « ben

lontana dal rigore filosofico del tomismo» (prospettiva che ci priva di una comprensione veramente « storica » della posizione di Abelardo).

Pur disponendo dello stesso materiale il Gilson (sia nella sua storia del pensiero medievale sia nel suo libro su Abelardo ed Eloisa) opera un'analisi maggiormente articolata e connessa soprattutto alle tematiche e agli stimoli culturali propri del secolo dodicesimo.

Rilevante soprattutto il giudizio sulla sua dottrina logica (« Abelardo non si trova sulla linea ideale che va da Aristotele a Tommaso ma piuttosto su quella che connette la grammatica speculativa ad Occam ») e il ridimensionamento della importanza del problema degli universali visto semplicemente come « punto sul quale egli incontra la tematica filosofica »: l'importanza dell'autore viene quindi ravvisata proprio nel suo fare della logica una « scienza autonoma ». È questa una prospettiva ancora valida e operante negli studi più recenti (e dopo le sopravvenute edizioni di altre opere dell'epoca) e che ha trovato conferma nell'esposizione di altre *sententiae* abelardiane che Gilson ancora non aveva modo di analizzare. L'altra direzione interpretativa del Gilson è quella che vede il nostro autore inserito nella rinascita del XII secolo: più volte ricorre il nome di Erasmo (anche per lui la distanza fra saggezza antica e cristiana sembrerà breve) ma, d'altro canto, viene sottolineato l'atteggiamento del Maestro Palatino « immerso nella cultura del suo tempo ».

Agli stessi anni risale la monografia dell'Ottaviano che riprende invece motivi e prospettive della storiografia ottocentesca: e soprattutto il tema della « riabilitazione » di Abelardo, vittima di invidia e « malanimo », ma « sano » nella sostanza della sua teologia. Dal Cousin l'Ottaviano riprende pure il paragone con Descartes, sottolineando tuttavia la « fede sincera » del nostro autore.

Al tema della « riabilitazione » (moderno tema evidentemente complementare all'antica prospettiva di sospetto o condanna per la sua teologia) è contrario il De Ghellinck che indica due direzioni verso le quali si è resa evidente l'influenza abelardiana: una, positiva, per l'elaborazione razionale e costruttiva della fede, l'altra secondo la quale il tentativo troppo audace di Abelardo avrebbe provocato una reazione negativa contrastando (o meglio ritardando) la via della prima.

Nell'ultimo ventennio l'interesse si è maggiormente accentuato sulle teorie logiche abelardiane (grazie anche alle edizioni del Dal Pra, 1954, e del De Rijk, 1956). Già nel 1953 il Moody⁴ indicava l'importanza della cruciale posizione del Maestro Palatino che stava « all'inizio di un'epoca » e « lavorava con il *corpus* dei trattati logici di Boezio in una mano e le *Institutiones* di Prisciano nell'altra », sottolineando che le « idee, le tecniche e la terminologia della cosiddetta logica terministica sono già presenti in Abelardo ». Nella stessa direzione, indicazione cioè dell'autonomia e dell'importanza delle dottrine abelardiane, si muove il Dal Pra (presentando l'edizione delle glosse letterali e di una parte della *Ingredientibus*), che già prima nell'Introduzione alla versione italiana dell'*Ethica* aveva sottolineato due aspetti della morale abelardiana, l'opposizione all'ascetismo (con la distinzione vizio dell'anima-peccato) e quella al legalismo (con la distinzione intenzione-azione). Idee che si rintracciano — come ha notato il Dal Pra — anche nelle lettere di Abelardo ad Eloisa e di quest'ultima al marito.

Al 1955 risale l'esposizione e la collocazione della teoria abelardiana dell'*Anima mundi* nel contesto delle analoghe teorie dell'epoca ad opera del Gregory: ana-

⁴ E. A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam 1953, pp. 24.

lisi che chiarisce una *vexata quaestio* oggetto di molti travisamenti (e conseguenti accuse da parte dell'ortodossia).

Con l'edizione della *Dialectica*, il *corpus* logico abelardiano è pressoché completo e quindi suscettibile di una disamina più globale e sicura. Nell'Introduzione il De Rijk porta il contributo di un'analisi sottile e indica già alcuni collegamenti con le dottrine logiche posteriori.

Del 1964 è un mio studio che propone una ricostruzione analitica della teoria logica abelardiana seguendo una linea di sviluppo della tematica offerta più che dall'ordine dei commenti da alcune dichiarazioni dello stesso autore. Lo studio sottolinea l'ambivalenza della posizione logica del Maestro Palatino, ambivalenza dovuta alla mancanza di un taglio netto con le implicazioni psicologiche della teoria della *significatio*, ma, d'altra parte, mette in rilievo il consapevole « approccio contestuale » che prepara la teoria della *suppositio*. Nella *Logica modernorum* (1967) il De Rijk riprende questi temi stabilendo con precisione i contorni della posizione logica abelardiana nel contesto delle dottrine del secolo (e gli siamo debitori di molto materiale fino allora inedito che il De Rijk raccoglie nella seconda parte del volume II soddisfacendo così alle condizioni segnalate dal Geyer cinquant'anni fa).

Un esame vasto e condotto con puntuale riferimento ai testi, è quello del Jolivet (1969) sul tema suggestivo della connessione fra « arti del linguaggio » e teologia in Abelardo. Il materiale a disposizione è ampio e gli strumenti critici sono oggi più sicuri: ma il nodo del « problema abelardiano » è ancora quello della doppia *lectio*, « secolare » e « sacra », del tentativo di connettere i due piani contro le accuse degli avversari per questa « novità ». Il Jolivet propone alcuni centri di discussione: lo sforzo di « deificazione » operante a più livelli (logico, etico, teologico), la (problematica) connessione con le ampie tra-

sformazioni storiche del suo tempo, il rapporto che può esserci fra la sua personalità e quella del suo avversario Bernardo da un lato e le « condizioni d'esistenza » (o i due mondi di valori) che essi rappresentano, dall'altro. Questa relazione, nota il Jolivet, ci è rivelata proprio dalla acce incomprensione di Bernardo per la teologia abelardiana. Avremmo quindi delle indicazioni abbastanza precise per « collegare al suo tempo » Abelardo e per suggerire nel contempo una « cifra » di comprensione alla sua posizione: nominalismo, « intenzione dereificante », conflitto con la tradizione sarebbero tutti aspetti di quel mondo e quella civiltà urbana nella quale vive il Maestro Palatino. E tuttavia, nota anche il Jolivet, « non sarebbe scientifico spiegare il nominalismo abelardiano mediante il movimento comunale ». Questo era, notiamo, il tentativo della Sidorova quando segnalò la lotta fra Abelardo e Bernardo come « lotta fra il partito teocratico e quello borghese e urbano ». A proposito di questa spiccia (e senz'altro imprecisa) equazione non si possono non condividere le fini e argute osservazioni del Gilson (in appendice alla sua edizione di *Eloisa e Abelardo*, del 1964). Noi noteremo che all'interesse di questa prospettiva storiografica marxista si è accompagnata in questo caso, finora, più una generica indicazione che un'effettiva ricerca e scoperta delle mediazioni storico-economiche, politiche, giuridiche e di organizzazione culturale. Aperto (anzi non ancora affrontato) ci sembra poi un altro problema: intendiamo il rapporto fra i due « modelli » di cristianesimo, da un lato, (suggeriti dalle due teologie, la abelardiana e quella di Bernardo) e il « progetto » missionario dell'epoca dall'altro, che implica, oltre alla difesa della fede, anche la presentazione della medesima agli infedeli.

Due convegni hanno in questi ultimi tempi sottolineato l'interesse che Abelardo, la sua opera e i suoi tempi ancora sollevano: nel 1971 (maggio) il Colloquium « Peter Abelard » all'Università di Lovanio

con contributi (in via di pubblicazione) di Buytaert, Gregory, Jolivet, Luscombe, Thomas, Beonio-Broccieri, e quello, nel luglio 1972, a Cluny al quale, oltre agli stessi autori citati, hanno partecipato Benton (che ha riproposto con nuovi argomenti il problema della autenticità della *Historia calamitatum*), Von Moos, Zerbi, Le Goff, Chatillon, Monfrin, Klibanski, Kurdzialek, Jeanneau, Leclercq, De Gandillac, Delhaye, D'Alverny, De Rijk, Vignaux e Vernet (che ha fatto un ampio quadro della diffusione della tradizione manoscritta in Francia delle opere di Abelardo). I contributi, che vertono anche sulle connessioni del pensiero abelardiano con le correnti filosofiche letterarie e artistiche del secolo XII, sono in corso di pubblicazione a cura del Centre National de la Recherche Scientifique.

BIBLIOGRAFIA

I. EDIZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ORIGINALE

La prima edizione è a cura di A. Duchesne, Paris 1616 e contiene: la *Historia calamitatum mearum*, le lettere di Abelardo ad Eloisa e di Eloisa ad Abelardo, lettere varie, le *Orazioni*, i *Sermoni*, il *Comento all'Epistola ai Romani* e la *Introductio*. L'opera è in due volumi e ne abbiamo due esemplari con le seguenti iscrizioni: a) *Petri Abaelardi, Sancti Gildasii in Britannia abbatis, et Heloissae coniugis eius, Opera nunc primum ex MMs. Codd. eruta et in lucem edita studio ac diligentia Andreae Quercetani* (con ampie note alla *Historia calamitatum*), Paris 1616; b) *Petri Abaelardi, Philosophi (sic) ac Theologi, Abbatis Ruyensis et Heloissae primae paraclitensis abbatissae Opera nunc primum edita ex MMs. Codd. V. illustr. Francisci Amboesii Equitis... cum eiusdem praefactione apologetica et censura Doctorum Parisiensium*, Paris 1616. La b) riproduce lo stesso testo alla a) e le stesse note del Duchesne, ma manca della *Praefactio ad lectorem* di quest'ultimo e della *Summa privilegii* (nella quale si faceva divieto di ripubblicare per dieci anni le opere di Abelardo tratte alla luce appunto dal Duchesne). Il problema che sorge dall'esistenza di questa doppia edizione ascritta a due personaggi diversi è ancora aperto.

Theologia christiana, a cura di E. Martène, in *Thesaurus novus anedoctorum*, Paris 1717, tomo V, p. 1140.

Expositio in Hexaëmeron, ivi, p. 1363.

Scito te ipsum, a cura di B. Pez, in *Thesaurus anedoctorum novissimus*, Augusta 1721, vol. II, parte III, coll. 625-688.

Epistolae, a cura di F. Gervaise, Paris 1723 (con traduzione francese).

- Epistolae* (compresa la *Historia calamitatum*), a cura di R. M. Rawlison, London 1718.
- Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, a cura di F. H. Reinwald, Berlin 1831.
- Ouvrages inédits d'Abelard*, a cura di V. Cousin, Paris 1834 (comprende: parte delle glosse letterali a Porfirio, alle *Categorie* e una glossa ai *Topici* boeziani identificata poi come appartenente al *corpus* della *In-gredientibus* più alcuni passi della *Dialectica* e parte del *Sic et non*).
- Historia calamitatum*, a cura di J. C. Orelli, Zürich 1841 (nella Prefazione l'Orelli mette per la prima volta in dubbio l'autenticità delle lettere di Abelardo a Eloisa).
- P. A. *Opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collecta...* Victor Cousin, adiuvantibus C. Jourdain et E. Despois, Paris 1849 (I tomo), 1859 (II tomo).
- Sic et non*, a cura di Henke e Lindenkolh, Marburg 1851.
- Opera omnia*, a cura di I. P. Migne, nella *Patrologia Latina*, vol. 178, Paris 1885 (comprende i testi dell'edizione del 1616, oltre all'*Ethica*, ai *Problemata*, all'*Expositio in Hexaëmeron*, alla *Theologia christiana*, al *Sic et non*, al *Dialogus* e all'*Epitome*. Compagno anche il *Carmen ad Astrolabium*, gli *Hymni*, i *Rhythmus de Trinitate*, i *Planctus*).
- De unitate et trinitate divina*, a cura di R. Stölze, Freiburg 1891.
- Hymnarius paracletensis*, a cura di G. M. Dreves, Paris 1891.
- Carmen ad Astrolabium*, a cura di M. B. Hauréau, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque National*, Paris 1893, t. XXXIV, parte II.
- Philosophische Schriften*, a cura di B. Geyer, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXI, 1, 1919; XXI, 2, 1921; XXI, 3, 1927; XXI, 4, 1933. (Sono comprese le glosse a Porfirio, alle *Categorie*, al *Peri hermeneias* della cosiddetta *In-gredientibus* e la glossa a Porfirio della cosiddetta *Nostrorum petitioni sociorum*).
- Ruf P., Grabman M., *Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards*, München 1930.
- Theologia Summi Boni* (è il trattato sulla Trinità del 1120), a cura di H. Ostlender, «Beiträge», XXV, Münster 1939.
- Historia calamitatum*, ed. critica con trad. ingl., a cura di J. Y. Muckle, «Mediaeval Studies», 1950, XII, pp. 163-213.
- Planctus*, (con Introduzione e trascrizione musicale di G. Vecchi), Modena 1951.
- Epistola contra Bernardum abbatem*, in Leclercq J., *Etudes sur S. Bernard*, «Analecta Sacri Ordinis cisterciensis», IX, 1953, p. 104.
- Scritti filosofici*, a cura di M. Dal Pra, Milano 1954 (II ed. rivista, col titolo *Scritti di Logica*, Firenze 1969). (Sono comprese: le glosse letterali a Porfirio, alle *Categorie*, al *De interpretatione*, al *De divisionibus*, e le glosse ai *Topici* della *In-gredientibus*.)
- Historia calamitatum*, a cura di J. Monfrin, Paris 1959, 1962².
- Abaelardiana inedita*, in *Twelfth Century Logic*, a cura di L. Minio-Paluello, Roma 1956.
- Epistola contra Bernardum abbatem*, in Klibansky R., *Peter Abelard and Bernard of Clairvaux*, «Mediaeval and Renaissance Studies», V, 1961, p. 6.
- Dialectica*, prima edizione completa a cura di L. M. De Rijk, Assen 1956, 1970².
- Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum, Theologia christiana, Theologia scholasticum* (le redazioni brevi), con ampia Introduzione e l'aggiunta della edizione dell'*Anonimi capitula haerese-sum*, a cura di E. Buytaert, in *Corpus christianorum*, volumi XI e XII, Turnholti 1970.
- Dialogus*, a cura di R. Thomas, Stuttgart 1970.
- Ethica*, con trad. ingl. e Introduzione a cura di D. E. Luscombe, Oxford 1971.

II. TRADUZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ITALIANA

- Epistolario*, trad. di G. Barbieri, Milano 1841 (più volte ristampata come anonima in edizioni popolari, per es. nella «Biblioteca Universale Sonzogno», Milano 1883). Probabilmente tradotta dal francese (v. Oddoul).
- Lettere*, trad. di E. Quadrelli, Roma 1927 (condotta sul Migne).

- Epistolario*, trad. di C. Ottaviano, Palermo 1934 (condotta sul Migne).
- Conosci te stesso*, trad. di M. Dal Pra con un'ampia Introduzione, Vicenza 1941.
- Lettere ad Eloisa*, trad. di C. Chiodi, Milano 1965.
- Historia calamitatum*, trad. di A. Crocco, Napoli 1969 (con il testo latino dell'edizione di J. Monfrin).
- Lettere d'amore*, trad. di M. Roncoroni, Milano 1971.

III. TRADUZIONI DI PARTICOLARE INTERESSE

La prima traduzione di un'opera abelardiana è quella della *Historia calamitatum*, opera di Jean de Meun, in francese arcaico. La traduzione è stata edita da C. Charrier, Paris 1934: Jean de Meun, *Traduction de la première épître de Pierre Abélard*. Jean de Meun ne dà notizia nella traduzione al *De consolatione* di Boezio (cfr. *Histoire littéraire de la France*, cit., t. II, p. 150).

Le Lettere sono state tradotte e parafrasate poeticamente da Alexander Pope (*The Works of A. Pope*, London 1717). Questa parafrasi poetica fu poi tradotta in versi italiani da A. Conti (*Versioni poetiche di A. Conti*, a cura di G. Gronda, Bari 1966).

Letters, in Bernington J., *The History of the Lives of Abelard and Heloise*, London 1787.

Lettres, trad. fr. di J.-F. Bastien, con testo a fronte, Paris 1792.

Lettres, trad. fr. di F.-S. Delaunay, con testo a fronte, Paris 1796.

Lettres, trad. fr. di O. Greard, Paris 1869.

Abälard und Heloise, trad. tedesca delle lettere di M. Carrière, Giessen 1835.

The Letters of Abelard and Heloise, trad. ingl. di C. K. Skott Moncrieff, London 1925.

Abaelard's Ethics, trad. ingl. di J. R. McCallum, Oxford 1935.

Oeuvres choisies, trad. fr. di M. De Gandillac, comprendente parte della *Ingredientibus*, dell'*Ethica* e del *Dialogus*, Paris 1945.

The Story of Abelard's Adversities, a Translation of Abelard's Historia calamitatum, trad. ingl. di J. T. Muckle, Toronto 1954.

The Letter of Heloise on Religious Life and the Abelard's First Reply, trad. ingl. di J. T. Muckle, « *Mediaeval Studies* », XVII, 1955, pp. 240-81.

Historia calamitatum, trad. russa di A. Skolova, Mosca 1959.

Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloise, trad. tedesca di E. Brost, Berlin 1963.

IV. STUDI CRITICI

1. Studi generali.

Bayle H., *Abélard*, in *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697, vol. I, pp. 25-33.

Oudin C., *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig 1722.

Brucker J., *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1743, vol. III, pp. 716-31.

Histoire littéraire de la France, a cura dei Benedettini della Congregazione di S. Mauro, Paris 1763, vol. XII, pp. 86-151.

Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II ed. in *Werke*, Berlin 1840-44 (trad. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1934, p. 160).

Cousin V., Introduzione a *Ouvrages inédits d'Abélard*, cit.

Prantl von C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1861 (trad. it., *Storia della logica in Occidente*, Firenze 1937, pp. 294-371).

Hauréau B., *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1872, vol. II, pp. 362-89.

De Wulf M., *Histoire de la philosophie médiévale*, Bruxelles-Paris 1900, 1934², nuova ed. Louvain-Paris 1947 (trad. it., *Storia della filosofia medievale*, Firenze 1944, vol. I, pp. 198-209).

Robert G., *Les écoles et l'enseignement pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris 1909.

- Grabmann M., *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg 1909, II, pp. 177 sgg.
- J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Münster 1910.
- Picavet F., *Roscelin, philosophe et théologien*, Paris 1911.
- Grabmann M., *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1921.
- Überweg F.-Geyer B., *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928, pp. 213-26.
- Geyer B., *Untersuchungen*, in *Philosophische Schriften*, Münster 1919-33.
- Vignaux P., *Nominalisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1931, vol. XI, coll. 717-83.
- Paré G.-Brunet A.-Tremblay P., *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris-Ottawa 1933.
- Bréhier E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1937 (trad. it., *La filosofia del Medioevo*, Torino 1952, pp. 162-86).
- De Ghellinck J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948².
- Gilson E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1944, 1952² (trad. it., *La filosofia nel Medio Evo*, Firenze 1973, pp. 336-58).
- Forest A., Van Steenberg F., De Gandillac M., *Le mouvement doctrinale du IX^e au XIV^e siècle*, in *Histoire de l'Eglise*, vol. XIII, Paris 1951 (trad. it., *Storia della chiesa*, Torino 1965, pp. 93-105).
- Arnold E., *Zur Geschichte der Suppositions Theorie*, Freiburg 1952, pp. 52-134.
- Dal Pra M., *Introduzione*, in *Scritti di Logica*, cit.
- Gregory T., *Anima Mundi*, Firenze 1955.
- Id., *Nuove note sul platonismo medioevale*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVI, 1957, pp. 37-55.
- Blomme R., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958.
- Chenu M. D., *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957, 1966² (trad. it., Milano 1972).
- De Rijk L. M., *Introduction*, in *Dialectica*, cit.
- Vasoli C., *La filosofia medievale*, Milano 1961, 1967², pp. 238-48.
- Van Steenberg F., *Histoire de la philosophie, Période chrétienne*, Louvain 1964.
- De Rijk L. M., *Logica modernorum*, Assen 1967, vol. II, parte I, pp. 186-206.
- Alessio F., *Abelardo*, «Protagonisti della storia universale», IV, 105, Milano 1967, pp. 421-48.
- De Gandillac M., Macleod E., *Abelard et Héloïse*, in *La Renaissance du XII^e siècle*, di AA. VV., Paris 1968.
- Jolivet J., *La philosophie médiévale en Occident*, in *Histoire de la philosophie*, a cura di B. Parain, Paris 1969, vol. I, pp. 1295-1304.
- Luscombe D. E., *Introduction*, in *Ethics*, cit.

2. Studi speciali.

Studi su alcuni aspetti della formazione di Abelardo:

- Gervaise F., *Vie d'Abelard et de Héloïse*, Paris 1720.
- De Rémusat C., *Abelard*, Paris 1845.
- Tosti L., *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Napoli 1851.
- Deutsch A., *Peter Abaelard*, Leipzig 1853.
- Vacandard E., *Abelard*, Paris 1881.
- Compayré G., *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, New York 1893.
- Kaiser E., *Pierre Abelard critique*, Freiburg 1901.
- McCabe J., *Peter Abelard*, New York 1901.
- Portalié E., *Abelard*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1923, vol. I, coll. 36-48.
- Sikes J. G., *Peter Abaelard*, Cambridge 1932, II ed. New York 1965.
- Charrier C., *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris 1933.
- McLeod E., *Heloïse*, London 1938 (trad. it., Milano 1951).
- Gilson E., *Héloïse et Abelard*, Paris 1938 (trad. it., *Eloïsa e Abelardo*, Torino 1950).
- Waddel H., *Peter Abaelard*, London 1939.
- Lloyd R., *Peter Abelard: An Orthodox Rebel*, London 1947.
- Francolla G., *Pietro Abelardo*, Pesaro 1950.
- Jeannin J., *La dernière maladie d'Abelard*, «Mélanges de S. Bernard», Dijon 1953.
- Truc G., *Abelard avec et sans Héloïse*, Paris 1956.
- Sidorova N. A., *Abelard et son époque*, «Journal of World History», IV, 1958, pp. 541-52 e VI, 1960, pp. 175-82.

- Meadows D., *A Saint and a Half: A New Interpretation of Abelard and St. Bernard*, New York 1963.
- Luscombe D. E., *Berengar Defender of Abelard*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 33, 1966.
- Murray A. V., *Abelard and St. Bernard: Study in Twentieth Century Modernism*, Manchester 1967.
- Mc Laughlin M. M., *Abelard as Autobiographer*, « Speculum », 4, 1967, pp. 463-88.
- D'Anna G., *Abelardo e Cicerone*, « Studi medievali », 1969, pp. 333-419.
- Robertson D. W., *Abaelard and Heloise*, New York 1972.
- Studi sulle teorie logiche:
- Bertola E., *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1960, pp. 495-522.
- Bird O., *The Logical Interest of the Topics as Seen in Abaelard*, « Modern Schoolman », 1959, pp. 53-7.
- Boler J. F., *Abaelard and the Problem of Universals*, « Journal of History of Philosophy », 1963, pp. 37-51.
- Beonio-Brocchieri Fumagalli M. T., *La logica di Abelardo*, Firenze 1964, 1969.
- Jolivet J., *Arts de language et théologie chez Abélard*, Paris 1969.
- Id., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris 1969.
- Beonio-Brocchieri Fumagalli M. T., *Note per una indagine sul concetto di retorica in Abelardo*, in *Arts liberaux et Philosophie au M. A.*, Montreal-Paris 1969, pp. 829-32.
- Mc Laughlin M. M., *Abelard's Conception of Liberal Arts and Philosophy*, ivi, pp. 524-30.
- Giuliani A., *La controversia*, Pavia 1966, pp. 183-216.
- Studi sulla teologia e sul concetto di natura:
- Denifle H., *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitung seiner Theologie von Mitte des zwölften Jahrhunderts*, « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters », 1855, pp. 402-69, 584-624.
- Ostlender H., *P. Abaelards Theologia und Sentenzenbücher seiner Schule*, Breslavia 1926.
- Lasserre P., *Un conflit religieux au XII^e siècle: Abélard contre Bernard*, Paris 1930.
- Cottiaux J., *La conception de la théologie chez Abélard*, « Revue d'histoire ecclésiastique », XXVIII, 1932, pp. 247-95, 533-51, 788-828.
- Rivière J., *Les capitula d'Abélard condamnés au concile de Sens*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 1933, pp. 5-22.
- Ostlender H., *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard*, « Beiträge », Suppl. III, Münster 1935.
- Moore Ph. S., *Reason in the Theology of Peter Abaelard*, « Proceedings of the American Catholic Philosophical Association », XII, Washington 1937, pp. 148-60.
- Carpino D. F., *Una difficoltà contro la confessione nella scolastica primitiva: Abelardo*, « Divus Thomas », 46, 1943, p. 94.
- Smalley B., *Prima clavis sapientiae: Augustin and Abaelard*, in *F. Saxl Memorial Essays*, London 1957.
- Bertola E., *I precedenti storici del metodo del Sic et non di Abelardo*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1961, pp. 255-80.
- van den Eynde D., *La Theologia scholarium de Pierre Abélard*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 1961, pp. 225-41.
- Id., *Le recueil des sermons de P. Abélard*, « Antonianum », 1962, pp. 17-54.
- Liebeschutz H., *The Significance of Judaism in P. Abaelard's Dialogue*, « Journal of Jewish Studies », 12, 1962, pp. 1-17.
- Thomas R., *Der philosophische und theologische Erkenntnisweg P. Abaelards im Dialogus*, Bonn 1966.
- Jolivet J., *Eléments du concept de nature chez Abélard*, in *La filosofia della natura nel M. E.*, Milano 1966.
- Weingart R. E., *Abaelard's Contribution to Medieval Sacramentology*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 34, 1967, pp. 159-78.
- Jolivet J., *Le traitement des autorités contraires selon le Sic et non d'Abélard, in L'ambivalence de la culture arabe* (opera di più autori), Paris 1968.
- Luscombe D. E., *The School of Peter Abaelard*, London 1969.
- Weingart R. E., *The Logic of Divine Love*, Oxford 1970.
- Gregory T., *Abélard et Platon*, « Studi medievali », 13, 1972, pp. 539-62.

Studi sull'etica:

- Thompson R. J., *The Role of the Dialectical Reason in the Ethics of Abaelard*, « Proceedings of the American Catholic Philosophical Association », XII, Washington 1937.
- Dal Pra M., *Idee morali nelle lettere ad Eloisa*, « Rivista di storia della filosofia », 1948, pp. 123-8.
- Blomme R., *A propos de la définition de péché chez Abélard*, « Ephemerides theologicae lovanienses », 1957, pp. 319-47.

Studi sulla cronologia delle opere:

- D'Olwer N., *Sur la date de la Dialectica d'Abélard*, « Revue du M. A. latin », 1945, pp. 375-90.
- Haring N., *A Third MS of Theologia Summi Boni*, « Mediaeval Studies », XVIII, 1956, pp. 215-23.
- van den Eynde D., *Les rédactions de la Theologia scholarium*, « Antonianum », 36, 1961, pp. 273-99.
- Id., *Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse*, ivi, 37, 1962, pp. 337-49.
- Id., *Les écrits perdus d'Abélard*, ivi, pp. 467-80.
- Buytaert E. M., *An Earlier Redaction of the Theologia Christiana of Abaelard*, ivi, pp. 481-95.
- Id., *Abaelard's Expositio in Hexaëmeron*, ivi, 43, 1968, pp. 163-94.
- Id., *The Anonymous Capitula Haeresum P. Abaelardi*, ivi, pp. 419-60.
- Id., *Abelard's Collationes*, ivi, 44, 1969, pp. 18-39.

Studi sulle interpretazioni critiche:

- De Gandillac M., *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, « Cahiers de Civilisation Médiévale », IV, 1961, pp. 293-301.
- Little E. F., *The Status of Current Research on Abelard*, in *Arts libéraux et philosophie au M. A.*, cit., pp. 1119-1124.

PIETRO ABELARDO

I. Le glosse letterali	7
II. Le grandi opere logiche	11
III. Le opere teologiche: dalla « Sacra Pagina » alla « Theologia »	53
IV. L'« Etica » o « Conosci te stesso »	74
V. Il dialogo tra un filosofo, un giudeo, e un cristiano	82
VI. L'autobiografia e le lettere	90
Cronologia della vita e delle opere	99
Storia della critica	103

BIBLIOGRAFIA

I. Edizioni delle opere in lingua originale	119
II. Traduzioni delle opere in lingua italiana	121
III. Traduzioni di particolare interesse	122
IV. Studi critici	123