

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Dipartimento di Studi Umanistici (DIPSUM)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ,
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica» (FiTMU)

XXXI ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

«Quid verisimile sit dicturum me arbitror»

Il laboratorio delle *Theologiae* di Pietro Abelardo

Tesi di Dottorato di
MELISSA GIANNETTA

Tutor: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Co-tutor: Chiar.mo Prof. ARMANDO BISOGNO

Anno Accademico 2017/2018

Sed dum quaerimus quaestiones expedire,
difficiliores fortassis incurrimus controversias;
et dum quosdam dissolvimus nodos,
aliis fortioribus nos alligamus.

PIETRO ABELARDO, *Theologia «Summi boni»*, III, 69

Tavola delle abbreviazioni

- TSum* PIETRO ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (Opera theologica, III), (CCCM, 13), pp. 39-201.
- TChr* ID., *Theologia Christiana*, PL 178, 1113-1330, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, II), (CCCM, 12/II), pp. 5-372.
- TSch* ID., *Theologia «Scholarium»*, PL 178, 979-1114B, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (Opera theologica, III), (CCCM, 13), pp. 309-549.
- tsch* ID., *Theologia «Scholarium». Recensiones breviores*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, II), (CCCM, 12/II), pp. 373-451.

Indice generale

INTRODUZIONE

L'altro Abelardo	» p. 4
Capitolo primo	» p. 15
La composizione della <i>Theologia</i> di Pietro Abelardo: un caso di 'incompletezza necessaria'	
1. <i>L'«assidua seu frequens interrogatio» e la vicenda redazionale della Theologia</i>	» p. 15
2. <i>L'occasione della Theologia</i>	» p. 33
3. <i>Una teoria del limite della conoscenza</i>	» p. 44
4. <i>Il 'progresso' della teologia di Abelardo: di una ferita una feritoia</i>	» p. 81
Capitolo 2	» p. 97
Il tema e il metodo delle <i>Theologiae</i> : all'origine di un fraintendimento	
1. <i>Theologia: più di un titolo e meno di una disciplina</i>	» p. 98
2. <i>La condanna di Soissons (1121): il caso di un destino</i>	» p. 107
3. <i>Le condizioni di una teologia</i>	» p. 136
a) <i>La ricostruzione di Gerico: il tema delle Theologiae</i>	» p. 141
b) <i>«Tanto verius philosophi... quanto veriores christiani»: il metodo delle Theologiae</i>	» p. 150

STUDIO COMPARATIVO DEI TESTI

Dal *De Trinitate* alla *Theologia*

Capitolo primo	» p. 175
Testimoni di 'una' fede (<i>TSum I - TChr I</i>)	
1. <i>La descrizione di Dio</i>	» p. 180
2. <i>Il vocabolario teologico</i>	» p. 198
3. <i>Rivelazione e auctoritates</i>	» p. 211
4. <i>Parole in prestito. Il genus loquendi della teologia</i>	» p. 218
5. <i>Per involucrum. Il problema dell'ermeneusi</i>	» p. 230

Capitolo 2	» p. 250
Il ‘merito’ degli infedeli (<i>TChr II</i>)	
Capitolo 3	» p. 283
<i>Summa fidei</i> . Un’analisi dialettica (<i>TSum II – TChr III</i>)	
1. <i>Contro Roscellino e Pilato. Dell’uso e dell’abuso di scienza e potere</i>	» p. 284
2. <i>Di una «summa fidei» una «quaestio»?</i>	» p. 303
3. <i>Il cuore della disputa dialettica: le obiectiones</i>	» p. 320
4. <i>L’eccezione come regola</i>	» p. 340
5. <i>In che modo può essere diverso ciò che è identico?</i>	» p. 351
a) <i>La semantica formale di ‘identico’ e ‘diverso’ nella prima versione</i>	» p. 359
b) <i>L’evoluzione della seconda versione</i>	» p. 374
c) <i>«Quomodo convenienter accipi posse»: un’ipotesi ermeneutica</i>	» p. 385
Capitolo 4	» p. 391
Logica e realtà nella Trinità (<i>TSum III – TChr IV</i>)	
1. <i>Verba catholica</i>	» p. 391
2. <i>Dio da Dio: lo stesso da altro</i>	» p. 417
a) <i>La generazione divina del Verbo</i>	» p. 418
i. <i>«Omne simile in aliquo dissimile est». Prima versione</i>	» p. 418
ii. <i>L’evoluzione della seconda versione</i>	» p. 440
b) <i>La processione dello Spirito Santo</i>	» p. 457
Capitolo 5	» p. 468
La «summa» della teologia: la versione della « <i>Scholarium</i> »	
1. <i>Il cursus theologiae (TSch I)</i>	» p. 475
2. <i>La più valida delle similitudini: il sigillo di bronzo (TSch II)</i>	» p. 484
3. <i>La ‘necessità’ delle «rationes verisimiles et honestae» (TSch III – TChr V)</i>	» p. 502
a) <i>Il postulato dell’onnipotenza di Dio</i>	» p. 511
b) <i>Il paradosso della libertà dell’uomo</i>	» p. 520
c) <i>La sapienza e la bontà di Dio</i>	» p. 524
CONCLUSIONI	» p. 533
BIBLIOGRAFIA	» p. 540

Introduzione

L'altro Abelardo

Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum,
 Noster Aristoteles, logicis quicumque fuerunt,
 Aut par, aut melios; studiorum cognitus orbi
 Princeps; ingenio varius, subtilis et acer;
 Omnia vi superans rationis, et arte loquendi
 Abaelardus erat; sed tunc magis omnia vicit,
 Cum Cluniacensem monachum moremque profesus,
 Ad Christi veram transivit philosophiam.
 In qua longaevae bene complens ultima vitae,
 Philosophis quandoque bonis se connumerandum
 Spem dedit, undemas Maio revocante Kalendas¹.

Undici esametri chiamati a suggellare il pellegrinaggio terreno di uno scrutatore indiscreto, costruiti *more geometrico*: cinque esametri e mezzo al logico più brillante del suo tempo, cinque esametri e mezzo al milite di Cristo che, a rigor di simmetria, esigono l'annotazione del *dies natalis*. È struggente il tentativo di Pietro il Venerabile (1092-1156) di rendere ragione con equilibrio della doppia vita di Abelardo, che solo all'ombra dell'abbazia di Cluny avrebbe trovato consolazione alle 'disgrazie' che resero tumultuosa la sua esistenza².

¹ PIETRO IL VENERABILE, *Epitaphia Abaelardi*, PL 178, 103-106A, edd. C. J. Mews - C. S. F. Burnett, in *La bibliothèque du Paraclet du XIII^e siècle à la Révolution*, in «*Studia Monastica*», 27 (1985), [pp. 31-67], p. 65.

² Cf. P. ZERBI, «*In Cluniaco vestro sibi perpetuam mansionem elegit*» (Petri Venerabilis Ep. 98). *Un momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il concilio di Sens*, in ID., *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1991, pp. 373-395.

Nel singolare gioco di specchi con cui la storia si riflette nella storiografia, il profilo intellettuale di Abelardo non è mai stato affrancato da questa doppiezza, che gli è stata ascritta ora come un merito scientifico, ora come un vizio teologico. Abelardo stesso dovette esserne avvertito, se non esitò, nel confessare la sua fede, a rifiutare come vana tutta la scienza³. La difficoltà di interpretare coerentemente la poliedrica figura del maestro di Le Pallet fu messa a fuoco da Jean Jolivet già in un aurorale lavoro con cui introduceva il tema dei «plusieurs Abélards»⁴.

Condannato dalla Chiesa due volte, nel 1121 e nel 1140, difeso con grande vivacità satirica dal discepolo Berengario di Poitiers, celebrato dai suoi studenti come maestro di logica brillante e teologo capace di penetrare i misteri della fede (come testimonia con deferenza e sospetto Gualtiero di Mauritania), Abelardo è allo stesso tempo e per le stesse ragioni insultato da Roscellino di Compiègne, stimato da Giovanni di Salisbury, contestato da Guglielmo di Saint-Thierry e da Tommaso di Morigny, vituperato da Bernardo di Clairvaux e accolto benevolmente da Pietro il Venerabile⁵.

Nel laboratorio di ricerca dottorale, di cui questa dissertazione è il frutto, la ricostruzione del profilo di Abelardo come teologo o filosofo cristiano – come egli stesso si rappresenta nelle

³ Cf. PIETRO ABELARDO, *Confessio fidei ad Heloisam*, 1-3, ed. C. S. F. Burnett, in «Mittelaltinisches Jahrbuch», 21 (1986), [pp. 147-155], p. 152: «Odiosum me mundo reddidit logica. (...) Nolo, nolo sic esse philosophus ut recalcitratem Paulo; nolo sic esse Aristotiles ut escludar a Christo».

⁴ Cf. J. JOLIVET, *Abélard entre chien et loup*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 80 (1977), pp. 307-322.

⁵ Cf. rispettivamente BERENGARIO DI POITIERS, *Apologeticus contra beatum Bernardum Claravallensem abbatem et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1857A-1870D; GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. H. Ostlender, Bonn 1929 (Florilegium Patristicum, 19), pp. 34-40; ROSCELLINO DI COMPIÈGNE (d'ora in poi ROSCELLINO), *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 357C-372A, ed. J. Reiniers, in *Der Nominalismus in der Fröscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abelard*, München 1910, (BGPTM, 8/5), pp. 63-81; GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, II, 10, PL 199, [823A-946C], 867B, edd. J. B. Hall - K. S. B. Keas-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM, 98), p. 70, 2-6; GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum (praemissa epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem)*, PL 180, 249A-282D, ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (Opera omnia, V), (CCCM, 89A), pp. 13, 1 - 15, 79; TOMMASO DI MORIGNY, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, III, 80, PL 180, 283A-328D, ed. N. M. Häring, in «Studi Medievali», 22 (1981), [pp. 299-376], pp. 326-376. Il dossier epistolare di Bernardo di Clairvaux contro gli errori di Pietro Abelardo è nutrito, ma è sicuramente nell'epistola al papa Innocenzo II, centonovantesima nella raccolta delle *epistolae*, che si trova la più compiuta contestazione del Peripatetico palatino. Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, PL 182, 1053D-1072D, in ID., *Epistolae 181-310*, 190, edd. J. Leclercq - C. H. Talbot - H. Rochais, Roma 1977 (Sancti Bernardi Opera, VIII/I), pp. 17-40.

*Collationes*⁶ –, affronta il problema della doppiezza che gli fu imputata come una contraddizione. Infatti, nella narrazione dei suoi detrattori, la scienza, alla quale Abelardo si dedicò con talento e profitto, fu il principale ostacolo alla sua salvezza, quasi che egli fosse troppo filosofo per poter essere un buon teologo.

*Irridetur [scil. Abaelardus] simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur, insultatur patribus, quod eas magis sapiendas, quam solvendas censuerint. Inde fit, quod Agnus paschalis, contra Dei statutum (Ex 12, 9), aut aqua coquitur, aut crudus discerpitur, more et ore bestiali. Quod residuum est, non igne comburitur, sed conculcatur. Ita omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans. Tentat altiora se, fortiora scrutatur, irruit in divina, sancta temerat magis quam referat; clausa et signata non aperit, sed diripit: et quidquid sibi non invenit pervium id putat nihilum, credere dedignatur*⁷.

Il cisterciense Bernardo, nel rivendicare al collegio cardinalizio e alla Chiesa romana la competenza sulle «quaestiones», sulla scorta della Scrittura veterotestamentaria (*Es* 24, 14), denunciava l'atteggiamento di Abelardo, che sollevava più che questioni vere e proprie «laesiones fidei» e «iniuriae Christi», capaci di insidiare con la loro pericolosità ogni tempo: il passato («Patrum probra atque contemptus»), il presente («praesentium scandala») e il futuro («pericula posteriorum»)⁸. Il

⁶ È con la *factio* narrativa di una visione, precisamente di una visione notturna, che Abelardo nel progetto delle *Collationes* rivendica a sé, in quanto filosofo e cristiano, la titolarità del giudizio sulla disputa tra un Filosofo, un Cristiano e un Ebreo. È il Filosofo, cui è riconosciuta come compito l'investigazione della verità («investigare veritatem»), spinto avanti non dall'opinione degli uomini, ma dal dettato della ragione («non opinionem hominum sed rationis sequi ducatum»), che presenta come una propria iniziativa («mea opera hoc est inceptum») la scelta di Abelardo, filosofo e cristiano («qui Christianus diceris»), come giudice di un'analisi comparata su base razionale delle religioni e adduce come prova del merito («nobis praebuit experimentum») la sua *Theologia*, in cui evidentemente all'autore delle *Collationes* doveva sembrare chiaro come la migliore prestazione filosofica potesse essere compatibile con la migliore professione teologica. Cf. PIETRO ABELARDO, *Collationes*, I, 4, PL 178, [1611A-1682A], 1613CD, edd. J. Marenbon - G. Orlandi, Oxford 2001 (Oxford Medieval Texts), p. 4: «Ac deinde, tanquam adulationis oleum vendens et caput meum hoc unguento demulcens, statim intulit [scil. Philosophus]: 'Quanto igitur ingenii te acumine et quarumlibet scientia scripturarum fama est preminere, tanto te amplius in hoc iudicio, favendo sive defendendo, constat valere et cuiuscunque nostrum rebellionis satisfacere posse. Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memoriae tuae thesaurus habundet, praeter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina praeceteris omnibus magistris, etiam tuis, sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse, certum se nobis praebuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit nec auferre praevaluit sed gloriosius persequendo effecit»; *infra*, I, cap. 2, nota 13.

⁷ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad episcopos et cardinales Curiae, de Eodem [scil. de Petro Abaelardo]*, I, PL 182, [351A-353D], 353AB, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 188, [pp. 10-12], p. 11, 2-10 [corsivo mio].

⁸ Cf. *ibid.*, 353A, pp. 10, 18 - 11, 2.

disprezzo nei confronti del mistero («irridetur», «eviscerantur», «temerarie ventilantur», «insultatur», «tentat», «scrutantur», «irruit»), secondo l'abate di Clairvaux, lo fece maestro audace e temerario, perciò teologo eretico, che volle scrutare ciò che per definizione doveva rimanere nascosto («arcana Dei»).

La requisitoria contro l'«*humanum ingenium*», in cui culmina la serie di allitterazioni della rifinita prosa di Bernardo, segna il limite ultimo della legittimità della posizione di Abelardo, la cui ragione è accusata di aver eroso tutto lo spazio della fede. Nella fama garantita ad Abelardo nei secoli successivi dall'autorevolezza dell'abate suo avversario, la sua proposta teologica è tutta riassunta in un tentativo di riferire che è un violare («*sancta temerat magis quam referat*») e di aprire che è un lacerare («*clausa et signata non aperit, sed diripit*»). Il ritratto del teologo Abelardo è quello di un uomo condannato a credere solo a ciò che comprende («*quidquid sibi non invenit pervium id putat nihilum*»), mosso dall'ostinazione di colui che per il voler vedere troppo diventa cieco.

Solo l'ambizione di fornire una ricostruzione complessiva dell'evoluzione storico-storiografica del profilo del maestro di Le Pallet permette di affrancarlo dai pregiudizi ideologici che lo hanno sfigurato ed evitare sia leggerezze ermeneutiche sia tentazioni attualizzanti. Infatti, il giudizio di merito che su Abelardo e sulle sue dottrine teologiche la condanna ecclesiastica ha pronunciato non ha smesso di condizionare la storiografia successiva. Le idee di progresso e di libertà introdotte dallo spirito dell'Illuminismo nel sistema di valori degli storici contribuirono, a partire dal secolo XVIII, a costruire proprio su quella condanna il mito dell'«*Abélard romantique ou rationaliste*». Charles de Rémusat ha definito il Peripatetico palatino come «un des nobles ancêtres des libérateurs de l'esprit humain»⁹; con ciò la storiografia romantica ha sacrificato la riconoscibilità storica del maestro di Le Pallet, pur di tributargli la fama di 'rivoluzionario laico', la cui indipendenza intellettuale sarebbe stata segno e pegno (*signe et gage*) di una ragione autenticamente filosofica.

Il fascino delle posizioni assunte dal maestro di Le Pallet, «*héros de critique et d'indépendance*», contro Bernardo di Clairvaux, «*héros d'ordre et d'autorité*», non ha smesso di esercitarsi anche sulla critica novecentesca, come mostra l'agile sintesi che Pierre Lassere fa degli autorevoli studi dell'abate Vacandard; fascino che non deve aver esaurito la sua malia se ancora Antonio Crocco, attivo a Salerno alla vigilia dell'ultimo quarto del secolo scorso, si avvaleva della ricostruzione di Luigi Tosti, per riconoscere nella condanna di Abelardo a Sens la censura dell'«umana ragione peccatrice, tale quale viveva nel secolo XII, ardita, battagliera, conquistatrice,

⁹ Cf. C. DE RÉMUSAT, *Abélard*, 2 voll., Paris 1845, I, p. 273.

che con libera mano nelle tenebre dell'avvenire iva destando i futuri filosofi all'audacia del pensiero»¹⁰.

Il maestro Pietro è condannato dalla storia e talvolta celebrato dalla storiografia per essersi sforzato di trascendere le capacità dell'uomo, e di fronte al dono di ciò che supera ogni intelligenza umana per aver perseverato in un domandare, che sarebbe per lui diventato un destino e una condanna. Una rigorosa ricostruzione delle premesse teoriche del suo pensiero mostra però chiaramente che l'Abelardo razionalista non è l'Abelardo della storia, il campione del libero pensiero non è il condannato di Soissons (1121), e il 'rivoluzionario laico' non assomiglia affatto all'imputato di Sens (1140). La presente ricerca, nel riproporre il tema del versante teologico del pensiero di Abelardo, è consapevole della sua natura intrinsecamente problematica, perché il modo migliore di chiarire l'oggetto di questa indagine è 'ancora' una domanda: «Pierre Abélard théologien?»¹¹.

L'accesso al 'problema' posto da questo aspetto del pensiero e della produzione di Abelardo è fornito dalla sua principale opera teologica. La *Theologia* è un'opera in tre versioni, cui gli studiosi sono soliti riferirsi come alla «*Summi boni*», alla *Christiana* e alla «*Scholarium*», e il suo progetto sta alle *Expositiones* e ai *Commentaria* della Sacra Scrittura come il progetto della *Dialectica* sta alle *Glossae* del *corpus* della *logica vetus*. Più che nelle opere di esegesi biblica, di morale e nei testi della sua 'scuola', secondo la categoria storiografica proposta da David E. Luscombe¹², è nell'evoluzione

¹⁰ Cf. E. VACANDARD, *Abélard: sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris 1881; L. TOSTI, *Storia di Abelardo e de' suoi tempi*, Napoli 1851, pp. 205-208; P. LASSERE, *Un conflit religieux au XII^e siècle: Abélard contre saint Bernard*, Paris 1930, p. 200; A. CROCCO, *Abelardo: l'altro versante del Medioevo*, Napoli 1979; ID., *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo*, Napoli 1971. Per una raccolta delle interpretazioni del pensiero di Abelardo sotto il segno del 'progressismo', si vedano: M. DE GANDILLAC, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 4 (1961), pp. 293-301; J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1982² (*Études de philosophie médiévale*, 57), p. 341; G. ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Palermo 1990 (Scrinium, 9), pp. 41-88.

¹¹ La domanda è il titolo dell'intervento di Dominique Poirel, unica relazione dedicata al pensiero teologico abelardiano nel contesto del recente *Colloque International Pierre Abélard, génie multiforme* svoltosi presso l'Institut Catholique de Paris nei giorni 29 e 30 novembre 2018, di cui saranno pubblicati gli *Acti*. Per la generosità del suo autore, ho avuto la possibilità di leggere in anteprima il contributo. Si assume in luogo di una presentazione come significativo che l'unica testimonianza dell'interesse per il pensiero teologico del Peripatetico palatino nel quadro di un Colloquio internazionale sia introdotta in forma dubitativa e vi si risponda, con competenza e non senza un certo gusto retorico, «sic et non». Per una rassegna bibliografica completa delle principali tendenze interpretative della *Theologia* di Pietro Abelardo, si veda: *ibid.*, *passim*.

¹² Nel solco degli studi di Heinrich Denifle sulle *Sententiae* che mostrano una dipendenza dal magistero abelardiano, David E. Luscombe propone una penetrante analisi della ricezione e dell'influenza del Peripatetico palatino

della *Theologia* che prende forma una proposta di fondazione epistemologica del *sermo de divinis* come comprensione degli enunciati della fede che supera i vincoli della tradizionale *sacra pagina*.

Nel ventennio che va dalla condanna di Soissons (1121) alla condanna di Sens (1140) – confini cronologici della vicenda umana e redazionale della *Theologia* – Abelardo lavora instancabilmente alla stessa opera, reduce da una condanna, e non riesce tuttavia a conferirle una forma che sia definitiva, per quanto gliene conferisce una che è l'ultima. Il compito del progetto 'editoriale' è tutto racchiuso nella dichiarazione programmatica, che il maestro di Le Pallet consegna all'inizio del secondo libro:

Quid verum sit, noverit Dominus; quid verisimile sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror¹³.

La responsabilità della redazione di una *Theologia*, avvertita come un'istanza («arbitror»), si esplica nella costruzione di un accesso logico-linguistico ai temi di una teologia come scienza dell'uomo («quid verum sit, noverit Dominus»). L'intenzione dell'autore e l'ordine di realtà del suo progetto filosofico forniscono le coordinate del piano su cui si sviluppa la teologia, che è spazio di comprensione del linguaggio della fede che risponde a un appello (determinato dalla 'minorità' di coloro che chiedono, «impetitur» – nel ruolo di nemici della fede o di scolari) ed è tragicamente consapevole di darsi nella regione del 'verosimile'.

Proprio le peculiarità redazionali della *Theologia* ne fanno – *in actu signato*, oltre che *in actu exercito* – il luogo in cui il teologo apre al lettore il laboratorio dove tenta l'impresa di parlare di ciò di cui in definitiva sa di dover tacere. Il problema del rapporto tra le versioni successive della *Theologia* non viene pertanto considerato soltanto come un problema testuale, relativo alla storia delle redazioni, ma come un dato dipendente dallo statuto 'debole' della rappresentazione umana di Dio.

Ora, l'esperienza della *Theologia* deve propriamente essere compresa come esperienza di una ricerca che non si accontenta di aver già trovato, e persevera nel tentativo di fornire dei contenuti della fede un'interpretazione capace di accompagnare la ragione alla loro altezza con l'esercizio

sui contemporanei e sui posteri, consapevole che la condanna del concilio di Sens abbia posto più conflitti di quanti non ne abbia risolti tra i contestatori di Abelardo e i suoi difensori. Cf. D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1970 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: New Series); ID., *The School of Peter Abelard Revisited*, in «Vivarium», 30 (1992), pp. 127-138.

¹³ *TSum*, II, 27, edd. Buytaert - Mews cit., p. 123, 244-246.

metodico e mai iperbolico del dubbio¹⁴. L'incompletezza dell'opera appare in questa prospettiva non soltanto come un dato, ma come un esito, in cui le singole occasioni, dallo scontro con i maestri (per la contestazione della teologia trinitaria di Roscellino di Compiègne o del metodo compilativo dell'esegesi biblica con cui Anselmo faceva scuola a Laon) allo scontro con i loro discepoli (si pensi almeno ad Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo) si dispongono per determinare linee di tensione e di sviluppo redazionale che meritano più di una giustificazione evenemenziale¹⁵.

La tesi pone il problema dell'inquietudine caratteristica del pensiero e della scrittura di Abelardo nella *Theologia* in relazione alla consapevolezza che la ricerca del teologo non può approdare a un possesso stabile e definitivo dei contenuti della fede¹⁶. È infatti possibile chiedersi quale sia il progresso che l'autore insegue nel succedersi degli stadi testuali della *Theologia*, posto che questo conseguimento non attiene al possesso della verità, escluso risolutamente dalla disponibilità dell'uomo¹⁷. Interrogato in questo modo, lo sviluppo dell'opera restituisce la traccia di un'evoluzione che rivela del pensiero filosofico e teologico abelardiano la natura intrinsecamente dinamica.

La proposta di una teologia, condotta sotto il segno della dialettica e della semantica, sostenuta dal principio di autorità almeno quanto dal vincolo logico di affermare solo ciò che si comprende, non pone in conflitto il teologo e il filosofo nell'uomo Abelardo, ma dispiega una inedita comprensione della *philosophia divinitatis* come tensione epistemica inesauribile. Il suo autore la elabora come un piano 'editoriale', ma ottiene di configurarla come un complesso disciplinare in cui vengono rifunzionalizzati i contenuti della fede alla luce della consapevolezza della proporzione inversa tra la stabilità dei risultati acquisiti per il dono della Rivelazione e la precarietà dei processi cognitivi dell'uomo¹⁸.

L'inaccessibilità della verità condanna l'uomo al gioco di ombre del riconoscimento del verosimile, ma lo trova armato degli strumenti logico-linguistici con cui può esercitare su di esso un controllo quasi totale. In questa prospettiva, l'obiettivo dell'evoluzione della *Theologia* non è strappare il velo che nasconde il volto di Dio, che sarebbe una profanazione, ma controllare completamente la sua rappresentazione, che è storica e si dà nel linguaggio. Infatti, nella gestione razionale del dono della verità si dischiude per l'uomo la possibilità di riconoscere cristiani tutti gli

¹⁴ Cf. *infra*, I, cap. 1, §1.

¹⁵ Cf. *infra*, I, cap. 1, §2; *ibid.*, cap. 2, §2.

¹⁶ Cf. *infra*, I, cap. 1, §3.

¹⁷ Cf. *infra*, I, cap. 1, §4.

¹⁸ Cf. *infra*, I, cap. 2, §1.

strumenti con cui Dio avrebbe armato la ragione e la natura per aprire nel sensibile un varco che lo riconduca a ciò che cerca e che, per un *deficit* cognitivo, non può mai veramente conoscere, ma deve sempre e soltanto riconoscere¹⁹.

Il rigore del filosofo e la fiducia del cristiano spingono Abelardo non già alla constatazione del fallimento della filosofia, costretta a elemosinare una Rivelazione che le fornisca il criterio di verità su cui la verosimiglianza si fonda, ma alla consapevolezza dell'ordine di realtà in cui si esercita la sua attività. Infatti, quando lo sguardo scientifico del filosofo si volge alla teologia è consapevole di poter e dover intercettare esclusivamente la forma storica che l'interpretazione dei misteri di Dio assume. Questo permette di comprendere come non sia possibile porre il tema dischiuso da 'un' Dio se non come caso limite di una teoria della conoscenza e del linguaggio dell'uomo, spinti oltre i limiti che la loro natura gli impone, e sui quali, nel lungo corso dello sviluppo dell'opera, Abelardo potrà condurre un esperimento che non intende produrre una copia di Dio, ma soltanto un modello.

Nella prima parte, che consta di due capitoli, dedicati alla ricostruzione della vicenda umana e redazionale dell'opera, la tesi presenta una chiave ermeneutica complessiva per la *Theologia*, mentre nella seconda parte verifica questa ipotesi con uno studio comparativo delle diverse versioni testuali, e, seguendo il sinuoso sviluppo dei suoi libri, conta cinque capitoli. La *Theologia* abelardiana è sempre la 'stessa' opera passata attraverso le fiamme di Soissons (1121), ma è 'diversa' quanto alle strategie che a tutti i livelli l'autore impiega per perfezionare il suo controllo dell'intelligibilità dei contenuti. Nella sinossi dei testi l'idea di una ricerca costitutivamente *in fieri* spiega ed è spiegata dal concorso di una fitta batteria di argomentazioni, variamente attinte da tutto il bagaglio delle arti del trivio, con cui l'autore mostra in definitiva una fede incrollabile nella fibra cristiana della ragione e della natura²⁰.

Infatti, la ragione non è mai naturale, se si intende la natura al netto della grazia, ma, nella coloritura che assume nella logica della teologia abelardiana, la ragione è sempre naturale, perché sempre impastata dalla grazia di Dio, che la perfeziona in ogni tempo e in ogni luogo. Una simile proiezione dell'efficacia della presenza divina nella storia determina un singolare circolo ermeneutico che riconduce a Dio ogni merito intellettuale e morale²¹. Il corpo a corpo con coloro che obiettano sui temi della teologia trinitaria, che costituisce il cuore anatomico e speculativo della *Theologia*²², determina allora una singolare messa alla prova della ragione, capace di produrre un dispositivo di

¹⁹ Cf. *infra*, I, cap. 2, §3.

²⁰ Cf. *infra*, II, cap. 1.

²¹ Cf. *infra*, II, cap. 2.

²² Cf. *infra*, II, cap. 3.

comprensione dell'identità e della differenza che, senza nessuna ambizione di sciogliere il mistero di Dio, insieme identico e diverso, è in grado di diradare la coltre di fumo sollevata dagli insidiatori della fede²³.

La grande «summa» della versione finale porta poi a sintesi tre conquiste decisive della *Theologia* abelardiana: 1) la sistematicità del progetto di una teologia, nella pianificazione, se non nella realizzazione, di un *cursus theologiae*²⁴, 2) per gli strumenti interpretativi dei contenuti teologici il compiuto rifiuto di un orizzonte di realismo ontologico e per conseguenza la loro ottimizzazione come modelli teorici di rappresentazione di una rete di significati e di relazioni²⁵ e, infine, 3) la determinazione di un regione epistemica per la teologia, nella quale la necessità è rivendicata alle ragioni della verosimiglianza, perché indice della massima scientificità conseguibile nel controllo della 'validità' del discorso su Dio, che resta tuttavia ancorato, quanto alle sue ambizioni veritative, allo statuto probabilistico dell'unica conoscenza possibile di 'un' Dio²⁶.

Secondo le categorie con cui il Medioevo doveva avere familiarità, quando la ricerca dell'uomo è esonerata dalla responsabilità della verità, cioè quando non ha più la pretesa di assurgere ad *ars inveniendi*, l'unica scoperta possibile diventa quella del compito autenticamente critico di *ars iudicandi*²⁷. In definitiva, nell'evoluzione dell'opera abelardiana se è la verità il criterio che dirige il metodo, alla filosofia resta il compito di un'ermeneutica. Di questo modello paradigmatico del ruolo della ragione, la *Theologia* abelardiana è sicuramente il miglior interprete; essa deve essere compresa

²³ Cf. *infra*, II, cap. 4.

²⁴ Cf. *infra*, II, cap. 5, §1.

²⁵ Cf. *infra*, II, cap. 5, §2.

²⁶ Cf. *infra*, II, cap. 5, §3.

²⁷ Per una rivalutazione del compito critico della filosofia medievale si vedano gli studi di Giulio d'Onofrio, che vanno dalla penetrazione della distinzione di *ars inveniendi* e *ars iudicandi* nel suo contesto proprio, fino alla formalizzazione dell'ipotesi storiografica di «paradigma medievale» e al suo esito operativo, come modello di razionalità spendibile nell'ordine del dialogo tra le culture e le religioni. Cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986; ID., *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Turnhout 2008 (Nutrix, 1) [tr. it., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1)]; ID., *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought: A Historiographical Theory*, in *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005), ed. G. d'Onofrio, 2 voll., Turnhout 2012 (Nutrix, 4), I, pp. 13-46; ID., *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, in *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Coppola - G. Fericola - L. Pappalardo, Roma 2014 (Institutiones, 4), pp. 11-57.

come l'esercizio critico del pensiero che si esercita in corrispondenza con la verità che ha accolto e coerentemente con il patrimonio filosofico in cui quella stessa verità è stata e deve essere enunciata.

In questa prospettiva assume un nuovo significato il lungo *iter* della *Theologia*, dalla descrizione di Dio e del vocabolario teologico trinitario all'analisi dialettica della «summa fidei», passando per lo scontro frontale con gli integralismi opposti di Roscellino di Compiègne e di Bernardo di Clairvaux (inizio e fine della vicenda della *Theologia*), e fino al compiuto rinnegamento per la fede di un orizzonte epistemico forte («argumentum»), quindi la sua riduzione allo statuto 'debole' dell'opinione («existimatio»); e insieme a questo assume rilevanza l'altro *iter* che, all'interno di ciascuno di questi segmenti speculativi, l'autore percorre dalla «*Summi boni*», cioè da un *De Trinitate*, alla *Theologia*. Così la prestazione di Abelardo ha l'effetto di 'inventare' qualcosa di radicalmente nuovo: una teologia che, liberata dalla responsabilità di produrre un (impossibile) prospetto ontologico di Dio, costruisce una rete semantica, cioè una rappresentazione formale dei termini nel dominio teologico e delle relazioni che essi intrattengono²⁸.

²⁸ L'appendice della complessiva ricostruzione della filosofia di Abelardo di John Marenbon, con il titolo di *Abelard as 'a critical thinker'*, intende propriamente ripercorrere i momenti salienti della storia della ricezione abelardiana per ribaltare il giudizio che Jean Jolivet aveva autorevolmente pronunciato sul Peripatetico palatino come figlio del suo tempo, immortalato definitivamente da padre Chenu come grande laboratorio di metodi teologici, fervido di intuizioni che non sempre il grande secolo successivo avrebbe saputo conservare. Sicuramente, l'acume logico di Pietro Abelardo è stato sminuito da una congiuntura storica sfavorevole che lo vide esercitarsi nell'ambito della *logica vetus* proprio alla vigilia dell'affermazione della *logica nova*. Mentre il Peripatetico Palatino licenziava la migliore sistematizzazione del *corpus* della *Boethiana aetas*, essa perdeva in completezza superata dal nuovo codice. Stessa sorte gli toccò in ambito teologico, dove il peso delle condanne e l'incomunicabilità della sua teologia lo costrinsero alla marginalità. Come logico, superato nel merito se non nel metodo; come teologo, una *damnatio memoriae* offuscò la possibilità di riconoscerlo come il padre di quel metodo che fece del *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo il sussidio teologico dei secoli successivi e della sua interrogazione continua il cuore della didattica delle nascenti università. Cf. J. MARENBN, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, pp. 340-349; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 363; ID., *Abélard, ou la philosophie dans le langage*, Fribourg - Paris 1994 (Vestigia, 14), pp. 109-110: «En définitive, ce philosophe n'est pas Descartes, ce théologien n'est pas Luther; il n'a pas fait faire à la pensée de mouvement décisif, non plus qu'il n'a contribué à quelque 'libération de l'esprit'. Il faut chercher son mérite ailleurs. Les comparaisons injustifiées, les louanges reposant sur des malentendus, accablent plus qu'elles ne relèvent. Abélard n'est ni un géant de la pensée ni un auteur de second rayon. C'est un esprit vigoureux, limité à une spécialité où il excelle, servi et contrarié à la fois par son caractère et par les conditions historiques. (...) Focus la personnalité philosophique d'Abélard est étroitement liée à son moment historique. Mais on ne trouvera pas chez lui de ces initiatives géniales qui dépassent l'époque en même temps qu'elles l'expriment, ou pour mieux dire qui lui font faire un bond en avant dans sa ligne. Sa vie même, si elle est surprenante, n'est pas profondément originale son perpétuel déclassement tient d'une part à la fluidité ou aux lacunes des structures sociales, de l'autre à son caractère. (...) En un mot, pas plus dans l'existence que dans la

Come campione della *Weltanschauung* altomedievale e punto di arrivo di una tradizione fieramente agostiniana, Abelardo poté confidare nel fatto che, per quanto la certificazione della validità di un discorso non assicura la sua verità, è dato postulare un principio terzo e trascendente in grado di convalidare la sovrapposibilità di valido e vero, di bello e buono, che gli permetterà di ricostruire, con l'acribia e la perizia che le arti liberali gli hanno insegnato, tutti i canali umani che la Verità ha tracciato nella storia.

pensée Abélard n'a été un inventeur. Son oeuvre vaut d'être connue, incontestablement: non comme porteuse d'universalité, mais à titre de témoin exemplaire d'un moment de la culture et de produit d'une intelligence exceptionnelle en son ordre»; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966 (Études de philosophie médiévale, 45) [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo*, a c. di P. Vian, Milano 1986 (Di fronte e attraverso, 169)].

Capitolo Primo

La composizione della *Theologia* di Pietro Abelardo: un caso di ‘necessaria incompletezza’

1. L’«*assidua seu frequens interrogatio*» e la vicenda redazionale della *Theologia*

Quid itaque de his sentiatis mihi breviter rescribite, et scribendo materiam vobis invicem rescribendi mihi praebete. Nec convenit ut aliquam occasionem praetendatis, quo minus mihi rescribatis, cum nullo alio modo tam quiete, tam exquisite possit investigari veritas, sicut in scribendo de absentibus ad absentes. Qui enim scribunt ad absentes, auctoritates intuentur, et in omnes apud se perscrutantur sine ira et disceptatione, quae animos disputantium, et praesentialiter colloquentium frequenter solent commovere, et mentis oculum offuscare. Praeterea quod solo verbo a disputantibus profertur, oblivione deletur. Sed e contra quod scribitur, memoriae commendatur, et quae pars praevaleat, indicio scripturae declaratur¹.

Così Gualtiero di Mauritania, maestro della scuola e poi vescovo della diocesi di Laon, scriveva in un’epistola al monaco Pietro Abelardo, per invitarlo a rispondere dei punti più controversi del suo magistero con penna e inchiostro, senza addurre alcun pretesto per rimandare a un incontro la

¹ GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. Ostlender cit. (Intr., nota 5), p. 40, 18-28. Heinrich Ostlender in appendice alla sua edizione delle *Sententiae Florianenses* offre una riproduzione parzialmente emendata del testo dell’epistola mutuata dal secondo volume dello *Spicilegium* del benedettino Luc d’Achery e restituita senza alcun riferimento alla tradizione manoscritta. L’*Epistola ad Abaelardum* è la sesta nell’ordine dell’edizione a stampa delle *Epistolae* di Gualtiero. Cf. ID., *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum*, opera et studio Domni Lucae Dacherii [...], apud Carolum Savreux, 3 voll., Paris 1657, II, pp. 473-479. Per una ricostruzione dell’epistolario di Gualtiero, si veda: C. TARLAZZI, *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcellona - Roma 2018 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 85), pp. 18-22.

discussione². La raccomandazione della scrittura come compito, per la sua capacità di produrre la più lucida e imparziale investigazione della verità, risponde a un modello di costruzione, prima che di trasmissione del sapere, di tipo verticistico in cui la verità non si dà come frutto di un percorso condiviso, ma come una comunicazione che, nel silenzio dell'assenza, permette a colui che cerca (il *quaerens*) un discernimento «sine ira et disceptatione». Se quanto viene affidato alla sola parola è destinato all'oblio, al contrario ciò che viene scritto da assenti ad assenti («de absentibus ad absentes») può intraprendere un viaggio che di *scriptorium* in *scriptorium* si affida alla memoria del copista, e il cui resto («et quae pars praevaleat») può essere consegnato alla posterità.

All'invito ad accettare la solitudine del processo e a perseverare nella disanima delle *auctoritates*, lontano da quel gusto della disputa che offusca l'occhio della mente, Abelardo risponde per un verso con l'impegno di una nuova redazione della *Theologia*, che assume le perplessità di Gualtiero e cerca di risolverle, e per l'altro con l'umiltà di una solenne professione di innocenza, retta dal principio secondo cui nulla può essere espresso tanto efficacemente («tam bene»), cioè in maniera tanto conveniente allo spirito della verità, da non poter essere deformato («depravari»).

² Per il rapporto che Abelardo intrattenne con la scuola di Laon, di cui Gualtiero di Mauritania è un maestro di seconda generazione, si veda: *infra*, nota 40. In generale, sull'interpretazione dell'atteggiamento di Gualtiero nei confronti di Abelardo ha pesato l'idea che il mittente potesse essere condizionato dal maestro Alberico di Reims, quindi dalla memoria dello scontro consumatosi in occasione del Concilio di Soissons (1121) tra i due, che furono comuni discepoli del maestro Anselmo di Laon. Cf. *infra*, I, cap. 2, §2. Al di là di questo presunto condizionamento, privo di evidenze testuali, l'invito che giunge da Gualtiero ad Abelardo sembra coerente con la disposizione di colui che scrive per esprimere un dissenso che si ferma alla condanna delle dottrine e non intacca la stima che si deve all'interlocutore in qualità di maestro. Alcuni dei motivi impiegati da Gualtiero ritorneranno nell'epistola al Cardinale G. di Bernardo di Clairvaux in un contesto ben più aggressivo. Infatti, nell'invettiva dell'abate proprio la penna e l'inchiostro («atramentum et calamus») sono rappresentati come veicoli della lebbra delle *novitates* di Abelardo («lepra adinventionum suarum»). Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola ad G. Cardinalem*, PL 182, 537C-538, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (Intr., nota 5), 332, [pp. 271-272], p. 272, 2-4. – Per la difficoltà di dare una collocazione cronologica all'epistola che si rivolge ad Abelardo ancora monaco, quindi prima del 1127, anno in cui presumibilmente divenne abate di Saint-Gildas di Rhuys nella Bretagna meridionale, e che tuttavia attesta una prima redazione della *Theologia* «*Scholarium*», che non poteva essere in circolazione che dopo il 1137, si vedano: L. OTTO, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937 (BGPTM, 31), pp. 240-241; D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 12), pp. 3-4, 105, 116-117. Per una datazione della redazione della *Theologia* cui Gualtiero dovette avere accesso: cf. C. J. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 52 (1985), [pp. 73-134], pp. 120-121, 132; *tsch*, ed. Buytaert cit., pp. 373-451.

Notum proverbium est, 'nichil tam bene dictum quin possit depravari', et, ut beatus meminit Ieronimus, 'qui multos scribit libros, multos sumit iudices'. Ego quoque, cum scripserim pauca, vel, ad comparationem aliorum, nulla, reprehensionis notam effugere non potui; cum tamen in his de quibus graviter accusor, nullam, sciat deus, meam recognoscam culpam, nec si qua fuerit, procaciter defendam³.

L'idea geronimiana (o presunta tale⁴) per la quale scrivere molti libri significa legittimare altrettanti giudici non punta in questo contesto alla denuncia di una complicazione del processo semiotico. In una verifica dell'ortodossia dell'autore è piuttosto indizio della consapevolezza da parte di Abelardo di essere nella condizione di depositare sul banco degli imputati tante prove quanti sono i propri scritti. In quest'ottica se manca un'apertura pluralistica della relazione libri-interpretazioni è a favore di una proporzione diretta tra la quantità dei libri e quella dei giudizi, per cui basta ad Abelardo come

³ ABELARDO, *Confessio fidei 'Universis'*, Praef., PL 178, [105-107], 105, ed. C. S. F. Burnett, in «*Mediaeval Studies*», 48 (1986), [pp. 111-138], p. 132, 3-8. – Diversi sono gli argomenti, di ordine codicologico e filologico, che inducono Charles Burnett a ritenere che la *Confessio fidei 'Universis'* possa essere non soltanto una reazione all'elenco di proposizioni eresiologiche tratte dagli scritti di Abelardo e circolante a ridosso del concilio di Sens (i *Capitula haeresum XIX*), ma anche una risposta a Gualtiero a cui potrebbe essere stata indirizzata insieme a una copia rivisitata della *Theologia*. Cf. C. S. F. BURNETT, *Peter Abelard, Confessio fidei 'Universis': a critical edition of Abelard's reply to accusations of heresy*, *ibid.*, pp. 119-120.

⁴ Charles Burnett non riesce a proporre un *locus* dell'opera di Girolamo corrispondente all'indicazione di Abelardo, che ricorre simile nel *Carmen ad Astrolabium*, in cui l'esposizione al giudizio diventa occasione di una prescrizione di prudenza. Cf. *ibid.*, p. 132: «qui (...) iudices: non inveni»; P. ABELARDO, *Carmen ad Astrolabium*, 975-976, PL 178, [1759-1766], [assente in PL], ed. J. Feros Ruys, in *The repentant Abelard. Family, gender, and ethics in Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Planctus*, New York 2014, [pp. 92-168], p. 139: «Qui scribunt libros caveant a iudice multo. Cum multus iudex talibus immineat». Mi servo dell'edizione critica del testo più aggiornata, pur non condividendo l'interpretazione complessiva che Juanita Feros Ruys fornisce delle opere in versi dell'ultimo Abelardo, segnatamente del *Carmen ad Astrolabium* e del *Planctus*. Infatti, secondo la Ruys, sarebbero frutto di una svolta esistenziale che avrebbe condizionato il pensiero di Abelardo («new Abelard - a repentant Abelard»); queste opere sarebbero frutto di un pentimento, maturato intorno alla metà del 1139, quando Abelardo avrebbe realizzato di essersi allontanato drasticamente dalla moglie e dal figlio, svolta di cui si potrebbe trovare traccia, secondo l'autrice, negli sviluppi teologici della tarda maturità di Abelardo. Questa evoluzione in senso 'paterno' del suo pensiero fa propendere la Ruys per una lettura di queste opere come un dittico, rivolto alla moglie, attraverso il comune interesse per il materiale veterotestamentario, e al figlio, attraverso l'insegnamento morale. Presente a se stesso come «ethical thinker», Abelardo, dopo aver rimosso la famiglia dal suo orizzonte filosofico, la riabiliterebbe secondo la Ruys come «valid subject of consideration». Cf. J. FEROS RUY, *The Repentant Abelard: Family, Gender, and Ethics*, in *Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Planctus*, New York 2014, p. 44; ID., *Planctus magis quam cantici. The generic significance of Abelard's planctus*, in «*Plainsong and Medieval Music*» 11.1 (2002), [pp. 37-44], pp. 40-44.

primo assunto difensivo escludere una sua prolificità intellettuale («cum scripserim pauca, vel, ad comparationem aliorum»).

L'*incipit* della *Confessio* è tutto pervaso dall'idea agostiniana per la quale la causa dell'eresia non è l'errore intellettuale, riconducibile all'aver interpretato non *recte* le Sacre Scritture, ma l'ostinazione morale con cui, di fronte all'evidenza della verità, si rimane invischiati nelle proprie *opiniones*⁵. Dove non c'è renitenza, non ci potrebbe essere «culpa», perché non la possibilità che l'intelligenza sbaglia, ma quella che la coscienza si ostini costituisce la vera apertura della libertà dell'uomo che lo qualifica nel merito, pur sempre erede del peccato di Adamo e come tale costretto a una conoscenza «per speculum et in aenigmate» (1 *Cor* 13, 12).

Per provare la sua innocenza basta ad Abelardo dimostrare la rettitudine dell'intenzione che recupera la sua integrità alla coscienza che sbaglia in forza di uno scarto ontologico e quindi di un insuperabile scacco epistemico tra la creatura e il suo Creatore⁶. Nell'unica prefazione della sua *Theologia*, dopo aver escluso la velleità di insegnare la verità («docere veritatem») e averle conservato solo l'ambizione di esporre un'opinione richiesta («nostrae opinionis sensum, quem efflagitant, exponentes»⁷), Abelardo chiarisce come l'*exemplum* sia quello di Agostino che non ebbe paura di ritrattare e correggere gli errori a cui il «multiloquium» consegna ogni uomo (*Prov* 10, 19). Infatti, per quanto l'uomo possa aver ricevuto da Dio eloquenza e sapienza («cum a deo tantam eloquentiam ac sapientiam assecutus esset»), da solo sarà chiamato a rendere ragione di ogni parola inutile («omne verbum otiosum») che avrà pronunciato (*Mt* 12, 36)⁸. Non è un caso che sia in questa cornice narrativa che il Peripatetico Palatino anticipi della *Confessio fidei 'Universis'* l'invocazione del principio agostiniano della legittima ignoranza (che giustifica) e dell'illegittima ostinazione della

⁵ Cf. AGOSTINO D'IPPONA (d'ora in poi AGOSTINO), *De Genesi ad litteram*, VII, 9, 13, PL 34, [245-486], 360, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), p. 208, 14-17; ID., *De anima et eius origine*, III, 15, 23, PL 44, [475-548], 523-524, ed. K. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL, 60), pp. 378, 26 - 379, 1.

⁶ Per un'analisi della divaricazione tra lo 'scarto ontologico' e lo 'scacco epistemico' si veda lo studio di Marco Rossini che, nel contesto di una riflessione sulla «teologia debole» di Abelardo, propone di distinguere nel suo pensiero il primo dal secondo, cioè una «teologia della creazione», dal tono necessariamente apofatico, da una «teologia della conoscenza», che assumerebbe invece un respiro catafatico. Cf. M. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza: riflessioni sulla teologia debole di Abelardo*, in «Rivista di Storia Della Filosofia», 1 (2006), pp. 67-91.

⁷ *TSch*, Praef., 5, PL 178, 980A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 314, 42-44.

⁸ Cf. *ibid.*, Praef., 7, 980B-981A, p. 315, 57-74; AGOSTINO, *Retractationum libri duo* (d'ora in poi *Retractationes*), Prol., PL 32, [581-656], 583-585, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57), pp. 6, 6 - 7, 29.

superbia (che condanna), principio che già Roscellino aveva rivendicato come garante della propria innocenza⁹.

Tanti itaque viri instructus exemplo, si qua forte per errorem proferam, nulla in his per contemptionem defendam, aut per elationem praesumam. Ut si nondum *ignorantiae vitio* caream, *haeresis tamen crimen* non incurram. Non enim *ignorantia* haereticum facit, sed magis *superbiae obstinatio*, cum quis videlicet ex novitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquid inusitatum proferre gloriatur, quod adversus omnes defendere inopportune nititur, ut vel caeteris superior, vel nullis habeatur inferior¹⁰.

Ora, un simile preambolo basti a porre sotto il segno della precarietà la vicenda umana di ogni ricerca e a maggior ragione della ricerca che trova e poi deposita nella scrittura i suoi risultati. Che la dimensione dell'*inventio* sia sempre subordinata a quella del *quaerere* e che la *perfectio*, intesa come qualità di ciò che è portato a compimento, non appartenga mai al risultato, ma sempre al processo, impone di riconoscere come agostinianamente ciò che può essere portato a perfezione è il solo cercare¹¹. Abelardo dichiara di aver imparato alla scuola di Aristotele più che a quella di Agostino la

⁹ Roscellino di Compiègne aveva fatto appello all'*auctoritas* di Agostino per allontanare da sé il sospetto di eresia, rimettendo all'irreprensibilità morale e non alla fallibilità intellettuale la sua ortodossia: cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 360AB, ed. Reiners cit. (Intr., nota 5), p. 65, 4-11: «Si enim aliquando vel in verbo lapsus fui vel a veritate deviavi, nec casum verbi nec assertionem falsi pertinaciter defendi, sed semper paratior discere quam docere animum ad correptionem praeparavi, neque enim haereticas est qui, licet erret, errorem tamen non defendit. Unde beatus Augustinus: 'Non ob aliud sunt haeretici, nisi quia Scripturas sacras non recte intelligentes opiniones suas contra earum veritatem pertinaciter defendunt'. Et ad Vincentium Victorem: 'Absit, ut arbitreris te a fide Catholica deviasse, quia ipse animus correptionis praeparatione et expectatione Catholicus fuit'». Cf. *supra*, nota 5.

¹⁰ ABELARDO, *TSch*, Praef., 8, 981AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 315, 71 - 316, 82 [corsivo mio]. – Coerentemente rispetto a questa assunzione di principio, Abelardo rimprovererà a Roscellino un'«insipiens superbia». È possibile rintracciare almeno in un luogo della prima versione della *Theologia* una caratterizzazione del canonico di Compiègne opposta a quella di questo profilo ideale che si trova nella prefazione dell'ultima versione. Cf. *TSum*, II, 10, edd. Buytaert - Mews cit., p. 118, 103-107: «Non enim ignorantia haereticum facit sed superbia, cum quis videlicet, ex novitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquid inusitatum proferre gloriatur quod adversus omnes defendere nititur, ut superiore omnibus videatur, aut ne confutata sententia sua inferior caeteris habeatur».

¹¹ Cf. AGOSTINO, *Contra Academicos*, I, 3, 9, PL 32, [903- 958], 910, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29), p. 8, 68-70: «Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitrator, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit. Hominis autem finis est, *perfecte quaerere veritatem*: perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem» [corsivo mio]. – Su Agostino e la ricerca della verità: A. BISOGNO, *Introduzione. Il quaerere e il loqui*, in ID., *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2015 (Traditiones, 1), pp. 15-93;

passione per il dinamismo della *quaestio*, considerata indipendentemente dalle possibilità di una sua *solutio*.

Haec quippe prima sapientiae clavis definitur assidua scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles *In praedicamento*. Ad aliquid studiosus adhortatur dicens, 'Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare nisi saepe pertractata sint. Dubitare autem de singulis non erit inutile'. Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. Iuxta quod et Veritas ipsa 'Quaerite inquit et invenietis, pulsate et aperietur vobis' (*Mt 7, 7*)¹².

Il dubbio abelardiano, se è metodico, non è mai iperbolico. Nell'orizzonte di senso dischiuso dalla Rivelazione l'uomo medievale non conosce la disperazione della verità. La luce della *notitia*, che illumina se non il cammino, la meta, non è scossa dallo sferzante vento che turba il crepuscolo degli idoli. L'*inquisitio*, «assidua» e «frequens», prima chiave della *sapientia*, trova nella certezza dell'utilità del percorso, raccomandata da Aristotele, e nella fiducia nelle promesse della fede, raccomandata dall'evangelista Matteo, ragioni sufficienti. L'idea che la risoluzione delle questioni non incida sul valore della ricerca costituisce l'asse portante su cui Beryl Smalley ha costruito la dimostrazione della dipendenza di questo passo abelardiano dal magistero di Agostino¹³. Che il

ID., *Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a c. di A. Palazzo, Roma 2014, pp. 3-25.

¹² ABELARDO, *Sic et Non*, Prol., PL 178, [1329-1610], 1349AB, edd. B. B. Boyer - R. McKeon, Chicago 1976, p. 103, 333 - 104, 340. – Nel discorso sul metodo del Prologo del *Sic et non* il principio che Abelardo applica alla ricerca teologica è presentato come un portato del suo *background* di logico. Nel contesto del commento alle *Categoriae* della *Logica ingredientibus*, glossando il verbo «dubitare» dello Stagirita, il Palatino aveva già rilevato il valore metodico del dubbio nel contesto della capacità dell'*inquisitio* di attingere («pertingitur») la verità. Cf. ABELARDO, *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in *Logica «Ingredientibus»* (d'ora in poi *LI*), ed. B. Geyer, Münster 1921 (BGPTM 21.2), [pp. 111-305], p. 223, 14, 17: «DUBITARE. Difficile est confidenter declarare, id est periculosum confidenter diiudicare, nisi de huiusmodi etc. Sed utile est dubitare potius, quippe per dubitationem venit ad inquisitionem, per inquisitionem pertingitur ad veritatem». Cf. ARISTOTELE, *Categoriae*, 7, 8b 22, traduzione latina di Severino Boezio (d'ora in poi Boezio), ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1961 (Aristoteles latinus, I.1), [pp. 5-41], p. 23, 20-21; BOEZIO, *In Categoriae Aristotelis*, II, PL 64, [159-294C], 238D.

¹³ Smalley ritiene che sia necessario riconoscere, accanto al debito contratto con la filosofia aristotelica, l'ascendente di Agostino, perciò legge in sinossi il luogo del Prologo del *Sic et non* e il Proemio delle *Quaestiones in Genesim*, in cui, rimettendo nel giusto rapporto di subordinazione lo strumento (la «disputatio») e il fine (la «veritas»), Agostino afferma che è già sufficiente, pur nell'inefficacia della ricerca, sapere ciò che si deve cercare. Lo scarto che Smalley ritiene di poter individuare tra l'operazione di Agostino e quella di Abelardo riposa piuttosto sulla valenza retorica che il Padre della Chiesa riconosce all'*inventio*, che assume invece nel laboratorio di Abelardo una densità

quaerere in questa prospettiva possa essere considerato indipendentemente dall'*invenire* è testimoniato dalla pericope evangelica con cui Abelardo subito dopo sceglie di illustrare il merito che riconosce al *dubitare* per la sua capacità di condurre attraverso l'*inquirere* a una percezione («percipimus») della verità¹⁴. Infatti, il Palatino descrive l'utilità del domandare ricorrendo

specificamente dialettica. Cf. B. SMALLEY, *Prima clavis sapientiae: Augustin and Abelard*, in *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif*, London 1981, [pp. 1-8], pp. 3-4; AGOSTINO, *Quaestionum in Heptateuchum*, I (*Quest. in Genesim*), Proemium, PL 34, [547-824], 547, ed. I. Fraipoint, Turnhout 1958 (CCSL, 33), [pp. 1-69], p. 1, 8-19: «Non ut eas satis explicaremus, sed ut cum opus esset, possemus inspicere; sive ut admoneremur quid adhuc esset requirendum, sive ut ex eo quod iam videbatur inventum, ut poteramus, essemus et ad cogitandum instructi, et ad respondendum parati. Si quis igitur haec legere propter incultum in nostra festinatione sermonem non fastidierit, si quas quaestiones propositas invenerit nec solutas, non ideo sibi nihil collatum putet. Nonnulla enim pars inventionis est, nosse quid quaeras. Quarum autem solutio placuerit, non ibi vile contemnat eloquium, sed de aliqua participatione doctrinae potius gratuletur. Non enim disputatio veritate, sed veritas disputatione requiritur». – In generale, la validità degli argomenti che Smalley ritiene di poter addurre a dimostrazione della sua ipotesi è convalidata dallo stesso Abelardo che nell'*Expositio in Hexameron* mette in relazione il principio aristotelico con l'approccio che Agostino fa valere rispetto al tema della comprensione della *creatio ex nihilo*. Cf. ABELARDO, *Expositio in Hexameron*, Praef., PL 178, [729-784], 732AB, edd. M. Roving - D. E. Luscombe, Turnhout 2004 (Opera theologica, V), (CCCM, 15), [pp. 1-111], pp. 4, 44 - 5, 55: «Quam adeo difficilem recognovit, ut quae ibi dixerit, ex opinione potius quam ex assertionem sententiae protulerit; vel quaerendo magis tanquam dubia, quam diffiniendo tanquam certa, quasi Aristotelicum illud attendens consilium: 'Fortasse, inquit, difficile sit de huiusmodi rebus confidenter declarare, nisi saepe pertractata sunt: dubitare autem de singulis non erit inutile'. Praedictus itaque doctor in secundo Retractionum suarum, libros XII suos de Genesi ad litteram retractaturus ait: 'In quo operae plura quaesita sunt quam inventa, et eorum quae inventa sunt pauciora firmata, caetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint'». Cf. AGOSTINO, *Retractiones*, II, 24, 1, PL 32, 640, ed. Mutzenbecher cit., p. 109, 8-11. – Anche Constant J. Mews, nell'analisi delle fonti abelardiane, ritiene che Agostino ricorra spesso nella *Theologia* come emblema dell'erudito cristiano che avrebbe accordato grande importanza all'indagine intellettuale e al dubbio nella ricerca della verità. Analogamente, Coloman Viola assume che il vincolo che lega la *quaestio* alla *veritas* nel pensiero abelardiano goda di un forte ascendente agostiniano e non possa essere ridotto a mera «exercice scolaire». Cf. C. J. MEWS, *Introduction*, in *TSch* (d'ora in poi *Introduction to TSch*), [pp. 203-308], p. 205; C. VIOLA, *Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la 'quaestio'*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (25-27 mai 1981)*, Louvain-la-Neuve 1982, [pp. 11-30], pp. 27-28 [tr. it., *Lineamenti di una storia della quaestio*, in *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, edd. P. Feltrin - M. Rossini, Bergamo 1992, (pp. 247-257), pp. 253-254].

¹⁴ Per designare il contatto con la verità Abelardo sceglie un verbo che conserva tutta l'opacità dei gradi più bassi della conoscenza («percipere») e lo sostituisce a «pertingere» con cui gli si riferiva nel corrispettivo passo delle opere di logica. Come si vedrà nel presente capitolo, l'approdo che al termine della ricerca pacifica l'anima, mettendola in un qualche rapporto con la verità, non può essere opportunamente valorizzato se non con il riferimento alla gnoseologia abelardiana.

all'immagine del Cristo bambino che dodicenne nel Tempio interroga i dottori, mostrandosi discepolo attraverso l'«interrogatio» piuttosto che maestro attraverso la «praedicatio». A ben guardare, il Peripatetico spiega la bontà di quella perdurante disposizione alla ricerca con il ricorso a una condizione ontologica ed epistemologica piena¹⁵. Non è un caso che sia la *sapientia Dei*, piena e perfetta, a restituire la dimensione morale di quella passione per il cercare che l'aver già trovato non riesce a spegnere¹⁶.

Preparata da questa limitazione della sua presunzione di efficacia, la ricerca non trova nell'instabilità il contrassegno della sua imperfezione, ma al contrario il testimone di quella tensione che è l'unico progresso che la conoscenza umana su Dio è capace di ottenere. Di questa situazione tipologica in cui si trova la conoscenza umana quando il suo oggetto la supera è un emblema la vicenda redazionale dell'opera a cui Abelardo stesso si riferisce come alla sua *Theologia*¹⁷. Che si

¹⁵ Cf. ABELARDO, *Sic et Non*, Prol., PL 178, 1349B, edd. Boyer - McKeon cit., p. 104, 340-343: «Quae nos etiam proprio exemplo *moraliter* instruens, circa duodecimum aetatis suae annum sedens et interrogans in medio doctorum inveniri voluit (cf. *Lc* 2, 46), potius discipuli nobis formam per interrogationem exhibens, quam magistri per praedicationem, cum sit tamen in ipsa Dei plena ac perfecta sapientia» [corsivo mio].

¹⁶ Sull'accezione tipicamente abelardiana di *inquisitio* che, in logica come in teologia, «in a magnificent crescendo», parte dalla certezza del dubbio e arriva, spinta dalla fede nella Verità, al suo conseguimento, si vedano: J. SIKES, *Peter Abaelard*, Cambridge 1932, p. 83; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit. (Intr., nota 10), p. 333; L. GENTILE, *Verità e metodo nel "Sic et non" di Pietro Abelardo*, in *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Chieti 1990, [pp. 91-104], p. 96; G. ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010, pp. 79-81. – Per una penetrante analisi della profonda reciprocità di *trivium* e *theologia* nel *Sic et non*, con particolare riguardo per l'immagine biblica che la illustra, nella quale Cristo è presentato come un «dialecticien», si veda lo studio di Jean Jolivet: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., [pp. 238-251], pp. 244-245.

¹⁷ Si utilizza in questo contesto il termine *theologia* in senso redazionalmente preciso con riferimento alle tre versioni successive dell'«opus Theologiae» a cui Abelardo stesso si riferisce in questo modo nelle *Collationes*. Cf. *TSum*, edd. Buytaert - Mews cit.; *TChr*, PL 178, 1113-1330, ed. Buytaert cit., pp. 5-372; *tsch*, ed. Buytaert cit., pp. 373-451; *TSch*, PL 178, 979-1114B, edd. Buytaert - Mews cit.; ID., *Collationes*, I, 4, PL 178, 1613BD, edd. Marenbon - Orlandi cit. (Intr., nota 6), p. 4. – Il lettore moderno potrebbe non essere avvertito della portata innovativa e della problematicità del titolo nel contesto speculativo del secolo XII. Per renderne ragione, basti in questa sede alludere al fatto che Guglielmo di Saint-Thierry si descriverà mosso da una sorta di necessità alla lettura dell'opera («ad legendum»), incuriosito dal suo titolo e Bernardo di Clairvaux apostroferà l'amenità della scelta, suggerendo il correttivo di «Stultilogia». È tuttavia Abelardo stesso a rivendicare la dignità della sua scelta. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 182, [531A-533A], 531C, in *Disputatio adversus Petrum Abaelardum (praemissa epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem)*, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 13, 25-26: «Casu nuper incidi in lectionem cuiusdem libelli hominis illius, cui titulus erat, Theologia Petri Abaelardi. Fateor, curiosum me fecit titulus ad legendum»; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad episcopos et cardinales curiae, de eodem*, PL 182, 353B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 188, p. 11, 10-14; ID., *Ad eudem* [scil. *Ad dominum papam*

tratti di un'unica opera *in fieri* lo testimonia la tradizione manoscritta attestando un processo di scrittura quasi ininterrotto che sviluppa l'«opusculum de fide sanctae Trinitatis»¹⁸, condannato a Soissons (1121), nella distesa versione della *Theologia Christiana* e che sorregge la sua trasformazione in quella «summa sacrae eruditionis»¹⁹ che sarà condannata a Sens (1141²⁰).

Innocentium]. *Contra quaedam capitula illarum haeresum*, PL 182, [1053D-1072D], 1061BC, 190, [pp. 17-40], p. 24, 24-25; ABELARDO, *Epistola contra Bernhardum Abbatem*, ed. J. Leclercq, in «Analecta Cistercensia», 9 (1953), [pp. 104-105], p. 104.

¹⁸ Alla *Theologia* nota, a partire dall'editore moderno Ostlender, come «*Summi boni*», dal suo *incipit*, Abelardo si riferisce unicamente come al suo *Tractatus de unitate et trinitate divina* (titolo con il quale vi si farà scambievolmente riferimento) e lo fa in due luoghi: in un'epistola al vescovo di Parigi, Gerberto, in cui l'opera viene presentata come coinvolta nella polemica con il maestro Roscellino di Compiègne; e nell'autobiografica *Historia calamitatum*, in cui dalla sua genesi scompare il controverso riferimento al maestro del *flatus vocis*. È Eloisa, nel riepilogare il contenuto dell'epistola consolatoria, a riferirsi alla prima versione dell'opera come al glorioso libro della teologia («de glorioso illo theologiae tuae operae»). Cf. ABELARDO, *Epistola ad episcopum Parisiensem*, PL 178, [356B-358B], 355D-357A, ed. E. R. Smits, Groningen 1983, XIV, [pp. 279-280], p. 279; ID., *Ad amicum suum consolatoria* (d'ora in poi *Historia calamitatum*), 35, PL 178, [113A-182A], 140A-141A, ed. D. E. Luscombe, Oxford 2013 (Oxford medieval texts), I, [pp. 1-121], p. 54; ELOISA, *Domino suo immo patri, coniugi suo immo frati, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa* (d'ora in poi *Domino suo immo patri*), PL 178, [181A-188A], 181C, ed. Luscombe cit., II, [pp. 122-141], 122-124. – Sul titolo comune di *Theologia*, si veda: *infra*, I, cap. 2, §1.

¹⁹ Come tale Abelardo presenta la *Theologia* nella prefazione all'ultima versione, in cui viene articolato un 'progetto teologico' organico che supera, almeno nella sua formalizzazione, la competenza della materia trinitaria. Cf. *TSch*, Pref., I, 1-2, PL 178, 979A, 981C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 313, 1-3, p. 318, 1-3: «Scholarium nostrorum petitioni prout possumus satisfacientes, aliquam *sacrae eruditionis summam* quasi *divinae scripturae introductionem* conscripsimus. (...) Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, *fides* videlicet, *caritas* et *sacramenta*. Spem autem in fide tamquam speciem in genere comprehendi existimo» [corsivo mio]. Già in *tsch*, Pref., I, 1-2, ed. Buytaert cit., p. 401, 4-6, p. 404, 111-114. – Per la possibilità di parlare dell'opera di Abelardo come di un 'progetto teologico', che testimonia nello stesso utilizzo del termine *summa* uno sforzo di sistematizzazione oltre che di concettualizzazione, cui si accompagna l'intento pedagogico di un *ordo disciplinae*, si dirà: *infra*, II, cap. 5, §1; John Marenbon assume chiaramente che se ne possa parlare in questi termini: cf. MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 28), pp. 54-81.

²⁰ La datazione del concilio di Sens è aperta almeno a una doppia opzione (25 maggio 1140 o 2 giugno 1141). Per quanto il materiale, prevalentemente epistolare, sia privo di riferimenti cronologici, si assume in questa sede una cronologia distesa, che sia capace di dare un respiro di almeno un anno agli impetuosi avvenimenti che vanno dall'inizio della Quaresima dell'anno in cui Guglielmo di Saint-Thierry denuncia all'abate di Clairvaux gli errori di Abelardo, fino alla sua condanna nell'ottava di Pentecoste della Quaresima almeno successiva. Secondo una prima ipotesi, considerata plausibile da Pietro Zerbi, il concilio di Sens dovrebbe essere fissato al 25 maggio del 1141, preferendo questa cronologia a quella – sostenuta tra gli altri da Raymond Oursel a metà del Novecento – che vorrebbe datare il concilio all'ottava di Pentecoste dello stesso anno, il 2 giugno 1140, e quindi esaurire lo scontro con Bernardo in soli 56 giorni. Tenendo ferma

Per riportare la complessità della vicenda redazionale della *Theologia* a una condizione strutturale del pensiero, quando è chiamato a farsi pensiero di Dio (come genitivo oggettivo), bisogna assumere che l'incompletezza dell'opera sia necessaria. In questo senso, perché sia significativo, il fatto che il progetto teologico sia in continuo movimento verso una forma definitiva che il suo autore non riuscirà mai a conferirgli non deve poter essere spiegato più economicamente. Si potrebbe, infatti, obiettare che il movimento che agita la *Theologia* e la spinge a una continua trasformazione possa risultare sufficientemente giustificato: ora 1) dai processi materiali di scrittura, ora 2) dall'assenza di un progetto unitario. Nel primo caso, il fatto che la scrittura resti aperta a una continua revisione non significa che ciascuno stadio abbia in sé un valore, perché il suo peso specifico dipende esclusivamente dall'essere parte di un processo che valorizza la versione finale, che ne è il culmine. Nel secondo, invece, la *Theologia* sarebbe il risultato, per certi versi casuale, del continuo tentativo del suo autore di porre argini alle controversie in cui si trovò coinvolto.

L'ipotesi di leggere ciascuna versione della *Theologia* come sintomo della vivacità della ricerca di Dio può essere considerata alternativa: sia a una riduzione dell'interesse per il 'processo' a fronte dell'esistenza di un 'risultato' (la versione finale dell'opera), sia a una lettura disorganica delle scelte 'editoriali' che Abelardo dovette compiere e che, prese singolarmente, spingerebbero a trattare ciascuna versione come relativamente indipendente dalle altre. Ora, nessuna di queste spiegazioni risulta capace di rendere sufficientemente ragione della capacità di Abelardo di intervenire sul materiale originario della *Theologia*, che è sempre la 'stessa' e sempre 'altra'. Infatti, la singolarità

la denuncia di Guglielmo al 1140 non si spiegherebbe, secondo Zerbi, il precipitare degli eventi, se nella risposta al monaco di Signy il cisterciense Bernardo aveva escluso di potersi occupare della questione nell'immediato, dato il periodo quaresimale. In questa proposta di datazione resta da giustificare il fatto che Pietro il Venerabile parli della permanenza di Abelardo a Cluny alludendo ai suoi ultimi anni di vita («in ultimis vitae suae annis [...] divina dispositio Cluniacum transmisit»). Fissato il concilio nel 1141, infatti, l'abate di Cluny si riferirebbe ai soli dieci mesi che il Palatino avrebbe vissuto nell'abbazia, appunto nei due ultimi anni della sua vita, se si tiene ferma la data di morte al 1142. Constant J. Mews, nel suo lavoro definitivo sulla cronologia abelardiana, propone di retrodatare l'allarme di Guglielmo di Saint-Thierry di almeno un paio di anni e collocarlo nella Quaresima del 1138 o del 1139, per tenere ferma la collocazione del concilio di Sens all'ottava di Pentecoste del 1140, il 2 giugno, e contare nel periodo cluniacense della vita di Abelardo almeno due anni. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistola ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, ed. Verdeyen cit.; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Rescriptum ad Guillelmum Abbatem*, PL 182, 533AB, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 327, p. 263, 6-16; PIETRO IL VENERABILE, *Epistola ad Heloisam abbatissam*, PL 182, [347A-353A], 350C, ed. G. Constable, 2 voll., Cambridge 1967 (Harvard historical studies, 78), I, 115, [pp. 303-308], p. 306; R. OURSEL, *La dispute et la grace. Essai sur la redemption d'Abélard*, Paris 1959, pp. 89-94. – Per una ricostruzione del dibattito sulla questione cronologica si vedano: P. ZERBI, "Philosophi" e "Logici". *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Roma 2002, pp. 141-145; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., p. 132.

della prestazione del Peripatetico Palatino, nel contesto del suo tempo e del nostro²¹, deriva dalla capacità di innestare fecondamente sullo statuto debole della teologia la consapevolezza della forza che l'uomo può esercitare nel controllo dei processi di restituzione concettuale e linguistica della verità custodita dalla Rivelazione. In questo lavoro sta il progresso dell'opera teologica abelardiana, che resta la 'stessa' quanto all'acuta percezione dei limiti della conoscenza umana di Dio e del linguaggio chiamato a esprimerla, ma cambia ed è continuamente 'altra' quanto alle istanze di rinnovamento che motivano un ricorso sempre più esigente, per quanto costitutivamente insoddisfacente, agli strumenti logici, che rappresentano l'unica forma possibile di gestione del reale da condurre in corrispondenza con le evidenze del mondo e in coerenza con la Rivelazione.

Ciò che fa della vicenda 'editoriale' della *Theologia* un caso emblematico nella storia dei testi del secolo XII è l'impossibilità, da un punto di vista non soltanto filologico, ma anche propriamente filosofico, di ridurre a un unico esemplare i testimoni di ciascuno stadio di un'evoluzione che copre l'arco di un ventennio²². L'eterogeneità dei materiali è stata descritta e in parte ordinata dal lavoro di Heinrich Ostlender, a cui dobbiamo la classificazione dei manoscritti nelle tre versioni maggiori a cui si fa riferimento come alla *Theologia «Summi Boni»*, alla *Theologia Christiana*, e alla *Theologia «Scholarium»*, a loro volta articolate in redazioni diverse (due per la prima opera teologica; tre per la seconda; cinque per l'ultima)²³.

È certamente vero che ogni manoscritto medievale è capace di ospitare una certa dinamicità dell'ordito testuale, almeno per la polimorfia del testo e la libertà della varianza che si danno nella fenomenologia della copia²⁴. Rispetto a questa vivacità dunque ogni tentativo filologico di *restitutio*

²¹ Decisivo contributo alla collocazione di Abelardo rispetto alle quattro dimensioni del tempo in cui vive ogni autore (il suo presente, il suo passato, il suo futuro e la relazione temporale che lo studioso contemporaneo instaura tra il suo tempo e quello di colui che legge), è John Marenbon; cf. J. MARENBO, *Abelard in four dimensions. A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours*, Notre Dame 2013 (The Conway lectures in medieval studies).

²² La complessità della documentazione dipende dal numero di manoscritti sopravvissuti (diciotto, senza considerare la trasmissione indiretta) e dalle divergenze testuali tra questi spesso molto rilevanti. Per una descrizione completa della tradizione dei manoscritti della *Theologia*, si veda: J. BARROW - C. BURNETT - D. E. LUSCOMBE, *A checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloise and other works closely associated with Abelard and his school*, in «Revue d'histoire des textes, bulletin» 14/15 (1984-1985), [pp. 183-302], pp. 254-256.

²³ Cf. H. OSTLENDER, *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Münster 1935, pp. 263-281.

²⁴ Cf. L. CANFORA, *Il copista come autore*, Palermo 2002 (La memoria, 552), p. 15: «A ben vedere, è il copista il vero *artefice* dei testi che sono riusciti a sopravvivere. Così fu, fino al tempo in cui la loro salvezza fu presa in carico

textus deve necessariamente operare in forza di una normalizzazione che, rendendo conto di tutti i testimoni e di ciascuna delle loro lezioni, riesca a ordinare il testo conferendogli la forma del libro vigente dopo Gutenberg e almeno fino al compimento della rivoluzione digitale.

Ora, posta l'irriducibilità di ciascuna versione della *Theologia* alle altre e la necessità di salvaguardare ogni stadio dell'evoluzione, così come è presentato nella forma delle singole redazioni, un approccio semplicemente diacronico ai testi non sarebbe in grado di rendere ragione esaurientemente della stratificazione del processo di scrittura di Abelardo, che doveva avere l'abitudine di rendere la sua pagina inquieta quanto il suo pensiero, conferendole per conseguenza una singolare duttilità²⁵. Una ricostruzione della cronologia relativa delle versioni della *Theologia* suggerisce di datare le prime due redazioni della «*Summi boni*» avendo come *terminus post quem* la monacazione a Saint-Denis nel 1117 e come *terminus ante quem* la condanna e il rogo del trattato al concilio di Soissons nel 1121 alla presenza del legato papale Conone di Preneste (1060-1122)²⁶.

dai tipografi. Il copista è colui che materialmente *scrive il testo*. Le parole che lo compongono prima sono passate attraverso il filtro, e il vaglio, della sua testa, poi sono state messe in salvo grazie alla destrezza della mano nel tener dietro alla dettatura interiore». *Ibid.*, p. 20: «Tendenzialmente il copista non si rassegna a scrivere qualcosa che gli sembra non dare senso, o non dare quello che a lui, trascinato dalla compenetrazione col testo, appare come il senso più desiderabile in quel punto. Peraltro, egli non di rado sa che, prima di lui, altri uomini, fallaci come lui sa di essere (...), hanno *scritto*, a loro volta, il medesimo testo che lui ora sta riscrivendo. Tanto più gli sembra ovvio intervenire, in omaggio alla sua idea, che lo insidia e lo sorregge ad ogni passo, in ogni momento di senso 'migliore'».

²⁵ Come osserva Constant J. Mews, Abelardo è solito trasferire quel tratto di irrequietezza che caratterizza il suo spirito e la sua intelligenza alla sua opera. Cf. MEWS, *Preface*, in *Abelard and his legacy*, Aldershot 2001 (Collected studies series, 704), [pp. VII-IX], p. IX: «Abelard was a restless spirit, always eager to probe further questions raised both by others and by his own questioning mind»; ID., *Aspects of the evolution of Peter Abelard's thought on signification and predication*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, edd. J. Jolivet - A. de Libera, Napoli 1987 (History of Logic, 5), [pp. 15-41], pp. 15-16 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy* cit.]: «One of the most distinctive characteristics of Peter Abelard's thinking about logic, as about theology, is that it was in a state of continuous movement. His arguments on specific subjects, such as signification and predication, vary considerably from one work to another. (...) If different versions of the same work are compared, notably of his *Theologia* and of his glosses on Porphyry, it becomes apparent that Abaelard paid much attention to modifying the detail of an exposition. He seems never to be fully satisfied with what he was written. Far from revealing an *insouciance* with regard to vocabulary or to the structure of an argument, the differences in his treatment of given topics suggest that he would constantly refine his argument without ever arriving at a set and final solution». – Sui problemi relativi a un approccio «developmentalist» al pensiero di Abelardo, si veda: *infra*, II, premessa.

²⁶ Per una descrizione dei tre manoscritti che contengono il testo di quella a cui convenzionalmente ci riferiamo come alla *Theologia* «*Summi boni*» e della possibilità di distinguervi una prima redazione nei primi due e una seconda redazione nel terzo, unico esemplare completo, e successivo all'*Epistola ad Petrum Abaelardum* di Roscellino:

Costretto alla reclusione presso l'abbazia di Saint-Médard di Soissons, che doveva all'epoca assolvere alla funzione di riformatorio, si deve tuttavia presumere, come suggerisce di fare Constant J. Mews, che il legato papale dovette abrogare di lì a poco il verdetto, come aveva auspicato nel corso del dibattito il vescovo di Chartres, secondo la narrazione dell'*Historia calamitatum*²⁷. Se così non fosse, sarebbe difficile spiegare il rientro di Abelardo in quegli stessi anni a Saint-Denis e la ripresa della scrittura²⁸.

La prima e la seconda redazione della *Theologia Christiana*, che si sviluppano come da una matrice dalla precedente, andrebbero fatte risalire rispettivamente agli anni 1123-1125 e 1134-1135, dopo la liberazione dal vincolo che lo legava all'abbazia di Saint-Denis e prima del ritorno a Parigi²⁹.

ERLANGEN, *Universitätsbibliothek* 182, f. 27-65^v, OXFORD, *Bodleian Library*, Lyell 49, f.101-128, BERLIN, *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, theol. lat.* oct. 95, I. 1-64^v, si veda C. J. MEWS, *Introduction*, in *TSum* (d'ora in poi *Introduction to TSum*), [pp. 39-81], pp. 57-71.

²⁷ Cf. *Historia calamitatum*, 40, PL 178, 148CD, ed. Luscombe cit., pp. 62-64.

²⁸ *Introduction to TSum*, p. 57. – Il dato storico dell'inefficacia del concilio, che non riuscì a distogliere Abelardo dal nucleo concettuale della sua prima opera teologica, deve tuttavia fare i conti con le testimonianze che dicono definitiva la sentenza del concilio provinciale, come quella di Ottone di Frisinga e di Bernardo di Clairvaux. Se non si riuscisse a spiegare diversamente questa evidenza si dovrebbe considerare plausibile la spiegazione che Abelardo stesso fornisce nell'*Historia calamitatum*, definendo una «patens violentia» quella condanna a cui il legato papale pose rimedio con la revoca del decreto non appena il malumore dei suoi accusatori si fu placato. Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 56-57, edd. G. Waitz - B. de Simson, Hannover - Leipzig 1912³ (MGH, *Scriptores*, XX), I, pp. 68, 19 - 69, 34; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola ad Innocentium ex persona domini archiepiscopi remensis*, PL 182, [357B-358B], 357C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 191, [pp. 41-43], pp. 41, 15 - 42, 4: «[a]mdudum fecerat librum de sua Trinitate, sed sub legato Romanae ecclesiae igne examinatus est, quia inventa est in eo iniquitas. Maledictus qui reaedificavit ruinas Jericho. Surrexit a mortuis liber ille, et cum eo multorum haereses quae dormierant, surrexerunt et apparuerunt multis»; *Epistola ad magistrum Ivonem cardinalem. De eodem*, PL 182, [359BD], 359C, *ibid.*, 193, [pp. 44-45], p. 45, 10-12: «Damnatus est Suggestione cum operae suo coram legato Romanae ecclesiae. Sed quasi non sufficeret ei illa damnatio, iterum facit unde iterum damnetur, et iam novissimus error est peior priore». *Historia calamitatum*, 153AB, ed. Luscombe cit., p. 72. Cf. *infra*, I, cap. 2, §2.

²⁹ Secondo Buytaert, sulla base di evidenze interne alla sua biografia, si può ritenere che Abelardo non abbia cominciato ad ampliare il materiale della «*Summi boni*» prima della fine del 1122 quando, alla morte di Adamo di Saint-Denis, gli sarebbe successo Sugerio, occulto sostenitore del Peripatetico palatino. Il nuovo abate avrebbe finalmente sciolto Abelardo dal legame con l'abbazia, le cui turbolenze sono testimoniate dall'*Epistola XI* all'indirizzo di Adamo e dei confratelli, sulla questione della problematica identificazione del patrono dell'abbazia, San Dionigi. La controversia era valsa ad Abelardo l'avversione dei monaci e quasi un'accusa di tradimento di fronte al re Luigi IV, per sfuggire alla quale il Palatino si era rifugiato nel priorato di Saint-Ayoul in Provins (Champagne) sotto la protezione del conte Teobaldo IV. Se si considera che Abelardo non fu certamente prolifico nel periodo in cui rivestì la carica di abate di Saint-Gildas di Rhuys nella Bretagna meridionale (a partire dal 1127), si può concludere che la prima redazione della *Christianiana* risale

Ora, le prime tre redazioni dell'ultima versione sarebbero successive alla seconda redazione della *Christiana*, collocabili tra il 1134 e il 1138³⁰, ma anteriori alla terza redazione³¹, che, come l'ultima

alla permanenza a Quincey tra il 1123 e il 1125, in accordo con i dati che il catalogo delle eresie del suo tempo nel quarto libro della *Christiana* fornisce, rivolgendosi ai contemporanei con il titolo di «magister», quindi prima che assumessero la dignità e il rango di vescovi. Per la seconda redazione della *Theologia Christiana* Buytaert ipotizza, nella consapevolezza della natura congetturale dell'ipotesi, che potrebbe trattarsi dell'opera con cui Abelardo si sarebbe preparato a ritornare all'insegnamento a Parigi presumibilmente tra il 1134 e il 1135. Cf. ABELARDO, *Epistola ad Adam abbatem de Dionysio Areopagita*, PL 178, 341A-344C, ed. Smits cit., XI, pp. 249-255; *TChr*, IV, 76-80, PL 178, 1285A-1286B, ed. Buytaert cit., pp. 300, 1102 - 302, 1165. – Per una descrizione dei due dei quattro manoscritti che testimoniano rispettivamente la prima e la seconda redazione della *Theologia Christiana*, quindi per una ricostruzione della loro cronologia relativa si veda l'introduzione all'edizione critica. Per il manoscritto DURHAM, *Cathedral Library*, A.IV.15, f.57-65^v: E. M. BUYTAERT, *Introduction*, in *TChr* (d'ora in poi *Introduction to TChr*), [pp. 7-68], pp. 10-14, pp. 44-50. Per il manoscritto VATICAN, *Biblioteca apostolica, Reginensis lat.159*, f.1-115; *Introduction to TChr*, pp. 14-16, pp. 50-52.

³⁰ Per poter rendere esaustivamente ragione della trasformazione della *Theologia Christiana* nella «summa» della *Theologia «Scholarium»* è necessario, da un punto di vista codicologico oltre che filologico, assumere come indispensabile il *link* offerto dai manoscritti che forniscono una versione «breviores» della «*Scholarium»* (*tsch*), che non vanno oltre la restituzione del primo libro della terza e definitiva versione. Gualtiero di Mauritania legge indubbiamente questa redazione, ma la dipendenza di questo stadio testuale dalla *Theologia Christiana* fa ritenere all'editore che l'autore dovette interrompere la scrittura poiché considerava superflua una trascrizione, posta l'accessibilità del modello. Le prime due redazioni della *Theologia «Scholarium»* dipendono dal gruppo di manoscritti che testimoniano questo stadio precedono la terza redazione della *Christiana*. Cf. *tsch*, ed. E. M. Buytaert cit., pp. 375-398. – Ora, per una descrizione dei tre dei sette manoscritti che testimoniano quindi la terza redazione della *Theologia «Scholarium»*, prima del gruppo dei codici che danno testimonianza del testo nella sua versione definitiva, e dei due che ne testimoniano la quarta, quindi per una ricostruzione della loro cronologia relativa, si veda l'introduzione all'edizione critica. Rispondono della terza redazione i seguenti manoscritti; per il manoscritto LONDON, *British Library, Royal 8 A.I*, f.3-69; *Introduction to TSch*, pp. 232-235. Per il manoscritto DOUAI, *Bibliothèque municipale 357*, f.108-139^v; *Introduction to TSch* cit., pp. 235-238. Per il manoscritto BERLIN, *Deutsche Staatsbibliothek, Magdeburg 34*, f.193-261^v (a.D.1452); *Introduction to TSch*, pp. 238-243. Rispondono della seconda redazione i successivi manoscritti; per il manoscritto PARIS, *Bibliothèque de l' Arsenal 265*, f.65-92^v; *Introduction to TSch*, pp. 243-247. Per il manoscritto PARIS, *Bibliothèque nationale, lat. 14793*, f. 1-69^v (s. xv); *Introduction to TSch*, pp. 247-248.

³¹ Rispetto all'ultima redazione della *Theologia Christiana* e alle sue annotazioni, l'editore ritiene che sarebbe inutile tentare di assegnare ai due manoscritti in tutto identici una datazione diversa. Nell'ipotesi che sia questa la forma finale della *Theologia Christiana* essa va collocata tra 1139 e il 1140, riservando alla redazione il biennio 1136-1138. – Per la descrizione degli altri due manoscritti della tradizione diretta, che testimoniano la terza redazione della *Theologia Christiana*, si veda l'introduzione all'edizione critica. Per il manoscritto MONTECASSINO, *Archivio della Badia 174*, p. 133-276 (s. XII-XIII); *Introduction to TChr*, pp. 7-10. Per il manoscritto TOURS, *Bibliothèque municipale 85*, f.133-155^v

della «*Scholarium*»³², risale agli ultimi anni di vita di Abelardo, tra il 1139 e il 1140. Che già nell'originale fosse all'opera un tentativo di normalizzazione che l'archetipo restituisce è testimoniato dalla stessa modalità di composizione che suggerisce come Abelardo, alla stregua di molti suoi contemporanei, fosse solito correggere un testo preparato per lui da un segretario, che si sarebbe poi assunto l'onere di trascrivere il testo emendato³³.

Una recensione dei manoscritti permette di inferire la natura dinamica dell'ordito testuale che squaderna, anche quando viene considerato da un punto di vista sincronico, la geografia dell'evoluzione del pensiero di Abelardo nelle *Theologiae*, che è innanzitutto uno sviluppo del perimetro stesso di ciò che si intende per «teologia». Voler parlare a rigore di una *Theologia* in tre versioni significa mettere a tema l'irriducibilità di ogni versione alle altre, quindi il valore di indizio che ciascuna di esse assume nella consapevolezza che non potrebbe darsi sintesi definitiva che non si fermi all'istantanea di un movimento³⁴. Il superamento delle specificità di ciascuna delle versioni,

ipp. 44-50; *Introduction to TChr*, pp. 16-23. Per l'ipotesi di una datazione per la terza redazione e le sue annotazioni: *ibidem*, pp. 52-54.

³² L'opera fatta oggetto di accuse durante il concilio di Sens è certamente la quarta redazione della *Theologia* «*Scholarium*», a cui indubbiamente si riferiscono Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Clairvaux, Tommaso di Morigny e l'anonimo compilatore dei *Capitula haeresum Petri Abaelardi*. Abelardo tornerà sulla versione su cui fu condotta la requisitoria a Sens, fornendo un'ulteriore redazione (quinta secondo la classificazione dell'Ostlender) come parte dell'accordo con Bernardo di Clairvaux, preparato dagli abati di Cîteaux e di Cluny. È sul testimone di questo stadio dell'evoluzione, il manoscritto OXFORD, *Balliol College* 296, f.1-69^v (s. xiv) che Constant J. Mews conduce l'edizione critica del testo. Per una descrizione del manoscritto e dei criteri utilizzati nell'edizione rispettivamente, *Introduction to TSch*, pp. 248-262, pp. 296-298. Sulla reale o presunta trasformazione della *Theologia* dopo l'accordo con Bernardo di Clairvaux: *infra*, II, cap. 5, §3, nota 80.

³³ Sul modo della composizione dell'opera abelardiana, quindi su quell'infaticabile processo di scrittura che nella staffetta autore-segretario permette di trasformare la prima versione nell'ultima, passando attraverso uno stadio intermedio, si vedano: *Introduction to TSch*, pp. 66-71; *Introduction to TChr*, pp. 7-10.

³⁴ Per quanto non sia auspicabile tornare dalle edizioni critiche alla tradizione manoscritta, dopo il prezioso lavoro degli editori Buytaert e Mews, tuttavia risulta imprescindibile la collocazione di ciascuna redazione e del gruppo di manoscritti corrispondente nel contesto del processo di ampliamento e correzione del progetto originario. Lo testimoniano gli stessi editori: Cf. C. J. MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard*, in *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung*, hrsg. R. Thomas, Trier 1980, [pp. 183-198], p. 183 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy*, Aldershot 2001]: «There are three major Versions of the *Theologia* of Abelard, the treatise *De Unitate et Trinitate divina* or *Theologia* 'Summi boni', the *Theologia Christiana* and the *Theologia* 'Scholarium'. Each of these works is extant in a Number of MSS., many of which themselves indicate Abelard was continually involved in correcting and expanding what he had said. Because almost every MS. is different from another, it is crucially important that each MS. be correctly placed within the overall development of the *Theologia* if a picture is to be built up of the development of his thought»;

impossibile da un punto di vista filologico e non auspicabile da un punto di vista filosofico, si presenta quindi come un processo sempre incompiuto e da compiersi in uno studio comparativo che sia capace di offrire la misura, se non la spiegazione, dell'evoluzione, come tale rubricabile tra le non-cose di un'ontologia abelardiana³⁵.

Un lavoro che ha l'ambizione di rendere conto dell'evoluzione del pensiero teologico di una personalità controversa come quella di Abelardo è consapevole che la solitudine, raccomandata da Gualtiero, come miglior luogo di comunicazione e quindi di investigazione della verità, non sia il solo motore del progresso. Lo sviluppo della *Theologia* abelardiana non avviene in vitro e perciò non può essere compreso come un risultato raggiunto in un regime di autarchia. La trasformazione dell'opera deve piuttosto essere considerata nella sua interazione con la comunità 'scientifica'³⁶, quindi nella sua relazione con quell'insieme di circostanze che spesso hanno giustificato una sua lettura come mera 'reazione'.

All'errore di sottrarre al suo ambiente la complessa vicenda editoriale della *Theologia* corrisponde tuttavia una tentazione opposta e più insistente, quella di voler esaurire il movimento di pensiero che regge la trasformazione del *De Trinitate* nella *Theologia* in una reazione, che avrebbe

MEWS, *General introduction*, in ABELARDO, *TSum, TSch*, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews cit., [pp. 15-37], p. 16: «These manuscripts provide occasional snapshots taken over a long period of time of a work which was continuously evolving. Although they vary greatly in quality, they combine, if interpreted correctly, to give a reasonably complete picture of the *Theologia*».

³⁵ Per un'analisi della categoria di 'cosa', 'non-cosa', 'quasi cosa': R. PINZANI, *Oggetto e significato nella dialettica di Abelardo*, in «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale», 17 (1991), pp. 135-174; ID., *La grammatica logica di Abelardo*, Parma 1995, pp. 113-146 [tr. ing., *The Logical Grammar of Abaelard*, Dordrecht 2003, pp. 123-157].

³⁶ A partire dallo studio di Jacques Le Goff, non è più in discussione la possibilità di 'servirsi' della categoria di 'intellettuale' per rendere conto della situazione peculiare alle scuole del secolo XII. Ad analoghi risultati giunge il dibattito intorno al tema del costituirsi di una comunità 'scientifica', fondata sulla condivisione di risorse materiali e interessi specifici, di cui è possibile parlare in termini di «comunità testuali» o «nicchie trasmissionali» capaci di disegnare una precisa «geografia della conoscenza» e circuiti «conversazionali» imprescindibili per la contestualizzazione di uomini e idee. Cf. J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1985²; C. GIRAUD, *La naissance des intellectuels au XI^e siècle*, in «Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France année», (2010), pp. 23-37; R. J. HEXTER, *Location, Location, Location: Geography, Knowledge, and the Creation of Medieval Latin Textual Communities* in *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, edd. ID. - D. Townsend, Oxford 2012, pp. 192-214. – Per una ricostruzione del milieu intellettuale con cui Abelardo si confrontò più o meno direttamente, si vedano: G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, pp. 283-391; C. GIRAUD, *La sacra pagina et les écoles du premier XI^e siècle*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles*, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pp. 235-246.

quindi all'esterno del laboratorio filosofico di Abelardo almeno la sua origine. Si tratta di una tentazione a cui gli studiosi sono stati indotti³⁷ complice lo stesso Abelardo che nell'*Historia calamitatum* ama accreditarsi come eroe di una narrazione epico-cavalleresca che, dalle controversie nelle scuole di logica fino al rifiuto di ogni magistero teologico, rivendica a sé il valore di *exemplum* del destino dell'uomo chiamato (per grazia) a eccellere³⁸. Infatti, nella *fictio* letteraria dell'epistolario, con l'intento di lenire il dolore per le calamità che affliggevano l'amico-destinatario, Abelardo si propone di utilizzare il motivo dell'*equalitas*, in cui la consolazione scaturisce dal confronto *ex maiore ad minus*. Nel raccontare la storia della sua vocazione, il maestro di Le Pallet costruisce la narrazione secondo la metafora bellica, descrive la serie delle sue ribellioni agli insegnamenti approvati dal suo tempo e conclude con una commossa parafrasi del *Fiat voluntas tua*³⁹. Il carattere

³⁷ Il tentativo di saldare errore morale ed errore intellettuale in una condanna dell'uomo a cui non possa sfuggire il pensatore è all'opera già nell'invettiva che contro di lui scrive il contemporaneo Roscellino. Si veda a titolo di esempio come il fatto che Abelardo abbia denunciato alla chiesa del beato Martino di Tours l'eresia del canonico di Compiègne senza ricorrere preliminarmente, come raccomandato dalla precettistica cristiana, alla *correctio fraterna* venga riportato alla responsabilità di chi procede («transvolasti») in preda all'impeto («iracundiae furor»), senza alcun ordine («inordinate») con l'effetto di deviare a tal punto dall'*honestus* da incorrere in ingiurie contro la stessa autorità ecclesiastica a cui si appellava. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 358C, ed. Reiners cit., p. 63, 11-17. – Questo atteggiamento è stato ereditato dalla storiografia, che spesso ha riportato alla combattività di Abelardo la presunta disorganicità del suo pensiero, ritenendo di dover fornire una «spiegazione storica» degli errori teologici del Palatino, come fa segnatamente Émile Kaiser. Cf. L. TOSTI, *Storia di Abelardo e de' suoi tempi* cit., pp. 2-3; É. KAISER, *Pierre Abélard critique*, Fribourg 1901, pp. 222-226; G. COMPAYRÈ, *Abelard and the origin and early history of universities*, New York 1969, pp. 10-13; M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg im. Br., 1909-1911, I, pp. 168-229 [tr. it., *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., Firenze 1980, II, p. 214: «Fu un pensatore geniale, pieno di spirito e fantasia, acuto ed eloquente, la cui vita spirituale, però, ed il cui lavoro scientifico sono privi spesso di omogeneità, di serenità e di coerenza sia per la debolezza del suo carattere che per i disordini di una vita esteriore che fu in buona parte ricca, per causa di lui stesso, di traversie romanticamente tragiche»]; G. ROBERT, *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 3 (1909), pp. 60-83; P. LASSERRE, *Un Conflit Religieux Au XI^e Siècle Abélard Contre Saint Bernard*, Paris 1930, p. 59; C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma 1931, p. 65.

³⁸ L'*exordium* dell'autobiografica *Historia*, riprendendo un *topos* della scrittura epistolare, introduce all'esperienza esistenziale e speculativa di Pietro Abelardo con un'affermazione di valore universale: *Historia calamitatum*, 1, PL 178, 113A, ed. Luscombe cit., p. 1: «Saepe humanos affectus aut provocant aut mitigant amplius exempla quam verba». Come conferma la narrazione successiva l'*incipit* nasconde dietro un espediente letterario, variazione del motivo «plus movet exempla quam verba», la percezione del destino eccezionale a cui si sentì chiamato.

³⁹ La *levitas animi* che Abelardo presenta nell'epistola come l'elemento che qualifica la sua vocazione, che lo conduce prima nel grembo di Minerva («Minervae gremium») e poi alla teologia, dice molto del posto che si riconobbe nella storia del pensiero quale più agile interprete, proprio perché logico, della verità teologica della *notio* o *notitia Dei*.

appassionato, agitato, orgoglioso ha certamente indotto gli studiosi a leggere non soltanto le posizioni assunte in materia di arti liberali, ma anche il magistero e l'opera del maestro di Le Pallet in teologia come una reazione che sottovaluta anche gli elementi di continuità che nel lavoro di esegesi biblica Abelardo tende a far interagire con la sua originalità⁴⁰.

2. *L'occasione della Theologia*

Non è un caso che Bernardo, nel suo *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* (1124-1125) identifichi la *levitas animi* con il secondo dei dodici gradini, dopo la *curiositas*, di tertulliana memoria, che conducono il monaco alla superbia, cui seguono l'*inepta laetitia*, la *jactantia*, la *singularitas*, l'*arrogantia*, la *praesumptio*, la *defensio peccatorum*, la *simulata confessio*, la *rebellio*, la *libertas peccandi* e la *consuetudo peccandi*. Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, XI, 39, PL 182, [957-969A], 963AB, edd. J. Leclercq - H. M. Rochais, Roma 1963 (Sancti Bernardi Opera, III), [pp. 13-59], p. 46, 2-15. – Tuttavia, Abelardo non manca di riportare alla sua origine divina il merito di quell'«ingenium» che, come contrario dell'«usus», costituiva il suo talento logico e quindi la sua efficacia nell'applicazione teologica. Infatti, già nella *Dialectica* il Maestro Palatino riconosce che nessuna consuetudine con gli strumenti dialettici e nessuna vaga abilità discorsiva sono come tali in grado di garantire l'efficacia del logico senza l'*additamentum* della grazia divina. Cf. ID., *Dialectica*, IV, I, 1, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956, p. 471, 4-9: «Quantocumque enim tempore in eius doctrina desudaveris, laborem inaniter consumis, nisi mente tua arcani tanti capacitate celestis gratiae munus effecerit. Ceteras vero scientias quibuslibet ingeniis potest exercitii diuturnitas ministrare; hec autem divine gratie tantum ascribenda, est, que nisi mentem prestruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius».

⁴⁰ Uno degli esempi di questa continuità è proprio la dipendenza del *Sic et non* dal metodo esegetico, sistematico e compilativo, praticato a Laon. Continuità che appare problematica se guardata dal punto di vista in cui si pone l'*Historia calamitatum*, luogo del racconto dello scontro tra i discepoli di Anselmo di Laon, Abelardo appunto e Alberico di Reims. Ciò non toglie che riportare Alberico e Abelardo alla statura di allievi della scuola di Laon permetta di guardare con maggiore senso storico all'opposizione tra due «formes», o meglio al passaggio di testimone tra due «âges» del pensiero teologico. Cf. J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», 38 (1963), [pp. 7-51], p. 11 [ripr. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987]; ID., *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 238-251; *infra*, I, cap. 2, §2. Sui precedenti storici del metodo del *Sic et non*, quindi sul valore innovativo che deve essere attribuito all'opera abelardiana, che non è più un esperimento, ma non è ancora un metodo, per il quale occorrerà aspettare una più chiara definizione epistemologica, si rimanda al dibattito ricostruito analiticamente da Giuseppe Allegro: ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo* cit. (Intr., nota 16), pp. 89-96; sui problemi legati alla lettura della «summa fidei» abelardiana, come una «quaestio» si veda: *infra*, II, cap. 3, §2. – La tendenza storiografica a ritenere audace l'atteggiamento ermeneutico di Abelardo nei confronti del conservatorismo della scuola di Laon è problematizzata dal confronto tra lo studio di Robert Bultot, che osserva come l'obiettivo dell'interpretazione di Abelardo sia conciliare autorità «diversa, non adversa» ai fini della dimostrazione di una norma di verità data, e lo studio di Marcia Colish, che approfondisce invece la più «innovativa» consapevolezza degli studiosi di Laon delle differenze insormontabili tra le autorità e la conseguente necessità di una scelta tra esse. Cf. R. BULTOT, *Historicité et vérité, d'un point de vue d'historien*, in *Historicité et vérité*, edd. L. Morreu - J. Ladrière, Paris 1994, [pp. 263-300], pp. 282-283; M. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden 1994, pp. 43-45.

La ricostruzione dell'inizio della vicenda 'editoriale' delle *Theologiae* ha un duplice obiettivo. Per un verso, permette di mostrare come il movimento sia connaturato allo statuto che Abelardo riconosce alla sua teologia (rendendo conto del processo che rende molteplice l'unica versione dell'opera), per un altro permette di escludere che questo movimento possa essere esaurito nella relazione del suo autore con l'ambiente teologico del secolo XII.

Ora, quella di risolvere l'inquietudine del pensiero di Abelardo nella sua insofferenza per ogni autorità è una tentazione ermeneutica tanto forte negli studiosi del suo pensiero da pesare non soltanto nei luoghi in cui più esplicita è la sua volontà di contestare una dottrina o un insegnamento, ma anche in quelli in cui è il suo silenzio a diventare paradossalmente ragione di polemica⁴¹. Intorno al 1120 il *Tractatus de unitate et trinitate divina*, noto come *Theologia «Summi Boni»*, appare nella veemente denuncia con cui Abelardo consegna all'autorità del vescovo di Parigi la notizia dell'eresia del canonico di Compiègne⁴². La genesi della sua prima opera teologica sulla base di questa testimonianza sembra da ricondursi alla controversia che lo oppose – discepolo – al maestro Roscellino. Secondo Constant J. Mews, l'eretico di Compiègne spinse indirettamente Abelardo a comporre la *Theologia «Summi Boni»* sia per mezzo delle sue argomentazioni logiche sia impegnandosi in una spiacevole disputa con il proprio allievo; in questo modo l'unica opera teologica compiuta del Palatino avrebbe avuto come compito quello di proporre ai propri studenti un'interpretazione della dottrina trinitaria più convincente di qualsiasi esposizione potesse essere stata offerta da Roscellino⁴³.

⁴¹ Molto si è scritto sul silenzio di Abelardo sul maestro Roscellino nell'*Historia calamitatum*. La sua interpretazione è stata fatta oggetto di pareri discordanti, non ultimo quello di chi ha ritenuto di dedurre dall'impossibile assenza del riferimento polemico al maestro la non autenticità della narrazione. Cf. H. SILVESTRE, *Pourquoi Roscelin n'est-il pas mentionné dans l'«Historia calamitatum»?* in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 48 (1981), pp. 218-224.

⁴² Cf. ABELARDO, *Epistola ad episcopum Parisiensem*, PL 178, 355D-357A, ed. Smits cit., p. 279: «Relatum est nobis a quibusdam discipulorum nostrorum supervenientibus, quod electus (*forte erectus*) ille et semper inflatus Catholicae fidei hostis antiquus, cuius haeresis detestabilis tres deos confiteri, imo et praedicare Suessionensi concilio a Patribus convicta est, atque insuper exsilio punita, multas in me contumelias et minas evomuerit viso opuscolo quodam nostro de fide sanctae Trinitatis, maxime adversus haeresim proefatam, qua ipse infamis est, conscripta».

⁴³ Cf. *Introduction to TSum*, [pp. 41-46], p. 43: «It thus seems reasonable to suppose that in the *Historia calamitatum* Abelard was highlighting an angle which would make his treatise on the Trinity appear 'relevant' to academic debate in the 1130s. Roscelin indirectly goaded Abelard into composing the *Theologia 'Summi boni'* by his logical arguments and by engaging in an unpleasant dispute with his pupil. Over a decade later, Abelard would pass over the specific circumstances behind its composition because Roscelin no longer presented any serious intellectual challenge.

Nell'*Historia calamitatum*⁴⁴, a circa dieci anni dalla stesura della prima versione della sua opera teologica, Abelardo la riporta alle richieste degli scolari sotto la cui pressione si sarebbe deciso a trattare del fondamento della fede. Ora, due caratteri salienti dell'*Historia calamitatum* concorrono a farne un documento estremamente interessante per chi voglia ricostruire la vicenda dell'evoluzione della *Theologia*: 1) l'impossibilità di trattarla alla stregua di un resoconto imparziale degli avvenimenti della vita di Abelardo⁴⁵ e 2) la prossimità della sua composizione alla redazione delle versioni della *Theologia* successive al concilio di Soissons. La dimensione in cui si svolge la narrazione autobiografica è dichiaratamente soggettiva, non solo nel senso che prevede la coincidenza dell'io-narrante e dell'io-narrato – quindi che si propone come una ricostruzione più che della verità dei fatti, dell'impressione che essi suscitarono nell'attore-autore –, ma nel senso che l'avvitarsi narrativo degli avvenimenti è orientato al conseguimento di una verità meta-narrativa, che riguarda non più il tempo in cui si svolsero i fatti, ma quello in cui se ne svolge l'interpretazione. In questa singolare «fusione» dell'ordine esterno degli eventi con la risposta soggettiva a essi, come ha osservato Mary McLaughlin, la lettera diventa un «atto di catarsi», capace di trasformare «ciò che

Nonetheless, the *Theologia 'Summi boni'* and *Epist. 14* combine to suggest that Abelard's original intention in writing the work was to offer his students a more convincing exposition of trinitarian doctrine than anything which Roscelin could offer». – Sostanzialmente d'accordo con il giudizio di Constant Mews è Fiorella Vergani, che aggiunge che, nonostante tutti gli sforzi con cui Abelardo si ostina a ignorarlo, Roscellino è una «incomoda, ma operante presenza». Cfr. F. VERGANI, «*Sententia vocum seu nominum non caute theologiae admiscuit*»: Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo, in «Aevum», 63/2 (1989), [pp. 193-224], p. 211. – Sulla compiutezza della *Theologia «Summi Boni»* rispetto alla provvisorietà delle forme assunte dalle altre due *Theologiae* si dirà più avanti. Cf. *infra*, II, cap. 5, premessa.

⁴⁴ L'edizione critica dell'*Historia calamitatum* a cura di D. E. Luscombe, a cui si fa riferimento, scioglie definitivamente le riserve sulla base documentaria lasciate aperte dai precedenti editori dell'epistola. Cf. J. T. MUCKLE, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)*, in «*Mediaeval Studies*», 12 (1950), pp. 163-213; P. ABELARDO, *Historia calamitatum sive Ad amicum suum consolatoria*, ed. J. Monfrin, Paris 1978, pp. 62-109; ID., *Historia Calamitatum*, PL 178, 140A-142A, ed. Luscombe cit., pp. 1-121. – Per un'analisi della trasmissione del testo e delle imprecisioni nella registrazione delle collazioni negli apparati delle edizioni del secolo scorso, nonché dell'urgenza di una revisione critico-testuale si vedano: Cf. B. BERGH, *Studia critica in Historia calamitatum inque epistolas Abaelardi et Heloisae*, in «*Eranos*», 97 (1999), pp. 20-23; G. ORLANDI, *Considerazioni sulla trasmissione del testo*, in ABELARDO - ELOISA, *Epistolario*, a c. di I. Pagani, Torino 2008, pp. 55-66; si veda inoltre la ricostruzione della storia del testo in D. E. LUSCOMBE, *Introduction*, in *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford 2013 (Oxford medieval texts), pp. XXXVIII - CXIV.

⁴⁵ Per una biografia di Pietro Abelardo, si vedano: R. H. BAUTIER, *Paris au temps d'Abélard*, in *Abélard en son temps*. Actes du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), ed. J. Jolivet, Paris 1981, pp. 1-77; M. T. CLANCHY, *Peter Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997; MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 7-35; C. J. MEWS, *Abelard and Heloise*, New York 2005 (Great medieval thinkers).

avrebbe potuto semplicemente essere un'apologia in una vera autorivelazione»⁴⁶, fornendo allo studioso dell'evoluzione dell'opera teologica abelardiana un importante indizio della percezione che il suo autore ne ebbe.

Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae *tractatum De unitate et Trinitate* divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem *verborum* superfluum esse *prolationem*, quam *intelligentia* non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent (cf. *Mt* 15, 44)⁴⁷.

L'applicazione preliminare («primo») dell'intelligenza («ingenium») al tema trinitario non viene ricondotta all'emergenza dell'eresia del canonico di Compiègne, ma a una priorità teologica, che impone di cominciare dal fondamento stesso della fede («ad ipsum fidei nostrae fundamentum»). Ora, se nell'autobiografia Abelardo presenta l'opera come un trattato di teologia sull'unità e la trinità di Dio, la cui priorità dipende soltanto dalla dignità della materia («accidit autem mihi... primo me applicarem») e non dalla contingenza dell'errore del maestro, non è necessario ammettere che sia falso quanto Abelardo aveva scritto al vescovo di Parigi per denunciare Roscellino come il bersaglio polemico del suo opuscolo. Al posto della dottrina trinitaria di Roscellino – in quest'ottica assente giustificato dell'autobiografia abelardiana – compare il *topos* della richiesta degli scolari di essere condotti con *rationes* umane e filosofiche, per mezzo di similitudini («similitudines») tratte dalla ragione umana, a colmare il *gap* tra la vana («superflua») «prolatio verborum» e una compiuta «intelligentia» di ciò che si dice⁴⁸.

⁴⁶ Cf. M. M. McLAUGHLIN, *Abelard as autobiographer: the motives and meaning of his "Story of calamities"*, in «Speculum», 42.3 (1967), [pp. 463-488], p. 472 [traduzione mia].

⁴⁷ *Historia calamitatum*, 35, PL 178, 140A-141A, ed. Luscombe cit., p. 54 [corsivo mio].

⁴⁸ Sul rapporto tra l'esteriorità della «prolatio verborum» e sulla necessità ai fini della salvezza di una piena «intelligentia» della fede, nei limiti in cui è dato all'uomo di conseguirla, Abelardo ritorna in contesti diversi, ma animato sempre dalla stessa tensione. Cf. ID., *Expositio Symboli quod dicitur apostolorum*, PL 178, [617D-630A], 620D: «Nulli est autem periculosius mendacium vel error, quam in his quae ad fidem pertinent; et quassa est *verborum prolatio*, quam intelligentia non sequitur, quae ad hoc tantum instituta sunt, ut intelligentiam conferant audita. Quanto autem divinatorum verborum *salubrior* est *intelligentia*, tanto haec a nobis amplius est requirenda» [corsivo mio]. Ancora nell'epistola in cui consegna a Eloisa la regola delle monache, alla stregua del pittore Zeusi, che attinge a diverse cose belle per dipingere la misura del bello, raccomanda: ID., *Institutio seu Regula Sanctimonialium*, 117, PL 178, [255C-314B], 307AB, ed. Luscombe cit., VIII, [pp. 358-517], p. 498: «Orat ille spiritu sive psallit, qui solo *prolationis flatu verba* format, non

Dal punto di vista della ricostruzione storica non è possibile leggere la *Theologia «Summi boni»* al di fuori del perimetro dello scontro che Abelardo ingaggiò con il «magister noster Roscellinus»⁴⁹. Tuttavia, nell'orizzonte dell'appassionata ricerca di un senso, oltre il significato delle parole della fede, e quindi di una «perfectio in verbis», raccomandata da Paolo (*I Cor* 14, 20), è perfettamente coerente che il suo *Tractatus de unitate et trinitate divina* sia presentato come il primo momento di quella «summa sacrae eruditionis», la cui struttura apparirà chiara al Palatino già dalla recensione più breve della *Theologia «Scholarium»*. Non è un caso che, nella prefazione all'ultima versione, quello che ha ormai tutte le fattezze di un progetto teologico che supera la competenza di un *De Trinitate* venga collocato nuovamente nell'orizzonte della scuola e in una relazione così stretta con le richieste degli scolari in cerca di una comprensione delle parole della fede da non poter non rievocare l'impresa a cui Anselmo aveva consacrato il suo *Monologion* e il suo *Proslogion*⁵⁰.

In questa prospettiva, un indizio significativo della maturazione in Abelardo, all'altezza degli anni trenta del secolo XII, dell'idea di un progetto teologico sistematico e compiuto, almeno nella sua

mentis intelligentiam accommodat. Cum vero spiritus noster orat, id est nostrae prolationis flatus solummodo verba format, nec quod ore profertur corde concipitur, mens nostra sine fructu est, quem in oratione videlicet habere debet, ut ipsa scilicet ex *intelligentia verborum* in Deum compungatur atque accendatur. Unde hanc *in verbis perfectionem* nos admonet habere, ut non more plurimorum verba tantum sciamus proferre, verum etiam intelligentiae sensum in iis habere, atque aliter nos orare vel psallere *infructuose* protestatur» [corsivo mio]. Similmente, nel sermone 14, nel contesto di un commento al *Pater noster*, in occasione dei giorni delle Rogazioni: ID., *Sermo XIV, Expositio dominicae orationis, in diebus rogationum, quae litaniae dicuntur*, PL 178, [489B-495D], 489D, 490B: «Lingua tantum sine spiritu orat vel psallit, qui flatu suae prolationis verba tantum format quae non intelligit. Mens insuper hoc agit, qui intellectum applicat his quae dicit. (...) Tunc itaque nobismetipsis loquimur, cum ex his quae dicimus intellectis devotionem excitamus mentis: et tunc corde pariter et ore psallimus, cum quod *exterius* profertur, *interius* per intelligentiam capitur» [corsivo mio]. Descritta inoltre come una deviazione insana che la fede introduce nel rapporto con la ragione, sulla bocca del Filosofo nelle *Collationes*: ID., *Collationes*, I, 8, 1615AB, ed. Orlandi - Marenbon cit., pp. 10-12: «Hi etiam in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat et oris ipsa sit magis quam cordis. Qui hinc quoque maxime gloriantur, cum tanta credere videntur, quae nec ore disseri nec mente concipi valeant». Infine, l'opposizione tra l'esteriorità del *sonus* e l'intima densità dell'*affectus* sarà consegnata come sottolineatura del merito della devozione al figlio Astrolabio nel *Carmen* a lui dedicato: ID., *Carmen ad Astrolabium*, 899-902, PL 178, 1615AB, ed. Feros Ruys cit., pp. 135-136: «Quando rogas Dominum, ne mente vageris ab illo / ut verbis illi sis prope, corde procul; / sed pariter vocem quo dirigis erige mentem, / ut magis affectus quam sonus oret eum».

⁴⁹ ID., *Dialectica*, V, I, 4, ed. de Rijk cit., pp. 554, 37 - 555, 2.

⁵⁰ Cf. ANSELMO D'AOSTA (d'ora in poi ANSELMO), *Monologion*, Prol., PL 158, [141C-224A], 142D-143A, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946-1961, I, [pp. 1-87], p. 7, 1-5; ID., *Proslogion*, Proem., PL 158, [223A-242C], 223A-224C, ed. Schmitt cit., [pp. 89-139], p. 93, 1-10.

formalizzazione, è proprio nell'eliminazione di ogni riferimento al maestro del *flatus vocis*. Per quanto plausibile che il Palatino fosse interessato a conferire autorevolezza al suo trattato trinitario nel dibattito accademico dell'epoca, e perciò a omettere il riferimento alla controversa personalità del canonico di Compiègne, è tutt'altro che fuori luogo ipotizzare che le dichiarazioni dell'*Historia* riflettano una rinnovata comprensione del ruolo della fede, e segnatamente del suo fondamento trinitario, nell'economia di un più ampio progetto teologico che vive del riferimento al *telos* della salvezza.

Far parlare con loquacità il silenzio del maestro Pietro sull'antico precettore nella presentazione *ex post* della sua prima opera teologica vuol dire cedere alla tentazione di esaurire la complessità e l'ambizione alla sistematicità del pensiero di Abelardo nella schizofrenia di un discepolo dispettoso. L'*affaire* Roscellino non può esaurire l'esigenza a cui la *Theologia «Summi boni»* fornisce una prima risposta. Evidentemente esso ha condizionato lo sviluppo del pensiero logico e teologico di Abelardo e deve essere considerato un elemento importante, ma non decisivo nella scelta del metodo di lavoro con cui il Peripatetico mette a tema il merito della logica nella costruzione di uno spazio di riflessione sulla fede, ulteriore rispetto a quello dell'esegesi biblica⁵¹. Dal punto di vista dello storico della filosofia, la polemica con il canonico di Compiègne non è isolabile dalla travagliata elaborazione della sua teologia trinitaria, ma la sua efficacia ermeneutica deve essere confinata al tono del *Tractatus de unitate et trinitate divina* più che al suo contenuto. Lo scontro con il maestro del *flatus vocis* non viene prima della formulazione, per embrionale che fosse, della teologia trinitaria abelardiana, a meno di non voler considerare anteriore a un dissenso dogmatico e metodologico quel gusto della disputa da cui Gualtiero è tanto preoccupato di mettere in guardia Abelardo⁵².

Due argomenti valgono in questa sede a riprova dell'impossibilità di esaurire la *Theologia «Summi boni»* nella polemica con l'eretico di Compiègne, quindi dell'impossibile riduzione del

⁵¹ Cf. *infra*, I, cap. 2, §1.

⁵² Stando al quadro offerto dalla tradizione manoscritta delle diverse redazioni della *Theologia «Summi Boni»*, il nucleo originario dell'opera abelardiana doveva preesistere alla lettera con cui Roscellino condannava l'antico discepolo, per quanto la sua redazione definitiva tiene indubbiamente conto di quella e deve quindi essere considerata certamente a essa successiva. Cf. *Introduction to TSum*, p. 44. – Per una ricostruzione degli avvenimenti, si tenga presente che negli stessi anni in cui veniva alla luce la *Theologia «Summi boni»*, il maestro di Le Pallet inviava ai canonici di Saint Martin di Tours una lettera, perduta, sugli errori teologici di Roscellino, cui l'*Epistola ad Abaelardum* di quest'ultimo risponde, conservando la natura di reazione a uno scontro che non fu mai relegato al solo piano dottrinale. È successiva a questo scontro l'iniziativa di Abelardo di denunciarlo alla massima autorità competente, il vescovo di Parigi Gerberto, dicendolo «ille et semper inflatus», antico nemico della fede, secondo la cui detestabile eresia, condannata a Soissons, ci sarebbero tre dèi. Cf. *supra*, nota 18.

respiro semantico che anima tutto il progetto abelardiano all'emergenza di una disputa 'verbale'. In questa prospettiva non è il trattato sull'unità e la trinità di Dio del Palatino a essere funzionale alla contestazione della teologia di Roscellino, ma è piuttosto l'ombra dell'errore del canonico a essere funzionale alla fondazione del discorso teologico, la cui dignità deve essere fatta riposare, per essere salvaguardata, sulla sua natura di 'discorso'. Ciò che agita la stabilità della *Theologia* di Abelardo ha poco o nulla a che fare con il temperamento del suo autore, perché il movimento che le è connaturato, e che giustifica l'operazione ermeneutica di chi scrive, si presenta come la dimensione più propria della ricerca teologica.

Ora, il primo argomento a riprova di questa ipotesi di lavoro è la dimensione universale che la contestazione dell'inefficacia della conoscenza assume quando scompare il riferimento all'errore di Roscellino. L'invettiva contro i dialettici che infiamma Abelardo in alcune delle più intense pagine della *Theologia* «*Summi boni*» è indubbiamente rivolta all'indirizzo di quel dialettico astuto, di quel cangiante sofista in cui un tempo dovette riconoscere un maestro.

Quod si, ut philosophos salves, ea quae per miracula fiunt excipias aut in his vocabula propriam significationem non observare dicas, ut videlicet improprie dicatur visio quae per miraculum contingit, quanto magis in ipso auctore miraculorum idem concedi oportet. *Responde tu mihi*, astute dialectice seu versipellis sophista, qui auctoritate peripateticorum me arguere niteris de differentia personarum quae in deo sunt, quomodo ipsos doctores tuos absolvis secundum traditiones quorum ut iam ostendimus nec deum substantiam esse nec aliquid aliud cogaris confiteri? Quod si vis conscendere ad illud quod ipsi ausi non sunt attingere atque de illo ineffabili ac summo bono ratiocinari ac loqui presumas, disce locutionum modos ab ipsa sapientia dei incarnata traditos atque a sanctis patribus, quos spiritus sancti organum fuisse vita ipsorum et miracula attestantur⁵³.

Abelardo denuncia l'errore di Roscellino come quello di un cattivo discepolo che, presumendo che l'*organon* possa confutare l'unità di Dio, dimostra di non essere all'altezza («quomodo ipsos doctores tuos absolvi») di quel magistero filosofico che da un lato aveva limitato l'efficacia della logica all'ordine delle *res* e dall'altro aveva escluso che Dio fosse rubricabile tra di esse e quindi sussumibile in una delle dieci categorie. Forte del vantaggio di chi si accredita come autentico erede di una tradizione filosofica, e animato dalla presunzione di completezza ermeneutica che già Agostino nel *Contra Academicos* aveva fatto valere su Alipio⁵⁴, Abelardo invita il dialettico, con cui pure

⁵³ *TSum*, II, 74-76, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 139, 674 - 140, 689 [corsivo mio].

⁵⁴ Nel secondo libro del *Contra Academicos*, Alipio coglie il respiro accademico del probabilismo di Agostino, che sfugge all'errore sia della disperazione del sapere, in cui erano incorsi Carneade e Cicerone, sia della presunzione di

condivide la strumentazione, a ricorrere a un altro *organon* in cui soffia lo Spirito Santo («*organum spiritus sancti*»). Se c'è una possibilità di parlare di Dio, per quanto *improprie e abusive*, essa deve essere imparata alla scuola della Rivelazione, alla quale Dio stesso, meglio la sua Sapienza incarnata, ha suggerito le parole.

Al di là del respiro trinitario che Abelardo nasconde tra le righe di ogni descrizione delle operazioni divine, può essere utile osservare che, se le prime redazioni della *Christiana* restano fedeli a questa versione del testo, l'evoluzione del passo, con l'eliminazione del riferimento a Roscellino, non toglie la rilevanza dell'argomento, ma la enfatizza. Si legge nella terza versione della *Theologia*:

Quod si, ut philosophos salves, ea quae per miracula fiunt a disciplinis vel regulis illorum excipias, aut in his vocabula propriam significationem non observare dicas, ut videlicet improprie dicatur visio vel partus quae per miracula fiunt, quanto magis in ipso auctore miraculorum id concedi oportet, ut illius excellentie singularitas aliquid habeat proprium, quod sicut humanas cogitationes ita et humanarum disciplinarum transcendat traditiones? De quibus recte apostolus admonet dicens: 'Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum' (*Col 2, 8*). Ecce enim secundum ipsius domini documentum et, ut supra meminimus, testimonium Iob (cf. *Iob 23, 13*⁵⁵) eum solum proprie esse profiteri cogimur quem penitus nichil esse constat secundum illam secularium disciplinam doctorum que omnium rerum, ut dictum est, naturas in decem predicamenta distribuit. Attendite, fratres et verbosi amici, quantum ab invicem dissonent divinae et humanae traditiones, spirituales et animales philosophi, sacrarum et saecularium scripturarum disciplinae, nec tamquam temerarii iudices non arguatis, cum talia fides verba protulerit quorum intelligentia vestris incognita sit disciplinis⁵⁶.

Il dispositivo che Abelardo aveva già attivato nella prima versione salva i filosofi («ut philosophos salves») nella misura in cui li vuole consapevoli del limite intrinseco della razionalità filosofica. L'obiettivo del Peripatetico Palatino è quello di dimostrare che lo statuto di eccezione accordato al

verità, in cui erano state irrette le altre scuole filosofiche dell'antichità. Perciò egli riconosce nel suo ufficio di «accusator Academicorum» il tentativo di dimostrarsi accademico ribattendo agli accademici. Cf. AGOSTINO, *Contra Academicos*, II, 9, 22, PL 32, 929, ed. Green cit., p. 29, 1-4: «Proinde velim mihi exponas, bone accusator Academicorum, officium tuum; id est, in quorum defensionem hos oppugnes. Metuo enim, ne Academicos refellens, Academicum te probare velis».

⁵⁵ «Ipse enim solus est et nemo advertere potest cogitationes eius».

⁵⁶ *TSch*, II, 89, PL 178, 1063CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1324-1345. – Nella terza redazione della *Theologia Christiana*, pur comparando ancora il riferimento a Roscellino, il discorso appariva già arricchito dalle coppie sulla cui opposizione è giocata la più matura dimostrazione abelardiana. Cf. *TChr*, III, 131-132, PL 178, 1246AC, ed. Buytaert cit., pp. 244, 1571- 245, 1615.

«miraculum», che può essere ricompreso nell'ordine naturale a conferma della regola, deve essere a maggior ragione accordato all'«auctor miraculorum». Se, nell'ordine dei principati, si può denotare come «visio» e come «partus», per quanto *improprie*, rispettivamente il passaggio dalla privazione alla disposizione, inammissibile per Aristotele⁵⁷, e il parto virginale, che infrange l'entimema «Si peperit, cum viro concubuit», esempio di scuola della necessità dell'argomentazione⁵⁸, tanto più, nell'ordine del Principio, si dovrà ammettere la pensabilità e anzi la necessità che Dio contravvenga alle regole della filosofia secondo cui tutte le cose sono sussumibili nelle dieci categorie.

Ora, nell'ultima versione scompare definitivamente l'appello alla cattiva sequela filosofica di Roscellino, mentre al suo posto compare il riferimento topico al monito paolino riguardo alle fallacie della filosofia che per definizione è incapace di trascendere la sua natura limitata e quindi è sempre limitante nei confronti dell'eccedenza divina che si dà nel miracolo. Non è più l'errore soggettivo a chiedere una correzione, ma è una condizione epistemologica fondativa quella a cui deve rivolgersi l'«attentio» di quei «fratres et verbosi amici» per avere una misura della distanza, che è una dissonanza, tra le «divinae» e le «humanae traditiones», tra i filosofi «spiritalis» e gli «animales»⁵⁹, tra le discipline delle Sacre Scritture e di quelle secolari. Nel momento in cui al tribunale messo in scena dall'opera di Abelardo viene sottratto l'imputato Roscellino, il suo posto viene preso dallo statuto debole della filosofia a cui tuttavia la teologia non chiede di togliersi (come aveva preteso il canonico di Compiègne), ma di lasciarsi attraversare nella consapevolezza che le parole della fede sono sempre «incognita» sotto la lente della «vestra» disciplina.

La rimozione dello scontro con Roscellino, lungi dal pacificare la teologia, la rende erede di un trauma che apre il problema dello statuto epistemologico del discorso su Dio e della sua

⁵⁷ ARISTOTELE, *Categoriae*, 13a, 32, traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit., p. 35, 5-6: «In privatione vero et habitu impossibile est ad invicem fieri mutationem»; BOEZIO, *In Categoriae Aristotelis*, II, 276CD: «Verum in privatione et habitu impossibile est mutationem in alterutrum fieri, sed ex habitu quidem in privationem fit mutatio, a privatione vero in habitum impossibile est, neque enim qui caecus factus est, rursus vidit, neque cum esset calvus, rursus comatus est factus, nec cum esset sine dentibus, dentes iterum orti sunt». Cf. *TSum*, II, 73, edd. Buytaert - Mews cit., p. 139, 672-674; *TChr*, III, 128, PL 178, 1245D, ed. Buytaert cit., p. 243, 1553-1555; *TSch*, II, 87, PL 178, 1063A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1316-1318.

⁵⁸ Cf. *TChr*, III, 129, PL 178, 1245D, ed. Buytaert cit., p. 243, 1557-1558; *TSch*, II, 88, PL 178, 1063A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1321.

⁵⁹ La contrapposizione paolina tra uomini spirituali e uomini legati alla loro natura animale compariva già nella prima versione della *Theologia* per indicare l'orizzonte di proseliti a cui poteva rivolgersi il magistero degli pseudodialettici. Cf. *TSum*, II, 26, edd. Buytaert - Mews cit., p. 123, 232-239: «(...) adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes multosque facile assentatores inveniunt, cum fere omnes animales sint homines ac paucissimi spirituales (cf. 1 Cor 2, 14-16)».

contraddittoria fondazione. In questo luogo, e nella traccia dell'inquietudine che lo trasforma, si dà un corollario di quel teorema di incompletezza che prescinde dagli errori degli uomini e agita e rende precaria ogni ricerca umana su Dio.

Ora, l'idea che ciò che muove l'opera di Abelardo sia tutto interno allo statuto che egli conferisce alla teologia e quindi non abbia a che fare con le vicissitudini delle dispute teologiche deve fare i conti con uno dei luoghi in cui più apertamente il Palatino sembra risolvere la sua impresa nell'orizzonte dell'apologetica. A posare l'ultima parola sull'*explicit* della prima versione della *Theologia* è il passo evangelico in cui Cristo, nella parabola dei talenti, nella versione delle mine dell'evangelista Luca, si rivolge al servo malvagio assicurandogli un giudizio secondo le sue stesse parole (*Lc* 19, 22).

Haec nos de altissima et incomprehensibili philosophia divinitatis, coacti frequenter et provocati ab importunitate infidelium, scribere ausi sumus, nichil asserentes de eis quae dicimus, nec veritatem <docere> intendentes, quam neque nos posse scire profiteamur. Sed neque hi qui fidem nostram impugnare gloriantur, veritatem quaerunt sed pugnam. Quibus, si resistere possumus lacessiti, satis esse debet quod nos defendimus. Hi vero qui impetunt, nisi vicerint, a proposito cadunt atque deficiunt. Et quoniam philosophicis maxime rationibus nos aggrediuntur, et nos eas precipue persecuti sumus, quas credo ad plenum nemo intelligere valet nisi qui philosophicis et maxime dialecticis studiis invigilaverit. Necesse autem erat ut adversariis nostris ex his quoque quae recipiunt, resisteremus, cum nemo nisi ex his quae concesserit, arguendus sit aut refellendus, ut illud veritatis iudicium in eis compleatur quo dicitur: 'Ex ore tuo te iudicio, serve nequam' (*Lc* 19, 22)⁶⁰.

In una «excusatio non petita», che come tale è indizio di una «accusatio manifesta»⁶¹, Abelardo dichiara di aver osato consacrarsi con esitazione all'impresa di scrivere intorno all'altissima e

⁶⁰ *TSum*, III, 101, edd. Buytaert - Mews cit., p. 201, 1352-1367; cf. *TChr*, IV, 161, PL 178, 1314CD, ed. Buytaert cit., p. 346, 2568-2584. – Ai fini della dimostrazione dell'ipotesi di lavoro, secondo cui non è dato risolvere il metodo della teologia di Abelardo in un'esigenza apologetica, è significativo che questo passo, in cui Abelardo esplicitamente afferma il contrario, scompaia nell'ultima versione.

⁶¹ Che Abelardo possa, già al tempo della stesura della *Theologia* «*Summi boni*», essere fatto bersaglio di accuse di eterodossia lo dichiara lui stesso, se non si volesse ritenere un teste imparziale Roscellino, che in verità suscita su di lui più di un sospetto nell'*Epistola ad Abaelardum*. Infatti, nella *Dialectica* il Peripatetico Palatino afferma che il fronte dei suoi accusatori avrebbe escogitato contro di lui una «nova calumnia», secondo cui l'interesse per la logica peserebbe sull'ortodossia della sua fede. Secondo l'imputazione, al cristiano dovrebbe essere interdetto tutto ciò che non attiene alla fede e segnatamente quella «scientia», la dialettica, ritenuta non solo non utile, ma addirittura dannosa. Si tratta di un filo rosso che attraversa tutte le contestazioni dello spirito dell'opera abelardiana, che ritorna nella laconica constatazione che,

incomprensibile «*philosophia divinitatis*» – che alla sensibilità moderna suona tanto ostile quanto a quella medievale doveva suonare ostile «*theologia*» –, quasi costretto e provocato («*coacti et provocati*») dalla sfrontatezza («*importunitas*») degli infedeli. Pago della non vittoria di coloro che muovono all’attacco nella contestazione della fede, Abelardo prima declina ogni diritto d’autore, perché nulla di ciò che si è detto deve essere rivendicato come nostro («*nihil asserentes de eis quae dicimus*») e poi rifiuta ogni pretesa di «*docere veritatem*», perché consapevole di non poterla conoscere. Ciò che basta allora all’efficacia dell’arringa è dimostrare non di aver ottenuto la vittoria, ma di aver resistito con l’effetto di costringere alla ritirata il nemico, sul terreno delle cui «*philosophicae rationes*» è stata condotta la battaglia. Nella *regio dissimilitudinis* che l’uomo nella condizione postlapsaria è chiamato ad abitare, fuori dalla regione della verità, è perfettamente coerente che alla teologia – che deve essere rubricata tra gli sforzi tutti umani che possono essere operati nell’ordine del linguaggio – sfugga per definizione la possibilità di vincere e le resti solo quella di non perdere, costretta a negare piuttosto che ad affermare, a risultare sempre non inefficace più che efficace, chiamata non a un servizio utile, ma condannata evangelicamente all’inutilità (*Lc* 17, 10)⁶².

sul finire della sua carriera, Abelardo consegna ad Eloisa: «*Odiosum me mundo reddidit logica. (...) Nolo, nolo sic esse philosophus ut recalcitratem Paulo; nolo sic esse Aristotiles ut escludar a Christo*». Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, PL 178, 362D-367D, ed. Reiners cit., pp. 68, 26 – 76, 6; ABELARDO, *Dialectica*, IV, I, Prol., ed. de Rijk cit., p. 469, 5-10; ID., *Confessio fidei ad Heloisam*, 1-3, ed. Burnett cit. (Intr., nota 3), p. 152. – La scelta di fondare sul rigore delle argomentazioni filosofiche la prima ‘bozza’ della sua teologia anche secondo Marco Rossini non può essere ricondotta semplicemente allo scontro con gli avversari. Recuperando il tema dell’interpretazione della *Theologia «Summi boni»* come ‘reazione’ in riferimento alla posizione di Costant J. Mews, Rossini afferma che, se si può dire che il compito dell’opera è proporre un’interpretazione della dottrina trinitaria più convincente di quella proposta dal maestro del *flatus vocis*, questa maggiore plausibilità deve essere intesa innanzitutto come plausibilità logica: «non solo perché questo è il piano scelto dagli avversari, come in modo non del tutto sincero sostiene lo stesso Abelardo, ma anche, anzi soprattutto, perché questo è l’unico livello interamente nelle mani dell’uomo quando affronta la ricerca teologica». Cf. M. ROSSINI, *Introduzione*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene*, Milano 2003, [pp. 7-38], p. 14.

⁶² È curioso osservare che la dipendenza del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry e di Bernardo di Clairvaux dal tema agostiniano della *regio dissimilitudinis*, che fonde il suo ascendente platonico con l’immagine della «*regio longinqua*» della parabola del figlio prodigo (*Lc* 15, 11-32), rappresenterà una delle più accese ragioni di polemica nei confronti della ‘sfrontatezza’ di Abelardo: Cf. É. GILSON, *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry*, in *La théologie mystique de St. Bernard*, Paris 1934, pp. 230-232; A. E. TAYLOR, *Regio dissimilitudinis*, in «*Archives d’histoire, doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 9 (1934), pp. 305-306; F. CHÂTILLON, *Regio dissimilitudinis*, in «*Mélanges Podechard*», Paris 1944, pp. 85-102; É GILSON, *Regio dissimilitudinis de Platon à St. Bernard de Clairvaux*, in «*Medieval Studies*», 9 (1947), pp. 108-130; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950, pp. 129 e 167; J. C. DIDIET, *Regio dissimilitudinis*, in «*Mélanges de Sciences religieuses*», (1951), pp. 205-210; P. COURCELLE, *La «région de*

Ora, secondo questa ricostruzione il motivo apologetico (l'unico che permette di giudicare conclusa la ricerca) segna non soltanto la genesi dell'opera e il suo sviluppo, ma ne determina la destinazione, limitando la sua diffusione alla cerchia di coloro che sono in grado di averne un'intelligenza piena («ad plenum»), dunque a quanti si sono dedicati agli studi filosofici e segnatamente («maxime») a quelli dialettici. Nelle intenzioni dichiarate dell'autore, lo sviluppo della *Theologia* è concepito anzitutto come una proiezione della teologia oltre i confini di una disputa tra specialisti, prova ne sia, tra le altre disseminate nello sforzo di sintesi che il piano divulgativo della «*Scholarium*» adduce, la contraddizione che prende corpo qualora si avvicini questa dichiarazione a quella più matura e retrospettiva dell'*Historia*.

Come nel caso dell'*affaire* Roscellino, nell'autobiografia, rimettendo alla responsabilità di un magistero la scrittura, Abelardo individua nelle «*humanae rationis similitudines*» il veicolo di una comprensione capace di riempire di senso il significato delle parole della fede e non la figura della spada che diventa mortifera 'solo' perché sottratta da Davide a Golia⁶³. Senza voler indulgere a ritenere una delle affermazioni mendace pur di fuggire la contraddizione, basti dirle distanti nel tempo e distinte nell'intenzione a cui rispondono. Al cuore di questa diversa collocazione del criterio con cui l'autore giustifica il metodo della sua teologia, a parere di chi scrive, si trova il secondo argomento a favore dell'ipotesi della natura 'necessariamente' aperta dell'opera abelardiana, che non può risolvere la scelta della dialettica come luogo di una teologia nel tentativo apologetico di contestazione degli errori logico-linguistici di 'un' Roscellino. Interrogarsi controfattualmente sulla

dissemblance» in «Archives d'histoire, doctrine et litterature du Moyer Âge», 24 (1957), pp. 5-33; J. LECLERCQ, *Documents sur les «fugitifs»* in *Analecta Monastica. Textes et Études sur la Vie des Moines au Moyer Âge*, Roma 1965 (Studia Anselmiana, 54), pp. 87-145; R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle*, Paris 1967, pp. 266-285.

⁶³ Cf. *supra*, nota 47. – Per una dichiarazione della dipendenza del metodo della trattazione dagli strumenti degli avversari con riferimento all'episodio biblico dello scontro tra il giovane Davide e il gigante filisteo Golia (1 *Sam* 17, 51): Cf. *TSum*, II, 25, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 122, 222 - 123, 231: «At quoniam neque sanctorum neque philosophorum auctoritate inportunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis rationibus eis obsistatur qui humanis rationibus invehuntur decrevimus et stultis secundum stultitiam suam (cf. *Prv* 26, 4-5) respondere et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant conquassare. Nam et divino fretus auxilio parvulus David immensum et tumidum Goliath proprio ipsius gladio iugulavit; et nos eodem *dialecticae gladio*, quo illi animati simplicitatem nostram impugnare nituntur, in ipsos converso robur eorum aciesque argumentorum suorum in domino dissipemus, ut iam minus simplicitatem fidelium aggredi presumant, cum de his confutati fuerint de quibus praecipue impossibile eis videtur responderi: de diversitate scilicet personarum in una et individua penitus ac simplici divina substantia et de generatione verbi seu processione spiritus» [corsivo mio]. Il riferimento ritorna pressoché immutato nelle versioni successive: *TChr*, III, 53, PL 178, 1227CD, ed. Buytaert cit., pp. 216, 677 - 217, 692; *TSch*, II, 17, PL 178, 1040AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 414, 231- 240.

possibilità che il Peripatetico Palatino ponesse diversamente che sul piano del linguaggio il problema di Dio significa fare i conti con lo statuto che egli conferisce alla sua teologia nel contesto della sua teoria della conoscenza⁶⁴.

3. Una teoria del limite della conoscenza ⁶⁵

Uno dei luoghi più significativi in cui si offre al lettore la cifra della curvatura semantica che l'indagine *de divinis* assume nel pensiero di Abelardo è il confronto tra la posizione anselmiana sul problema della rappresentazione degli attributi di Dio e la corrispettiva postura del maestro di Le

⁶⁴ L'indagine gnoseologica dei maestri del secolo XII mostra come le discussioni teologiche rappresentino un capitolo di storia dell'epistemologia. Di fronte al pensiero di Dio e al discorso che lo esprime, il linguaggio e la conoscenza sono portati all'estremo limite delle loro potenzialità, e sembrano rivelare in controluce le caratteristiche del loro ordinario funzionamento. Per uno studio della «teologia della conoscenza» e di una «gnoseologia in situazione», per la quale l'indagine sui meccanismi che regolano il processo conoscitivo umano è inseparabile dalle caratteristiche dell'oggetto a cui si rivolge, si veda: ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza* cit., pp. 67-68: «L'apofatismo gnoseologico linguistico determina, in molti autori del XII secolo, una costante riflessione sull'uso e sull'abuso del linguaggio in teologia, e al tempo stesso fa sì che all'interno delle loro opere teologiche si trovino gli elementi più significativi della riflessione gnoseologica, quasi che le corde della conoscenza, quando sono tese al massimo livello, si mostrino con caratteristiche di purezza e trasparenza tali da rendersi intelligibili».

⁶⁵ Chi scrive sceglie di porre il tema della conoscenza in luogo di una premessa all'opera teologica del maestro di Le Pallet come una 'teoria' e non come un 'problema'. Memore del suggerimento, almeno metodologico, di Maurice De Wulf, che invitava la medievistica a non interpretare la filosofia del Medioevo in funzione di un problema della modernità, quello di una critica della conoscenza, la vocazione di questo progetto è quella di collocare le ambizioni dell'impresa teologica del maestro di Le Pallet all'interno del contesto gnoseologico in cui il suo pensiero naturalmente si muove. Pertanto, più che cercare un problema, al quale Abelardo non sapeva di dover fornire una soluzione, questa sezione risponde all'esigenza di ricostruire i termini della sua gnoseologia, senza ignorare, per un principio di carità ermeneutica, le istanze che spinsero lo stesso Abelardo a porla, come suggerisce Guy Hamelin, che contesta agli interpreti l'insensibilità a questo tema. Cf. M. DE WULF, *Historie de la Philosophie Médiévale*, Louvain - Paris 1934⁶, p. 28; G. HAMELIN, *La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard arrive t-elle à une impasse?*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, edd. M. C. Pacheco - J. Meirinhos, Turnhout 2006, [pp. 883-894], pp. 893-894.

Pallet⁶⁶. Nel contesto della dimostrazione dell'evidenza, dopo l'esistenza, di tutti gli altri attributi divini nel *Proslogion*, Anselmo si interroga sul modo in cui Dio possa *essere* onnipotente per quanto non gli si possa attribuire una potenza assoluta.

Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter: quomodo potes omnia? An haec posse non est potentia, sed impotentia⁶⁷.

L'antitesi ritorna nell'opera abelardiana con una decisiva modifica del registro linguistico, nel contesto di una sezione dedicata alla teologia razionale che costituisce uno dei più decisivi sviluppi della «*Scholarium*»⁶⁸. Nel porre la medesima questione sulla legittimità di una «omnipotentia» che

⁶⁶ A intrecciare la vicenda intellettuale di Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo è certamente il dato biografico del fronte comune che l'*Epistola de incarnatione Verbi* del primo e la prima versione della *Theologia* del secondo costruirono per arginare l'errore del canonico di Compiègne. Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, PL 158, 259-284, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946-1961, II, pp. 3-35; *TSum*, edd. Buytaert - Mews cit., *passim*. – Un contributo decisivo al tentativo di determinare la dipendenza dall'arcivescovo di Canterbury del maestro di Le Pallet, più giovane di lui di una generazione, è stato offerto dalla conferenza tenutasi a Stuttgart nel 2004, i cui *Acti* hanno definitivamente distinto il problema della difficoltà di parlare di una dipendenza testuale da quello di discutere una contaminazione di idee e metodi. Rispetto al problema dell'influenza diretta, il tema dell'onnipotenza di Dio presenta un'eccezione, come dimostra Matthias Perkams, al negativo quadro generale offerto dagli studi di Constant Mews e Stephan Ernst, perché le due trattazioni sono evidentemente connesse da un punto di vista testuale. Per un'analisi complessiva: D. E. LUSCOMBE, *Saint Anselm and Abelard*, in «Anselm Studies», 1 (1983), pp. 207-229; ID., *St Anselm and Abelard: A Restatement*, in *Saint Anselm: A Thinker for Yesterday and Today. Anselm's thought viewed by our contemporaries*. Proceedings of the International Anselm Conference, Centre national de recherche scientifique, Paris, edd. C. Viola and F. Van Fleteren, Lewiston (N.Y.) 2002, pp. 445-460; *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, edd. G. E. M. Gasper - H. Kohlenberger, Toronto 2006 (Papers in Mediaeval Studies, 19); S. P. BONANNI, *Anselmo e Abelardo: La ratio della teologia tra necessità e verosimiglianza*, in «Gregorianum», 89.3 (2008), pp. 473-500; MARENBO, *Abelard in four dimensions* cit., pp. 93-116. – Sul tema dell'influenza, si vedano in particolare: S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle: suite et fin*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 29 (1965), pp. 43-58; M. PERKAMS, *Rationes necessariae – rationes verisimiles et honestissimae. Methoden philosophischer Theologie bei Anselm und Abaelard*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., pp. 143-154; C. J. MEWS, *Saint Anselm and the Development of Philosophical Theology in Twelfth-Century Paris*, *ibid.*, pp. 196-222; S. ERNST, *Grundlegung der Ethik bei Anselm von Canterbury und Peter Abaelard*, *ibid.*, pp. 155-171; R. SHARPE, *Anselm as Author: Publishing in the Late Eleventh Century* in «Journal of Medieval Latin», 19 (2009), pp. 1-87.

⁶⁷ Cf. ANSELMO, *Proslogion*, VII, PL 158, 230BD, ed. Schmitt cit., I, pp. 105, 9 - 106, 2 [corsivo mio].

⁶⁸ Il più vistoso dei risultati dell'evoluzione del progetto abelardiano è indubbiamente, già da una preliminare analisi dei *capitula librorum*, come si vedrà, la sporgenza del quinto e ultimo libro della *Theologia Christiana* e del terzo

non corrisponda al «posse omnia», Abelardo sposta il luogo della dimostrazione dal piano ontologico a quello logico-linguistico, per cui il tema, che era il tema di come Dio possa *essere* onnipotente per quanto non possa fare tutto, diventa il tema di come si possa *predicare* di Dio l'onnipotenza senza che questa sia intesa come una potenza «assoluta».

Quaerendum itaque primo videtur quomodo vere *dicatur* omnipotens, si non possit omnia efficere? Aut quomodo omnia possit, si quaedam nos possumus quae ipse non possit?⁶⁹.

L'apertura semantica che contraddistingue il progetto teologico di Abelardo e che libera la teologia dalle asperità di ogni realismo è determinata da un approccio 'radicale' al tema del linguaggio⁷⁰. Nel luogo topico di un'introduzione, nei due commenti all'*Isagoge* di Porfirio, così come nella *Dialectica*, Abelardo garantisce, dopo aver posto la distinzione tra logica e fisica, l'irriducibilità della *scientia* del linguaggio, cioè del metodo generale che regola la denotazione («res non propter se, sed propter nomina tractat»⁷¹), alla *scientia* della realtà, che ha in carico l'indagine sulle *res* e quindi in un certo senso la responsabilità della 'convergenza' dell'*enuntiatio* con la «natura rei» («inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi»)⁷². Per reciproco e irriducibile che sia, il rapporto tra logica e fisica

libro e ultimo della *Theologia «Scholarium»* verso i temi della teologia razionale, rispetto al nucleo concettuale della teologia trinitaria in cui si esaurisce invece la prima versione. Si utilizza in questo studio la categoria di «teologia razionale» per indicare la dimostrazione, a partire dall'uso della sola ragione, dell'esistenza e degli attributi ontologici di Dio. La trattazione abelardiana dei temi dell'onnipotenza di Dio, della sua sapienza e della sua bontà dal punto di vista della razionalità rappresenta, conservando il ritmo 'trinitario' che anima tutta l'opera, uno dei più significativi interventi sul materiale originario preesistente alla condanna di Soissons. Cf. *TChr*, IV, 1-58, PL 178, 1315A-1330C, ed. Buytaert cit., pp. 347, 1 - 372, 820; *TSch*, III, 1-120, PL 178, 1085C-1114B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 499, 1 - 549, 1632; *infra*, II, cap. 5, §3.

⁶⁹ *TSch*, III, 18, PL 178, 1321AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 507, 262-263 [corsivo mio].

⁷⁰ Cf. J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 85; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 28 (1932), pp. 247-295 (*La foi et la révélation*), 533-551 (*La foi et la raison*), 788-828 (*La méthode d'Abélard en théologie*); L. M. DE RIJK, *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Assen 1962, I, pp. 186-189; M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard* in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* (Louvain, 10-12 May 1971), ed. E. M. Buytaert, Leuven 1974, pp. 153-162.

⁷¹ ABELARDO, *Dialectica*, I, II, III, 9, ed. de Rijk cit., p. 99, 5-7.

⁷² Cf. *ibid.*, III, I, 4, pp. 286, 31 - 287, 3: «Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat. Physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietates habeat vel non. Est autem alterius consideratio alteri necessaria. Ut enim logicae discipulis appareat quid in singulis intelligendum sit vocabulis, prius rerum proprietates est investiganda. Sed cum ab his rerum natura non pro se sed pro vocum impositione requiritur,

per Abelardo è segnato da un condizionamento ineliminabile, che impedisce di fare della geometria delle proiezioni abelardiane tra pensiero e realtà quel groviglio posto dalla sola intenzionalità del soggetto, che, nell'ipotesi roscelliniana, andava rifiutato come sempre infondato. Infatti, se nella visione del maestro del *flatus vocis* l'arbitrarietà della scienza dell'uomo tracciava il legame tra le parole e le cose, rendendolo sempre fallace, per il Peripatetico palatino la radice dell'*ordo verborum* resta una forma di rielaborazione, che non può essere giudicata un rispecchiamento dell'*ordo rerum*, ma non deve nemmeno essere considerata come una mera fantasia.

La divisione abelardiana di logica e fisica guadagna alla dialettica⁷³ la facoltà di determinare la verità, ma le conserva – grazie all'‘ambizione’ oggettivistica della gnoseologia che sottende – la

tota eorum intentio referenda est ad logicam. Cum autem rerum natura percon<ta>ta fuerit, vocom significatio secundum rerum proprietates distinguenda est, prius quidem in singulis dictionibus, deinde in orationibus, quae ex dictionibus iunguntur et ex ipsis suos sensus sortiuntur». – Questa distinzione ritorna nelle glosse a Porfirio, dove Abelardo, sul punto di presentare il genere, la specie e gli altri predicabili come elementi che concorrono alla funzione inventiva della *definitio*, ne fornisce un esempio nella definizione di logica, quindi con la sua collocazione nell'albero delle *scientiae*, come specie della filosofia. In particolare dopo aver distinto una *scientia agendi* da una *discernendi*, e risolto la seconda nella *philosophia*, il Palatino recupera da Boezio la divisione della filosofia in «speculativa» o «physica», che studia la natura e le cause delle *res* («de speculanda rerum natura»), «moralis» o «ethica», che considera la condotta di vita («de honestate vitae consideranda») e «rationalis» o «logica», che si occupa di giudicare la *ratio* degli argomenti, caratterizzata da quella competenza nella «discretio argumentandi» che le permette di distinguere il vero dal falso («de ratione argumentorum componenda»). Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. B. Geyer, Münster 1919 (BGPTM 21.1), [pp. 1-109], p. 1, 3-11; ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»* (d'ora in poi *LNPS*), ed. B. Geyer, Münster 1933 (BGPTM 21/4), [pp. 505-580], pp. 505, 9 - 506, 26.

⁷³ In tutta la sua opera Abelardo usa indifferentemente i lemmi *dialectica* e *logica*, come attesta lo stesso titolo della sua *summa* logica, e in un punto dichiara esplicitamente la loro identità. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer, p. 3, 4-34; ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer, pp. 506, 21-23: «Logicam vero idem dicimus quod dialecticam et indifferenter utroque nomine in designatione utimur eiusdem scientiae». Altrove Abelardo dimostra di non ignorare la complessa storia dei termini e ne dà testimonianza almeno nel commento ai *Topici* di Cicerone in cui segue Boezio, e si mostra consapevole della divisione della logica in *demonstrativa*, disciplina delle argomentazioni apodittiche, *dialectica* o *probabilis*, disciplina delle argomentazioni probabili, e *sophistica*, «id est cavillatoria», disciplina della dimostrazione falsa e imperfetta. Infatti, seguendo il commentatore Boezio sul testo ciceroniano, definisce «dialecticus atque orator» colui che tratta di argomenti meramente probabili a differenza del filosofo. Inoltre, Abelardo mostra di riportare questa distinzione alla paternità di Aristotele. Cf. ABELARDO, *Glossae Super Topica*, in *LI*, ed. M. Dal Pra, Firenze 1969², [pp. 205-330], p. 205, 16, p. 214, 14-22, p. 292, 18, p. 315, 15; BOEZIO, *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex* (d'ora in poi *In Topica Ciceronis*), I, PL 64, [1039D-1174A], 1047C-1048A. – Il maestro di Le Pallet mostra di sapere che la convergenza dei due lemmi segnala un'operazione condotta dagli Stoici, che avrebbero risolto la *ratio disserendi*, che i Peripatetici chiamavano *logica* e dividevano in *ars inveniendi* o *topica* e *ars iudicandi* o *dialectica*, nella sola ‘dialettica’ in forza di una riduzione della sua competenza alla sola scienza del giudizio, quindi come

capacità di puntare a un referente e quindi di non risolversi in una costruzione sciolta da ogni condizionamento ontologico. Come ha osservato Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, la distinzione di discorso sul reale (logica) e indagine sulla realtà (fisica) ha l'effetto di circoscrivere la sensatezza di alcune indagini, come quella sugli universali, nel perimetro della logica, per evitare che in queste si coltivino velleità metafisiche nella presunzione di poterle fondare più che sulla «*proprietas sermonis*» su un «*eventum rei*», da cui la prima è sì suscitata, ma non esaurientemente spiegata⁷⁴.

Come gli imprescindibili studi di Jean Jolivet hanno mostrato, nel pensiero di Abelardo è sempre all'opera come «*centre d'intelligibilité*», «*caractère intellectuel*», «*chiffre personnel attaché à ses thèses capitales*», «*intuition infiniment simple*» una intenzione dereificante («*en intention dérifiant*»)⁷⁵, con cui nel riconoscere realtà, metafisicamente intesa, al solo individuo, il Palatino

effetto della rinuncia alle ambizioni veritative della dottrina dell'*inventio*. Cf. ABELARDO, *Glossae Super Topica*, in *LI*, ed. Dal Pra cit., pp. 312, 38 - 313, 5.

⁷⁴ Cf. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard* cit., p. 156.

⁷⁵ Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 357. Sul nesso che tiene il programma abelardiano di «dereificazione» al progetto di formalizzazione di una «*science unifiée du langage*», in cui sfocia lo sforzo di unificare grammatica e dialettica, affrancata ormai dalla dimensione ontologica, si veda anche: M. M. TWEEDALE, *Abelard and the culmination of the old logic*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, edd. N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg - E. Stump, Cambridge 1982, [pp. 143-157], pp. 52-57, 67. – Sull'efficacia solo parziale del tentativo di Abelardo di affrancare la logica e il linguaggio dalla realtà, sono concordi Lambertus Marie de Rijk e Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli: Cf. L. M. DE RIJK, *Logica modernorum* cit., II, pp. 205-206; M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard* cit., *passim*. Un indizio di questa parzialità è indubbiamente la dipendenza del pensiero abelardiano dall'idea di derivazione prisciana secondo cui l'*ordo rerum* sarebbe costruito sul modello archetipico presente nella mente di Dio, l'*ordo idearum*, di cui l'*ordo verborum* sarebbe un riflesso, per quanto pallido. Questa visione continua a fare di Abelardo un uomo del suo tempo, che subisce la malia del platonismo, allontanandolo dai 'nominalisti' del XIV secolo, si veda: M. D. CHENU, *Grammaire et Théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 10 (1935/1936), pp. 5-28; J. JOLIVET, *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VI^e au XII^e siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet, Société d'études médiévales*, Poitiers 1966, pp. 93-99 [rist. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris 1987, pp. 71-77]; ID., *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 353; ID., *Comparaison de théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^e siècle*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International conference* cit., pp. 163-178; ID., *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation*, in *Abélard en son temps. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 175-195 [rist. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard* cit., pp. 257-277]; ID., *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (1992), [pp. 111-155],

rimette la verità al piano che le *res* istituiscono, ma non esauriscono, con l'effetto di spostarla impercettibilmente – almeno per i suoi contemporanei – dal piano ontologico a quello logico-linguistico dei rapporti eterni e formali che si presentano come riflesso dell'ordine archetipico della Sapienza divina⁷⁶. Lo spazio del linguaggio è sempre lo spazio dell'assenza, in cui la ricostruzione della presenza della *res* deve essere condotta nella consapevolezza della distanza tra pensiero e realtà,

p. 141; W. J. COURTENAY, 'Nominales' and Nominalism in the Twelfth Century, in *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris 1991, pp. 11-48; C. H. KNEEPKENS, *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries An Explorative Study*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 34-50; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996, pp. 149-158; J. MARENBO, *The platonisms of Peter Abelard*, in *Aristotelian logic, Platonism, and the context of early medieval philosophy in the West*, Aldershot 2000, [pp. 109-129], pp. 112-118; I. ROSIER-CATACH, *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the Glosulae in Priscianum, the Notae Dunelmenses, William of Champeaux and Abelard*, *Vivarium* 45 (2007), pp. 219-237.

⁷⁶ Uno dei luoghi più significativi in cui Abelardo mostra in tutta la sua portata lo svuotamento della scienza del linguaggio, quindi lo slittamento della verità e validità dal piano ontologico al piano logico, è indubbiamente nelle *Glossae super Peri Hermeneias*. Cf. ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 4, 19, in *LI*, edd. K. Jacobi - C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 206), [pp. 1-500], pp. 133, 109-114: «(...) veluti cum istam consequentiam *Si est rosa, est flos* veram semper etiam destructis rebus et necessariam concedamus, oportet videri, pro quo significato necessaria iudicetur. At vero in rebus nihil est necessitatis; quibus etiam omnino destructis non minus necessarium est, quod a consequentia dicitur, id est si hoc est, illud esse». – La categoria di «déréification», per quanto impropria («Il manque un mot qui désignerait précisément cette démarche: déréalisation, déréification, ne conviennent pas rigoureusement ici»), permette a Jean Jolivet di illustrare questa tendenza, tipicamente abelardiana, avvertita a ogni livello della sua speculazione, di sottrarre consistenza ontologica agli enti di ragione. In generale, secondo Jolivet è possibile isolare questa tendenza 'dereificante' a ogni livello della speculazione di Abelardo: logico, metafisico, teologico ed ermeneutico di Abelardo. Si tratterebbe propriamente di una inclinazione a operare uno svuotamento ontologico dell'ordine logico-linguistico, che non si traduce tuttavia, secondo il filosofo francese, nell'annichilimento di quel piano, ma determinerebbe una positiva valorizzazione dell'individualità ontologica della realtà e della dignità logica del suo corrispettivo 'virtuale'. A partire dall'idea che «l'universeul n'est pas une chose», Jolivet dimostra la funzionalità di quella categoria per spiegare l'atteggiamento speculativo di Abelardo anche negli altri ambiti in cui si esercita il suo pensiero. Nel *Sic et non* è proprio la 'liberazione' delle parole dal peso delle cose a determinare un'apertura interpretativa ai diversi sensi del linguaggio («les mots ne sont pas des choses, ce sont les véhicules du senso, et la variété des temps et des circonstances fait que des sens différents peuvent animer des mots matériellement identiques»). Allo stesso modo, la «volonté de deréification» sarebbe capace di spiegare convenientemente la teoria abelardiana del peccato, che determina una interiorizzazione della morale e rimette all'intenzione, il corrispettivo dello *status* logico, il giudizio morale, a cui l'opera, esattamente come la realtà della fisica per la logica, sarebbe in ultima istanza estranea. Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 353: «Dans sa volonté de fonder la nécessité dialectique, Abélard dépasse donc le plan des choses, soumises au devenir et à la disparition, aussi bien que celui du vécu, qui est celui des intellections: le lieu de la vérité n'est pas celui de l'être existant, mais celui des relations (*habitudines*) éternelles»; *infra*, II, cap. 2, nota 51.

distanza che, quando problematizzata da un punto di vista apertamente gnoseologico, apre alla disperazione di quella ferita che il linguaggio tenta, più o meno efficacemente, di sanare⁷⁷.

Infatti, nella descrizione fenomenologica del processo conoscitivo il Peripatetico Palatino fornisce una dimostrazione, al tutto filosofica, dei limiti strutturali della conoscenza umana, dimostrazione indipendente dalla «notitia» paolina della provvisoria condanna («nunc») a una conoscenza «per speculum et in aenigmate» (1 Cor 13, 12) che la fede riesce a lenire con la promessa di un suo superamento («tunc») nella rigenerazione della grazia («videmus facie ad faciem»), promessa che non è dato alla filosofia ammettere *a priori*. Ora, se il vero riscatto della conoscenza non può che essere teologico, ciò che filosoficamente salverà l'epistemologia abelardiana dalla disperazione del risultato è la possibilità di sciogliere l'efficacia della semantica, cioè la possibilità

⁷⁷ Che sia sul piano del linguaggio che vada affrontato il problema del rapporto tra il pensiero e la realtà, Abelardo lo chiarisce all'inizio delle *Glossae super Porphyrium* della *Logica ingredientibus*, dove asserisce che alle *voces* può essere attribuita una «duplex significatio», «de rebus» e «de intellectibus», e che l'attenzione va rivolta al secondo dei significati per tre ordini di ragioni: la polisemia del linguaggio è giustificata più dagli *intellectus* che dalle *res* («discretio partium orationis magis ad diversitatem intellectuum quam rerum attinet»); perché la comprensione di una «propositio», che passa per il principio di composizionalità, non dipende da alcuna *res* («propositio nullam habet rem subiectam») e infine perché la «significatio rerum» è immersa nel divenire e come tale transeunte, mentre l'altra gode della stabilità che la sua 'irrealtà' le conferisce («rerum quippe significatio transitoria est, intellectus vero permanens»). Il rapporto tra il linguaggio, le *voces*, e il suo versante psicologico, gli *intellectus*, è chiaramente posto nei termini di una relazione causale per cui le prime sono segni dei secondi. È in questo contesto, dopo aver sottratto ogni profondità ontologica al discorso, che appare giustificata la digressione sugli «intellectus» che permetterà ad Abelardo, nel contesto di una glossa al *De interpretatione*, di fornire un quadro chiaro ed esaustivo della sua gnoseologia. Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, Proem., 5, 6, in *LI*, p. 18, 27-29, pp. 19, 54 – 20, 76. – Che un'analisi dei modi del rapporto conoscitivo tra soggetto e oggetto sia giustificata nel contesto di una «doctrina sermonum» è la premessa del *Tractatus de intellectibus*, ove si afferma come un dato il legame tra la trattazione delle potenze dell'anima e la dottrina dei *sermones*. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 1, ed. P. Morin, Paris 1994, [pp. 24-97], p. 24: «De speculationibus itaque, hoc est intellectibus, disserturi, statuimus, ad diligentius eorum documentum, ipsos primum a ceteris animae passionibus sive affectionibus disiungere, his videlicet quae ad eorum naturam maxime videntur accedere; deinde ipsos quoque ab invicem propriis separare differentiis, prout necessarium doctrinae sermonum existimamus esse». Cf. *Ibid.*, p. 109, 13-15: «Nunc autem, iuxta promissionis nostrae propositum, ipsos ab invicem intellectus superest diligenter distinguere, ut secundum eos clara fiat sermonum discretio». – La posizione 'ingiustificata' di questo assunto secondo Lucia Urbani Ulivi depone per l'ipotesi che il trattato sia rivolto a un pubblico familiare, quindi che il discorso psicologico e gnoseologico che veicola andasse collocato in un sistema di pensiero condiviso. Cf. L. URBANI ULIVI, *Introduzione*, in *La psicologia di Abelardo e il "Tractatus de intellectibus"*, Roma 1976, [pp. 7-100], p. 47.

di un uso corretto, quindi valido, del linguaggio, dall'efficacia dell'epistemologia, cioè dalla possibilità di una conoscenza esaustiva, quindi vera, della realtà⁷⁸.

Secondo la trattazione abelardiana, nell'ordine gerarchico delle facoltà («*potentiae*») – corrispondente al recupero della divisione aristotelica delle anime in vegetali, sensibili e razionali –, è possibile individuare in senso psichicamente definito le caratteristiche di ciascun grado della conoscenza⁷⁹. Infatti, nello stesso tempo la medesima *res* è accolta «aliter» dal *sensus*, «aliter»

⁷⁸ Giunge alla medesima conclusione, nella sua analisi del rapporto tra *mind* e *cognition*, Kevin Guilfooy, che riconosce nella possibilità di un linguaggio valido al netto della sua verità una breccia aperta nel fallibilismo epistemologico abelardiano. Cf. K. GUILFOY, *Abelard on Mind and Cognition*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, edd. J. E. Brower - K. Guilfooy, Cambridge 2004, [pp. 200-222], p. 220: «The final question to address is, why was Abelard unconcerned by these epistemic difficulties? The reason, I think, is that these epistemic questions were secondary to the semantic issues he was concerned with. One need not have a full and complete grasp of a nature or property to use words correctly. Opinion is sufficient for the imposition and use of words. (...) The semantic issues involved in reference are distinct from the epistemic issues involved in an account of knowledge. (...) Abelard was much more concerned with the logic and semantics. It is an open question whether the epistemic issues he raises should have made him more concerned with the possibility of sufficient knowledge of natures and causes». – Che sia l'apertura semantica a garantire il progresso dell'opera filosofica e teologica abelardiana, al netto dell'incapacità di risolvere la *significatio* in una *nominatio*, cioè il significato nel referente, impedisce di farne un esternalista semantico, come ha ritenuto Peter King nel riconoscere nelle posizioni di Abelardo un'anticipazione della teoria nuova o causale della conoscenza. Lo argomenta con convinzione Christopher Martin, riconoscendo che la semantica abelardiana è fondamentalmente boeziana e che l'elemento di 'novità' va ricercato nella sua capacità di andare oltre Boezio nella problematizzazione del rapporto isomorfo tra linguaggio e realtà. Sarebbe quindi da escludere l'ipotesi che Abelardo possa essere inserito nel dibattito analitico ed essere considerato «as a twelfth-century Putnam or Kripke». Cf. P. KING, s. v. *Peter Abelard* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9 November 2010, §4, disponibile al sito <https://plato.stanford.edu/entries/abelard/#PriTexEngTra> (consultato in data 03-04-2019); C. J. MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* In *The word in medieval logic, theology and psychology*, ed. C. Burnett, Turnhout 2009, pp. 183-223. – Per un'accurata ricostruzione della storia del dibattito tra la «description theory of meaning» e la «new or causal theory of reference» si veda: M. REIMER, s. v. *Reference* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26 September 2014, disponibile al sito <https://plato.stanford.edu/entries/reference/> (consultato in data 03-04-2019); J. MARENBOON, *Abelard in four dimensions* cit., pp. 149-156.

⁷⁹ Cf. ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 17, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 28, 86-87. La divisione aristotelica delle potenze dell'anima, «*potentia vegetandi, sentiendi, discernendi*» si trova anche nella *Dialectica*, dove figura come esempio di una *divisio secundum formam* in cui la potenza precedente sta alla successiva in un rapporto non di mera giustapposizione, ma di sovrapposizione e fondazione progressiva: ID., *Dialectica*, V, 1, 4, ed. de Rijk cit., p. 555, 20-25, p. 556, 30-33; cf. BOEZIO, *De divisione liber*, PL 64, [875-892], 888A, ed. J. Magee, Leiden - Boston 1998 (*Philosophia antiqua*, 77), p. 38, 25-27. – La teoria della conoscenza di Abelardo dipende significativamente sia dalla tradizione aristotelica sia da quella neoplatonica per l'influenza dello stesso mediatore, Severino Boezio. Nella sua singolare rielaborazione del materiale gnoseologico che riceve dalla tradizione, Abelardo rimane fedele al principio

aristotelico che vuole che la conoscenza sia sempre, almeno quanto all'origine, empirica e quindi conoscenza del particolare, ma enfatizza il ruolo attivo dell'intelletto nel processo conoscitivo. Una prima formulazione della teoria della conoscenza si trova nel commento all'*Isagoge* di Porfirio e viene ripresa e portata a compimento all'inizio del commento al *De interpretatione*, condotti entrambi sulle traduzioni boeziane. Il *Tractatus de intellectibus*, che con queste opere condivide la terminologia e l'impianto, come dimostrato dagli studi di Lucia Urbani Ulivi, testimonia la coerenza su questi temi del pensiero abelardiano. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 20, 20 - 23, 17; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 16-58 in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., pp. 28, 82 - 39, 335; ID., *Tractatus de intellectibus*, ed. Morin cit., *passim*. – Secondo John Marenbon e con lui secondo Irène Rosier-Catach, nel *Tractatus* sarebbe presentato uno sviluppo della sua teoria rispetto al controverso ruolo delle immagini, che assumerebbero una connotazione negativa come ostacolo al pensiero e occasione di distrazione; non la pensa ugualmente Christofer Martin, che argomenta a favore della sostanziale continuità delle formulazioni abelardiane intorno alla medesima «image-theory of understanding». Cf. MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., [pp. 162-173], pp. 171-172; A. DE LIBERA, *L'art des généralités: théories de l'abstraction*, Paris 1999, pp. 281-400; I. ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard*, in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, edd. J. Pelletier - M. Roques, Cham 2017, [pp. 249-274], p. 254; C. J. MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* cit., pp. 189, 198-199, 208-210. – Per una datazione delle opere da cui è possibile inferire la teoria abelardiana della conoscenza e per una sua presentazione generale, si vedano rispettivamente: J. MARENBON, *The tradition of studying the categories in the early middle ages (until 1200): a revised working catalogue of glosses, commentaries and treatises*, in *Aristotle's categories in the Byzantine, Arabic and Latin traditions*, edd. S. Ebbesen - J. Marenbon - P. Thom, Copenhagen 2013, [pp. 139-173], pp. 33-38; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abèlard* cit., pp. 365-374; GUILFOY, *Abelard on Mind and Cognition* cit., pp. 200-220. Per una ricostruzione del dibattito sulla paternità del *Tractatus*, quindi per una conferma dell'ipotesi di attribuzione abelardiana, dichiarata dall'unico codice che trasmette il testo, sulla base di una dimostrazione condotta a partire dal confronto tra le idee e le concezioni espresse dall'autore e quelle della *Logica ingredientibus*, si veda lo studio introduttivo all'edizione del testo Urbani Ulivi e il commento all'edizione critica a cura di Patrick Morin: URBANI ULIVI, *Introduzione* in *La psicologia di Abelardo* cit., rispettivamente pp. 7-20, pp. 21-100; P. MORIN, *La psychologie d'Abèlard. Commentaire du «De intellectibus»*, in *Des intellections*, Paris 1994, pp. 99-127.

dall'*imaginatio* e «aliter» dall'*intellectus*⁸⁰. Il *sensus*⁸¹, che abbisogna di un *medium* («per oculos, vel per aures, vel quancumque aliam corporis animati portionem, sine qua nullatenus haberi ipse possit»⁸²) quasi come di una apertura («quasi per quasdam fenestras»), è irrimediabilmente vincolato alla corporeità, perché è sempre aristotelicamente «circa corpus» e «in corpore», come tale incapace

⁸⁰ Cf. ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 45, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 36, 270 - 37, 274. Che la distinzione tra *modus concipiendi* e *modus subsistendi* non implichi con la moltiplicazione delle facoltà, la moltiplicazione dei referenti ontologici è asserito esplicitamente anche nelle *Glossae super Porphyrium*. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 21, 18-20: «Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide». – Lo stesso principio si trova chiaramente espresso nelle *Collationes*, ove Abelardo affida in una brillante sintesi al cristiano l'affermazione dell'idea che sempre una e identica è la cosa conosciuta, per quanto non sia conosciuta sempre allo stesso modo. Cf. ABELARDO, *Collationes*, II, 154, PL 178, 1662C, edd. Marenbon – Orlandi cit., p. 162: «Et cum eadem res sit intellecta, non tamen equaliter est intellecta». – Il lemma *intellectus* nella prosa di Abelardo è ambiguo, perché è presentato ora come facoltà ('intelletto'), ora come atto ('intellezione'); analogamente anche *sensus* e *imaginatio* possono indicare, secondo il contesto, ora il 'senso' e l' 'immagine' come atti, ora la 'sensazione' e l' 'immaginazione' come facoltà. Nel contesto di riferimento Abelardo eleva l'*intellectus* al rango di facoltà accanto al *sensus* e all'*imaginatio*, che assume con la stessa accezione. In generale, il Peripatetico Palatino ha a disposizione dalla fonte boeziana due modelli interpretativi del rapporto tra *sensus*, *imaginatio* e *intellectus*: il primo è offerto nel *De consolatione Philosophiae*, in cui il diretto riferimento alla *res* libera ciascuna facoltà dalla reciprocità con le altre, in modo da ammettere la possibilità di un esercizio esclusivo del *sensus*, dell'*imaginatio* o dell'*intellectus*. Irène Rosier-Catach giudica alternativo a questo modello quello che lo stesso Boezio presenta nel suo commento al *Peri Hermeneias* in cui le facoltà sono presentate come psicologicamente legate e come tali inseparabili. È questo secondo modello quello di cui Abelardo si appropria nel suo commento al *De interpretatione*, quando nel descrivere l'apprensione di una «res praesens» vede il concorso simultaneo («simul») delle facoltà («res eadem et in eodem tempore»). Cf. I. ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard*, in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, edd. J. Pelletier - M. Roques, Cham 2017, [pp. 249-274], p. 252; BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 4, 27-30, PL 63, [579-870], 849AB, ed. C. Moreschini, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), [pp. 1-162], p. 149, 80-88; ID., *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, I, 1, PL 64, [393-640A], 406D-407A, ed. C. Meiser, 2 voll., II, Leipzig 1880, pp. 28, 27 - 29, 16.

⁸¹ Per una ricapitolazione dei luoghi principali in cui Abelardo mette a tema il *sensus*-facoltà: ID., *Dialectica*, V, 1, 4, ed. de Rijk cit., p. 556, 21-36; ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 20, 20-23, p. 23, 6-24, pp. 25, 36 - 26, 3; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 19, 22-23, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, pp. 28, 89 - 29, 94, pp. 29, 104 - 30, 118; ID., *Tractatus de intellectibus*, 4-7, ed. Morin cit., pp. 26-28.

⁸² *Ibid.*, 4, p. 26; cf. ID., *Dialectica*, V, 1, 4 ed. de Rijk cit., p. 556, 33-36.

di andare oltre la percezione indistinta del manto accidentale che riveste i corpi e limitato a una presa molto lieve sulle *res* («rem leviter attingimus»)⁸³.

L'*imaginatio*⁸⁴ si distingue dal *sensus* per la sua indipendenza dalle condizioni che rendono possibile l'esperienza (*de re absente*), perché se la conoscenza sensibile si esercita sulla presenza di un corpo intermedio e si ferma a una dimensione fisica, l'immaginazione può fissare lo spirito nella *res* («imaginari est figere animum in re») e, qualora necessario, produrne una rappresentazione⁸⁵.

⁸³ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 47, 61, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 37, 274-276; p. 40, 350. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 23, 8: «(...) quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt»; ID., *Tractatus de intellectibus*, 15, ed. Morin cit., p. 34: «(...) quod cum sensus quoque confusa sit animae perceptio».

⁸⁴ Per una ricapitolazione dei luoghi principali in cui Abelardo mette a tema l'*imaginatio*-facoltà, lo statuto delle immagini, quindi il rapporto con le altre facoltà: ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 24-35, 44-53, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 30, 118 - 33, 196, pp. 36, 254 - 38, 312; ID., *Tractatus de intellectibus*, 12-23, ed. Morin cit., pp. 32-42. – Il *Tractatus de intellectibus* approfondisce da un punto di vista psicologico in riferimento alla peculiarità degli *intellectus* la divisione delle facoltà che si trova nelle pagine che Abelardo dedica alla logica. Nel tentativo di distinguere gli *intellectus* da ogni altra «animae passio», l'autore del *Tractatus* introduce dopo l'*imaginatio*, l'«existimatio», la «scientia» e la «ratio». L'«existimatio», che viene definita come «credulitas, fides, opinio», è considerata quella singolare intellesione a cui si aggiunge l'assenso, per cui l'estensione di «existimatio» risulta minore di quella di «intellectus», a cui è sufficiente una penetrazione intellettuale della natura e delle proprietà della *res*, come si vedrà. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 24-26, ed. Morin cit., p. 42. Che la traduzione di «doxa» come «existimatio» e non come «opinio» da parte dell'autore del *Tractatus* (presumibilmente di Abelardo) possa essere traccia di un accesso agli *Analitici secondi*, lo argomentano, pur con una diversa ipotesi sul veicolo della traduzione, Minio-Paluello e de Rijk: cf. L. MINIO-PALUELLO, *Iacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle*, in «Traditio», 8 (1952), [pp. 265-304], pp. 281-291; L. M. DE RIJK, *Introduction*, in ABELARDO, *Dialectica* (d'ora in poi *Introduction to Dialectica*) cit., pp. XVIII-XIX. La «scientia» è definita come «animi certitudo», il cui statuto dipende da una disposizione stabile del soggetto più che dalla condizione dell'oggetto. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 27-28, ed. Morin cit., p. 44. Infine, l'autore distingue la «ratio» dalla «rationalitas» come la «potentia facile currendi» dalla «potentia currendi», quindi come l'atto dalla potenza, la disposizione dalla facoltà, perché se la seconda appartiene agli angeli e agli uomini, definendoli come tali, in quanto facoltà che permette il discernimento, quindi l'isolamento *in intellectu* della natura e delle proprietà di una *res*, la seconda non è una caratteristica estensionale di una classe di enti, ma corrisponde a un *habitus*, dal quale sono esclusi quanti, pur condividendo la facoltà, non la esercitano, come il folle («insanus») e lo stolto («stultus»). In conclusione, l'autore stabilisce l'identità tra «ratio» e «animus» e la pone in una relazione di implicazione con l'«intellectus», che ne è un effetto. Cf. *Ibid.*, 8-11, p. 30. – Nel contesto della presente trattazione si seguirà lo sviluppo che alla gnoseologia abelardiana viene dato nelle opere di logica, ricorrendo al *Tractatus* solo con finalità illustrativa.

⁸⁵ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 49, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 37, 284-285. – Per uno studio organico del ruolo dell'immaginazione nella psicologia, nella gnoseologia e nella teologia di Abelardo, si veda la sezione dedicata al Peripatetico Palatino nel volume *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale* cit., edd. Pacheco - Meirinhos cit., pp. 883-939, che ospita i seguenti contributi: G. HAMELIN, *La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard*

Abelardo conferisce all'immaginazione come «perceptio animi»⁸⁶ un singolare potere produttivo, perché non le riconosce meramente il ruolo di *repository* («sensus recordatio»⁸⁷), ma la vuole coinvolta nella 'produzione' mentale di 'figure' di *res* mai esperite e mai esperibili. In questo senso, confermando la priorità gnoseologica della percezione, l'*imaginatio* deve rendere possibile l'esperienza («percipiunt») di «insensibilia et incorporalia»⁸⁸. È proprio nella capacità di trattenere o

arrive t-elle à une impasse?, *ibid.*, pp. 883-894; K. GUILFOY, *Imagination and Cognition of Insensibles in Peter Abelard*, in *ibid.*, pp. 895-902; M. PERKAMS, *The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard*, in *ibid.*, pp. 903-913; C. J. MEWS, *Faith as existimatio rerum non apparentium: Intellect, Imagination and Faith in the Philosophy of Peter Abelard*, *ibid.*, pp. 915-926; SHIMIZU, *The Place of Intellectus in the Theory of Signification by Abelard and «Ars Meliduna»*, *ibid.*, pp. 927-939.

⁸⁶ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 49, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 37, 289. – Sia nel caso in cui la sua assenza sia contingente (dettata cioè da una diversa collocazione spaziale e/o temporale) sia nel caso in cui sia necessaria (legata cioè alla natura della *res*, di cui non potrebbe darsi esperienza, sensorialmente intesa), che l'accesso che l'immaginazione garantisce alla *res* possa essere individuato come una 'percezione' che, come tale, va oltre i limiti della 'sensazione', è espresso chiaramente dal lessico di Abelardo. Che la «perceptio» dell'immaginazione possa assurgere a fonte di informazioni qualora sia interdetta la via dei sensi permette in questo senso di ampliare la gamma dell'«esperibile». Tuttavia, come ha osservato Kevin Guilfooy, la distinzione tra il verbo del *sensus* («sentio») e quello dell'*imaginatio* («percipio»), per quanto esplicita nelle pagine che Abelardo dedica alla sua teoria della conoscenza, non permette di essere assolutizzata. Cf. GUILFOY, *Imagination and Cognition of Insensibles in Peter Abelard* cit., p. 899: «I have unsuccessfully tried to read other passages as incorporating this distinction between *sentio* and *percipio* but Abelard frequently makes important distinctions only in the context in which they are immediately important. This leaves a fairly brief and isolated passage from the commentary on Porphyry as the only place where he draws this distinction».

⁸⁷ ABELARDO, *Tractatus de intellectibus*, 12, ed. Morin cit., p. 32.

⁸⁸ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 49, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 30, 115-126: «Unde etiam eos corporeos appellamus, non videlicet, quia corpus per eos quicquam percipere possit, sed quia per corporea instrumenta eos exercet et corporalia tantum per eos percipit atque in remotis corporibus in quae agebat ipsa vis sensuum, exercitium tollitur, veluti absente Roma ipsam videre non possum, imaginari vero sive intelligere eam possum. Quippe imaginatio sive intellectus corporea instrumenta non exigunt, ut sint, nec tantum sensibilia, verum insensibilia et incorporalia percipiunt, ut animam vel paternitatem, quia per formas quasdam imaginarias quas sibi animus fingit, prout vult, rerum naturam contemplatur, imaginationem sive intellectum saepe retinens». Tra gli «insensibilia et incorporalia», di cui è possibile una «perceptio» che non passa attraverso la mediazione dei sensi, sono collezionate entità sostanzialmente diverse tra loro, come «rationalitas», «mortalitas», «sessio», «animatio», «sensualitas», «albedo», ma anche Dio, le sostanze angeliche, l'anima. Infatti, nel *dossier* di ciò che può essere esperito dai sensi in quanto corporeo altrove viene incluso «homo», «lignum», «albedo», ma non «anima» e «iustitia». Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 28, 23. – Abelardo deve fare i conti con il problema della formazione di immagini mentali corrispondenti a entità di questo tipo, dal momento che la produzione del contenuto intellettuale richiede una rappresentazione che, come tale, non può prescindere dalla presenza del contenuto; sul modo in cui evita di rimanere irretito in «a sort of chicken and egg problem», si veda: K. GUILFOY, *Imagination and Cognition of Insensibles in Peter Abelard* cit., p. 899.

proporre una «similitudo rei», che non ha bisogno di un «subiectum» su cui fondarsi, che l'*imaginatio* per un verso si avvicina e per l'altro si allontana dall'attività dell'intelletto, che si limita a preparare⁸⁹. Infatti, l'icona che suppone per la *res* («rerum effigies quas sibi pro rebus») ha il merito di permettere all'*animus*, inteso come centro psichico unitario, di esaminare le seconde attraverso le prime («in istis illae»)⁹⁰.

L'ultimo grado della conoscenza umana, l'*intellectus*⁹¹, è presentato come un'«actio animae», a differenza del *sensus* che è una «vis» e una «potentia»⁹²; nel distinguere la sua attività dalla passività

⁸⁹ Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 20, 23-27; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 24, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 30, 128-132.

⁹⁰ *Ibid.*, 7-8. – Sull'identità di *ratio* e *animus*: ID., *Tractatus de intellectibus*, 10-11, p. 30.

⁹¹ Per una ricapitolazione dei luoghi principali in cui Abelardo mette a tema l'*intellectus*-facoltà e l'intellezione come atto, quindi la differenza rispetto altre facoltà: ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 20, 23-21, 26; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 19-21, 36-58, in *LI*, edd. Jacobi - Strub, p. 29, 96-104, pp. 33, 197 - 39, 335; ID., *Tractatus de intellectibus*, ed. Morin cit., *passim*. – In questo contesto si assume il lemma come facoltà, mentre appare piuttosto come atto dove è assunto per spiegare la nozione aristotelica di «passiones animi», di cui le *voces* sono segni e cause. Secondo questa accezione gli *intellectus* sono tali in quanto determinano in qualche modo un'affezione nell'anima, che viene così 'ferita' dalla *res* o da un'immagine in sua vece. Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 1, 16a, 7; traduzione latina di Boezio, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1965 (Aristoteles latinus, II.1), [pp. 5-38], p. 5, 6-9; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 60, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 40, 343-345: «EARUM PASSIONUM QUAE SUNT IN ANIMA, id est intellectuum. Quae ideo passiones dicuntur esse, quia dum aliquid intelligimus, quandam passionem animus habet, dum se ad rem coarctat et afficitur vel per ipsam rem vel per imaginem eius, ut dictum est»; altrove, cf. *ibid.*, 13, p. 28, 69; 58, p. 39, 334, 349. – «Intellectus» segue nell'ambiguità lo stesso sintagma «passiones animi», che non è inequivoco nella traduzione boeziana e quindi nell'intera opera abelardiana. Basti pensare, per contrapposizione al valore di atto che ivi assume, il significato di facoltà che prende all'inizio del *Tractatus*, dove l'autore in funzione della definizione per negazione dell'*intellectus* si propone di distinguerlo da cinque «animi passiones sive affectiones», vale a dire «sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio». Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 1, ed. Morin cit., p. 24.

⁹² Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 22, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 29, 106; ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 20, 30. – Un'interpretazione troppo rigida dell'opposizione «passio» e «actio», in luogo della coppia «sensus»/«intellectus», può essere fuorviante in questo contesto. Il Peripatetico Palatino sta certamente caratterizzando il dinamismo della facoltà superiore rispetto alla passività di quella inferiore, ma non bisogna dimenticare che altrove lo stesso Abelardo descrive anche l'*intellectus*, alla stregua delle altre facoltà, come una «passio animi». Cf. *infra*, nota 85. – Che il primo e preliminare stadio della conoscenza, il *sensus*, sia a tal punto compromesso con la corporeità da non riuscire ad allontanarsene, non ne fa infatti una potenza meccanica del corpo. Al di là dell'ambiguità semantica di «sensus» e «intellectus», Abelardo dimostra di avere ben chiara l'impossibilità di ridurre il processo al risultato; infatti afferma che il *sensus* sta alla *res sentita* come l'*intellectus* sta alla *forma rei*. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 20, 28-32. Nel *Tractatus de intellectibus* la sensazione, proprio in luogo della distinzione dall'*intellectus*, viene definita come una «animae applicatio, quam in rem corporalem dirigi atque agere

del senso, Abelardo chiarisce che l'*intellectus* non è «irrationalis», come lo sono le altre facoltà⁹³, o si potrebbe dire meglio, andando al cuore della gnoseologia e della psicologia di Abelardo, non è senza *ratio*. L'intelletto è individuato come «excogitatio animi»⁹⁴, «quasi effectus rationis»⁹⁵, effetto cioè di quella «potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi», contrassegnata da un peculiare potere discrezionale («discretio») che le permette di investigare come distinte la natura e le proprietà delle *res*⁹⁶. L'intellezione è indipendente dallo statuto di realtà e di verità del suo oggetto, perciò si

necesse sit et per corporeum aliquid exerceri instrumentum». Dunque, il *sensus* come facoltà è distinto dal corpo, che ne è mero *instrumentum*. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 4, ed. Morin cit., p. 26. – Su questo punto si decide il peso specifico che il magistero di Agostino esercita nella gnoseologia aristotelico-boeziana di Abelardo. Infatti, se Lucia Urbani Ulivi ritiene che l'inserimento del *sensus* nella gerarchia delle facoltà e in una relazione di fondazione progressiva con le altre deponga per il netto rifiuto del modello agostiniano, che riserva al corpo il solo *patis* e all'anima l'*agere*, bloccando il passaggio dalla passione sensibile alla sua elaborazione intellegibile, Kevin Guilfooy sostiene piuttosto che l'impossibilità di ridurre la sensazione al rango di potenza di un corpo animato («physical power of an animate body») renda la sua spiegazione della sensibilità, proprio a questo riguardo, «more Augustinian than Aristotelian». Cf. K. GUILFOY, *Mind and cognition* cit., p. 204; URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo* cit., pp. 21-23.

⁹³ ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 21, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 29, 103-104.

⁹⁴ Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 5, ed. Morin cit., p. 28.

⁹⁵ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 19, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 29, 96. – Nel *Tractatus de intellectibus* la relazione causale è, se possibile, anche più esplicita dal momento che l'*intellectus* viene definito come «perpetuum effectus», vale a dire come esito della *ratio*, dove l'aggettivo è il contrassegno dello statuto dell'effetto, sottratto al divenire che abita il mondo delle *res*. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 8, ed. Morin cit., p. 30.

⁹⁶ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 20, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 29, 96-102: «Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi, apud se aliquid quasi in aliqua natura vel proprietate consistens veluti si aliquis rem aliquam vel in eo quod est res, vel in eo quod est substantia vel corporea vel sensibilis vel colorata penset vel quasi in aliqua natura vel proprietate excogitet ipsam, etsi ipsa non sit, sicut hircocervus vel dies crastina vel lapis risibilis». Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 7, ed. Morin cit., p. 28. – Sulla distinzione tra natura e proprietà che pertiene specificamente al potere discreto della *ratio*, si veda: ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 3, 111, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 59, 801-804: «Est enim discretio vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates. At vero canis cum facit id quod sibi prodest, sic facit, ut quod facit, non diiudicet et voluntate ad hoc, non discretione perducitur»; ID., *Tractatus de intellectibus*, 11, ed. Morin cit., p. 30: «Unde ubicumque ratio non inest, inde intellectum abesse necesse est qui semper, ut diximus, ex ratione aliquam aut naturam, utpote hominis vel equi, aut proprietatem deliberat, utpote colorem aliquem vel formam subiecti, vel eas scilicet in se ipsis speculando vel coniungendo ad invicem, sive disiungendo ab invicem»; *ibid.*, 74-75, p. 72. Su come sia possibile una deliberazione intellettuale anche sul centauro, di cui è possibile esaminare come distinte le proprietà del corpo umano e di quello equino, quindi la natura dell'animale, cioè del corpo e della sostanza, si veda: *ibid.*, 6, p. 28: «Quippe cum centaurum sibi animus confingit tamquam animal partim ex homine partim ex aequo compositum; itaque animalis naturam, ac per hoc corporis sive substantiae, attendere eum necesse est.

dà in quanto operazione nei confronti di qualsiasi ente di ragione, senza che questo *status* deponga a favore dell'attendibilità ontologica dell'esaminato. A rigore non stupisce l'indifferenza del contenuto se si considera che l'accesso al pensiero di enti che non hanno riscontro nell'esperienza è garantita dal potere produttivo dell'*imaginatio*, che deve sottoporre all'*intellectus* un *subiectum* corrispondente a entità «insensibilia et incorporalia», analogo nello statuto all'immagine che trattiene delle *res* esperite⁹⁷. Dunque, l'esercizio della facoltà più alta non ha bisogno della mediazione dei sensi, né prende in considerazione lo statuto di realtà degli enti che considera⁹⁸, perciò può operare indipendentemente dal tempo, nel passato e nel futuro, sulla torre di cui la mente si è formata un'immagine («ut fabricam turre quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor»⁹⁹), così come sul centauro, sulla chimera e sull'ircocervo¹⁰⁰.

Et cum hominis et equi quasi partes quasdam sibi iunctas consideret, et humani quoque et equini corporis non praetermittit proprietatem».

⁹⁷ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 24, in *LI*, ed. Jacobi - Strub cit., p. 30, 122-123; ID., *Tractatus de intellectibus*, 17, ed. Morin cit., p. 36. – Nel *Tractatus* il tratto caratteristico che lo spettro della sensazione conferisce all'intero edificio della conoscenza umana viene descritto nei termini di una «sensus consuetudo» capace di influenzare i modi della conoscenza anche fuori dal perimetro del suo esercizio. Cf. *Ibid.*, 20, p. 38: «Sensus consuetudo adnectitur nobis, ut vix aut numquam aliquid intelligere valeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur».

⁹⁸ Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 20, 30-32; ID., *Tractatus de intellectibus*, 5, ed. Morin cit., p. 28. – Quanto nel *Tractatus de intellectibus* è riferito agli *intellectus*, nella *Logica ingredientibus* è riferito alla *ratio*. Significativamente la precisazione sulla possibilità che un oggetto dal dubbio statuto di realtà sia fatto oggetto del pensiero è riferito sia alla *ratio* sia all'*intellectus*, confermando la possibilità di avvicinare la *ratio* all'*intellectus* come la causa al suo effetto. Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 20, in *LI*, ed. Jacobi - Strub cit., p. 29, 98-102.

⁹⁹ ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 21, 1-3.

¹⁰⁰ Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 5, ed. Morin cit., p. 28. Anche nella *Logica ingredientibus* analogamente è ammessa la pensabilità del centauro, della chimera, dell'ircocervo, che come contenuto di pensiero non è da giudicarsi falso (perché un valore di verità può essere attribuito solo agli «intellectus compositi», non ai «simplices»), ma deve essere distinto dagli *intellectus* come concezione vuota («cassa opinio»). Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 97-98, in *LI*, ed. Jacobi - Strub cit., p. 54, 676-685. Fondato in questo modo sulla distanza tra la predicazione *in existendo* e quella *in concipiendo* e quindi sul diverso valore che il verbo *est* assume in predicazione, Abelardo nella *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»* concluderà, in linea con il *Tractatus*, per l'esistenza dell'*intellectus* anche di ciò che non esiste, dal momento che è possibile rispondere a chi domandi «quid intelligis?» almeno «intelligo chimaeram», sebbene «chimaera nihil est»; da un punto di vista semantico, se non è possibile riconoscere alcuna funzione referenziale al messaggio «intelligo chimaeram», è perché si tratta di una costruzione opaca in cui nessuna variabile è vincolata da un operatore esterno o extramentale. Cf. ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., p. 533, 6-9. Per una prima ricognizione sulla distinzione tra il valore esistentivo del verbo essere quando compare *appositum subiecto* e il valore

Secondo la nota immagine boeziana, come il pittore che prima traccia i contorni della figura e poi si dispone a riempirli di colore per dare profondità al volto, allo stesso modo si dà il passaggio dall'*imaginatio* all'*intellectus*¹⁰¹, dal «figere» all'«attendere», dall'«imago» al contenuto di pensiero

attributivo che gli viene conferito nella funzione di *copula* dal suo ricorso *tertium adiacens* («officium copulandi predicatum subiecto») nel pensiero medievale e in Abelardo, si vedano rispettivamente: K. JACOBI, *Peter Abelard's investigations into the meaning and functions of the speech sign 'est'*, in *The logic of being*, ed. S. Knuttila - J. Hintikka, Dordrecht 1986 (Synthese Historical Library, 28), pp. 145-180; L. M. DE RIJK, *Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being*, in «Vivarium», 24.2 (1986), [pp. 85-127], pp. 94-98; G. NUCHELMANS, *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes of a logical distinction*, Amsterdam - New York - Oxford - Tokyo 1992; I. ROSIER-CATACH, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard*, in *Langage, sciences, philosophie au XIIIe siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UPRESA 7062, CNRS/ Paris VII/EPHE) et le programme international de la coopération scientifique (France-Japon) 'Transmission des sciences et des techniques dans une perspective interculturelle', ed. J. Biard, Paris 1999 (Sic et non), pp. 125-164; ID., *Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication*, in «Vivarium», 41.2 (2003), pp. 175-248. – In generale, nel *Tractatus de intellectibus* il problema degli *intellectus* delle *non existentes res*, genere di cui il tema degli *intellectus universalium* è una specie, viene posto ed esaurito nel contesto della distinzione tra *intellectus sani* e *cassi*, mostrando come in ultima analisi il nodo cruciale della trattazione abelardiana sia nel rapporto dell'*intellectus*-facoltà con il linguaggio e di questo con la realtà. La questione è sintomatica di un movimento del pensiero abelardiano; infatti, la sua risoluzione appariva più complicata nello stadio precedente del pensiero abelardiano attestato dalla *Logica Ingredientibus* in cui la connotazione come *opinioniones* o *conceptiones* di questo genere di *intellectus*, che, in quanto vuoti («ad nullam rei naturam applicantur»), non meritavano il rango di «intellectus», riconosciuto solo ai «conceptus sani», rendeva di più difficile risoluzione il problema della validità degli universali. Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 75, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 45, 461-463; URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo* cit., p. 83: «Nella definizione di *intellectus* si può individuare una linea di evoluzione, per cui si parte dalla necessità di un loro rapporto con le *res* e si arriva al progressivo sganciamento dalla realtà a favore di un autonomo esercizio di discernimento della natura e proprietà di un oggetto, anche solo mentale. Di tale sviluppo le formulazioni del *De intellectibus* si situano al termine».

¹⁰¹ ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 43, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 35, 243-246; cf. BOEZIO, *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, I, 1, PL 64, 406D, ed. Meiser cit., II, p. 28, 26 - 29, 13.

(«intellectus»¹⁰²) che «per ratione» coglie la natura e le proprietà delle *res*¹⁰³. Abelardo amplifica il valore illustrativo dell'immagine boeziana: con un chiaro riferimento alla complementarità di

¹⁰² ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 44, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 36, 261-262: «Cum quidem de confusione quae imaginationis erat, ad *intellectum* per rationem ducitur»; *ibid.*, I, 48, p. 37, 278-286: «Si vero ad id quod sentit, meditationem quoque applicet, ipsa applicatio, dum in re sentita haberi incipit, imaginatio est, quae communis est et bestiis. Si vero postquam in re haeserit <figens> in ea animum postpositis aliis rebus aliquam eius naturam vel proprietatem ex ratione deliberat, *intellectus* est. Imaginari itaque est <figere> animum in re, intelligere vero non est rem ipsam, sed aliquam ipsius naturam vel proprietatem attendere». È questo uno dei luoghi in cui si rileva con maggiore evidenza l'ambiguità del lemma *intellectus*; nello stesso contesto, alle righe 261 e 262 ha l'accezione di esito di un processo deliberativo di natura intellettuale che avviene attraverso la ragione, poco dopo, alle righe 278-286, appare come facoltà che, nella simmetria della costruzione sintattica, viene esplicitata per contrapposizione rispetto al ruolo dell'*imaginatio*.

¹⁰³ Quando «intellectus» è preso nell'accezione di contenuto di pensiero o atto, Abelardo ritiene che possa essere individuato ricorrendo a una serie di distinzioni a cui dedicherà la seconda digressione che, dopo la parentesi gnoseologica, interromperà la linearità della glossa al *De interpretatione*. Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 92-123, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 51, 615 – 62, 866. L'*intellectus* appare distintamente come il fondamento interiore del processo semiotico, ma non per questo coinvolto *sic et simpliciter* nel discorso sulla verità, che richiede una verifica esterna all'ordine linguistico. In questa sezione Abelardo distingue attentamente tra *intellectus simplex* e *compositus*, *unus* e *multiplex*, *sanus* e *vanus* (*cassus*, secondo la terminologia del *Tractatus*), *verus* e *falsus*, *coniugens*, *dividens*, *abstrahens*, ma afferma che «significare verum vel falsum *non secundum intellectum* accipiendum est, sed *secundum dicta propositionum*, id est enuntiando proponere id quod est in re vel non est in re». Il giudizio di verità, che coinvolge la realtà nella misura in cui si traduce in una deliberazione sulla corrispondenza tra il *dictum propositionis*, cioè il significato della proposizione preso come unità logica, e l'effettiva disposizione delle *res*, è quindi escluso dagli interessi di una trattazione gnoseologica di questo tipo. Cf. *ibid.*, 100, edd. Jacobi -Strub cit., p. 55, 706-709; K. JACOBI, *Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abaelards Kommentar zu Peri hermeneias*, in «Medioevo», 7 (1981), pp. 41-89. – Sulla teoria del *dictum propositionis* si rimanda ai principali studi: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 77-85; G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, Amsterdam 1973, pp. 139-163; M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976, pp. 213-304; A. DE LIBERA, *Abélard et le dictisme*, in «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 6 (1981), pp. 59-97; L. M. DE RIJK, *La signification de la proposition (dictum propositionis) chez Abélard* in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable: les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle* (Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972), Paris 1975, pp. 547-555; N. LEWIS, *Determinate Truth in Abelard*, in «Vivarium», 25 (1987), pp. 81-109; PINZANI, *La grammatica logica di Abelardo* cit., pp. 147-182 [tr. ing. cit., pp. 159-196]; MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 202-209; K. JACOBI, C. STRUB, P. KING, *From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle* in «Vivarium», 34 (1996), pp. 15-40; J. JOLIVET, *Sens des propositions et ontologie chez Pierre Abélard et Grégoire de Rimini*, in *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris 1999 (Études de littérature ancienne, 10), pp. 307-331; I. ROSIER-CATACH, *Abélard and the Meaning of the Propositions*, in *Signification in Language and Culture*, Shimla 2002, pp. 23-49; A. DE LIBERA, *La référence vide: théories de la proposition*, Paris 2002, pp. 120-130;

imaginatio e *intellectus* nel concorrere alla chiarificazione del contenuto intellegibile, il Palatino riconosce nella presa dell'immaginazione («per imaginationem capimus») la condizione di possibilità per l'intervento scultorio dell'*intellectus* («per intellectum formamus») e, attraverso il ricorso alla necessità che la parte («dimidia domus») presieda alla costituzione del tutto («domus»), conclude a favore dell'impossibilità di un «intellectus sine imaginatione».

Cum vero imaginem pro re constitutam <iam> depingimus, attendendo scilicet rei aliquam naturam vel proprietatem, intellectum habebimus. Per imaginationem ergo imaginem rei tantum *capimus*, unde fortasse imaginatio dicta est ex imagine quam *capit*; per intellectum vero ipsam imaginem, ut dictum est, quibusdam naturis vel proprietatibus depingimus, quam per imaginationem *cepimus* et *tenemus*, ut imaginatio tantum imaginem *teneat* confuse quidem quasi obstupescens et admirans et nihil attendens in ea vel definiens, sicut facit intellectus. Sicut ergo una manu lignum *tenemus* et alia manu ipsum sculpimus et depingimus, ita quod per imaginationem *capimus*, per intellectum formamus. Unde bene Boethius hominis depingentis similitudinem inducit pro homine imaginante et intelligente. Quippe is qui depingit, in corpore in quo pingit, prius lineamentis quibusdam spatium definit adhuc informe et nudum a coloribus, postea colores substernens formare ac vestire incipit, quod ante ambitu spatii tantum circumscripserat. Sic etiam quod imago prius indiscrete *perceperat* nec ulla natura vel proprietate formaverat, intellectus *superveniens* quodammodo depingit, dum ipsum in aliqua natura vel proprietate attendit. Intellectus itaque sine imaginatione non est, quia ut perfectum sit, imperfectum aliquid oportet esse, quia <nisi> dimidia domus fuerit, domus esse non potest¹⁰⁴.

K. GUILFOY, *Peter Abelard's Two Theories of the Proposition*, in *Medieval theories on assertive and non-assertive language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, 11-15 June 2002), edd. A. Maierù - L. Valente, Firenze 2004, pp. 35-57; J. MARENBOON, *Dicta, Assertion and Speech Acts: Abelard and some Modern Interpreters*, in *ibid.*, pp. 59-80. – Sul ruolo dell'*intellectus* come contenuto mentale nella teoria della significazione di Abelardo e sul suo sviluppo nel confronto tra le *Glossae super Porphyrium* della *Logica «ingredientibus»* e le *Glossulae* della *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»* si veda: T. SHIMIZU, *From vocalism to nominalism. Progression in Abaelard's theory of signification*, in «Didascalìa», 1 (1995), pp. 15-46; ID., *The Place of Intellectus in the Theory of Signification by Abelard and «Ars Meliduna»* cit., pp. 930-931.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 50-53, pp. 37, 290 - 38, 312; cf. BOEZIO, *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, I, PL 64, 406D, ed. Meiser cit., II, p. 28, 27-28: «Intellectus praeter imaginationem fieri non potest». – Almeno in un altro luogo Abelardo si pronuncia a favore dell'impossibilità di fare a meno dell'immaginazione in ogni processo conoscitivo. Cf. ABELARDO, *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., p. 452, 7-8: «Intellectus sine imaginatione non videtur esse». Che quindi l'«imago» sia superflua in caso di presenza della *res* rappresenta una novità rispetto al quadro offerto da questi riferimenti e in generale dalle informazioni che Abelardo riceve dalla tradizione aristotelico-boeziana. Se per Aristotele non è data conoscenza che non abbia a che fare con le immagini delle *res*, al punto

Dopo aver riconosciuto nella sensazione la fonte primaria di informazioni e aver quindi abbassato drasticamente la ‘sensibilità’ del dispositivo della conoscenza umana¹⁰⁵, Abelardo si concentra sul

che il processo cognitivo può essere ridotto a rappresentazione mentale della realtà esterna, sensibile o insensibile che sia, Abelardo sembra ammettere la possibilità che la mediazione delle immagini sia valida solo in assenza delle cose. Il Peripatetico non esclude che l’immagine come «similitudo rei» giochi un ruolo fondamentale nel processo cognitivo, ma ammette che questo possa svolgersi efficacemente senza la mediazione della rappresentazione quando l’oggetto della sensazione è presente. Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 34, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., pp. 32, 182 - 33, 185: «Unde nihil penitus esse concedimus huiusmodi imagines vel simulacra rerum, quas sibi animus fingit, ut in eis res absentes contemplari queat. Nam dum res praesens est, quae attractatur sensu, imagine non egemus, sed ipsa rei veritas et sensu et cogitatione percipitur nulla intercedente imagine. Quippe similitudo non nisi pro re concepta erat. Ubi vero res tenetur, non est opus similitudine»; *ibid.*, 44, p. 36, 254-258; ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 21, 17-22: «Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius videtur, ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae veritas». – Se nelle glosse Abelardo non affronta direttamente il problema della compatibilità di questa posizione, quella secondo cui potrebbero esserci «intellectus sine imaginationibus» con il modello illustrativo aristotelico-boeziano, nel *Tractatus de intellectibus* la questione assume una dimensione ermeneutica e, grazie alla competenza che il Palatino aveva allenato nell’esegesi della contraddizione nel suo *Sic et non*, riesce a non contestare il magistero peripatetico. Con il ricorso a tutta l’estensione dello spettro dell’«imaginationis», anche oltre la sua dimensione di *repository* delle percezioni, Abelardo fa rientrare il ruolo dell’immaginazione in ogni *intellectus* come capacità di rievocare una sensazione diversa da quella che si sta sperando, quindi alla vista del legno (sensazione visiva) il concorso della rappresentazione della sua durezza (‘immagine’ di una sensazione tattile). Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 17-23, ed. Morin cit., pp. 36-42: «Quod vero Aristoteles dicit, intellectus nostros minime absque imaginationibus haberi. (...) Opponit fortassis aliquis adversus Aristotelem quod, cum sensus et intellectus simul sunt, habetur intellectus sine imaginatione. Ad quod respondemus non ita esse. Cum enim lignum quod video intelligo, duritiam tamen eius vel aliud aliquid quod visus non percipit imaginor, et ita absque imaginationibus nostros intellectus non esse, bene dicit Aristoteles». – Se Lucia Urbani Ulivi ritiene che l’oscillazione delle posizioni del Peripatetico Palatino sul tema della possibilità di «intellectus sine imaginatione» vada ascritta a un’«imprecisione linguistica» che nel *Tractatus* viene sciolta, Irène Rosier-Catach più attentamente ritiene che nelle variazioni risieda una presa di posizione più autonoma rispetto alla tradizione aristotelico-boeziana nel segno di una problematizzazione del rapporto tra rappresentazione e realtà, non pienamente formulata negli scritti precedenti: URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo* cit., pp. 60-62; ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending* cit., pp. 253-256.

¹⁰⁵ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 24, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 30, 128-132: «Sensus itaque perceptio quae per ipsam rem habetur, non per similitudinem rei, necessario tollitur re sublata, imaginatio vero vel intellectus per quandam rei effigiem, quam animus confingit, sublata quoque re sive penitus destructa retinetur»; *ibid.*, I, 78-79, pp. 45, 481- 46, 485: «(...) quando res praesens est, non est opus imagine rei, sed rem ipsam in se ipsa speculamur, dum sensui ipsa se praesentat. Sed et ipsam imaginem rei si cogitamus, per se ipsam, non per aliam imaginem accipere videmur, quia cum ipsa se praesentet intellectui, non est opus pro ea aliam superfingere». – Questo abbassamento è certamente un indizio della costitutiva debolezza epistemologica dell’uomo, ma non costituisce nella prospettiva abelardiana un limite per Dio, la cui volontà di manifestarsi supera l’incapacità dell’uomo di riconoscerlo, come si vedrà.

ruolo vicario dell'immaginazione e lo descrive attraverso lo spettro semantico dell'«afferrare» (*cipio, tenere, percipio*). Questo tentativo da parte dell'immaginazione di fissare in un contenuto mentale la *res* è destinato a segnare irreversibilmente le entità che è capace di produrre dell'imprecisione della propria operazione («confuse» e «indiscrete»). L'assenza di «discretio», che è il tratto qualificante della razionalità, dalla procedura dell'*imaginatio*, comune anche alle bestie, è un altro dei modi attraverso cui Abelardo specifica la sua teoria della conoscenza grazie a un lessico nient'affatto casuale¹⁰⁶. Al cospetto di queste immagini brillano per chiarezza e distinzione i prodotti delle intellezioni che sono l'esito di un intervento ulteriore («supervenienti»¹⁰⁷), che non depone per la densità ontologica del contenuto di pensiero, ma solo per la sua nitidezza e quindi per la capacità di penetrazione che la ragione è riuscita a far valere nei suoi confronti, distinguendo nell'ente di ragione così ottenuto la sua natura e le sue proprietà.

L'analisi dello statuto delle immagini, nel cuore di un commento al *De interpretatione*, non è legata alla necessità di riconoscere come sempre esterna al pensiero la verità della rappresentazione, al punto da giudicare fuorviante perché torbida la sua «imago», ma dipende piuttosto dall'esigenza di problematizzare la parzialità della restituzione della realtà attraverso il filtro dell'immaginazione¹⁰⁸. L'orientamento fenomenico del processo conoscitivo, che Abelardo importa

¹⁰⁶ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 111, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 59, 795-804: «Vis itaque intellectus non in modo significandi imagines consistit, quod et bestiae faciunt per imaginem, sed in discretione attendendi, quod ad rationem solum pertinet, cuius omnino bestiae expertes sunt. Nam cum simia vel canis domino suo quasi cognito occurrit vel supplicat vel blanditur, non ex discretione facit, sed ex notitia vel dilectione vel timore vel aliquo motu animi compellente eum ad hoc. Est enim discretio vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates. At vero canis cum facit id quod sibi prodest, sic facit, ut quod facit, non diiudicet et voluntate ad hoc, non discretione perducitur». La differenza specifica tra intelligenza umana e subumana è individuata da Abelardo nell'indipendenza della *ratio* che non subisce l'immagine come una mera affezione, ma è capace di riorientare la sua attenzione («attentio») senza lasciarsi vincolare da essa. Cf. TWEEDALE, *Abelard and the culmination of the old logic* cit., p. 153.

¹⁰⁷ Che l'*intellectus* sia caratterizzato dalla sua ulteriorità («supervenienti») in un progresso conoscitivo che ha nell'*intelligentia* il suo culmine è sicuramente un debito linguistico e concettuale che Abelardo contrae con Boezio: ID., *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, I, 1, PL 64, 406D, ed. Meiser cit., II, pp. 28, 28 - 29, 2: «Qui intellectus praeter imaginationem fieri non potest. Sensus enim atque imaginatio quaedam primae figurae sunt, super quas velut fundamento quodam *supervenienti* intelligentia nitatur».

¹⁰⁸ Emblematiche rispetto a questa doppia opzione ermeneutica sono le posizioni rispettivamente di Kevin Guilfooy e Christopher Martin. Nell'interpretazione dell'esempio della statua di Achille che Abelardo propone come rappresentazione plastica della distanza tra l'immagine e l'*intellectus*, il primo ritiene di poter concludere che l'immagine è come tale irrilevante per la comprensione, il secondo pensa piuttosto che l'immagine ne sia il veicolo, custodendo un velo di indeterminatezza che permette di orientare il pensiero verso («attendere») la *res* che pure si limita a rappresentare.

per il tramite di Boezio dalla tradizione neoplatonica, non rinuncia alle ambizioni di un sano realismo oggettivistico aristotelico, da cui il Peripatetico è quanto meno ispirato¹⁰⁹. Perciò è fondamentale, nell'ordine di una simile gnoseologia che distingue il *modus intelligendi* dal *modus subsistendi*¹¹⁰, assicurare – indipendentemente dallo statuto delle entità ottenute, su cui Abelardo registra il disaccordo di Platone e Aristotele¹¹¹ – la distinzione tra una dottrina delle *res* («de rerum naturis doctrina») e una dottrina delle loro rappresentazioni («de huiusmodi figmentis») ¹¹², nella

Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 37, in *LI*, ed. Jacobi -Strub cit., p. 34, 208-216; K. GUILFOY, *Mind and cognition* cit., pp. 210-211; ID., *Imagination and cognition of insensibles in Peter Abelard* cit., p. 898; MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* cit., pp. 201-202.

¹⁰⁹ Sul debito che la teoria della conoscenza abelardiana contrae con lo spirito della gnoseologia aristotelica, non avendo accesso alla lettera, e sull'originalità della sua rielaborazione, si veda: K. GUILFOY, *Mind and cognition* cit., pp. 201-202. – In generale le due istanze, quella 'fenomenica' e quella 'oggettivistica', che la gnoseologia di Abelardo riesce a conservare senza vederle vicendevolmente annientarsi sono inserite nel contesto del dibattito contemporaneo dallo studio di Christopher Martin, che le battezza rispettivamente come «adverbial theory» e «act-object theory». La prima assume come decisivo nel processo conoscitivo l'oggetto 'estrinseco' a cui esso punta; la seconda assume invece che alla medesima *res* o alla sua immagine corrispondono diversi *concipiendi modi*, amplificando il potere della *ratio* al punto da sciogliere la conoscenza dalle rigidità di ogni realismo. Questo aspetto secondo l'autore qualificerebbe il contributo di Abelardo rispetto al modello boeziano, che andrebbe ridiscusso alla luce dell'impossibilità di trattare l'immagine come un'icona nel segno dell'isomorfismo di pensiero e realtà. Cf. MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* cit., pp. 189-196.

¹¹⁰ Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 25, 29-32. Cf. *infra*, nota 132.

¹¹¹ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 35-36, in *LI*, ed. Jacobi -Strub cit., p. 33, 194-198. – Sulla «vexata quaestio» del rapporto tra la soluzione platonica, secondo cui gli universali sono «extra sensibilia», e quella aristotelica, per cui sono sempre «in sensibilibus», si vedano anche le ricostruzioni che Abelardo propone nel contesto del commento all'*Isagoge* nella versione della *Ingredientibus* e della «*Nostrorum Petitioni Sociorum*»: Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 24, 14-24; ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 527, 30 - 528, 7 (con una proposta di emendazione del testo, da parte di Lambertus M. de Rijk, avanzata in L. M. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Universals*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980 (Trier Theologische Studien 38), [pp. 139-151], p. 145, nota 14 [ripr. in *Through language to reality: studies in medieval semantics and metaphysics*, Northampton 1989]).

¹¹² Che la differenza tra *res* e immagini (*figmenta*) non vada ridotta semplicisticamente allo scarto ontologico «corporea»/«incorporea» è testimoniato dalla complessa storia del termine *res*, che assume, nella tradizione grammaticale sulla scia di Donato, ma anche negli studi sulla *logica vetus*, un significato molto più ampio, al punto da essere rubricabile tra i nomi trascendentali, sovracategoriali, capaci di significare le proprietà strutturali dell'essere in quanto tale. Abelardo sia nella *Logica ingredientibus* sia nella *Dialectica* sembra annoverare «res» insieme a «unum», «ens» e «caetera diversorum praedicamentorum nomina» tra quei «communia summa et suprema principia», a cui, al netto di un inevitabile anacronismo, si vuole corrisponda il concetto di 'termine trascendentale'. Come ha osservato Jolivet, nella lessicografia

consapevolezza che il processo semiotico punta «per figmenta», ma non si esaurisce «de figmenta». Il ruolo di «intersigna» che viene affidato alle immagini non è il terminale della ricerca, ma uno stadio conoscitivo imperfetto che deve essere superato dall'«attentio»¹¹³ in una tensione epistemica inesauribile verso la *res*¹¹⁴, per sopperire alla cui latenza la similitudine è posta.

di Abelardo la polisemia di *res* diventa indizio della sua ontologia non-realista, della sua ossessiva attenzione per il problema della significazione e quindi di quel platonismo «non explicite, mais plus que tendanciel». L'analisi dell'ampiezza dello spettro di *res* tuttavia non risolve, ma complica il problema delle implicazioni teologiche con l'ingresso del termine nel vocabolario trinitario; basti pensare alla polemica con il canonico di Compiègne. Cf. ABELARDO, *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 117, 33 - 118, 1; *Dialectica*, V, 1, 7, ed. de Rijk cit., p. 565, 20-33. Per uno studio delle testimonianze di una riflessione sulle proprietà dei *nomina transcendentia*, si vedano: J. A. AERTSEN, *Transcendens-Transcendentalis: the genealogy of a philosophical term* in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen-âge*, edd. J. Hamesse - C. Steel, Turnhout 2000, pp. 241-255; L. M. DE RIJK, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach* in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. M. Pickavé, Berlin - New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 3-22; K. JACOBI, *Nomina transcendentia. Untersuchungen von Logikern des Jahrhunderts über transkategoriale Terme* *ibid.*, pp. 23-36. Per un'analisi del tema nel XII secolo, quindi della tradizione che lo veicola e della specifica sensibilità abelardiana: J. HAMESSE, *Res chez les auteurs philosophiques des XII^e et XIII^e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in *Res, III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 Gennaio 1990), edd. M. Fattori - M. Bianchi, Roma 1982, pp. 91-104; J. JOLIVET, *Notes de lexicographie abelardienne*, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable* cit., [pp. 531-543], pp. 534-538; L. VALENTE, «*Illa quae transcendent generalissima*»: *elementi per una storia latina dei termini trascendentali (XII secolo)* in «*Quaestio*», 5 (2005), pp. 217-239; ID., *Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic*, in «*Vivarium*» 45 (2007), pp. 298-310; A. GRONDEUX, *Res Meaning a Thing Thought: The Influence of the Ars Donati* in *ibid.*, pp. 189-202.

¹¹³ La nozione specificamente abelardiana di «attentio» è influenzata da un forte ascendente agostiniano. La sua estensione è infatti analoga a quella dell'«attendere» che nella presentificazione del tempo come «distensio animi» Agostino introduce nell'undicesimo libro delle *Confessiones* e a quella di «intentio» che l'Ipponate introduce nel *De Trinitate*; le due nozioni agostiniane sono presentate come dipendenti nel *De musica*. Cf. AGOSTINO, *Confessionum libri XIII* (d'ora in poi *Confessiones*), XI, 27, 35, PL 32, [657-868], 823, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), pp. 212, 26 - 213, 45; ID., *De Trinitate*, XI, 3, 6, PL 42, [819-1097], 985, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), I, pp. 340, 166 - 341, 41; ID., *De musica*, VI, 8, 21, PL 32 [1079-1194], 1174-1175. Per una compiuta dimostrazione di questa dipendenza cf. I. ROSIER-CATACH, *Les discussions sur le signifié des propositions chez Abelard et ses contemporains*, in *Medieval theories on assertive and non-assertive language* cit., pp. 1-34; MARENBOON, *Abelard in four dimensions* cit., p.153; ID., *Abelard's theory of universals*, in *Nominalism about properties*, edd. G. Guigon - G. Rodriguez-Pereyra, Londra 2015, pp. 38-62; TARLAZZI, *Individui universali* cit., pp. 275-283; ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending* cit., pp. 256-258.

¹¹⁴ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 36, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 33, 197 - 34, 208: «Non enim propter similitudines rerum vel propter intellectus similitudinem voces repertae sunt, sed magis propter ipsas res et earum

È dallo statuto dell'immagine che si può inferire la compromissione a cui è sottoposta ogni conoscenza che non si risolve nell'esperienza sensibile dell'*hic et nunc*. Nelle *Glossae super Porphyrium*, l'immagine è chiaramente descritta come un'ombra, analoga nella consistenza all'«*instar et exemplar rei*» che si forma nella mente dell'«*artifex*», indipendentemente dalle condizioni materiali della sua esperibilità («*quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit*»), e come tale non rubricabile tra le sostanze, né tra gli accidenti («*quam neque substantiam neque accidens appellare possumus*») ¹¹⁵. Nelle *Glossae super Peri Hermeneias* l'immagine è il prolungamento immaginario della *res*, per sensibile o insensibile che sia («*per formas imaginarias*») ¹¹⁶, è «*rei effigies*», coinvolta nel processo conoscitivo sempre come mezzo e mai come fine in sé ¹¹⁷. Che siano il residuo mnemonico della *res* («*imagines, formas, notas, simulacra rerum*»), come vuole colui che Abelardo ritiene sia Cicerone, le immagini o «*figmenta*» sono ciò cui Platone sottrae consistenza corporea («*res incorporea*») facendone un «*archetypum mundum*» e che Prisciano colloca in Dio prima che nei corpi («*intelligibiliter et in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent*») come modello che, nella mente dell'artigiano, garantisce la razionalità del lavoro delle sue 'mani' («*non improvide, sed consulte et praemeditate*») ¹¹⁸.

intellectus, ut videlicet *de rerum naturis doctrinam facerent, non de huiusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis, sed tantum per figmenta quando pro rebus absentibus ipsa constituimus quasi quaedam intersigna rerum. Unde potius voces per ea quibus quasi intersignis utimur, intellectus de rebus, non de ipsis constituunt, cum videlicet voces animum audientis ad similitudinem rei applicant, ut in ea non ipsam, sed rem pro qua ponitur, attendat* [corsivo mio].

¹¹⁵ ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 20, 32-35: «(...) *res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus*».

¹¹⁶ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 24, in *LI*, edd. Jacobi -Strub cit., p. 30, 121-126: «*Quippe imaginatio sive intellectus corporea instrumenta non exigunt, ut sint, nec tantum sensibilia, verum insensibilia et incorporalia percipiunt, ut animam vel paternitatem, quia per formas quasdam imaginarias quas sibi animus fingit, prout vult, rerum naturam contemplatur, imaginationem sive intellectum saepe retinens*».

¹¹⁷ *Ibid.*, 25, p. 30, 133-134.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 30, 133 - 31, 151: «*Tullius in tertio Rhetoricorum ad Herminium de memoria scribens imagines, formas, notas, simulacra rerum appellat dicens (...). Quidam vero ideas sive exemplares formas ipsas nominant. Quas etiam Plato res incorporeas appellat et divinae menti adscribit, sicut archetypum mundum formasque exemplares rerum, quas Priscianus in primo Constructionum dicit intelligibiliter et in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, quia videlicet sicut aliquis artifex domum compositurus, priusquam operetur, domum imaginariam quandam in animo concipit, ad instar cuius operetur, ita more humano de Providentia Dei Plato locutus est eum ostendens non improvide,*

Ora, queste «*formae imaginariae*», legate alla *fictio* dell'immaginazione, sono al più basso livello della catena dell'essere, in quanto immagini (mentali) di forme (reali) di entità che hanno nella mente di Dio la massima dignità. Dall'esempio che Abelardo fornisce si comprende bene come il discorso della degradazione vada inteso in questo contesto nel segno di una gerarchia assiologica, che non ha un'esplicita connotazione ontologica, se non nel riferimento alla sottrazione di consistenza alle immagini nella mente umana. Infatti, il Palatino chiarisce genericamente che l'*ordo rerum* sta all'*ordo idearum* come una «vera domus» sta a una «immaginaria», rovesciando il rapporto mimetico platonico che a rigore oppone la verità logica e ontologica del modello alla *fictio* della sua realizzazione¹¹⁹. Nel contesto della glossa all'opera aristotelica, il cui *skopos* è l'illustrazione della logica del linguaggio, segnatamente dei singoli termini («*dictiones*»), come il nome e il verbo, delle espressioni («*orationes*») e dei modi di composizione dell'enunciazione («*enuntiatio*»), al Peripatetico Palatino interessa rilevare lo statuto delle immagini con cui hanno a che fare l'*imaginatio* e l'*intellectus*.

Si quis autem quaerat, utrum ipsae imaginariae formae, secundum quas imaginatio sive intellectus habentur, *aliquid* sint, negamus. Non enim vel *substantiae* sunt vel *formae a substantiis sustentatae*¹²⁰.

Escludere che siano «*aliquid*» significa privarli di uno spessore ontologico che l'anima non potrebbe accogliere. Infatti, ricalcando la *divisio quadrifaria* attraverso la cui lente aveva letto nelle *Categoriae* la divisione di tutto ciò che è nelle coppie «*esse in subiecto vel non esse*» e «*dici de subiecto vel non*

sed consulte et praemeditate mundum hunc composuisse, cuius primum quasi instar modo mente concepit, dum videlicet praescivit ab aeterno, in effectum qualem operis praescientia sua prodiret, dum secundum hoc quod praescisset, operaretur». Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 22, 31-34; *Rhetorica ad Herennium*, III, 16, 28-30, ed. G. Calboli, Bologna 1993², pp. 149-150; PRISCIANO, *Institutionum grammaticorum libri*, XVII, 44, in *Grammatici Latini*, II-III voll., ed. M. Hertz, Teubner - Leipzig 1859, II, p. 135, 7-10. – Il riferimento alla consistenza prisciana delle forme generiche e specifiche sussistenti nella mente di Dio prima della loro realizzazione nei corpi, quindi criterio guida dell'operazione divina, che nulla opera «*impremeditate sive indiscrete*», diventa illuminata illustrazione delle dinamiche intratrinitarie nelle opere teologiche: *TSum* III, 92, edd. Buytaert - Mews cit., p. 198, 1255-1257; *TChr*, IV, 139, PL 178, 1307B, ed. Buytaert cit., p. 335, 2212-2214; *TSch*, II, 168, PL 178, 1080C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 490, 2452-2454.

¹¹⁹ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 26, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 31, 145.

¹²⁰ *Ibid.*, 27, p. 31, 152-155 [corsivo mio]. Questa affermazione, secondo Lambertus Marie de Rijk, deve essere intesa come una veemente presa di posizione contro la consistenza ontologica del paradigma eidetico platonico. Cf. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Universals* cit., p. 144, nota 13.

dici»¹²¹, Abelardo afferma che intendere una «similitudo rei» come una sostanza violerebbe il principio dell'indivisibilità dell'anima, così come intenderla come una forma introdurrebbe un'esigenza di coerenza ontologica ingestibile, perché, se ogni «imago» fosse una «transformatio animae», sarebbe impossibile accogliere nel medesimo tempo rappresentazioni opposte, come quella di un ente in movimento e di un altro in riposo¹²². Ne consegue che le «imagines vel simulacra rerum» godono di un'esistenza intenzionale, cioè sono nella mente umana come una proiezione esclusivamente virtuale, una tensione che ha la propria origine nella realtà delle *res*, ma non è reale: sono «nihil penitus» o, meglio, non sono «nihil penitus»¹²³.

¹²¹ Cf. ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 126, 27-34.

¹²² Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 28-33, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 32, 159-179.

¹²³ *Ibid.*, I, 34, p. 32, 180. – Che l'immagine supponga per una *res* nel momento in cui è assente («*res absentes*»), per entità che non sono esperibili attraverso i sensi («*insensibilia*») o per quelle che non hanno un corpo («*incorporalia*») il suo statuto di «*nihil penitus*» non cambia. Il problema della specifica consistenza degli *intellectus universalium* si colloca nel contesto della distinzione tra a) l'oggetto intenzionale della conoscenza, che resta un'entità extramentale, b) la sua «imago», che il dinamismo psichico dell'*imaginatio* si occupa di rappresentare, ma che non pretende di esaurire, e c) il suo *intellectus*, contrassegnato nel caso degli universali per l'essere non soltanto «*solus*», cioè distinto dal senso, e «*nudus*», spogliato («*ad abstractionem formarum*») di una o di tutte le sue forme, ma anche «*purus*», concepito cioè al netto di ogni condizione individuante. Esattamente come l'immagine, anche l'universale è «*nulla*» perché non costituisce l'*intellectus* di nessuna cosa («*de nulla re constituat intellectum*»). Analogamente sul versante della semantica anche lo *status*, il significato dei nomi, e il *dictum*, vale a dire il significato della proposizione, devono essere nientificati per essere collocati opportunamente nella logica abelardiana. Infatti, si definisce *status* di «*homo*» il suo «*esse hominem*», che non è una *res* («*nihil sint*»), bensì la causa comune dell'attribuzione di un nome a singoli individui («*communis causa impositionis nominis ad singulos*») alla luce di una qualche reciprocità («*secundum quod ipsi ad invicem conveniunt*»). Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 18, 23 - 19, 6, p. 20, 1-9, p. 27, 18-34; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 4, 36-37, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 138, 230-236; ID., *Tractatus de intellectibus*, 92, ed. Morin cit., p. 86. Che la 'dereificazione' sia compiuta lo testimonia proprio l'applicazione teologica della nozione di *status*; infatti, Abelardo potrà risolvere il problema posto dalla simultaneità di identità e differenza in Dio sul terreno della logica, mostrando tutta la sua originalità rispetto al magistero di Agostino, differenza che si misura proprio sul diverso ruolo che viene attribuito alle immagini nella spiegazione della Trinità. Cf. PERKAMS, *The Trinity and the human mind* cit., *passim*. – Per una collocazione del problema degli universali rispetto all'ontologia e alla semantica del pensiero del maestro di Le Pallet, si vedano: TWEEDALE, *Abailard on Universals* cit., pp. 273-278; P. VIGNAUX, *Note sur le nominalisme d'Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable* cit., p. 523-527; L. M. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals* cit.; ID., *Abelard's semantic views and later developments*, in *English logic and semantics*, edd. H. Braakhuis - C. Kneepkens - L. de Rijk, Nijmegen 1981 (*Artistarum supplementa*, 1), pp. 1-58; G. KÜNG, *Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux*, in *Abélard. Le 'Dialogus', la philosophie de la logique*. Actes du Colloque de Neuchâtel (16-17 novembre 1979), Geneva - Lausanne - Neuchâtel 1981 (*Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6), pp. 99-113; C. WENIN, *La signification des universaux chez Abélard*, in «*Revue*

Quando la gerarchia delle facoltà viene considerata in tutta la sua estensione verso l'alto le immagini che assumono dignità (non realtà, bene inteso) nel Verbo e conferiscono solo a Dio la facoltà più alta, l'*intelligentia*, mostrano per contrasto la condizione della conoscenza umana.

Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, *qui per sensus tantum res cognoscunt*, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne purae rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero *cui omnia per se patent, quae condidit*, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei *sensus impedimento* est, qui [solam] solus *veram* habet *intelligentiam*¹²⁴.

Le immagini perfette sono *solo* nella mente di Dio, in accordo con la dottrina prisciana della dipendenza della realtà dal modello nella mente dell'artigiano; non è la loro consistenza ontologica – che la logica di Abelardo anche in questo contesto non potrebbe giustificare –, ma il processo di creazione che le verifica, perché Dio ha intelligenza di tutte le cose in quanto ne è il creatore e ne possiede le forme esemplari, che costituiscono il fondamento della loro verità. L'evidenza («*patent*») dell'*intelligentia* di Dio riposa nella sua natura di «*conditor*» che conosce («*novit*») prima che qualcosa sia «*aliquid*» («*antequam sint*») ed è in grado di distinguerlo nel suo *status* dal *continuum* dell'essere, perché il modo della conoscenza divina non trova nel *sensus* quella «fenestra» che, condizione di possibilità della conoscenza umana, si rivela in ultima analisi il suo limite strutturale («*impedimentum*»). Poiché crea, Dio conosce in modo chiaro e distinto.

Notandum vero quod Boethius intelligentiam eum tantum intellectum hoc loco vocat qui *simpliciter et pure sine omni forma* rem capit, veluti cum simplicem dei substantiam circumscriptam etiam absque omni similitudine formae attendimus, quae quidem intelligentia

philosophique de Louvain», 80 (1982), pp. 414-447; L. M. DE RIJK, *Martin M. Tweedale on Abailard. Some criticisms of a fascinating venture*, in «Vivarium», 23 (1985), pp. 81-97; M. M. TWEEDALE, *Reply to Prof. de Rijk*, in «Vivarium», 25 (1987), pp. 3-22; F. BERTELLONI, *Status... quod non est res: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, «Mediaevalia. Textos e Estudos» 7/8 (1995), pp. 153-175; MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 174-209; C. TARLAZZI, *Individui universali* cit., pp. 167-232.

¹²⁴ ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 23, 6-13 [corsivo mio]. – È questo ridimensionamento del perimetro della conoscenza umana che ha propriamente un impatto semantico, come ha scritto Lambertus Marie de Rijk. Cf. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Universals* cit., p. 145: «So he winds up this discussion by pointing to the general agreement between all authorities and to reason's assent as well, as to the exclusion of the Divine Forms as the proper subjects of human understanding. Thus Abailard clearly rejects any Platonizing solution of the question of universals. When we speak of forms understood he does not mean Forms, which are understood (grasped) but 'forms understood'».

solius Dei est et valde paucorum hominum. Nam quia homines sensibus degunt et *per sensus* res maxime cognoscunt, vix aliquid attendere sufficiunt, si non informantur, sicut sensus offert¹²⁵.

L'*intelligentia*, in accordo con la fonte boeziana, è contrassegnata dalla sua semplicità, quindi dall'assenza di ogni forma che implicherebbe l'introduzione di un processo di derivazione della conoscenza dalla realtà dell'esperienza. Per contrasto la strategia di gestione della conoscenza («res maxime cognoscunt») e di elaborazione delle informazioni («si non informantur») che caratterizza la condizione gnoseologica umana (per quanto capace di ammettere delle eccezioni) deve essere classificata tra quelle che la moderna psicologia cognitiva definirebbe *bottom-up*, dal basso verso l'alto¹²⁶. Se la conoscenza di Dio in quanto Creatore è *a priori* e perciò perfetta, la conoscenza dell'uomo è sempre *a posteriori* e perciò imperfetta.

Adeo autem, ut supra meminimus, sensus consuetudo adnectitur nobis, ut vix aut numquam aliquid intelligere valeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur. Ideo autem dictum est vix quia fortassis, iuxta Boethium, intelligentia quam

¹²⁵ ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 122, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 61, 854-860 [corsivo mio]. Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 5, 11-12, PL 63, 855B-856A, ed. Moreschini cit., p. 154, 44-54.

¹²⁶ Per quanto non sia possibile reperire una compiuta elaborazione della teoria dell'*abstractio* nell'opera di Abelardo, che non poteva contare sulla fonte aristotelica, nelle *Glossae super Porphyrium* e nel *Tractatus de intellectibus*, l'astrazione viene presentata come «animi rationis vis» capace di separare *in intellectu* la materia dalla forma, i superiori dagli inferiori, gli universali dagli individui. Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 25, 1-4; ID., *Tractatus de intellectibus*, 70, ed. Morin cit., p. 70. Il ruolo dell'*abstractio* in queste pagine di Abelardo rende conto quindi della derivazione dai dati dell'esperienza degli *intellectus universalium*, e illumina la direzione della gnoseologia abelardiana, che descrive il processo di formazione dell'idea del leone a partire dalla sottrazione al leone particolare, il leone della leggenda aurea geronimiana, delle sue caratteristiche accidentali. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 22, 18-24, pp. 24, 38 - 27, 34. Irène Rosier-Catach ha fatto osservare l'incidenza dello spettro sematico dell'«attendere» nelle pagine dedicate all'astrazione; nel contesto dell'indagine sul dinamismo della conoscenza, il procedimento astrattivo sarebbe una delle strategie cognitive messe in campo da Abelardo per rendere conto dell'impossibilità di risolvere il rapporto tra pensiero e realtà in un'identità. Cf. ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending* cit., pp. 265-267. – Secondo Tetsuro Shimizu, che considera il problema dal punto di vista semantico, Abelardo nelle pagine delle *Glossae super Porphyrium* presenterebbe in contrapposizione a questo modello, per il quale l'*intellectus* della *vox* «homo» punta all'astrazione dagli uomini della natura comune di 'animale mortale razionale', una teoria opposta, di stampo *top-down*, quella che egli definisce una «*imaginatio-theory*», per la quale la traccia dell'intelligibilità della parola «homo» dipende dalla formazione mentale di una classe rispondente alla definizione, ma indipendente da ogni individuo. In questa prima elaborazione della sua teoria, Shimizu ritiene che Abelardo non chiarisca la conciliabilità delle due posizioni che presuppongono modelli di produzione intellettuale diversi e difficilmente conciliabili. Cf. *ibid.*, pp. 20, 18 - 22, 24; SHIMIZU, *The Place of Intellectus in the Theory of Signification by Abelard and «Ars Meliduna»* cit., pp. 930-931.

paucorum admodum hominum et solius Dei esse dicit, omnem et sensum et imaginationem ita transcendit ut sine utroque habeatur, ut videlicet nihil animo occurrat nisi id solum quod intelligitur atque attenditur. Est itaque intelligentia huiusmodi intellectus quem nulla confusa perceptio animae comitatur, sive per imaginationem sive per sensum. Deo autem clarum est nec sensum nec imaginationem inesse posse, cum sit utrumque confusa animae perceptio, sed perpetuo eum cuncta intellectu continere, cum, si diligentius consideremus, idem est intelligere quod scire¹²⁷.

La purezza della conoscenza di Dio rivela l'impurità del processo conoscitivo umano che nel *Tractatus de intellectibus* trova la sua più compiuta formulazione non nel contesto di una digressione, ma in quello di un trattato apertamente dedicato a questo tema. La conoscenza dell'uomo è afflitta dalla «sensus consuetudo», di cui le immagini e la loro ambiguità sono un prolungamento. Il merito del modo in cui Dio conosce è nella sua natura esclusivamente intellettuale, per cui per lui è lo stesso («idem») «intelligere» e «scire»; ciò che invece rende sempre fallibile la conoscenza dell'uomo («confusa perceptio animae») è la sua costitutiva dipendenza quanto al reperimento delle informazioni dal *sensus* e dall'*imaginatio*.

La confusione che obnubila le capacità dell'uomo di raggiungere la verità non dipende da un difetto della percezione, la cui efficacia sarebbe in balia della disposizione delle facoltà, ma dalla stessa configurazione del dispositivo cognitivo, che è alterato da un rumore di fondo ineliminabile che solo il trascendimento della 'consuetudine sensoriale' può far tacere. Con ciò Abelardo non intende mai negare la veridicità del *sensus* e dell'*imaginatio*, che restano un accesso alla «ipsa res» a cui anche la «cogitatio» conduce¹²⁸ e fuori dalla cui 'evidenza' catalettica non è possibile coltivare alcuna ambizione veritativa.

Unde homines in his quae sensu non attractaverunt, *magis opinionem quam intelligentiam* habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua civitate non visa, cum advenerimus, eam nos *aliter quam sit* excogitasse invenimus. Ita etiam credo de intrinsicis formis quae ad sensum non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, *magis nos opinionem habere*. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, *intellectum magis quam opinionem generant*, quia secundum aliquas rerum naturas vel

¹²⁷ ABELARDO, *Tractatus de intellectibus*, 20-21, ed. Morin cit., pp. 38-40. Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 5, 4, PL 63, 854B-855A, ed. Moerschini cit., p. 153, 17-20; *ibid.*, 11-12, 855B-856A, p. 154, 44-54.

¹²⁸ Cf. ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 34, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 32, 182 - 33, 185.

proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem¹²⁹.

Dallo scarto gnoseologico tra il Creatore e la creatura Abelardo non ricava semplicemente la ‘sensibilità’ del dispositivo della conoscenza umana come un dato («qui per sensus tantum res cognoscunt»¹³⁰), ma deduce coerentemente che, al di fuori della giurisdizione dei sensi, l’uomo ha piuttosto opinione che intelligenza¹³¹. L’illustrazione che allega a questa conclusione è tratta dall’esperienza comune di chiunque scoprisse di aver immaginato diversamente da come è («aliter quam sit») una città mai raggiunta prima. La «civitas» tratta dal pensiero («ex-cogitata»), che non corrisponde alla «civitas» della realtà, è il modello mentale migliore di quelle forme ‘intrinseche’ che, non sottoposte al controllo della sensibilità, possono generare nell’animo soltanto un’opinione. A riprova dell’impossibilità di riconoscere una connotazione negativa a questa forma di conoscenza doxastica, si osservi come Abelardo assume come esempi di ciò di cui l’uomo non potrebbe farsi che un’«opinio», dunque di ciò che semplicemente sfugge ai sensi, quanto di più saldo il giudizio logico ha prodotto, vale a dire gli assi della definizione dell’essenza di uomo (la differenza specifica della «rationalitas» e la differenza inseparabile della «mortalitas» secondo la *scala predicamentalis*

¹²⁹ ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 25, 14-17 [corsivo mio].

¹³⁰ *Ibid.*, p. 25, 8.

¹³¹ Sulla base delle evidenze testuali che, in particolare nella *Logica ingredientibus*, permettono di riconoscere al *sensus* l’unico merito dell’efficacia della conoscenza umana, Étienne Gilson ha ritenuto di dover collocare Abelardo sulla linea che da Aristotele va a Tommaso d’Aquino e giunge alla formulazione della «perfecta» conoscenza intuitiva con Guglielmo d’Ockham. Il Peripatetico Palatino in quest’ottica avrebbe rovesciato l’ordine assiologico che il paradigma platonico aveva conferito ai tipi di conoscenza nel riconoscere come doxastico l’ambito della conoscenza sensibile e autenticamente epistemico quello della conoscenza sovrasensibile; Abelardo avrebbe infatti in questo punto chiaramente affermato che si ha opinione solo dell’universale e conoscenza certa e stabile solo del particolare. Cf. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1962², [pp. 278-296], p. 286-287 [tr. it., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Scandicci (Firenze) 1973, pp. 338-339]. Su questa linea ermeneutica più cautamente sembra muoversi anche Patrick Morin. Tuttavia, la polarizzazione sul valore positivo della conoscenza sensibile per essere adeguatamente compresa deve piuttosto essere collocata nel contesto della gerarchia delle facoltà che dal *sensus* va all’*intelligentia*, che è solo divina, e vede sempre connotata come «confusa» la «perceptio» dell’uomo: cf. MORIN, *La psychologie d’Abélard* cit., p. 127: «Sans prétendre qu’Abélard ait ouvert la voie à Guillaume d’Ockham et le préfigure – ce denier apportant l’armature conceptuelle – il n’est cependant pas interdit de penser que l’auteur du tractatus a, ici comme en logique, entrepris de percer la brèche dans laquelle s’est engouffré le nominaliste du Surrey».

porfiriana), una relazione, dalle evidentissime implicazioni teologiche, come la «paternitas» e, infine, una condizione, quella di colui che siede (la «sessio»)¹³².

La precomprensione di una divaricazione tra *modus concipiendi* e *modus subsistendi* garantisce al sistema abelardiano un'apertura del pensiero rispetto alla realtà che guadagna al primo un'indipendenza che non può essere giudicata come il destino di una condanna all'errore. Nel tentativo di liberare l'insieme delle entità pensabili dalle maglie di una stretta corrispondenza biunivoca con gli oggetti della realtà, Abelardo chiarisce non soltanto che è possibile pensare qualcosa diversamente da come è¹³³, ma che in qualche misura è necessario. Una simile implicazione gnoseologica del non-realismo abelardiano viene ribadita nel contesto del *Tractatus de intellectibus*, dove il Peripatetico Palatino asserisce che, nella logica cui si riferisce un'ontologia abitata solo da cose discrete¹³⁴, non è possibile ridurre gli enti di ragione all'insieme di ciò che è semplicemente 'vuoto', cioè a ciò a cui non corrisponde una *res*. La complessità delle operazioni che il soggetto esercita sui dati che ricava dalle facoltà più basse non può essere confrontata, per verificarne la

¹³² Il testo testimonia uno stadio iniziale dell'evoluzione del pensiero di Abelardo, che in questo contesto esclude che possa essere rigorosamente definito come «intellectus» quel contenuto mentale a cui non corrisponde una *res* percepita proveniente dal *sensus* o dall'*imaginatio*. Di questo sviluppo si è reso conto, *supra*, nota 100.

¹³³ Così come ha garantito la pensabilità dell'ircocervo e della chimera, Abelardo assume la possibilità che la mente umana si formi l'immagine di un corvo razionale, senza che questo contenuto mentale debba essere giudicato altrimenti che come 'contenuto mentale'. Il suo essere 'vuoto', perché non vi corrisponde nessuna *res*, non implica necessariamente un inganno, finché l'orizzonte della sua legittimità rimane il pensiero e non la realtà. Il criterio di validità di un ente di ragione, vale a dire la sua non contraddittorietà logica, è diverso dal criterio di realtà, vale a dire la sua esistenza concreta, quindi la sua esperibilità attraverso i sensi. In quest'ottica, rappresenta un errore quell'*intellectus* che aggiunge alla «conceptio» del «corvus rationalis» la fede nella sua esistenza, senza la quale esso avrebbe la dignità di una «opinio». Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 26, 36-39: «Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum»; *supra*, nota 100.

¹³⁴ Nel contesto della discussione dello statuto degli universali e nel confronto con la posizione di Boezio, Abelardo chiarisce che tutto ciò che esiste è determinato e discreto. Abelardo registra la difficoltà di giudicare della consistenza degli universali dal momento che, mentre nei nomi propri come 'Socrate' il *modus significandi* concorda con lo «status rerum» e genera quindi nella mente una forma singolare corrispondente all'esistenza discreta dell'individuo, il nome 'uomo' genera un'immagine confusa e indeterminata, comune a tutti gli uomini, ma propria di nessuno. Cf. *ibid.*, [pp. 28, 19 – 29, 7], p. 28, 27-29: «Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio, ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur».

validità, con il numero degli oggetti che abitano il perimetro dell'esistente¹³⁵. In altri termini, l'estensione dell'insieme degli *intellectus* è superiore a quello delle *res*.

Infatti, se si volesse giudicare vano ogni «intellectus» che concepisce la *res* diversamente da come è, allora tutta la conoscenza umana dovrebbe essere considerata tale¹³⁶. In questa prospettiva, ogni enunciato assume come presupposto gnoseologico il principio secondo cui «intelligo istam rem aliter quam sit», se si intende l'avverbio «aliter» retto dal verbo «intelligere», per cui altro è «in intelligentia», altro «in subsistentia»¹³⁷. L'«intellectus vanus» è invece l'esito di una comprensione difforme, dove la difformità non riguarda la non sovrapponibilità di *modus concipiendi* e *modus*

¹³⁵ Sull'«attentio» che da un medesimo *input* elabora più «intellectus»: cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 110-111, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 58, 786 - 59, 798: «Et saepe in eadem imagine diversae attentiones variant intellectus, veluti si eam simpliciter ad naturam qualitatis excogitandam instituum vel ad naturam etiam albedinis. Videns enim lignum diversa de eo per rationem attendo, quia modo ipsum in eo quod lignum est, cogito non in eo simpliciter quod corpus, modo in eo simpliciter quod corpus, modo in eo quod quercus non est vel ficus. Similiter eadem imagine ante mentis oculos constituta ipsam et qualitatis et albedinis naturam considero et licet sit eadem imago, plures sunt de ea concipiendi modi, [quod] modo in eo quod qualitas est, modo in eo quoque quod est <album>. Vis itaque intellectus non in modo significandi imagines consistit, quod et bestiae faciunt per imaginem, sed *in discretionem attendendi*, quod ad rationem solum pertinet, cuius omnino bestiae expertes sunt». È l'elemento dinamico che distingue l'attività intellettuale dalla passività delle rappresentazioni che l'*imaginatio* produce nell'uomo come nelle bestie, cf. *supra*, nota 106.

¹³⁶ Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 77, ed. Morin cit., p. 74: «Quippe, ut longe supra meminimus, tota humana notitia a sensibus surgit. Ac per hoc, insensibilium rerum status ad modum sensibilium excogitare, ipsa nos sensuum experimenta compellunt. Si itaque quotiens animus rem quamlibet *aliter intelligit quam subsistit*, vanus dicendus sit intellectus, quis intellectus humanus, iuxta rationes expositas, vanus dicendus non est?».

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, 81, p. 78: «Unus quidem huiusmodi si ita dicam quod alius modus sit intelligendo rem, alius in subsistendo, hoc est alius modus sit in intelligentia eius, alius in subsistentia ipsius. Veluti si divisim attendam esse, cum ipsa tamen divisim non subsistat, hoc est sine aliquo sine quo ipsa non permanet, vel si pure, vel si quis alius modus sit intelligentiae mee quam existentiae rei; et hic est unus sensus, cum dicitur intelligo istam rem aliter quam sit, vel quam sese habeat». – L'irriducibilità del *modus subsistendi* al *modus intelligendi* era già stata sancita nelle pagine del commento al *De interpretatione* proprio in relazione alla distinzione tra *intellectus sanus* e *cassus*. In quell'occasione Abelardo aveva chiarito che la «simplicitas» e la «puritas» che l'astrazione conferisce agli enti di ragione vanno riferite solo al secondo modo e non al primo, in cui materia e forma si danno come indistricabili. Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 25, 26-37 «Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud 'tantum' ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodam <modo> quam sit, dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est, sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam, non ad subsistentiam rei reducatur, ut sint scilicet modus intelligendi, non subsistendi».

subsistendi, ma il fatto che il soggetto nell'atto di intellesione si rappresenta una *res* esistente diversa da quella che è nella realtà. Dunque, se si assume che l'avverbio «aliter» sia riferito al modo di esistenza della *res*, per cui l'esito dell'«intelligere» deve essere considerato una *res* che, nel suo modo di esistere, è diversa da quella esistente, come se si dicesse «intelligo rem aliter entem vel aliter esse quam ipsa sit», allora e solo allora si avrà un «intellectus vanus»¹³⁸.

In questa prospettiva, dalla *Logica ingredientibus* al *Tractatus de intellectibus*, la scoperta della matrice sensibile della conoscenza non impone ad Abelardo di riconoscere alla facoltà più alta una passività nei confronti dei dati provenienti dall'esperienza. Al contrario, la trascrizione del processo conoscitivo come 'tensione epistemica' («attentio», «attendere») propone un modello di spiegazione dei rapporti tra pensiero e realtà alternativo a quello isomorfo aristotelico-boeziano, orientato a verificare un'equazione tra l'oggetto conosciuto e la rappresentazione del soggetto conoscente. Abelardo rifiuta che l'efficacia della conoscenza debba essere considerata direttamente proporzionale alla passività del soggetto nella ricezione dell'oggetto e rovescia l'idea, che già Boezio nella *Consolatio* aveva contestato alla gnoseologia stoica, secondo cui il rapporto tra pensiero e realtà sarebbe tanto più autentico quanto più prossimo a un rispecchiamento¹³⁹. La gnoseologia abelardiana è dunque in equilibrio tra due istanze: 1) il riconoscimento dell'origine sensibile della conoscenza e 2) la consapevolezza della ricchezza e quindi dell'irriducibilità del pensiero alla realtà, cioè della fecondità dell'attività dell'*intellectus* sul materiale offerto dal *sensus* e dall'*imaginatio*.

Ora, il luogo in cui si inverte la distanza che separa il pensiero dalla realtà è il linguaggio. Nei nomi si deposita lo scarto tra la cosa e il concetto, che se da quella dipende quanto all'origine, ne è invece indipendente quanto al risultato finale. Infatti, nella semantica abelardiana, fondata sulla distinzione tra «significatio rerum» (che lega le parole alle cose) e «significatio intellectum» (che svolge un'analogia funzione tra le parole e i concetti), l'istituzione dei nomi è orientata a produrre non

¹³⁸ Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 77, ed. Morin cit., pp. 74-75: «Alius vero sensus est si ita dicam 'intelligo hanc rem aliter quam sit', hoc est in statu alio eam attendo quam ipsa in se habeat, vel quocumque modo sese aliter habentem quam sese habeat. Et in primo quidem sensu, hoc adverbium 'aliter' ad hoc verbum 'intelligo' tamquam modus ipsius copulatur; in secundo vero sensu, ad participium vel infinitivum verbi sequentis, quod ex ipso verbo suo subaudiendum innuitur, ac si ita dicatur 'intelligo rem aliter entem vel aliter esse quam ipsa sit', vel 'aliter se habentem vel se habere quam se habeat'. Sic itaque quaestio supraposita potest intelligi, cum videlicet quaerebatur utrum omnis intellectus, aliter quam res sese habeat attendens eam, vanus sit?». Come tale, questo *intellectus*, non è ancora falso: cf. *supra*, nota 103.

¹³⁹ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 4, PL 63, 850B-853B, ed. Moreschini cit., pp. 151, 1 - 152, 40.

una similitudine delle cose, ma un «intellectus» che le concerne¹⁴⁰. Perché all'origine dell'imposizione dei nomi il «prolator» deve averli posti per generare un «intellectus» della natura e delle proprietà delle *res* piuttosto che un'«opinio». Nel rovesciamento del primo «magis opinionem quam intelligentiam habere» nel secondo «intellectum magis quam opinionem generare»¹⁴¹, l'abilità di Abelardo nasconde dietro un'oscillazione linguistica uno slittamento radicale dal piano gnoseologico a quello semantico, dal piano della verità, la cui «intelligentia» è solo divina, a quello della validità degli «intellectus», che può essere fondata persino su un'esitazione («nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem») che tuttavia non inficia il processo di «impositio» di cui detta esitazione diventa il criterio¹⁴².

La critica ha sostanzialmente ignorato la psicologia della conoscenza di Abelardo. Guy Hamelin ha recentemente invitato gli studiosi a recuperare la domanda lasciata inaudita dall'*impasse* in cui il Peripatetico Palatino avrebbe, almeno teoricamente, chiuso la conoscenza¹⁴³. Il filosofo canadese giudica «inattendu et surprenant» l'esito dell'indagine psicologica abelardiana, e rinnova l'esigenza di una spiegazione, «si nous ne voulons pas, après tout, classer Abélard parmi les penseurs sceptiques»¹⁴⁴. La polarizzazione dell'attenzione sul tema dell'origine e della configurazione del

¹⁴⁰ Cf. ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, Proem., 11; 1, 54-56, 69, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 20, 90 – 21, 102; pp. 38, 313 – 39, 326; p. 43, 418-427. – Sulla teoria dell'*impositio nominum* abelardiana, che è possibile ravvisare già nelle pagine della *Dialectica*, cf. DE LIBERA, *L'art des généralités* cit., pp. 443-451; MARENBNON, *Abelard in four dimensions* cit., pp. 156-166. – Per un modello del triangolo semantico che regola la significazione intellettuale nel sistema abelardiano, dove essa viene giudicata primaria, perché identificata *tout court* con il significare («significare est intellectum constituere»), si veda: PINZANI, *La grammatica logica di Abelardo* cit., pp. 138-142 [tr. ing. cit., pp. 145-149]. In generale, Pinzani, non riconoscendo come autenticamente abelardiano il *Tractatus de intellectibus*, a differenza della Urbani Ulivi, destituisce di fondamento la presunta 'psicologia' di Abelardo, sia per il ruolo marginale che ricopre nelle sue opere, sia perché limitata, a suo avviso, a un «commento scrupoloso (e doveroso) del commento boeziano al *De interpretatione*». Cf. *ibid.*, p. 139 [tr. ing. cit., pp. 145-146].

¹⁴¹ Cf. *supra*, nota 129.

¹⁴² Sul modo dell'imposizione dei nomi in assenza di una piena comprensione della *res*, cioè «how an impositor can establish a *sententia* without fully grasping it», si veda MARENBNON, *Abelard in four dimensions* cit., pp. 161-164.

¹⁴³ Cf. HAMELIN, *La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard arrive t-elle à une impasse?* cit., p. 893-894: «En bref, nous croyons qu'il faut chercher la solution à ce problème dans cette direction et non pas en prétendant que ce qu'affirme Abélard n'est pas important - ce qui va contre le principe de charité - et encore moins en ignorant la question. La fusion des doctrines aristotéliennes et platoniciennes, notamment néo-platoniciennes, complique certes la compréhension de la théorie psychologique de la connaissance d'Abélard, mais elle illustre en même temps l'indépendance d'esprit et la créativité intellectuelle de son auteur».

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 892-893.

meccanismo cognitivo nel pensiero di Abelardo potrebbe essere spiegata, a suo avviso, con il ricorso a quella perdurante disposizione alla ricerca che aveva fatto già del *quaerere* agostiniano una forma di «scetticismo positivo» trionfante sulla sua versione negativa nel teatro dialogico del *Contra Academicos*¹⁴⁵.

Una lettura non dissimile delle pagine dedicate al tema gnoseologico è stata offerta da Jean Jolivet, che secondo Hamelin avrebbe tuttavia minimizzato l'impatto della teoria della conoscenza abelardiana nel complesso della sua produzione¹⁴⁶. Il filosofo francese non sembra disposto ad armonizzare questo risultato con l'«esprit» del pensiero del maestro di Le Pallet e quindi lo rifiuta come «essai marginal», che, per quanto interessante, non può essere paragonato alle altezze cui la sua audacia intellettuale lo ha effettivamente condotto nell'arte del linguaggio e in teologia. Infatti, Jolivet deduce dalla teorizzazione del Peripatetico Palatino l'inevitabile «impuissance de la connaissance humaine»¹⁴⁷, quindi una pericolosa e incomprensibile prossimità allo «scepticisme»¹⁴⁸. Tuttavia,

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 893-894: «On peut proposer, par exemple, l'idée selon laquelle Maître Pierre utilise dans un sens particulier le terme 'opinion' qui implique, un peu comme dans le cas de la connaissance sensible chez Augustin, un certain degré de connaissance, inférieur certes à la connaissance intelligible, mais tout de même une connaissance vraie et suffisamment certaine pour permettre à l'évêque d'Hippone, comme dans le *Contra Academicos*, de contrer le scepticisme. En outre, il faut préciser que la véritable connaissance est, aux yeux d'Abélard, une perfection et constitue, ce faisant, une exclusivité divine; devant recourir aux sens, l'homme ne possède nécessairement qu'une connaissance imparfaite. De toute façon, Maître Pierre ne dit pas *stricto sensu* que l'homme n'a que des opinions, mais bien qu'il a une connaissance des formes universelles qui se rapproche davantage de l'opinion que de l'intellection (*magis opinionem quam intelligentiam*)». – Per uno 'scetticismo positivo' e uno 'scetticismo negativo' che si fronteggerebbero nella biografia, prima che nell'opera dialogica di Agostino, appena convertito al cristianesimo, cf. G. CATAPANO, *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*, in «Quaestio», 6 (2006), pp. 1-13.

¹⁴⁶ Cf. HAMELIN, *La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard arrive t-elle à une impasse?* cit., p. 892-893: «Il est minimisé par certains commentateurs comme Jolivet qui affirme qu'il ne faut pas trop prendre au sérieux cette conclusion, car le reste de la philosophie d'Abélard présuppose la nécessité de la connaissance humaine, ce qui semble, à tout le moins, contradictoire».

¹⁴⁷ Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 374: «(Abélard) conclut en fait à l'impuissance de la connaissance humaine. Cela convient mal avec l'esprit de sa logique, qui suppose une nécessité concevable. (...) Il vaut mieux ne pas accorder à sa psychologie de la connaissance plus d'importance que n'en mérite un simple essai marginal, intéressant certes mais qui ne peut être comparé à la grande masse de l'oeuvre d'Abélard». Patrick Morin, nel suo commento all'edizione critica del testo, giudica «trop tranchant» questo giudizio di Jean Jolivet. Cf. MORIN, *La psychologie d'Abélard*, p. 127.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 66: «La véritable intellection serait celle de l'individuel, si elle était possible: mais elle ne l'est pas. Abélard est ici tout proche du scepticisme; pourtant ce logicien traite ailleurs de diverses sortes de raisonnement et de leur nécessité».

giudicando contraddittorio l'esito teorico rispetto al riscontro 'pratico', in definitiva enfatizza della sua psicologia della conoscenza il tema dell'attività dell'intelletto più che quello dell'origine e della 'sensibilità' della conoscenza.

In questo quadro, il sentiero tracciato dalle occorrenze del lemma «attendere», che permette di ricostruire una mappa dei percorsi di allontanamento del pensiero di Abelardo dalla semantica e dall'ontologia di Boezio¹⁴⁹, può condurre a un'interpretazione della sua psicologia della conoscenza come una complicazione del suo atteggiamento filosofico sotto il peso dei nuovi interessi teologici. In particolare, Irène Rosier-Catach mette in relazione la complicazione del rapporto tra *modus subsistendi* e *modus intelligendi* nella gnoseologia abelardiana con la maturazione dell'interesse per la ricerca teologica nella carriera di Abelardo. La nozione di «attentio», come quella di «translatio», assente nel contesto speculativo della *Dialectica*¹⁵⁰, segnalerebbe l'introduzione, a partire dalla

¹⁴⁹ Un'analisi puntuale delle occorrenze del lemma «attendere» e di altri verbi intenzionali dello stesso spettro semantico, come «excogitare», «deliberare», «comprehendere», «considerare», «discernere», «meditare», «speculare», restituiscono, secondo gli studi di Irène Rosier-Catach e Chris Martin, l'originalità della rielaborazione abelardiana dell'eredità boeziana. Cf. MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* cit., *passim*; ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending* cit., *passim*. – Questo spostamento dell'attenzione sul versante psicologico del processo conoscitivo, quindi sulla relativa indipendenza dell'attività intellettuale rispetto ai dati provenienti dall'esperienza, risponde alle stesse istanze che portano Abelardo a caricare la responsabilità morale sull'«intentio»; sul tema: MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 251-264; P. KING, *Abelard's intentionalist ethics*, in «The modern schoolman», 72 (1995), pp. 213-231; M. CAMERON, *Abelard (and Heloïse) on intention*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 8.2 (2007), pp. 323-338.

¹⁵⁰ Se il primo editore della *summa* logica di Abelardo, Victor Cousin, la riteneva un momento di sintesi finale del magistero logico del Palatino e la collocava cronologicamente dopo il 1140, e se Jean Cottiaux proponeva di conciliare quest'ipotesi con quella di Gabriel Robert, che la voleva composta a Saint-Denis intorno al 1121, introducendo l'ipotesi di una relativa indipendenza cronologica dei trattati, è a partire dagli studi di Nicolau d'Olwer che, la possibilità di assumere che il metodo di lavoro abelardiano in teologia non fosse dissimile da quello in logica, giustifica l'ipotesi secondo cui l'opera va complessivamente retrodatata e riportata ai primi decenni del secolo XII, ammettendo almeno tre diverse redazioni (1118, 1121-1123, 1135-1137). Lambert Marie de Rijk ritiene convincente l'ipotesi d'Olwer e propone di collocare tra il 1118 e il 1120 la prima redazione dell'opera, presumibilmente composta dei soli primi quattro trattati, a cui successivamente Abelardo ne avrebbe aggiunto un quinto nell'edizione per il fratello Dagoberto. Constant Mews suggerisce che almeno il primo *tractatus* possa essere ragionevolmente riportato già al 1113, mentre John Marenbon fornisce ulteriori evidenze per concludere che la *Dialectica* sia stata portata a compimento anche prima, tra il 1115 e il 1116. Cf. V. COUSIN, *Ouvrages Inédits d'Abélard, pour servir à l'Histoire de la Philosophie Scolastique en France*, Paris 1836, p. XXXV; G. ROBERT, *La chronologie des oeuvres d'Abélard*, in *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris 1909, pp. 188-190; COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard* cit., pp. 263-269; N. D'OLWER, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard*, in «Revue du moyen âge latin» 1 (1945), pp. 375-390; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., pp. 78-89; ID., *Peter Abelard*, in *Authors of the Middle Ages*, 4

stesura della *Logica ingredientibus*, dell'esigenza di porre come dirimente la componente psicologica nell'indagine quantitativa o ontologica¹⁵¹.

Ora, l'oscillazione dell'asse *ordo rerum*, *ordo verborum* e *ordo idearum* avrebbe l'effetto di guadagnare al pensiero una forma di libertà dalle condizioni 'estrinseche' e di rimettere alla dimensione 'intrinseca' la responsabilità di una nuova modalità della relazione tra pensiero e realtà alternativa alla somiglianza aristotelico-boeziana. In questo modo il pensiero non è più condannato all'impresa – fallimentare per definizione – di produrre una fedele rappresentazione della realtà, che, in ambito teologico, significherebbe condannarla a un destino apofatico, ma si apre alle possibilità di un esperimento che avviene non sulla realtà, dal quale pure in ultima istanza dipende, ma su un modello prodotto dal linguaggio, che non ha più l'ambizione di presentarsi come una copia¹⁵².

voll, a c. di C. J. Mews - I. Valerie - J. Flint, Aldershot 1995, II.5, p. 28; *Introduction to Dialectica*, p. XXII; DE RIJK, *Peter Abelard's semantics and his doctrine of being* cit., pp. 103-108.

¹⁵¹ Cf. ROSIER-CATACH, *Understanding as attending* cit., pp. 271-272. – Come ha altrove dimostrato analiticamente Irène Rosier-Catach, l'introduzione della nozione di «translatio», assente nella *Dialectica*, e presente nella *Logica ingredientibus*, a partire dal commento alle *Categoriae* e nella *Theologia*, fornisce un argomento decisivo per stabilire la direzione del progresso del pensiero logico abelardiano, lasciando piuttosto aperto il problema del rapporto cronologico tra la *Logica ingredientibus* e l'opera teologica, problema che, sia che si accetti l'ipotesi dell'antiorità della prima, sia che si preferisca, come fa John Marenbon, l'ipotesi dell'antiorità della seconda, non altererebbe il senso della revisione abelardiana dei temi già discussi nella *Dialectica* per effetto dell'introduzione del problema delle implicazioni teologiche della sua soluzione. Cf. ID., *La notion de translatio, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard* cit., *passim*; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., pp. 74-104; MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 36-53. L'editore moderno della *Dialectica* ha energicamente contestato la conclusione di Constant J. Mews, che riteneva, sulla sola base di argomenti interni alle opere logiche, di poter giudicare la *Logica ingredientibus* più sviluppata della *Dialectica* e per questo successiva. De Rijk ritiene infatti che non sia possibile stabilire per la *Dialectica* e la *Logica ingredientibus* due diverse epoche di composizione, facendo valere come determinante, nella differenza delle interpretazioni, non un criterio di 'minore o maggiore evoluzione' («'more developed'»), ma la considerazione della diversa intenzione dell'autore, nella prima opera diretta dalla richiesta del fratello Dagoberto, nella seconda rispondente alle esigenze di un magistero didattico. Cf. DE RIJK, *Peter Abelard's semantics and his doctrine of being* cit., pp. 103-108. In generale, il metodo di lavoro della Rosier-Catach, che tenta di ricostruire la cronologia relativa delle opere di logica a partire dal confronto con il *corpus* teologico, è l'unico che può permettere di superare l'*impasse* in cui si trovano gli studiosi dello sviluppo del pensiero logico abelardiano.

¹⁵² Nell'analisi del rapporto tra gnoseologia e teologia nel sistema di pensiero di Abelardo giunge alle stesse conclusioni Marco Rossini: cf. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza* cit., p. 91: «All'interno della relazione fra teologia e gnoseologia nella riflessione abelardiana, lo spazio del verosimile nel quale il maestro palatino vede l'unica possibilità di realizzare la teologia, costituisce anche il territorio nel quale si rende possibile una seria discussione gnoseologica; ma a questa prima conclusione se ne deve affiancare una seconda, che ulteriori ricerche dovrebbero aiutare a confermare: il passaggio dalla *teologia della creazione* alla *teologia della conoscenza* che ho cercato

Che un pensiero teologico così solido, come quello abelardiano, potesse essere tutto costruito sulla precarietà dell'«opinione» e non sulla stabilità dell'«intelligentia» non dovette convincere chi, cogliendo di quell'impianto la virilità delle ambizioni, non riuscì a comprendere come fosse fondato su una distinzione sostanziale tra ciò che è *in re (modus subsistendi)* e ciò che è *in intellectu (modus attendendi)*, che della realtà, umana e divina, non intende svilire la densità, ma rilevare in ultima istanza l'imperscrutabilità. Chi arrivasse alla teologia di Abelardo senza passare per la prova di realtà a cui egli sottopone la sua gnoseologia non potrebbe comprendere che essa fonda ogni atto di conoscenza sull'assunto per cui «intelligo istam rem aliter quam sit», che diventa condizione di possibilità di una teologia senza macchia di eterodossia, perché fondata sul corollario: «ergo intelligo Deum aliter quam sit».

In conclusione, alla luce di questa lunga premessa, la condizione in cui Abelardo si descrive quando indossa gli abiti del teologo appare inequivoca:

De quo quidem nos docere *veritatem* non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem *aliquid verisimile* atque humanae rationi vicinium nec Sacrae Scripturae contrarium proponere (...). Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, *umbram, non veritatem* esse profitemur, et quasi *similitudinem quandam, non rem*. Quid *verum* sit, noverit dominus; quid *verisimile* sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror¹⁵³.

A salvare l'impresa del teologo non basta la determinazione della verità in un «aliquid», ma è necessario introdurre una degradazione al rango di «verisimile», il cui criterio, per far salva la possibilità dell'uomo di giudicarne, è postulare di aver trovato nella Rivelazione il termine di paragone necessario a fondare la relazione di somiglianza. Dietro l'espedito con cui Abelardo legittima la scelta del metodo della sua teologia in relazione alla battaglia contro gli argomenti degli 'pseudodialettici', condotta a partire dalle loro stesse armi, riposa l'idea che non possa esserci per l'uomo altra dimensione in cui porre e risolvere il problema della conoscenza e, a maggior ragione, della conoscenza di Dio, che non sia l'ordine della «significatio nominum» e delle «imagines», di cui

di illustrare, rappresentando un processo di liberazione del soggetto dalla staticità e dal silenzio della dimensione ontologica del divino, non può rimanere privo di conseguenze sulla rappresentazione stessa di Dio, quasi a dire che nella *dimensione catafatica* del linguaggio ciò che si libera non è solo il soggetto, ma la divinità stessa altrimenti confinata nella statica lontananza e nel silenzio della *dimensione apofatica*».

¹⁵³ *TSum*, II, 26-27, edd. Buytaert - Mews cit., p. 123, 232-246 [corsivo mio]; cf. *TChr*, III, 54, 57, PL 178, 1227D-1228A, ed. Buytaert cit., pp. 217, 693-710; 218, 742-746; *TSch*, II, 18, PL 178, 1040BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 414, 240-254.

Abelardo, dopo Anselmo, comincia ad avvertire oltre alla coerenza la precarietà, perché non più ormezziate saldamente alla realtà.

Il verosimile, unico esito possibile del *quaerere*, commisurato alle capacità espressive del linguaggio creaturale, è conveniente alla razionalità e mai contrario alla Sacra Scrittura; è in qualche modo («quasi») paragonabile allo statuto ombratile di quella «similitudo rei» che della consuetudine sensoriale della conoscenza porta i segni. In definitiva, non sarà la dipendenza dagli abusi di ‘un’ Roscellino, ma l’ingenuità di ogni tentativo stabile di definizione della verità (si legga l’iniziale maiuscola), che solo Dio conosce («quid verum sit, noverit dominus»), a spiegare come una necessità l’evoluzione dell’opera teologica di Pietro Abelardo. Ciò che dimostra la costitutiva incompletezza dell’impresa è la condizione asintotica in cui vive la tensione epistemica («dicturum me arbitror») che dirige l’«attentio» dell’uomo, chiamata a sperimentare continuamente i suoi limiti nel perimetro del linguaggio, nella consapevolezza che sia l’*ordo verborum* il luogo di inveramento della massima distanza tra il pensiero e la realtà.

4. *Il ‘progresso’ della teologia di Abelardo: di una ferita una feritoia*

Per sorprendente che sia, il manifesto delle ambizioni della teologia abelardiana, al netto dell’evoluzione dell’opera, rimarrà sostanzialmente immutato. Come mostra il confronto della prima versione con l’ultima redazione della «*Scholarium*», all’inizio dell’impresa e al suo culmine, resta salda la sottrazione allo scibile della verità. Con ciò si esclude radicalmente che il ‘problema’ dell’evoluzione possa essere esaurito nel ‘tema’ del progresso e segnatamente di un progresso graduale e continuo, più o meno lineare, ottenuto per accrescimento del *quantum* della conoscenza.

De quo quidem nos docere veritatem non promittimus, *quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat*, sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec *sacrae scripturae* contrarium proponere libet adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes multosque facile assentatores inveniunt, cum fere omnes animales sint homines ac paucissimi spirituales. Sufficit autem nobis quocumque modo summorum inimicorum *sacre fidei* robur dissipare, presertim cum alio modo non possimus, *nisi per humanas rationes satisfecerimus*. Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, *umbram, non veritatem* esse profiteamur, et quasi *similitudinem quandam, non rem*. Quid *verum* sit, noverit dominus; quid *verisimile* sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror¹⁵⁴.

De quo quidem nos docere veritatem non promittimus, *ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere credimus*, sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec *sacrae fidei* contrarium proponere libet adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes *quas noverunt*, multosque facile assentatores inveniunt, cum fere omnes animales sint homines ac paucissimi spirituales. Sufficit autem nobis quocumque modo summorum inimicorum robur dissipare, presertim cum alio modo non possimus, *nisi has quas noverunt rationes ex ipsorum artibus afferamus*. Absit enim hoc ut credamus Deum, qui malis quoque ipsis bene utitur, non bene etiam omnes artes quae eius dona sunt ordinare, ut hae quoque eius maiestati deserviant, quantumcumque male his abutantur perversi!¹⁵⁵

Non sarà allora inutile chiedersi in che modo possa essere posto il problema del ‘processo dell’evoluzione’, se lo *status quaestionis* resta impermeabile rispetto al perfezionamento delle intenzioni del suo autore. In altri termini, se il ‘processo’ non è un progresso lineare – se nella prima versione, esattamente come nell’ultima, non cambia la fiducia di Abelardo nella capacità di una teologia di raggiungere la verità –, qual è il principio dell’evoluzione? Per il secondo fondatore della logica medievale, autore della migliore sistematizzazione del *corpus* della *logica vetus*, patrimonio dell’*aetas boethiana*¹⁵⁶, cosa giustifica un investimento intellettuale che non sia la conversione del verosimile con il vero?

¹⁵⁴ *TSum*, II, 26-27, edd. Buytaert - Mews cit., p. 123, 232-246 [corsivo mio].

¹⁵⁵ *TSch*, II, 18, PL 178, 1040BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 414, 240-254.

¹⁵⁶ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit. (Intr., nota 28), pp. 142-158 [tr. it. *La teologia nel dodicesimo secolo* cit., pp. 161-178]; D’ONOFRIO, *L’«età boeziana» della teologia* cit., *passim*.

Parlare di un perfezionamento quanto alle intenzioni dell'autore impone di rilevare, nella traccia della loro incidenza sull'ordito del testo, la direzione di un incremento che, se non può essere accolto come quantitativo, ha indubbiamente a che fare con la qualità dell'indagine. Un indizio decisivo in questo senso è fornito proprio dall'analisi della forma che il tema dell'interdizione della via della verità e quello dell'apertura del sentiero del verosimile assumono nella «*Scholarium*». Infatti, dall'ultima versione del brano è possibile derivare almeno due risultati: 1) il primo attiene a un processo di raffinamento di un'aleologia che costruisce per contrasto un'antropologia filosofica. Nel brano in oggetto il movimento sintattico con cui Abelardo, con estrema disinvoltura, sostituisce alla constatazione (*constat*) dell'inattingibilità della verità, «scire quam» (*scil.* «veritatem»), l'opinione (*credimus*) circa l'incapacità dell'uomo di esserne all'altezza, «sufficere ad quam» (*scil.* «ad veritatem»), segnala un movimento di pensiero che va da un'imperscrutabilità, che coinvolge l'oggetto conosciuto, a un'inadeguatezza, che riguarda prevalentemente il soggetto conoscente. In ultima istanza, il mistero della teologia deve essere rilevato nell'ordine di un'antropologia. 2) Il secondo risultato, che attiene alla sublimazione teologica della condizione umana e che è segnalato da un movimento dal particolare all'universale, deve essere a sua volta registrato su un doppio livello, sul piano 'scientifico', dalle «rationes» alle «artes», e sul piano metafisico, dalla storia alla teleologia. Infatti, a) sul primo registro, Abelardo muove, nel giustificare la guerra 'giusta' contro i nemici della fede, dalla necessità di ricorrere alle *stesse* «*humanae rationes*» a quella di impugnare le «*rationes quas noverunt*» a partire dalle loro *stesse* «*artes*». Dove nella prima versione l'«umanità» segna ugualmente le ragioni argomentative di entrambe le fazioni, nella seconda la penetrazione del tema della dignità delle arti liberali, e segnatamente delle arti del *trivium*, in funzione della loro origine (divina), apre alla ricognizione del valore neutrale della scienza, che può essere *ipsa* senza condurre agli stessi risultati («*rationes quas noverunt*»)¹⁵⁷. Il quadro offerto dall'evoluzione del passo con

¹⁵⁷ Sul tema della 'neutralità' della scienza Abelardo ritorna in più occasioni e diffusamente proprio in luogo di un'«apologia della dialettica», quale può essere considerata la sua *Invectiva in quemdam ignarum dialectices*. L'*Epistola* riprende tuttavia un tema ricorrente nelle opere logiche e teologiche, per il quale non è possibile dire «mala» alcuna scienza, nemmeno quella «de malo». Rimettendo nella *Dialectica* la connotazione morale solo all'ordine della prassi («*exercitium*»), sicché l'azione ha il suo merito dalla possibilità di non essere malvagia («Si ergo scire malum non est, sed agere, nec ad scientiam sed ad actum referenda est malitia»), nelle *Theologiae* egli afferma che a voler fare della scienza del male qualcosa di moralmente esecrabile, Dio stesso, in cui è la pienezza della scienza (*plenitudo scientiarum*), non potrebbe essere esente da malvagità. Cf. ABELARDO, *Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen eius studium reprehendebat, et omnia eius dogmata putabat sophismata et deceptiones* (d'ora in poi *Invectiva*), PL 178, 351D-356D, ed. Smits cit., XIII, pp. 271-277; ID., *Dialectica*, V, 1, Prol., ed. de Rijk cit., p. 469, 32-33; *TSum*, II, 7, ed. Buytaert

l'introduzione di un movimento verticale, dalle *rationes* alle *artes*, nel loro statuto di *dona*, permette di avviare la rigenerazione del 'fallibilismo' gnoseologico prima riportando le facoltà nella giusta disposizione – l'uso e non l'abuso – e poi assumendolo nell'ottica di un sano prospettivismo metafisico. Infatti, b) ed è questo il secondo risultato che l'evoluzione della *Theologia* consegue in questo punto, una volta provata la (non) validità del sistema veritativo dell'uomo, si acquisisce la sua insopprimibile incompletezza. La fede informa («credamus») che non è dato al cristiano disperare di fronte al disordine, che per essere spiegato deve in ultima istanza essere riportato alla sua ragione ordinativa. Che persino il male, che assume le fattezze delle perversioni degli 'pseudodialettici', vada riportato alla bontà del progetto di Dio, che lo piega al compimento della sua volontà¹⁵⁸ – cui

- Mews cit., pp. 116, 78 - 117, 89; *TChr*, II, 125c, III, 6, PL 178, 1209D, 1213BD, ed. Buytaert cit., pp. 196, 60 - 197, 82; *TSch*, II, 29, PL 178, 1044D-1045A, ed. Buytaert - Mews cit., p. 421, 436-458.

¹⁵⁸ L'introduzione della qualità dell'«intentio» come discriminante dell'azione buona permette ad Abelardo di salvare la responsabilità individuale, conciliandola con il suo inserimento nel quadro di un certo determinismo divino. In generale, il principio secondo cui non c'è trasferimento nel campo dell'azione («facere») tra la modalità del verbo, espressa dalla forma avverbiale «bene», e la qualità dell'effetto realizzato (non intenzionato, bene inteso), che può anche non essere «bonum», è diffuso nelle opere di Abelardo dedicate *latu sensu* alla morale, che viene considerata come «requies et nostrae fatigationis finis», «domina», di cui la grammatica, la dialettica e le arti liberali in genere sono «ancillae», gradini per ascendere alla sua altezza («quasi quosdam gradus ad hanc celsitudinem parantes»). Cf. ID., *Collationes*, II, 68, PL 178, 1637BC, edd. Marenbon - Orlandi, p. 84: «Quid enim ad studium grammaticae vel dialecticae vel caeterarum artium de vera hominis beatitudine vestiganda?»; *ibid.*, II, 215-217, 1678B, pp. 212-214: «Etsi enim faciant vel facere velint quod Deus vult fieri, non ideo tamen id faciunt vel facere volunt quia credunt Deum velle id fieri, nec eadem intentio est in eodem facto illorum que Dei, et quamquam id velint quod Deus, eadem illorum et Dei voluntas in eo dici possit, quod idem volunt, mala tamen eorum voluntas est et bona Dei, cum scilicet id diversis de causis velint fieri. Sic et, cum eadem sit actio diversorum, quia videlicet idem agunt, *pro diversitate* tamen *intentionis* actio huius bona est et illius mala, quia quamquam idem operentur, tamen hic bene, ille male idipsum facit. Et quod dictu mirabile est, nonnunquam etiam bona est voluntas cum quis vult ab altero malum fieri, quia id videlicet bona intentione velle potest» [corsivo mio]. ID., *Scito te ipsum*, I, 48, PL 178, [633A-678A], 644AB, ed. R. M. Ilgner, Turnhout 2001 (Opera theologica, IV), (CCCM, 190), [pp. 1-86], p. 18, 469-479: «Set numquid ideo bene fecit? Aut si bonum, non utique bene vel, quod ei prodesse debuerit. Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis vel laus consistit. Sepe quippe idem a diuersis agitur, per iusticiam unius et per nequiciam alterius: ut si unum reum duo suspendant – ille quidem zelo iusticie, hic antiquae odio inimiciciae – et cum sit suspensionis eadem actio et utique, quod bonum est fieri et quod iusticia exigit, agant, *pro diversitate* tamen *intencionis* idem a diversis fit male et bene» [corsivo mio]. – È Abelardo stesso a suggerire una proporzione tra la neutralità dell'«operatio» e la neutralità dell'«intellectus», entrambi legati, quanto alla loro connotazione, rispettivamente all'«intentio» il primo e al confronto con la realtà il secondo. Cf. *ibid.*, I, 35, 652CD, pp. 34, 1 - 35, 11.

corrisponde irrestitibilmente la sua potenza¹⁵⁹ –, testimonia l'assunzione dell'idea secondo cui la 'veridicità' della conoscenza deve sempre essere considerata nella sua storicità, come effetto di una prospettiva costitutivamente parziale. Quello che nella prima versione era acquisito come difetto di conoscenza viene riportato nell'ultima a un difetto di prospettiva, completando lo spostamento dei contrassegni della precarietà dall'oggetto della conoscenza al soggetto. In questo senso Abelardo, se mostra un'indipendenza ermeneutica da Boezio interprete della logica aristotelica, è invece il miglior erede del lascito intellettuale che il filosofo di Teodorico ha consegnato al suo *De consolatione Philosophiae* come testimonianza della parzialità della prospettiva umana nel mosaico della volontà ordinativa con cui Dio regge e governa le vicende degli uomini¹⁶⁰.

Dietro agli errori e alle deviazioni degli uomini compare la mano ferma di Dio, che non soltanto motiva la ricerca (cf. *Mt* 7, 7), ma la garantisce. Infatti, il *quaerere* ha senso non nella misura in cui trova, ma per il solo fatto di essere ricompreso – nella sua natura definizionalmente aporetica –, nello sguardo con cui Dio sostiene nell'essere tutto ciò che vuole (che, quindi, è), conferendo la dignità del 'servizio' persino alla renitenza degli uomini («*eius maiestati deserviant, quantumcumque male his abutantur perversi*»). Nel momento in cui la teologia abelardiana guadagna, filosoficamente

¹⁵⁹ Sul tema del rapporto in Dio tra volontà e potenza, che si risolve in un'identità fondata logicamente sulla nozione specificamente abelardiana di 'onnipotenza', si veda: *infra*, II, cap. 5, §3.

¹⁶⁰ Si prenda come luogo esemplificativo, tra i molti altri, del movimento che regge l'opera boeziana – e di cui Abelardo si fa erede –, più che il celeberrimo carne *O qui perpetua*, la prosa in cui Boezio distingue la «*stabilis simplicitas*» della Provvidenza dalla «*mobilis series*» del Fato. Il discrimine è il «*prospectum*», perché la Provvidenza è la 'storia' unificata dal punto di vista di colui che l'ha disposta, il Fato è la successione 'distribuita' nel molteplice dal punto di vista di colui che non ne può intravedere l'ordinamento. Dunque, il «*fatum*» è la realtà «*digesta*» e «*explicata*» che nella Provvidenza è «*adunata*». Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, IV, 6, 10, PL 63, 815AB, ed. Moreschini cit., p. 122, 34-40: «*Providentia namque cuncta pariter quamvis diversa quamvis infinita complectitur, fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectum, providentia sit, eadem vero adunatio, digesta atque explicata temporibus, fatum vocetur*». Per una ricostruzione del tema nella cornice dell'opera e nel pensiero di Boezio, si veda D'ONOFRIO, *Vera philosophia* cit. (Intr., nota 27), pp. 116-119. – A rigore, al di là della lunga *querelle* storiografica sulla difficoltà di pacificare le contraddizioni del profilo intellettuale di Boezio, si deve ritenere che l'ecclettica attività del filosofo di Teodorico può sfuggire a grossolane imputazioni di incoerenza se si riporta ciascuna opera nella corretta prospettiva esegetica che assume il suo autore ora come 'mero' interprete della logica aristotelica, ora come matematico nel *De institutione arithmetica*, ora come filosofo e metafisico nella *Consolatio*, ora come teologo negli *Opuscola sacra*. Di fatto non sussiste alcun reale motivo per contestare l'organicità del suo pensiero, a condizione di fargli assumere una diversa postura in ogni campo del sapere a cui si dedicò. Questo giustifica la possibilità di conciliare l'indipendenza esegetica di Abelardo dalle posizioni assunte da Boezio, nella qualifica di commentatore, di fronte alla logica aristotelica e il debito filosofico che il Peripatetico Palatino contrae invece con il suo sistema metafisico.

più che religiosamente, la signoria di Dio, l'inattingibilità della verità smette di essere un problema insormontabile, una ferita, e diventa una condizione, una feritoia.

Nisi enim seipse deus *manifestet*, nec tunc natura nostra eum videre *sufficiet*, nedum nunc *mortales* omni spurcitia peccatorum pleni *ratiunculis suis comprehendere incomprehensibilem* nitantur, qui nec seipsos nec quantulecumque naturam creaturae discutere ratione *sufficiunt*. Quae etiam maior indignatio fidelibus habenda esset quam eum se habere deum profiteri quem *ratiuncula humana* possit comprehendere aut *mortalium lingua* disserere¹⁶¹?

La teologia non può essere l'impresa di comprendere l'incomprensibile («comprendere incomprehensibilem»). Si può propriamente affermare che per l'uomo, sfregiato dalla morte («mortales») e segnato in ciò che lo fa simile a Dio dalla sua finitezza («ratiuncola»), la condizione di possibilità di un *logos* su Dio è la Rivelazione («nisi enim seipse deus manifestet»). In altri termini, perché l'uomo parli di Dio è necessario che Dio parli di se stesso in un'epifania capace di colmare la distanza abissale tra reale e razionale. Infatti, se si assume radicalmente la prospettiva di una costitutiva limitatezza delle facoltà dell'uomo («ad quam sufficere») quanto alla conoscenza della natura delle cose, appare chiaro che l'incommensurabilità di Dio alla ragione umana («ratiuncola») smette di essere un dato problematico. L'ineffabilità e l'assoluta trascendenza divine sono anzi lo scrigno della sua alterità, quindi garanzia dello scarto ontologico tra la creatura e il Creatore. A rigore, l'intelligibilità di Dio rappresenterebbe una *diminutio* della sua dignità («indignatio»). L'uomo, che non è in grado di esaminare in modo razionale né se stesso, né la natura di qualunque creatura, per

¹⁶¹ *TSum*, II, 20-21, edd. Buytaert - Mews cit., p. 121, 179-186. Il luogo corrispondente della seconda versione si inserisce nel contesto di una sezione che Abelardo aggiunge con valore illustrativo al testo della *Theologia* «*Summi boni*» e presenta una significativa modifica, perché sostituisce alla retorica di queste righe (che per brevità qui si preferisce citare) una più puntuale ricostruzione dell'insufficienza della conoscenza umana e del ruolo vicario che l'*auctoritas*, ispirata da Dio, svolge. All'aggiunta di questa sezione segue la trascrizione del passo successivo della «*Summi boni*», in cui si riafferma che sarebbe motivo di scandalo un Dio alla portata dell'intelligenza e del linguaggio dell'uomo, preparando la dimostrazione, mediante il ricorso alle autorità filosofiche, dell'assoluta ulteriorità di Dio, che garantisce per la sua stessa divinità. Cf. *TChr*, III, [37-43], 43, PL 178, [1222B-1224B], 1224B, ed. Buytaert cit., [pp. 209, 445 – 212, 543], pp. 211, 533 - 212, 543: «Ad haec quippe recipienda et credenda, nec *sensuum experimentis* nec *humanis cogi rationibus* poterunt, sed *sola auctoritate* sunt conducendi. Quod si ex auctoritate his acquiescunt, quibus tamen ratione satisfieri non potest, cur de Deo ista reprobant quae tot testimoniis tantorum comprobata sunt sapientum? Scimus omnes in his quae ratione *discuti possunt* non esse necessarium auctoritatis iudicium. Id quoque pro ratione satis esse debet, ut, qui cuncta longe transcendit per omnia, humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et qui *capi non potest loco*, humano non comprehendatur animo» [corsivo mio].

quanto piccola sia, sarà a maggior ragione incapace di «vedere» Dio, a meno che non sia lui a manifestarsi.

Ora, se ogni conoscenza umana è sempre una conoscenza sensibile, dal momento che i sensi rappresentano la sola «fenestra» attraverso cui si dà il primo e preliminare contatto tra soggetto e oggetto, deve essere un'esperienza, e segnatamente l'esperienza della Rivelazione, a mettere l'uomo nella condizione di cercare ciò che è in grado di riconoscere¹⁶². Il problema della conoscenza teologica, per essere correttamente posto, deve quindi essere portato all'altezza dell'interpretazione dei segni con cui Dio si manifesta.

Haec autem fides temporibus rudis populi a prophetis occultanda fuit; tempore vero philosophorum, multiplicato studio inquirende veritatis, una cum *creaturarum doctrina* crevit et *creatoris intelligentia*. Unde apostolus: 'Invisibilia, inquit, ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur' (*Rom* 1, 20), quia omnis noticia humana a *sensibus* surgat, ex *rerum visibilium similitudine invisibilium naturam ratio* vestigavit (...). Quod autem per successionem tum studio tum ingenio scientiae convaluerunt, considerabat Daniel, cum dicebat: 'Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia' (*Dn* 12, 4); et psalmista, teste Gregorio, ubi ait: 'Deus in gradibus dignoscetur'¹⁶³.

Il principio del progresso della teologia – che è progresso nella consapevolezza di un orizzonte della ricerca – corre sul filo della storia, nelle diverse forme in cui si è incarnata la Rivelazione. In questo passo, che verrà sottoposto a un radicale processo di revisione nelle versioni successive della

¹⁶² L'idea che l'accesso fideistico alla verità, posta la natura irrimediabilmente imperfetta e infinitamente perfezionabile dei percorsi conoscitivi umani, caratterizzi il modello di pensiero che domina, in ogni sua declinazione geografica e religiosa, il Medioevo è alla base dell'ipotesi storiografica avanzata da Giulio d'Onofrio. La sua proposta del concetto di «paradigma medievale» per isolare il complesso metafisico, antropologico, etico e culturale in genere che caratterizza quest'epoca, individua come dirimente proprio il principio del riconoscimento della subalternità evidente della filosofia alla Rivelazione. Cf. D'ONOFRIO, *Between Larissa and Damascus* cit. (Intr., nota 27), pp. 13-46.

¹⁶³ *TSum*, III, 67, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 185, 849 - 186, 862. Cf. *Ps* 47, 3; GREGORIO MAGNO, *Expositio Veteris ac Novi Testamenti*, I, XI, 107, PL 79, [549-895], 849AC. Non è questo, in luogo di un'introduzione, il contesto in cui entrare nella logica della 'similitudine' trinitaria che Abelardo fornisce come esempio («verbi gratia»). Cf. *TSum*, III, 67, edd. Buytaert - Mews cit., p. 186, 856-858. – Nel contesto della descrizione delle opere della creazione, con particolare riferimento a Dio, invisibile e incomprendibile, Abelardo afferma nuovamente che egli si manifesta nella sua creazione ai sensi da cui scaturisce («surgat») ogni informazione («notitia») umana. Cf. ABELARDO, *Expositio in Hexameron*, 10, PL 178, 733A, edd. Roming - Luscombe cit., p. 11, 88-91: «Sic et deus, qui in seipso invisibilis et incomprehensibilis est, ex operum suorum magnitudine primam nobis de se scientiam confert, cum omnis humana noticia surgat a sensibus».

*Theologia*¹⁶⁴, Abelardo scruta la storia per comprenderne la direzione con l'effetto di proiettare sulla successione degli eventi la sua fede ed evincerne una filosofia. Nel rispondere alla domanda se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio, il Peripatetico palatino segue il filo rosso che, dall'infanzia del mondo («tempus rudis populi») all'illuminismo filosofico («tempus philosophorum»), riconosce al cercare una sua dignità e un suo oggetto, data l'apertura divina del sensibile, nelle cui fibre è possibile intravedere («cospiciuntur») l'immagine del creatore.

La proporzione diretta tra la «doctrina creaturarum» e l'«intelligentia creatoris» è giustificata dal riferimento, gnoseologicamente avvertito, alla convenienza del meccanismo della conoscenza umana, che 'sgorga' («surgat») dai sensi, e della teofania che apre nella percezione il suo varco. È la consegna alla «ratio» del compito ermeneutico e della responsabilità di penetrare il mistero della natura delle realtà invisibili ricorrendo allo strumento della *similitudo*, che redime l'equivocità risultante dall'asimmetria di realtà invisibili e realtà visibili grazie a una qualche forma di 'somiglianza'. Sulla scorta del versetto paolino (*Rm* 1, 20), Abelardo assume come un dato la «similitudo», pietra angolare della sua *Theologia*, se è vero che nella retrospettiva dell'*Historia calamitatum* esaurirà proprio nelle «similitudines» offerte dalla ragione umana il materiale di un trattato di teologia sull'unità e la Trinità di Dio¹⁶⁵.

La consegna alla ragione del compito ermeneutico torna all'inizio del terzo libro dell'ultima versione, dove Abelardo, riconoscendo alla ragione come «proprium» la facoltà di trascendere i sensi ed investigare ciò che sfugge alla loro presa («proprium est omnem transcendere sensum et ea vestigare quae sensus non valet attingere»¹⁶⁶), giudica come alternative due modalità della

¹⁶⁴ Questa sezione della *Theologia*, dedicata al tema della generazione divina del Verbo, sarà oggetto di un continuo ripensamento, come si vedrà. Significativamente è in questa parte che, nell'ultima versione, farà la sua comparsa la «valida similitudo ex philosophis sumpta», il sigillo di bronzo. Cf. *TSum*, III, 52-86, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 179, 619 - 195, 1190; *TChr*, IV, 71-116, PL 178, 1282D-1299C, ed. Buytaert cit., pp. 297, 1028 - 323, 1854; *TSch*, II, 116-121, PL 178, 1069D-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 465, 1728 - 468, 1820.

¹⁶⁵ *Historia calamitatum*, 35, PL 178, 140A-141A, ed. Luscombe cit., p. 54.

¹⁶⁶ *TSch*, III, 3, 1086C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 499, 23-24. Cf. *TChr*, V, 3, PL 178, 1315BC, ed. Buytaert cit., p. 347, 25-27. – La familiarità di Abelardo con la logica impedisce di ignorare che il «proprium», che qualifica la ragione nella sua capacità di superare l'ordinamento sensibile della conoscenza, sia il quarto livello porfiriano, e segnatamente nell'accezione forte di ciò che risulta appartenere sempre ed esclusivamente alla totalità della specie, come la 'capacità di ridere' all'uomo e la 'capacità di nitrire' per il cavallo, tale da far valere un principio di convertibilità, perché se c'è la ragione c'è la 'capacità di trascendere i sensi' così come se c'è la 'capacità di ridere' o 'di nitrire' ci sono rispettivamente l'uomo o il cavallo. Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, 12, 12-22, traduzione latina di BOEZIO, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles latinus, I.6), [pp. 5-31], pp. 19, 18 - 20, 6.

Rivelazione e si domanda se in principio («primum») a informare dell'unicità di Dio fu la creazione o la Parola.

Ubi et prima se ingerit quaestio: an humana etiam rationae divina celsitudo indagari potuerit, ac per hanc a creatura sua creator recognosci? An se potius ipse deus *signo* aliquo *sensibili* suam ei notitiam *primum* exhibuerit, velut in angelo aut in quacumque ei specie primitus apprensus, sicut de primis legitur parentibus quibus in paradiso *locutus* fuisse (*Gen* 3, 8) perhibetur? Et fortassis ita primo factum est, ut in aliqua scilicet visibili specie, invisibilis creator ipse homini se revelaret¹⁶⁷.

Sul tema dell'origine della fede nel monoteismo («de ratione credendi unum Deum»¹⁶⁸), preliminarmente («prima») Abelardo si domanda quale sia stato il veicolo dell'informazione e segnatamente se si deve ritenere che la «divina celsitudo» sia stata penetrata dal talento ermeneutico della ragione, che ne avrebbe scoperto l'unicità a partire dal creato, o se piuttosto («potius») non sia da collocarsi in principio una «notitia» nella forma di un «signum sensibile», come nella narrazione del *Genesi*, dove i progenitori avrebbero ascoltato («audissent») la «vox Dei».

Il Peripatetico Palatino, pur giudicando presumibile («fortassis») che in principio fu un segno, e specificamente un segno linguistico, la Parola, a rivelare l'esistenza di un unico Dio, non ha dubbi nel ritenere che l'informazione fosse inscritta nella legge naturale – che identifica con la «ratio» –, e che la sua rivelazione fosse costante nella manifestazione stessa delle opere create, anche a prescindere da un'ulteriore iniziativa di Dio¹⁶⁹. Questo atteggiamento intellettuale fonda la proiezione

¹⁶⁷ *TSch*, III, 2, PL 178, 1085D, ed. Buytaert - Mews cit., p. 499, 14-22. Cf. *TChr*, V, 2, PL 178, 1315B, ed. Buytaert cit., p. 347, 16-24.

¹⁶⁸ *TSch*, III, 2, PL 178, 1085D, ed. Buytaert - Mews cit., p. 499, 13. Cf. *TChr*, V, 2, PL 178, 1315B, ed. Buytaert cit., p. 347, 15.

¹⁶⁹ *TSch*, III, 4, PL 178, 1087A, ed. Buytaert - Mews cit., p. 500, 45-47: «(...) cum eius noticiam lex ipsa naturalis, que in ratione consistit, etiam sine scripto in ipsa operum eius exhibitione omnibus afferret». Cf. *TChr*, V, 4, PL 178, 1316A, ed. Buytaert cit., p. 348, 49-51. – Questo riconoscimento della dignità della ragione è intrecciato al dato scritturale e corroborato dall'interpretazione del versetto genesiaco della creazione a immagine e somiglianza e dai versetti dell'*Epistola ai Romani* (1, 18-21) che riconoscono nel 'merito' della ragione la responsabilità di riconoscere Dio, che rende gli uomini «inexcusabiles» indipendentemente dalla Rivelazione biblica. Cf. *TSch*, III, 3, PL 178, 1086C, ed. Buytaert - Mews cit., pp. 499, 27 - 500, 32: «Verum etiam, cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nichil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius *imaginem*, hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem (cf. *Gen* 1, 26-27)». Cf. *TChr*, V, 4, PL 178, 1315C, ed. Buytaert cit., p. 347, 30-38.

dell'efficacia della grazia oltre i confini della storia sacra, che in questo modo dovrebbe essere considerata alla stregua di un episodio della presenza vivificante di Dio nella storia¹⁷⁰.

Pur con la cautela che un'interpretazione generale richiede nell'adattarsi a un preciso passaggio testuale, si può forse convenientemente spiegare l'apertura abelardiana all'alternatività di una Rivelazione 'delle cose' e una 'della Parola' come espressione di quella forma radicale e universale di simbolismo che il Medioevo condivide e che assume che il mondo sia «un immenso atto di parola», ma nei cui confronti è possibile far valere come modello descrittivo ora quella che Umberto Eco definisce una «pansemiosi metafisica», ora quella forma di allegorismo universale che gode di una diversa consapevolezza filosofica e di una minore fondazione metafisica¹⁷¹. La spiegazione filosofica dell'esistente come serie di cause ed effetti della 'grande catena dell'essere' nasce indubbiamente con il *De divinis nominibus* pseudodionisiano e arriva alla teoria dell'*analogia entis*, traducendosi in una «visione semiotica dell'universo in cui ogni effetto è segno della propria causa». In questo contesto non è possibile ridurre la similitudine ad allegoria e metafora, perché essa ha una densità reale (*in re*) che trova nella parola performativa di Dio il suo fondamento. Infatti, «nella partecipazione delle proprietà trascendentali al creato c'è sì sempre pallore, ma non è un pallore dell'immaginazione (o del linguaggio), è un pallore ontologico»¹⁷². Ora, se si assumesse che la «similitudo», in cui sta tutto il merito del progresso della conoscenza teologica, avesse una dimensione ontologica, e rimandasse come effetto reale e non meramente come simbolo alla sua causa, si dovrebbe concludere per la capacità dell'uomo di ripercorrere quell'epopea metafisica eriugeniana che nulla ha a che fare con le continue limitazioni delle ambizioni veritative della *Theologia*.

Abelardo, nelle pagine dedicate al tema dell'onnipotenza di Dio, conferirà alla realtà una dignità che riposa in ultima istanza su un radicale volontarismo divino¹⁷³. Tuttavia, a sbarrare la strada dell'evidenza di una «teologia della creazione» alla *Theologia* sono proprio i risultati che il teologo

¹⁷⁰ È questo il presupposto teorico che giustifica l'ipotesi di una 'doppia rivelazione', storicamente determinata, ai profeti e ai filosofi, o più propriamente di una 'rivelazione diffusa'. Cf. *infra*, II, cap. 2.

¹⁷¹ U. ECO, *Dalla metafora all'analogia entis*, in *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2017, [pp. 143-199], pp. 161-163.

¹⁷² *Ibid.*, p. 185.

¹⁷³ Cf. *TChr*, V, 18-58, PL 178, 1321A-1330C, ed. Buytaert cit., pp. 354, 280 - 372, 820; *TSch*, III, 18-82, PL 178, 1091C-1109A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 507, 262 - 535, 1114.

ha conseguito nell'ordine della sua gnoseologia¹⁷⁴. Lo scollamento di realtà e razionalità¹⁷⁵, che si è consumato nell'analisi del difforme 'rispecchiamento' dell'oggetto nelle profondità del soggetto che lo accoglie, impedisce che l'azione ermeneutica possa essere efficace nell'ordine della natura, a cui pure è riconosciuta una qualche superiorità, e richiede perciò l'intervento di un'iniziativa di Dio che si dà in una rivelazione linguistica, che di quel disvelamento sia interprete. Nella logica della teologia di Abelardo il residuo ontologico non potrebbe essere gestito come tale e questo apre, all'interno dell'orizzonte dischiuso dalla 'nostalgia delle cose'¹⁷⁶, almeno a un doppio binario della ricerca teologica, a seconda della consistenza che si assume abbia il concetto di «signum sensibile».

Infatti, Abelardo, alla scuola di Agostino, ha imparato che anche le *res* possono essere segni, chiamati a ricoprire una posizione nella disposizione ordinata del cosmo per essere veicolo di una notizia di Dio (in senso sia soggettivo sia oggettivo). Se il *signum* è tutto ciò che recupera alla mente qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che si fa presente ai sensi («res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire»¹⁷⁷), Abelardo è consapevole che le *res* possono essere *signa* più efficaci delle parole.

¹⁷⁴ È a fronte dell'indigenza gnoseologica dell'uomo che si giustifica la libera iniziativa con cui Dio gli si manifesta. In una bella pagina delle *Collationes*, Abelardo lo asserisce altrettanto chiaramente con riferimento alla luce e al calore del sole e al modo in cui la loro diffusione non altera la sua natura. Cf. ID., *Collationes*, II, 167, 1666AB, ed. Orlandi - Marenbon cit., p. 174: «Iuxta itaque hanc fidem nostram et rationem manifestam, quocumque loco fidelis sit anima, quia ubique praesentem, ut dictum est, reperit Deum et quoniam nullo impeditur obstaculo, ubique in sua aequae perseverat beatitudine, quam videlicet ex visione Dei nobis per eum infusa, non ex nostris viribus apprehensa consequimur. Quippe nec ad corporalis solis apprehendendam claritatem conscendimus, sed ipsa se nobis infundit, ut ea fruamur. Ita et nos tam Deo quam ipse nobis appropinquat tamquam desuper claritatem suam nobis et amoris sui calorem infundens, ad quem etiam nusquam localiter consistentem, si quo modo propinquare dicimur, non id locis, sed meritis fieri est intelligendum, dum ei videlicet quantum similiores in bono efficitur vel eius amplius voluntati concordamus, sic e contrario ab eo recedere intelligendi sumus».

¹⁷⁵ È la logica, assunta qui nell'accezione di 'razionalità', più che il linguaggio, il piano a cui puntano le «proprietates» delle parole e l'«integritas» del linguaggio.

¹⁷⁶ Il tema della 'nostalgia delle cose' – un'altra delle forme che assume la tensione dereificante che attraversa il pensiero di Abelardo in ogni sua versione (logica, teologica, metafisica, etica), come ha mostrato Jean Jolivet –, trova una potente formulazione nelle pagine dell'epistolario, dove caricato di sovratonalità erotiche, permette di sublimare l'assenza della realtà con il conforto delle parole («verba pro rebus»), nella singolare loro capacità di riprodurre delle cose una «quaedam imago». Cf. ELOISA, *Domino suo immo patri*, 15, PL 178, 181B, 186C, 187A, ed. Luscombe cit., pp. 123, 138, 140.

¹⁷⁷ Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 1, 1, PL 34, [15-122], 35, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 32, 5-7.

In tantum vero in ipsa factura sua delectatur deus, ut frequenter *ipsis rerum naturis quas creavit*, se figurari, *magis quam verbis nostris* quae nos confinximus aut invenimus, exprimi velit, et magis *ipsa rerum similitudine quam verborum nostrorum* gaudeat proprietate, ut ad eloquentiae venustatem *ipsis rerum naturis iuxta aliquam similitudinem pro verbis scriptura* malit uti, quam propriae locutionis integritatem sequi¹⁷⁸.

La lettura figurale della realtà («factura sua») è legittimata dalla *delectatio* di Dio, che avrebbe preferito («velit») esprimersi in essa («ipsa rerum natura») piuttosto che nelle parole degli uomini («verba nostrum»). Che l'*impositio nominum* sia convenzionale («con-finximus») o naturale («invenimus»), che risponda cioè all'arbitrio o alla natura, lo statuto 'positivo' della rivelazione che si dà nel linguaggio (*in verbis*) non cambia. Perciò Dio si sarebbe compiaciuto («gaudeat») più della similitudine delle cose («similitudo rerum») che non di quella delle «proprietates» delle 'nostre' parole; la *mira profunditas* della Scrittura, che permette un allegorismo *in factis* e *in verbis*, è qui evocata come emblema dell'eloquenza del creato e non del linguaggio, come narrazione della presenza di Dio nella storia nella misura in cui è veicolo di una rivelazione nelle creature che rifiuta di darsi nei limiti posti dall'«integritas locutionis». Sulla scorta di questo «allegorismo universale»¹⁷⁹, la creazione – che della narrazione del *Genesi*, ma anche del *Timeo* è l'oggetto – è scrigno di una verità teologica più autentica e perciò stesso più difficile da interpretare, che nella *Theologia* compare nella sua ingestibilità gnoseologica¹⁸⁰. L'eleganza («venustas») del linguaggio è meno efficace della

¹⁷⁸ *TSch*, II, 32, PL 178, 1046B, ed. Buytaert - Mews cit., p. 523, 515-522 [corsivo mio]. Cf. *TChr*, III, 8b, PL 178, 1214D-1215A, ed. Buytaert cit., p. 198, 39-44.

¹⁷⁹ ECO, *Dalla metafora all'analogia entis* cit., pp. 162-163.

¹⁸⁰ Sulla nozione abelardiana di «natura» resta tuttavia definitivo il giudizio di Jean Jolivet che chiarisce come, nella confusione di «action divine» e «opération naturelle», la riflessione di Abelardo risulti sostanzialmente indietro rispetto all'ispirazione naturalistica della filosofia chartriana, e cita come conferma proprio l'attenzione che nel suo commento all'Esamerone il Palatino dedica alla mera «expositio historica». Con una certa definitività, si può concludere con Jolivet, che la sua è una riflessione sul linguaggio, non sulle cose. Cf. J. JOLIVET, *Éléments du concept de nature chez Abélard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola - Trento, 31 agosto - 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 297-304 [rist. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard* cit., pp. 63-70]: «Abélard a commencé par distinguer mal, ou pas du tout, la différence qui sépare l'action divine de l'opération naturelle; en même temps, il fait peu de cas de la fabrication humaine: sur ces deux points il reste alors en arrière des grandes inspirations du douzième siècle. Ensuite, il en arrive à une conception plus nette de la nature, peut-être cela serait à examiner sous quelque influence chartraine. moins porté, par habitude et sans doute par tempérament, à l'étude des sciences qu'à celle du trivium, et peu informé de la littérature scientifique ancienne et nouvelle; s'il a lu ce qu'on pouvait connaître en son temps de la philosophie platonicienne il n'y a pas trouvé, comme les maîtres chartrains, la source principale de son inspiration. La pensée d'Abélard est une réflexion sur le langage, non sur les

nudità della natura, perché la prima è segnata da un'insuperabile ambiguità, che pure può essere redenta nel progetto di Dio alla luce di quella ragione 'occulta', che fa servi inutili persino i nemici della fede che possono essere apostrofati, per il dovere della *correctio fraterna*, come 'pseudodialettici'¹⁸¹.

La «similitudo», che va quindi primariamente assunta in senso proprio, come indizio di una partecipazione ontologica, nel contesto della *Theologia* deve essere riportata, per essere compresa, sul piano di un'ermeneutica, coerentemente rispetto alla degradazione della verità nel verisimile, non soltanto sua porzione («aliquid»), ma propriamente sua 'ombra'. Come il verosimile sta alla verità, così la *similitudo* sta alla 'somialianza ontologica', l'*imago*, offrendone un surrogato che non depone per la negazione rispettivamente dell'esistenza della verità e del residuo ontologico del Creatore nelle creature, ma fornisce la misura antropologica della «ratiuncola» a cui deve essere commisurato. Il doppio binario della ricerca teologica, di una rivelazione *in factis* e *in verbis*, riconosce nel lavoro di ricostruzione di una proporzione logica e non già nella mera constatazione di una corrispondenza ontologica, quanto basta per garantire all'intelligenza un cauto quanto necessario avvicinamento alla trascendenza divina.

Ora, che il «signum sensibile» possa assumere una profondità ontologica o una coloritura logica e che, sotto entrambe le specie, esso sia un veicolo della Rivelazione nell'ordine della *voluntas*

choses». In generale, sulla nozione abelardiana di «natura», si vedano: T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, *ibid.*, pp. 27-65; D. E. LUSCOMBE, *Nature in the Thought of Peter Abelard*, *ibid.*, pp. 314-319; T. GREGORY, *Considérations sur ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable* cit., pp. 569-584 [tr. it., *Considerazioni su «ratio» e «natura» in Abelardo*, in «Studi medievali», 14 (1973), pp. 287-300].

¹⁸¹ In linea con la tradizione agostiniana e altomedievale e non influenzato dagli interessi 'fisici' che in quello stesso periodo venivano maturando nell'ambiente della scuola di Chartres intorno all'*opus creatoris*, Abelardo continua a intendere la «natura» come un prolungamento della *voluntas Dei*. Nel riportare esclusivamente a Dio la capacità di creare, cioè di agire sulla sostanza, Abelardo propone almeno in un punto la risoluzione esplicita della natura in Dio, quando chiarisce che anche il parto deve essere considerato *opus naturae*, cioè *opus Dei*, e non *opus hominum*, cui viene riconosciuta solo una facoltà di alterazione degli accidenti. Cf. ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 298, [28-36], 32-36: «Unde puer ipse non hominis *opus* est, sed *naturae*, id est *Dei*, hominum autem operatio alterare tantum materiam videtur secundum accidentia, veluti dum domum componit vel gladium, non etiam in substantia generare». Cf. *ibid.*, p. 215, 23-24; ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 23, 1-4. – Per un'analisi delle implicazioni del precetto evangelico della *correctio fraterna* si veda la voce 'correction fraternelle' del *Dictionnaire de théologie catholique*. Cf. G. BLANC, s.v. *Correction Fraternelle*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, edd. A. Vacant - E. Mangenot - E. Amann, 15 voll., Paris 1898-1950, III.2, coll. 1907-1911; I. A. COSTELLO, *Moral obligation of fraternal correction*, Washington 1949; P. BELLINI, *Denunciatio evangelica e denunciatio judicialis privata: un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano 1986.

Dei, lo mostra lo stesso Abelardo nel contesto dell'esegesi della somiglianza genesiaca. Infatti, come ha osservato Marco Rossini¹⁸², le due polarità, «teologia della creazione» e «teologia della conoscenza», sono convenientemente illustrate dalle accezioni di «imago» e di «similitudo» che il Peripatetico Palatino fornisce in quel contesto¹⁸³. Ciò che viene sancito dall'interpretazione abelardiana è una scala di verosimiglianza che riconosce all'*imago* una dignità superiore a quella della *similitudo*. Il grado di perfezione («perfectius») del 'rispecchiamento' dell'«imago» ne fa una specie della «similitudo», quella in cui si offre in tutta la sua evidenza («expressa») una corrispondenza ontologica che viene consegnata all'uomo come un dato. Come Abelardo mostra in luogo di un'esegesi del rapporto genesiaco tra l'uomo e la donna nella «*Scholarium*», l'uomo è fatto a immagine di Dio e perciò è «imago Dei», mentre la donna è fatta a sua somiglianza, perciò è propriamente «imago viri», dunque «imago imaginis»¹⁸⁴. Marco Rossini, dall'analisi dei due lemmi e dei verbi che ne accompagnano le occorrenze, propone di spiegare la distanza tra l'«imago» e la «similitudo» come quella tra «una presa d'atto», un «fatto», cioè «l'essere di una realtà», incapace di «generare alcun movimento di approfondimento ulteriore», e un «processo», che suppone per il «divenire di una realtà» nel contesto di una «riflessione in cui vengono analizzati rapporti e approfondite corrispondenze»¹⁸⁵. Perciò se l'«imago» è figura della dimensione ontologica che assume la metafisica della partecipazione nel contesto creazionale, la «similitudo» suppone invece per una somiglianza verificata nell'ordine logico di proporzioni e rapporti e, come tale, è il punto di partenza della «riflessione gnoseologica propria della teologia abelardiana»¹⁸⁶.

¹⁸² Cf. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza* cit., pp. 82-84.

¹⁸³ Cf. ABELARDO, *Expositio in Hexameron*, 257, PL 178, 760D, edd. Roming - Luscombe cit., pp. 59, 1135 – 60, 1540: «Distat autem inter *imaginem* et *similitudinem* quod similitudo rei potest dici quod convenientiam aliquam habet cum ipsa, unde simile illi dici queat. Imago vero *expressa* tantum *similitudo* dicitur, sicut figurae hominum quae per singula membra perfectius eos representant» [corsivo mio].

¹⁸⁴ Cf. *TSch*, I, 38, PL 178, 991B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 333, 415-421: «*Faciamus hominem* quam 'faciam', *ad imaginem*, inquit, *et similitudinem nostram* (*Gen* 1, 26): virum quidem *ad imaginem*, mulierem vero *ad similitudinem*. Vir quippe, iuxta apostolum, *imago est dei*, non mulier; sed sicut *vir imago est dei*, ita et mulier *imago* dicitur *viri*. Imago quippe *expressa* alicuius *similitudo* vocatur; similitudo autem dici potest, etsi non multum id cuius similitudo est exprimat». – Nel commento all'epistola paolina, Cristo viene definito come «imago Dei», cioè «*expressa similitudo Patris*», tale da giudicare la relazione restituita dal 'rispecchiamento' una identità reale, corroborata dall'evangelista Giovanni (*Gv* 14, 9). Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, PL 178, [783B-978D], 906D, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (*Opera theologica*, II), (CCCM, 11/I), [pp. 38-340], p. 224, 464-466.

¹⁸⁵ Cf. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza* cit., p. 83.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

In altri termini, alla luce delle assunzioni della teoria della conoscenza del Peripatetico palatino, il peso dell'equivocità che ogni teologia (sop)porta non può essere in alcun modo alleggerito se assunto nel contesto di una rigida corrispondenza di parole e concetti rispetto alla realtà ineffabile e incomprensibile di Dio. La *similitudo*, che è la nervatura della *Theologia* abelardiana e il principio del suo progresso, non si offre come un dato, non è fondata su un'attribuzione, che l'uomo si limiterebbe a scoprire, se ne fosse capace («sufficere ad quam»). La *similitudo* che abita gli spazi della *Theologia* è un'inferenza, fondata non su una attribuzione, ma su una proporzionalità, che guadagna il protagonismo del soggetto conoscente e coinvolge almeno quattro termini e le relazioni che, a due a due, vengono istituite tra loro ($a : b = c : d$)¹⁸⁷.

Come la «*similitudo rei*», che garantisce un *subiectum* al processo conoscitivo in assenza della *res*, così la «*similitudo ex rerum visibilium*», che assicura l'unica possibilità di avvicinarsi alla natura delle cose invisibili, non deve essere considerata alla stregua di una copia, ma di un modello. La sua natura di surrogato ne fa qualcosa di distinto dall'oggetto a cui si rivolge l'«*attentio*» del soggetto e che, se sciolto dalla pretesa di rispondere della sua verità, risulterà un utile quanto necessario strumento di lavoro. Ora, la relazione analogica posta in essere dalla *similitudo* non è assolutamente equivoca, quindi impropria o estrinseca, come nel caso delle metafore («*prata rident*»), ma non è nemmeno leggibile nel solco di una dipendenza metafisica di analogo e analogato, che li legherebbe per attribuzione (come 'sane' sono chiamate le cose che sono segno o causa di salute); essa è piuttosto il filo rosso tracciato dalla *ratio*, per inferenze sempre difettive, nel tentativo di districarsi tra l'accessibilità conoscitiva del mondo fisico, a cui non appartiene, e l'inaccessibilità del mondo metafisico, a cui appartiene come «*imago Dei*».

L'indipendenza che la *similitudo* garantisce alla *ratio*, in ambito gnoseologico e, a maggior ragione, in ambito teologico, nel momento stesso in cui la scioglie dalla responsabilità di produrre una fedele rappresentazione della *res* e di Dio, apre sul piano del linguaggio la possibilità di costruire una scala, da usare per salire più in alto e da gettare via. Solo se si pretenderà di conferirgli un'intrinseca dignità, cioè solo se si volesse riconoscere al processo il valore di risultato e alla

¹⁸⁷ Sulla differenza tra analogia semantica e analogia metafisica, quindi sulla formalizzazione della prima come «*analogia proportionalitatis*» e della seconda come «*analogia attributionis*», secondo il vocabolario del cardinal Caetano, che pure non trova riscontro nei testi medievali, se si fa eccezione per Nicola di Strasburgo, che distingue l'analogia in «*analogia proportionis*», «*attributionis*» e «*participationis*», come rilevato da Ruedi Imbach, si veda: E. J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XI^e au XVI^e siècle*, Paris 2008. Cf. TOMMASO DE VIO, *De nominum Analogia*, 1, 3, ed. B. Pinchard, Paris 1987, p. 114; R. IMBACH, *Metaphysik, Theologie und Politik: Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, in «*Theologie und Philosophie*», 61 (1986), [pp. 359-395], p. 392, nota 206.

«similitudo» una consistenza ontologica, allora e solo allora la teologia di Abelardo peccherà di tracotanza e quella relazione di somiglianza che faticosamente istituisce (non semplicemente rileva) apparirà «horrenda»¹⁸⁸.

Il principio del progresso della *Theologia* di Abelardo è, in definitiva, la sua non definitività che spiega, nel momento stesso in cui sottrae la teologia al peso del silenzio, perché consacrò il suo autore a un'impresa potenzialmente infinita.

¹⁸⁸ Per cursorio che possa essere in questo contesto, il riferimento alla reazione di fronte alla formulazione dell'ultima e della più nota delle sue «similitudines», quella del sigillo di bronzo, conferma come sia la posizione del fondamento della relazione di somiglianza nelle cose e non nei rapporti ad aver pregiudizialmente impedito ai suoi lettori di cogliere il senso dell'operazione abelardiana. L'anonimo compilatore del primo dei due elenchi di proposizioni erranee attribuite ad Abelardo si riferisce alla sua «similitudo de sigillo aereo» come «horrenda». Lo stesso giudizio sulla dignità di quella «similitudo» viene formulato da Guglielmo di Saint-Thierry, che, assumendola *in re*, la giudica piuttosto come una «dissimilitudo», non solo incapace di restituire la dignità della distinzione tra le persone di Dio, ma capace piuttosto di distruggerla. Cf. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, PL 182, [1045-1054C], 1049, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, II), (CCCM, 12/II), [pp. 453-480], p. 473 [si veda anche l'edizione di N. Häring: *Die vierzehn Capitula haeresum Petri Abaelardi*, in «Citeaux», 31 (1980), (pp. 32-52), p. 43]; GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, [249A-282C], 256AC, ed. Verdeyen cit., [pp. 17-59], pp. 24, 67 - 25, 84. Cf. *infra*, II, cap. 5, §2.

Capitolo 2

Il tema e il metodo delle *Theologiae*: all'origine di un fraintendimento

Iam dudum fecerat librum de sancta Trinitatae, sed sub legato Romanae Ecclesiae igne examinatus est, quia inventa est in eo iniquitas. Maledictus qui reaedificabit ruinas Iericho (*Jos* 6, 26): surrexit a mortuis liber ille, et cum eo multorum haereses quae dormierant, surrexerunt, et apparuerunt multis¹.

La storia della *Theologia*, nella narrazione dei suoi detrattori, è la storia di una risurrezione. Nella primavera del 1121, al termine dei lavori del concilio provinciale di Soissons, convocato alla presenza del legato papale Conone di Preneste (ca. 1060-1122), Abelardo è costretto a gettare nel fuoco con le sue stesse mani la prima redazione della prima versione della *Theologia*². A distanza di circa venti anni da quel rogo, le tesi della terza versione della *Theologia*, nella sua quarta redazione, sono

¹ SANSONE DI REIMS, JOSCELIN DI SOISSONS, GOFFREDO DI CHÂLON, ALVISE DI ARRAS, *Epistola ad Innocentiam. De damnatione Abaelardi in concilio Senonensi*, 13, PL 179, [672AD], 672B. Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 50, edd. G. Waitz - B. von Simson, Hannover - Leipzig 1912³, (MGH, Scriptores, XX), I, p. 70, 28.

² La ricostruzione della vicenda di Soissons può essere condotta sulla memoria di tre testimoni: la cronaca del cisterciense Ottone di Frisinga (1114-1158), l'accurato resoconto che ne fa Abelardo nell'*Historia calamitatum* dopo la rifondazione del Paracleto (1130-1131) e prima del suo definitivo ritorno a Parigi (ca. 1132-1133) e, infine, il racconto della *Vita beati Gosvini*, che testimonia l'accoglienza riservata ad Abelardo dall'antico contraddittore Gosvino d'Anchin, priore dell'abbazia di Saint-Médard, che dovette assolvere alla funzione di riformatorio per il condannato alla fine del processo. Cf. *Historia calamitatum*, 35-47, PL 178, 140D-155A, ed. Luscombe cit. (I, cap. 1, nota 18), pp. 54-74; OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 49, edd. Waitz - von Simson cit., I, pp. 68, 19 - 69, 34; *Beati Gosvini Vita celeberrimi Aquicinctensis monasterii abbatis septimi a duobus diversis eiusdem coenobii monachis separatim exarata, e veteribus ms. nunc primum edita*, XVIII, ed. R. Gibbons, Douai 1620, pp. 77-83 [il capitolo diciottesimo dedicato alla reclusione di Abelardo presso l'abbazia è ripr. in *Recueil des histories des Gaules et de la France*, ed. L. Delisle, 24 voll., XIV, Paris 1877, pp. 442-448].

condannate a Sens, presumibilmente nell'ottava di Pentecoste del 1140, alla presenza del re Luigi VII, sul trono dal 1137 al 1180, e degli arcivescovi di Reims e di Sens³. Di lì a qualche mese, Abelardo sarà raggiunto dalla censura di Innocenzo II (pontefice dal 1130 al 1143) che, «in cathedra S. Petri», investito della responsabilità dell'infalibilità (*Lc* 22, 32), «licet indignus», condannerà la «perniciosa doctrina» con il suo autore («cum suo auctore»), imponendo all'eretico insieme al silenzio perpetuo⁴ la reclusione lontano dal discepolo Arnaldo da Brescia, con l'ordine di dare alle fiamme i libri che contengono i loro errori («libri erroris eorum»), ovunque essi siano («ubicunque reperti fuerint»)⁵.

Come ha scritto Constant J. Mews nell'introdurre la singolare vicenda redazionale della *Theologia* abelardiana, di tutte le opere teologiche della Francia della prima metà del dodicesimo secolo, nessuna divenne altrettanto controversa⁶. All'ammonimento di Soissons i fautori della condanna di Sens si richiameranno come a un'occasione mancata per Abelardo. Sotto il segno di quel monito, il maestro di Le Pallet avviò la trasformazione della sua opera con l'allontanamento dal fronte dello scontro dottrinale con il maestro Roscellino di Compiègne. Infatti, la prova del fuoco («igne examinatus est») segna il momento a partire dal quale il *Tractatus de unitate et trinitate divina* perde nel rogo la sua compiutezza e diventa la matrice di un progetto teologico più ampio, la *Theologia*.

1. *Theologia: più di un titolo e meno di una disciplina*

L'uso di riferirsi a tutte le versioni dell'opera con l'unico titolo di *Theologia* (specificato dall'*incipit* di ciascuna), invalso a partire dall'editore moderno Heinrich Ostlender, finisce per nascondere il modo in cui la sensibilità dell'autore concepì distintamente e progressivamente ciascuna di esse.

³ Per una ricostruzione cronachistica delle vicende del concilio di Sens, si vedano: OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 50-51, edd. Waitz - von Simson cit., I, pp. 69, 35 - 74, 15; ALBERICO DELLE TRE FONTANE, *Chronica a monacho Novi monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannover 1874 (MGH, Scriptorum, XXIII), p. 836, 32-44; ROBERTO D'AUXERRE (o DI SANTA MARIA), *Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1882 (MGH, Scriptorum, XXVI), p. 235, 15-27; GOFFREDO DI AUXERRE, *Sancti Bernardi Vita et res gestae*, III, PL 185, 310D-312A; HÉLINAND DE FROIDMONT, *Chronicon*, PL 212, 1034D-1035D. Cf. *infra*, I, cap. 1, nota 20.

⁴ Cf. INNOCENZO II, *Ad Henricum Senonensem et Rainaldum Remensem episcopos, et Bernardum abbatem Claraevallensem. De Abaelardo et Arnaldo de Brixia damnatis, et monasterio includendis, librisque eorum comburendis*, 447, PL 179, [515C-517B], 516C.

⁵ Cf. ID., *Ad Samsonem Remensem, Henricum Senonensem, episcopos, et Bernardum abbatem Claraevallensem. De Abaelardi et Arnaldi damnatione*, 448, PL 179, [517BC], 517C.

⁶ Cf. MEWS, *General introduction* cit. (I, cap. 1, nota 34), p. 15.

Abelardo non seppe di aver scritto né una *Theologia «Summi Boni»*⁷, né una *Theologia «Scholarium»*⁸. Alla prima versione il Peripatetico palatino si riferisce unicamente come al suo *Tractatus de unitate et trinitate divina*⁹ e nell'opera non compare mai il lemma «theologia», né alcun suo paronimo. È a partire dalla seconda versione che fa la sua comparsa il neologismo, accompagnato dalla specificazione di «christiana»¹⁰, per indicare l'opera che risorgeva dalle ceneri del *Tractatus* e contestualmente per qualificare quella categoria di 'intellettuali' a cui fino a quel momento aveva genericamente fatto riferimento come ai «divini» e agli «spiritualis doctores»¹¹.

⁷ La principale evidenza codicologica che ha permesso all'Ostlender di giustificare l'uso del titolo di *Theologia* per la prima versione, alla quale Abelardo si riferisce esplicitamente in modo diverso, consiste nella rubrica conclusiva del manoscritto BERLIN, *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*, theol. lat. oct. 95, I. 1^r-64^v. L'esemplare, unico manoscritto completo, attestante la seconda redazione della prima versione, testimonia infatti la rubrica: «Petri Abaelardi perhipatetici telogia [sic] explicit». Cf. H. OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia 'Summi boni'*, Münster 1939 (BGPTM, 35/2-3), pp. XX-XXII.

⁸ Abelardo, così come i suoi accusatori a ridosso della condanna di Sens, doveva usare riferirsi senza alcuna qualificazione all'ultima versione della *Theologia*, a cui l'editore Duchesne nel secolo XVII si riferisce come alla *Introductio ad theologiam*. In questo caso l'editore assume il lemma «theologia» come equivalente di «sacra pagina» e intitola l'opera come *Introductio*, seguendo la dichiarazione della prefazione all'ultima versione, in cui l'oggetto dell'opera è presentato come «quasi divinae scripturae introductio». L'Ostlender stabilisce di riferirsi a essa come alla *Theologia «Scholarium»* dal suo *incipit*. Cf. *Petri Abaelardi Sancti Gildasii in Britannia abbatis, et Heloisa coniugis eius, quae postmodum prima coenobii Paraclitensis Abbatissa fuit, Opera*, ed. A. Duchesne, Paris 1615 [ripr. con un titolo diverso F. D'AMBOISE, *Petri Abaelardi Philosophi et Theologi, abbatis Ruyensis, et Heloissae coniugis eius, prima paraclitensis abbatissae, Opera*, Paris 1616]; OSTLENDER, *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard* cit. (I, cap. 1, nota 23), pp. 263-281. – Sulle vicissitudini legate alla pubblicazione, a distanza di circa un anno l'una dall'altra, di due edizioni a stampa, diverse solo nel titolo, dell'*Opera* di Abelardo nel secolo XVII, si veda: R. D. OBERSON, *Petri Abaelardi Opera 1615*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 36 (2009), pp. 297-318.

⁹ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 18.

¹⁰ Proprio l'aggettivo «christiana», secondo Giuseppe Allegro, ipoterebbe, almeno in una prima fase, l'ortodossia della *novitas* abelardiano. In questa ricostruzione è la scomparsa della specificazione nella terza versione a essere all'origine del 'fastidio' dottrinale che portò allo scontro di Sens. Questa ipotesi fornisce una spiegazione del fatto che fino ad allora il titolo dell'opera, per quanto 'curioso', doveva essere risultato meno problematico. Cf. ALLEGRO, *Theologia e metodo in Pietro Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 16), p. 55, nota 64.

¹¹ Nel contesto della distinzione delle accezioni possibili del termine «persona», Abelardo nella prima versione dell'opera distingue il modo dei grammatici («aliter a grammaticis») e il modo dei retori («aliter a rethoricis») da quello di quanti utilizzano la categoria di 'persona' nel *sermo de divinis* («aliter a divinis»). Costoro, i «divini», a partire dalla seconda versione saranno chiamati «theologi». Cf. *TSum*, II, 110-112, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 153, 1047 - 154, 1059; *TChr*, III, 178-181, PL 178, 1058BD, ed. Buytaert cit., pp. 262, 2207 - 263, 2231. Con la stessa accezione il termine «theologus» compare in luogo della sostituzione del riferimento ad Agostino, «spiritualis doctor», nella prima versione

Nella *Logica ingredientibus*, segnatamente nelle *Glossae super Porphyrium*, i «theologi» sono ancora i teologi antichi («veteres»¹²), quindi chiunque, al di fuori del perimetro della Rivelazione, abbia rivolto il proprio sguardo verso l'alto, persino verso l'ignoto (*At* 17, 23). A partire dalla seconda versione della *Theologia* il lemma comincia a indicare specificamente i referenti del discorso sul Dio cristiano, la cui fondazione è giustificata da tanta evidenza da non richiedere più, nella terza versione, alcuna specificazione, secondo la logica del superamento di 'una' teologia nell'unica teologia che Abelardo metterà negli occhi del filosofo cristiano nelle *Collationes*¹³.

Ora, «theologia» per Abelardo è in primo luogo un titolo («liber theologiae»¹⁴). Come ha osservato Giulio d'Onofrio, già Anselmo si era servito di due grecismi nel *Monologion* e nel

con l'intera tradizione dell'ortodossia cristiana, cui Abelardo allude nella seconda come a «omnium theologorum auctoritas». Cf. *TSum*, II, 34, edd. Buytaert - Mews cit., p. 126, 325; *TChr*, III, 75, 1233C, ed. Buytaert cit., p. 225, 977.

¹² Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 51, 15-17. In questa accezione il lemma «theologus» compare in Boezio e nella distinzione varroniana dei tre generi della teologia («tria genera theologiae»), mitica, fisica e civile, di cui Agostino rende conto; cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii, editio secunda*, PL 64, [71-158], 108C, ed. D. Brandt, Wien - Leipzig 1906 (CSEL, 48), [pp. 135-348], p. 221, 11; AGOSTINO, *De civitate Dei*, VI, 5, 1, PL 41, [13-804], 180-182, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), I, pp. 170, 1 - 172, 75.

¹³ Nel dibattito intorno a quale sia la religione più conforme alla razionalità, Abelardo esplicita una teologia della storia e un'economia della salvezza in cui è operante un'ideale contiguità tra filosofia e cristianesimo, fondata su un singolare «circuito ragione-fede-ragione», in cui, come ha mostrato Mario Coppola, «l'intelletto avalla una religione e in seguito continua a incrementarne la comprensione», operando un'inversione della formula anselmiana («fede-ragione-fede»). Cf. M. COPPOLA, *La «ratio» nelle Collationes di Abelardo*, in *Dialogus* cit. (Intr., nota 27), [pp. 245-290], p. 289. – Proprio la conclusione della prima redazione della *Theologia Christiana* fornisce il termine *post quem* per la composizione delle *Collationes*, dal momento che nel dialogo l'opera viene citata con questo titolo e attribuita al personaggio chiamato a dirimere la controversia, il narratore-autore Abelardo. Le *Collationes* raccolgono il testimone della dimensione cattolica, nel senso di universale, che anima la teologia abelardiana, che gode di un certo sincretismo, fondato sulla fiducia nella fibra cristiana della «ratio». Cf. ID., *Collationes*, II, 78, PL 178, 1641BC, edd. Marenbon - Orlandi cit. (I, cap. 1, nota 17), p. 98. – Che il sincretismo non sia soltanto un rischio, ma diventi un esito dell'atteggiamento filosofico di Abelardo nella *Theologia*, lo ritiene Coloman Viola nel confronto del modello teologico abelardiano e di quello anselmiano. Cf. C. VIOLA, *Saint Anselme et Abélard: auteurs de deux théologies?*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit. (I, cap 1, nota 66), [pp. 118-132] p. 132: «Mais l'invasion philosophique de la théologie produit chez Abélard un syncrétisme et un conformisme exagéré où les textes philosophiques proposés sont censés refléter parfaitement la doctrine chrétienne».

¹⁴ Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, I, I, 19, PL 178, 802D, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), p. 68, 714; *ibid.*, I, I, 20, 804A, p. 69, 765; *ibid.*, I, I, 32, 805A, p. 76, 1014; *ibid.*, [assente in PL], II, IV, 24, p. 152, 988; III, VIII, 30, p. 225, 508; IV, XI, 10, p. 260, 127; IV, XII, 15, p. 282, 276; ID., *Scito te ipsum*, I, 64, PL 178, 668B, ed. Ilgner cit. (I, cap. 1, nota 158), p. 65, 1691. – Jean Revière nel suo studio sulla paternità del significato moderno del lemma «teologia» tende a ridimensionare il valore che G. Paré, A. Brunet e P. Tremblay avevano dato al contributo

Proslogion per sublimare l'audacia di un *Exemplum meditandi de ratione fidei* e di un *Fides quaerens intellectum*¹⁵. Una simile operazione linguistica non è peraltro isolata tra le scelte 'editoriali' di

abelardiano nella fondazione della teologia come scienza. Senza negare l'indubbio merito del Palatino nella svolta epistemologica con cui avrebbe avviato uno studio sistematico della dottrina, Revière sottolinea che il lemma è in Abelardo primariamente un titolo. David Luscombe è concorde nel ritenere che per Abelardo si tratti 'meramente' del titolo di un'opera dedicata alla fede, ma contesta l'idea che si possa riconoscere nell'opera abelardiana «a systematic study of all sacred science». Contro Revière, egli sottolinea come non basti al maestro di Le Pallet aver introdotto, all'inizio della terza versione, una divisione della materia di una *Theologia* in «fides», «caritas» e «sacramenta» per riconoscerli una consapevolezza epistemologica 'moderna'. Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle: Les écoles et l'enseignement*, Paris - Ottawa 1933, pp. 308-309; J. REVIÈRE, *Theologia*, in «Revue des sciences religieuses», 16 (1936), pp. 47-57; D. E. LUSCOMBE, *Introduction*, in *Sententie magistri Petri Abaelardi*, Turnhout 2006 (Opera theologica, IV), (CCCM, XIV), [pp. 7-100], p. 77. – Per il dibattito sul 'titolo' di *Theologia* e sulla sua consistenza epistemologica, si vedano: COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 70), pp. 270-271; H. SANTIAGO OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo*, in «Revista Española de teología», 36 (1976), pp. 251-259 [ripr. in *Miscellanea Mediaevalia* 13/2 *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin - New York 1981, pp. 881-889]; G. R. EVANS, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford 1980, p. 33; G. ALLEGRO, *La theologia come progetto speculativo. Abelardo e la tradizione storiografica del rapporto teologia-scienza nel XIII secolo*, in «Giornale di Metafisica», 10 (1988), pp. 101-111; *infra*, II, cap. 5, §1.

¹⁵ È nella sua *Storia del pensiero medievale* che Giulio d'Onofrio suggerisce la possibilità di individuare nella scelta editoriale di Anselmo d'Aosta, caldeggiata dalla «paterna admonitio» del maestro Lanfranco di Pavia, un precedente del titolo abelardiano, destinato a diventare più di una felice operazione linguistica. Cf. ANSELMO, *Epistola ad Lanfrancum Archiepiscoporum Cantuariensem*, in *Epistolae*, 77, PL 158, [1138D-1139C], 1138D-1139A, ed. Schmitt cit. (I, cap. 1, nota 50), III, [pp. 199, 1 - 200, 36], p. 199, 11-12; G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011, p. 236. – Per una ricostruzione della storia delle fonti antiche e medievali della nozione di 'teologia', si vedano: M. ENDERS, *Zur Bedeutung des Ausdrucks Theologia im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen*, in *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th-5th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Münster 2007, pp. 19-37; U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, pp. 11-13.

Abelardo, che dovette progettare un'*Anthropologia*¹⁶, scrivere l'*Ethica*¹⁷, e immaginare il ciclo dedicato alle arti del trivio come composto di una *Grammatica*¹⁸, andata perduta, una *Dialectica* e una, almeno pianificata, *Rethorica*¹⁹.

¹⁶ Al tempo della redazione del suo commentario all'epistola paolina, Abelardo doveva avere pianificato la stesura di un'*Anthropologia*, a cui rinvia per la trattazione della «non parva quaestio» della doppia natura di Cristo nella sua unica persona e il cui programma di lavoro viene ribadito in un luogo parallelo della seconda e della terza versione della *Theologia*. Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, III, VIII, 11, PL 178, 901A, ed. Buytaert cit., p. 118, 271-274: «Non parva est quaestio, – cum divina substantia humanam sibi in unam Christi personam coniunxit, et eadem sit penitus Patris et Filii et Spiritus Sancti substantia individua, – cur Filius potius quam Pater aut Spiritus Sanctus dicatur incarnatus; vel cum sint opera Trinitatis indivisa, ut videlicet quidquid una personarum facit, et ceterae faciant, quomodo Filius carnem assumpsisse dicitur, et non Pater aut Spiritus Sanctus? – Sed hoc ex *Anthropologia* nostra petatur». Cf. *TChr*, I, 129, PL 178, 1163D-1164A, ed. Buytaert cit., p. 128, 1762-1765; *TSch*, I, 192, PL 178, 1032B, ed. Buytaert - Mews cit., p. 401, 2348-2351. – L'editore Buytaert ritiene che l'opera sull'incarnazione sia diversa da quella promessa sulla redenzione in un altro luogo del commentario; quest'ultima è presentata con il titolo di *Tropologia* in due dei quattro manoscritti e di *Theologia* nei restanti. Constant Mews ritiene invece che debba trattarsi della stessa opera. ID., *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, II, III, 26, PL 178, 836CD, ed. Buytaert cit., p. 118, 271-274: «Nunc autem succincte, quantum ad expositionis brevitatem pertinet, de modo nostrae redemptionis quid videtur nobis sufficiat. Si qua vero desunt perfectioni, *Tropologiae* [PL: *Theologiae*] nostrae tractatui reservamus»; E. M. BUYTAERT, *General introduction* in ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* cit., p. XXII, nota 35; *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 12), p. 229, nota 39. – Guglielmo di Saint-Thierry fornisce una testimonianza indiretta dell'esistenza dell'opera o delle opere, mostrandosi informato di «alia eius opuscola», i cui nomi sarebbero «monstruosi» almeno quanto le dottrine in essi sostenute. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 282C, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 59, 19. – Per una collocazione del progetto di un'*Anthropologia* nella produzione di Abelardo, si veda MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2), pp. 130-132.

¹⁷ È l'altra opera annunciata da Abelardo nell'esegesi dell'epistola paolina. Il progetto segue la raccomandazione del salmista di evitare il male e fare il bene (*Ps* 36, 27); perciò si articola in un primo libro sulla definizione e correzione dei peccati, distinguendoli dai vizi dell'anima, e da un secondo, solo progettato, sul tema del bene e delle virtù. Cf. ID., *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, II, IV, 8, PL 178, 842A, ed. Buytaert cit., p. 126, 138-141; *ibid.*, IV, XIII, 10, 951A, p. 293, 245-246; *ibid.*, IV, XIV, 23, 959D, p. 307, 348; ID., *Scito te ipsum*, PL 178, 633A-678A, ed. Ilgner cit., pp. 1-86. – Per una collocazione dell'*Ethica* nella cronologia delle opere di Abelardo, si veda MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., pp. 113-115.

¹⁸ Alla *Grammatica* Abelardo si riferisce nella seconda versione della *Theologia* nel contesto dell'illustrazione del mistero trinitario e vi rimanda come luogo di un riesame della distinzione categoriale («de discretione praedicamentorum»), capace di mostrare che la differenza di predicazione non implica la differenza di numero («ipsa paternitas non sit res alia ab ipsis»). Cf. *TChr*, III, 153, PL 178, 1251CD, ed. Buytaert cit., p. 252, 1862-1874; *ibid.*, IV, 46-48, 1274B-1275B, pp. 285, 672 - 287, 725; *ibid.*, IV, 155-158, 1312B-1313D, pp. 342, 2457 - 344, 2532. Nella terza versione della *Theologia* rinvia alla *Grammatica* per un approfondimento sul rapporto tra la quantità e il luogo, dal momento che solo ciò che è corporeo può essere contenuto in uno spazio. Cf. *TSch*, III, 70, PL 178, 1105BD, ed. Buytaert

La storia del termine «theologia» impone, tuttavia, di mettere a tema il nesso tra la ‘monografia’ dal titolo di *Theologia* e l’ambito dottrinale da essa dischiuse, nella consapevolezza del suo autore e anche al di fuori di essa. Indubbiamente nell’opera abelardiana l’estensione dello spettro semantico del termine, fino a individuare come «theologi» gli autorevoli esponenti della *traditio* cristiana, rappresenta un indizio significativo della consapevolezza delle potenzialità epistemologiche del termine. Tuttavia, il Peripatetico palatino continua a riferirsi al dominio disciplinare che ha per oggetto la Rivelazione indifferentemente come alla «sacra» o «divina lectio» e alla «divinitas»²⁰.

Ora, se è vero che, da Abelardo in poi, non si può considerare estrinseco il legame tra la comprensione intellettuale della verità rivelata, in cui si esaurisce il tema della sua *Theologia*, e l’ambito disciplinare di una ‘teologia’, è altrettanto vero che all’opera anche il Peripatetico palatino riconobbe una singolare competenza sul tema della fede, che non è immediatamente risolvibile nell’esegesi biblica, e rappresenta un *unicum* disciplinare non tanto nel metodo (almeno nel contesto della produzione abelardiana) quanto nel merito. Certo il trasferimento del suo significato da designazione di un ‘prodotto editoriale’ a qualificazione di una dottrina deve essere considerato con molta cautela, perché il tema di una ‘teologia come scienza’ è legato al problema di una fondazione del sapere secondo i criteri portati in dote dall’epistemologia aristotelica e quindi non è commisurato all’orizzonte di problemi e soluzioni con cui dovette confrontarsi il maestro di Le Pallet²¹.

- Mews cit., pp. 529, 936 - 530, 955. – Per una collocazione delle opere dedicate alle arti del trivio nella cronologia degli scritti abelardiani, si veda MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., pp. 93-95.

¹⁹ Nella glossa al *De differentiis topicis* Abelardo riferisce di stare attendendo a una *Rhetorica*, di cui non siamo informati altrimenti. Nel primo dei due luoghi in cui vi allude, il rinvio è vago e potrebbe essere un generico rimando a un suo magistero («disputandum est»), quindi alle sue lezioni di retorica; nel secondo invece, a proposito dell’uso dei luoghi retorici in relazione alle circostanze, è evidente il riferimento a una trattazione organica ed esaustiva («plenius») sul tema. Cf. ABELARDO, *Glossae super Topica*, ed. Dal Pra cit. (I, cap. 1, nota 73), p. 267, 14, p. 262, 25.

²⁰ Sia sufficiente in questo contesto indicare due diverse occorrenze del riferimento all’ambito epistemologico dischiuse dalla Rivelazione al tempo della stesura della *Theologia*; nell’*Historia calamitatum* in merito all’intenzione di iniziare lo studio del testo sacro, Abelardo si riferisce a questo dominio disciplinare con il termine «divinitas» («de divinitate addiscerem») e, poco dopo, con riferimento alla perizia di Anselmo di Laon nell’esegesi biblica come ambito di ricerca, si descrive digiuno della lettura del testo sacro («sacrae lectionis experts»). Cf. *Historia calamitatum*, 9, 11, PL 178, 122A, 125B, ed. Luscombe cit., p. 14 e p. 18.

²¹ A questo proposito resta valido il rilievo di Marie-Dominique Chenu che riconosce ad Abelardo il merito di aver avviato il superamento disciplinare della *sacra pagina*, acquistandole spessore epistemologico, ma rivendica altrettanto vigorosamente l’impossibilità di trovare prima di Tommaso d’Aquino una legittimazione della *theologia* come *scientia*, in senso aristotelicamente forte. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1969³ (Bibliothèque thomiste, 33), p. 25 [tr. it., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1995, p. 29]. – Sulla conoscenza

L'introduzione del neologismo per indicare una trattazione teologica razionale organizzata non su un criterio storico-biblico, ma secondo un principio logico, indubbiamente ridefinisce *de facto* il perimetro del *sermo de divinis*, sulla scia della trasformazione della fisionomia dell'esegesi scritturale tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo²². Il titolo dell'opera abelardiana finirà per estensione per individuare il campo di esistenza di una riflessione ulteriore rispetto alla *lectio* biblica, che certamente non risponde né al significato di grado sommo della conoscenza naturale, come nella

che del *corpus* della *logica nova* Abelardo potrebbe avere avuto, si veda l'approfondita analisi dei *data*: DE RIJK, *Introduction to Dialectica* (I, cap. 1, nota 84), pp. XVI-XIX; *infra*, nota 135.

²² Cf. PARÉ, BRUNET, TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle* cit., pp. 307-309; SANTIAGO OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo* cit., pp. 253; C. GIRAUD, *La sacra pagina et les écoles du premier xii^e siècle*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit. – Nella trasformazione della fisionomia della *sacra pagina* deve sicuramente essere riconosciuto un ruolo decisivo alla scuola di Laon, che fu un centro promotore di quell'«impresa teologica» che sviluppa il commento sistematico al testo sacro – a cui il maestro Anselmo aveva iniziato entrambi i discepoli, Alberico e lo stesso Abelardo – nel segno delle raccolte di sentenze, in un processo che ha nel *Liber* del Lombardo il culmine. Sul tema del merito della scuola di Laon, riabilitata dal peso dei severi giudizi di Abelardo, che nell'*Historia calamitatum* contesta l'autorevolezza del magistero di Anselmo, e da Gualtiero di Mauritania, che la abbandonò, si vedano: Cf. J. R. WILLIAMS, *The cathedral school of Reims in the time of Master Alberic, 1118-1136*, in «Traditio», 20 (1964), pp. 93-114; M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit. (I, cap. 1, nota 40), pp. 34-47; C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XI^e siècle*, Turnhout 2010 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 8); ID., *L'école de Laon entre arts du langage et théologie*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit., pp. 351-371; ID., *Anselme de Laon et les Pères. De l'intentio Patris à l'intentio magistri*, in *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique*, éd. R. Berndt - M. Fédou, Münster 2013, pp. 635-656; ID., *Le rayonnement scolaire de Laon au XI^e siècle, de maître Anselme à Adam de Courlandon*, in «Bulletin de la Société historique de Haute-Picardie», 19 (2013), pp. 129-144.

divisione della filosofia boeziana²³, né a quello di dimensione religiosa e persino mistica, come nell'opera dionisiana²⁴.

²³ BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii, editio prima*, I, 3, PL 64, [9-70], 11A-12A, ed. S. Brandt, Wien - Leipzig 1906 (CSEL, 48), [pp. 3-132], pp. 8, 1 - 9, 22: «Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae *theoretica* dicitur, altera quae *practica*, id est *speculativa et activa*. (...) Est igitur theoretices, id est contemplativae vel speculativae, triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim una theoretices pars *de intellectibilibus*, alia *de intellegibilibus*, alia *de naturalibus*. Tunc interpellavit Fabius miratusque est, quid hoc novi sermonis esset, quod unam speculativae partem intellectibilem nominassem. Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocavi. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque verae philosophiae indagazione componitur [:] quam partem Graeci θεολογίαν nominant». ID., *De Sancta Trinitate*, 2, PL 64, [1247-1256], 1250AB, in *Opuscula sacra*, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2000, [pp. 165-181], pp. 168, 68 - 169, 83: «Nam cum tres sint speculativae partes, *naturalis*, in motu inabstracta, ἀνυπεξάρητος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt: quae corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), *mathematica*, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu: quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), *theologica*, sine motu abstracta atque separabilis (nam Dei substantia et materia et motu caret): in naturalibus igitur *rationabiliter*, in mathematicis *disciplinaliter*, in divinis *intellectualiter* versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est». Cf. G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La Divisione della Filosofia e le sue ragioni. Letture di testi medievali (VI-XIII secolo)*, a c. di G. d'Onofrio, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), a c. di G. d'Onofrio, Cava dei Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.

²⁴ L'editore Constant J. Mews suggerisce, in assenza di alcun precedente diretto dell'applicazione del termine «theologia» a un trattato sulla Trinità, di individuare nel *De theologia mystica* dello pseudo-Dionigi l'unica possibile opera nota ad Abelardo con un simile titolo. Cf. MEWS, *General introduction* cit., p. 19, nota 10. Abelardo dice l'Areopagita «magnus ille philosophus», testimoniando, se non una dipendenza, almeno una conoscenza e una forte ammirazione. Sarebbe possibile andare oltre nella determinazione dell'ascendente che l'Areopagita ebbe su Abelardo, se si riuscisse effettivamente a dimostrare la dipendenza del modello metafisico offerto dall'immagine sigillo di bronzo dalla struttura di essenza, potenzialità e atto che regge la prospettiva cosmica eriugeniana. Cf. *infra*, II, cap. 5, §2. Tuttavia, rispetto alla genesi del titolo, il valore congetturale dell'ipotesi, la difficoltà di provare una reale influenza pseudo-dionisiana nell'opera abelardiana (che potrebbe essere smentita dall'approfondimento dell'affinità metafisica), e sicuramente la non corrispondenza della nozione di 'teologia' dell'Areopagita con gli obiettivi della *Theologia* abelardiana, spingono a ritenere che, se anche potesse essere istituita una relazione quanto ai due titoli, essa dovrebbe essere considerata accidentale. Cf. R. ROQUES, *Note sur la notion de 'theologia' chez le Pseudo-Denys l'Areopagite*, in «Revue d'Ascétique et de mystique», 25 (1949), pp. 200-212. Per i luoghi più significativi dell'opera abelardiana avvertiti dell'esistenza e del pensiero dello pseudo-Dionigi: *TSum*, II, 23, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 121, 202 - 122, 204; *TChr*, III, 45, PL 178, 1224D-1225A, ed. Buytaert cit., p. 213, 569-572; *Historia calamitatum*, 47, PL 178, 153B, ed. Luscombe

Se si assume la prospettiva del loro autore, il discrimine tra un *Tractatus de unitate et trinitate divina* e la *Theologia Christiana* è quanto mai nitido e permette di inferire la competenza di una «Theologia» come superiore alla materia trinitaria e tale da circoscrivere un complesso organico che va dalla spiegazione delle dinamiche divine *ad intra* fino all'analisi della natura di Dio, dei suoi attributi e della sua operatività *ad extra*. Perciò è quando la comprensione razionale del mistero trinitario viene assunta in un progetto speculativo sistematico e compiuto che si delinea chiaramente, almeno rispetto al suo oggetto, il profilo di una *Theologia* come «summa sacrae eruditionis»²⁵. La non convertibilità di *sacra doctrina*, *lectio* o *eruditio* con l'oggetto della *Theologia* abelardiana, che, nella prefazione all'ultima versione, si presenta come una sua «summa»²⁶ dal valore isagogico («quasi divinae scripturae introductio»²⁷), dipende dalla novità procedurale, quindi dal metodo di lavoro del Peripatetico palatino, su cui la letteratura critica si è concentrata²⁸, almeno quanto da quelle

cit., pp. 72-74; ID., *Epistola ad Adam abbatem de Dionysio Areopagita*, PL 178, 341A-344C, ed. Smits cit. (I, cap. 1, nota 29), pp. 249-255.

²⁵ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 19.

²⁶ Nel seguire i risultati di quel processo di sistematizzazione teologica che percorreranno il secolo XII fino a raggiungere la forma della «summa» come genere autonomo nel XIII secolo, l'occorrenza, in luogo di una definizione, nella prefazione dell'opera abelardiana, del termine permette di cogliere come il processo di sistematizzazione sia sempre parallelo a un lavoro di concettualizzazione che ha, più o meno consapevolmente, come esito un *ordo disciplinae*. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* cit. p. 342; H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 34 (1958), pp. 277-329; EVANS, *Old Arts and New Theology* cit., p. 38; C. J. MEWS, *Philosophy and theology 1100-1150: the search for harmony*, in *Le XII^e siècle: Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XI^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, pp. 159-203 [ripr. in ID., *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*, Aldershot 2002]; G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., II, [pp. 9-72], pp. 18-22. – Per una definizione del genere della «summa», si vedano: Cf. P. GLORIEUX, s. v. *Sommes théologiques*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* cit. (I, cap. 1, nota 181), XIV, coll. 2341-23-64; L. SILEO, *Il libro: forme di insegnamento e generi letterari*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 551-601. Per la collocazione della «summa» abelardiana tra le *summae* del secolo XII: ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo* cit., pp. 31-48.

²⁷ *TSch*, Praef., I, 1, PL 178, 979A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 313, 1-3.

²⁸ Una delle categorie interpretative più fortunate nella critica sulla teologia abelardiana è certamente quella che Giuseppe Allegro isola e restituisce con la formula di «introduzione della dialettica nella teologia», di cui testimonia il perdurare, in forme e accezioni diverse nel lungo corso della storia delle letture dell'opera del maestro di Le Pallet. Una sensibile oscillazione di questa categoria si deve alla sensibilità per una «conception dialectique de la théologie» o un «dialectical approach to theology», mostrata dagli studi di Joseph De Ghellinck, Constant Mews e Jean Jolivet. Tuttavia, nonostante il correttivo con cui si è tentato di guardare alla dialettica come un elemento intrinseco e non estrinseco rispetto al 'ritmo' di una teologia, questo aspetto ha finito per esaurire la complessità del 'tema' teologico nel sistema di pensiero di Abelardo. Basti in questa sede considerare come l'approfondito studio di Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie*

caratteristiche di completezza, brevità e organicità strutturale e contenutistica che riconosceranno più o meno giustamente all'autore il merito di aver aggiunto alla passione di una *fides quaerens intellectum* «le esigenze di una scienza»²⁹.

2. La condanna di Soissons (1121): il caso di un destino

L'opera teologica abelardiana, già nella sua prima versione, meritò una condanna. Eppure, la fisionomia del condannato che emerge dalle testimonianze del concilio di Soissons non corrisponde né all'immagine che Roscellino restituisce del più piccolo e ingrato dei suoi discepoli³⁰, né al profilo

chez Abélard, si ponga dichiaratamente come priorità ermeneutica non una «histoire des doctrines», di cui rende conto solo accidentalmente, ma una «histoire de la méthode». Cf. G. ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi* cit., pp. 67-69; ID., *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit. (Intr., nota 10), p. 229: «On ne cherchera pas ici un exposé, systématique ou non, de la théologie d' Abélard: il ne s'agit que de sa méthode, ou plus précisément encore de la façon dont il applique, à l'objet de la théologie, les arts du *trivium*, particulièrement la grammaire et la dialectique. (...) On ne s'occupe pas ici d'histoire des doctrines, mais d'histoire de la méthode; on n'étudie un contenu que dans la mesure où il est inséparable d'une forme, prise comme principal objet d'examen».

²⁹ Cf. A. FOREST - F. VAN STEENBERGHEN - M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, in *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, edd. A. Fliche - V. Martin, 17 voll., XIII, Paris 1951, pp. 179-305 [tr. it., *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, a c. di cura di S. Gieben - C. da Alatri, Torino 1979, p. 139].

³⁰ Nell'esordio dell'*Epistola ad Abaelardum*, Roscellino muove apertamente al maestro di Le Pallet due accuse: una è quella di non aver vestito come *habitus* la vocazione monastica, denunciando un dissidio tra l'esteriorità della sua adesione e l'intima indifferenza alla *dulcedo* della fede, e l'altra è quella di essersi lanciato all'attacco del maestro, rovesciando non solo l'ordine morale, che avrebbe richiesto un sentimento di gratitudine nei suoi confronti, ma anche l'ordine sociale. Recuperando uno dei principi dell'etica abelardiana, che valuta l'azione secondo l'ordine non dell'effetto realizzato, ma dell'effetto intenzionato, Roscellino torna spesso sul tema dell'esteriorità della professione di Abelardo, facendo leva sull'ambiguità semantica del lemma *habitus*, che viene assunta non nella sua accezione di condizione stabile, radicata e profonda, ma come aspetto meramente esteriore. Il canonico di Compiègne non ha difficoltà a giudicare, cioè a connotare moralmente, la *conversio* di Abelardo, avvenuta sotto l'*imperium* delle passioni, segnatamente del timore, dunque non per riprovazione del delitto, ma per paura del castigo. Recuperando l'antico tema, già platonico, della possibilità dell'impunità come rivelatrice della vera natura dell'uomo, e rimettendo in un'etica della responsabilità la *correctio* alla sua legittimità in ordine a una investitura divina (*Rm* 13, 4), quand'anche si volesse concedere l'autenticità della conversione (ipotesi non concessa per il vizio che ne altera l'intenzione), la qualità morale della condotta di vita successiva, su cui si porta l'attenzione, costringerebbe ugualmente a riconoscere l'esteriorità e dunque la falsità di quella professione. In secondo luogo, Abelardo si sarebbe mostrato irriverente nei confronti della relazione che lo aveva legato a lui «sub nomine magistri et actu», e irrispettoso rispetto alle misure che il precetto evangelico della *correctio fraterna* prescrive prima di consigliare il ricorso all'autorità ecclesiastica. Più tardi, ricorrendo alla prova dei fatti per smascherare la palese falsità della calunnia che lo vorrebbe espulso da tutto il mondo, Roscellino rievoca il suo magistero a Tours e a

dell'autore del *Tractatus de unitate et trinitate divina*. Abelardo costantemente, dall'*Historia calamitatum* alle *Confessiones*, mette a tema la cifra del suo essere incompreso³¹ e l'onda lunga di questo fraintendimento segnerà il destino della *Theologia*, che finirà per essere eclissata dalla sua 'reputazione'³².

Jean Jolivet, nei suoi fondamentali studi sulla storia del metodo del Peripatetico palatino, definisce la figura che emerge dalla condanna ecclesiastica come un «prestige de l'imagination dogmatique et du rêve historique», un «fantôme» prodotto in un gioco di specchi dalla riflessione di tre personaggi: l'uomo, il teologo e l'eretico³³. Étienne Gilson aveva già ritenuto di riconoscere

Loches, dove ricorda ad Abelardo che sedeva ai suoi piedi come più piccolo dei discepoli («disciplinorum minimus»). Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, 358C, ed. Reiners cit., p. 63, 1-10; *ibid.*, 360CD, p. 65, 22-33; *ibid.*, 369D, p. 78, 22: «Dolore igitur tam pudentis vulneris anxius metueque mortis imminentis pro vitae prioris foeditate compulsus habitum mutasti et quasi monachus effectus es» [corsivo mio].

³¹ Tra le opere apologetiche in cui Abelardo si sforzò sia di difendere la sua ortodossia e denunciare un'incomprensione, sia di mostrarsi remissivo e pronto alla ritrattazione, possono essere annoverate le due *Confessiones*, a Eloisa e alla Chiesa, e un'*Apologia*, scritte tutte a ridosso del concilio di Sens. La *Confessio fidei ad Heloisam* vive in una singolare dimensione di intimità, mentre sia l'*Apologia contra Bernardum* sia la *Confessio fidei 'Universis'* mostrano il Palatino impegnato in una strategia difensiva che ha l'obiettivo di rigettare puntualmente le accuse che il cisterciense aveva avanzato nei suoi *Capitula haeresum XIX*. Tuttavia, se nell'*Apologia* si assiste a uno scontro frontale tra due menti, senza esclusione di colpi, scontro che non coinvolge nessun terzo, nella *Confessio* Abelardo si rivolge a Bernardo solo indirettamente, chiamandolo in causa come «amicus noster», e si appella piuttosto alla Chiesa nella sua universalità, fornendo una prova di ortodossia non dissimile da quella con cui Gilberto, vescovo di Poitiers, si difenderà dagli strali del monaco bianco durante il concilio di Reims del 1148 con risultati decisamente migliori. Cf. ABELARDO, *Confessio fidei ad Heloisam*, ed. Burnett cit. (Intr., nota 3), pp. 147-155; ID., *Confessio fidei 'Universis'*, PL 178, 105-107, ed. Burnett cit. (I, cap. 1, nota 3), pp. 111-138; ID., *Apologia contra Bernardum*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, I) (CCCM, 11), pp. 341-368.

³² Cf. MEWS, *General introduction* cit., p. 15: «The reputation which the *Theologia* gained among Abaelard's contemporaries has tended to cloud understanding of the work itself».

³³ JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 347. Lo studio di Massimiliano Guareschi sull'eresia restituisce un'analisi interessante del primo degli scontri dottrinali che interesseranno la controversa personalità di Abelardo, perché mette in luce come, al tempo del confronto con il maestro Roscellino, l'accusa di eresia doveva comparire come un fenomeno prospettico più che dottrinale. La vicenda umana di Abelardo conferma complessivamente questo giudizio sulla fattispecie dell'errore ereticale tra i secoli XI e XII. Infatti, l'autore osserva che, se nel caso delle *Sententiae* del Lombardo l'eresia diventa un fenomeno di carattere quasi esclusivamente dottrinale, legato alla storia della Chiesa, e se in Alano di Lilla i *novi haeretici*, catari e valdesi *in primis*, appaiono come privi di ogni *ratio*, minacciosi per la *societas christiana*, nel caso di Roscellino e Abelardo si assiste a un uso tattico dell'accusa di eresia, dettato da un intento auto-apologetico. Cf. M. GUARESCHI, *Il disordine e l'ordine delle parole. Eretici ed eresia in «magistri sacrae paginae» in Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, cur. M. Benedetti - G. G. Merlo - A. Piazza, Milano 1998, [pp. 75-114], pp. 113-114: «A muovere i due interlocutori è in primo luogo l'esigenza di allontanare

inequivocabilmente in Bernardo di Clairvaux il «véritable inventeur» dell'«Abélard mythique», razionalista nel senso moderno del termine³⁴.

Un'analisi della *check-list* in cui Julia Barrow, Charles Burnett e David Luscombe hanno raccolto tutti i manoscritti contenenti le opere di Abelardo e della sua scuola fornisce un argomento decisivo a riprova del valore di 'fonte' che le testimonianze del pensiero di Abelardo assunsero nella storia della critica³⁵. Nessuna delle opere logiche del Peripatetico palatino sopravvisse al Medioevo in più di due copie e l'ultima versione della sua opera teologica trovò collocazione in appena undici manoscritti. La lista delle diciannove proposizioni ereticali, probabilmente allegata da Bernardo di Clairvaux alla sua epistola al papa Innocenzo II, fu invece copiata in ben trentasette manoscritti³⁶; numero certo notevole rispetto alla circolazione di cui poterono godere le opere abelardiane, ma che pure impallidisce se confrontato con i centodiciassette manoscritti a cui fu consegnata la memoria dell'epistola 190 di Bernardo tra il secolo XII e il XV. Da questo quadro John Marenbon inferisce che se il magistero pubblico di Abelardo dovette indubbiamente suscitare interesse e mettere in circolazione idee e persone, non si può dire lo stesso per i suoi scritti, che di fatto rimasero ai margini delle 'comunità testuali' che avrebbero potuto garantirne la trasmissione³⁷.

dalla propria persona il sospetto di aver oltrepassato i confini dell'ortodossia: un intento autoapologetico che si esprime, con toni e accenti diversi, attraverso il reciproco scambio della medesima accusa. Ne risulta un singolare gioco di specchi, nel quale il maestro e l'allievo assumono, nella rappresentazione dell'altro, il profilo dell'eretico, dello pseudodialettico, dello pseudocristiano, del triteista, del sabelliano: caratterizzazioni fondate su argomenti di ordine dottrinale, ma pronte a risolversi in un giudizio psicologico che individua in squilibri di ordine caratteriale – superbia, ostinazione, aggressività, instabilità – l'origine dell'errore teologico. Al disordine della vita – e a entrambi gli interlocutori non mancavano certo gli spunti per leggere in simili termini le vicende biografiche dell'altro – non può che corrispondere il disordine delle parole, specialmente quando il discorso si allontana dalla mutevolezza del contingente per indirizzarsi all'ineffabile stabilità del Dio uno e trino».

³⁴ Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, p. 467; ID., *La philosophie au Moyen Âge* cit. (I, cap. 1, nota 131), [pp. 278-296], p. 280 [tr. it., *La filosofia nel Medioevo* cit. (ibid.), pp. 338-339: «Se n'è fatto un predecessore di Rousseau, di Lessing, di Kant, un libero pensatore che difende contro Bernardo i diritti della ragione, il profeta e il precursore del razionalismo moderno. Vedremo che giudizi di questa fatta sono l'esagerazione fino alla caricatura di alcuni tratti presi dalla realtà»]; *ibid.*, p. 281 [tr. it., p. 340: «La leggenda di Abelardo libero pensatore va relegata nel magazzino delle antichità»].

³⁵ Cf. BARROW - BURNETT - LUSCOMBE, *A checklist of the manuscripts* cit. (I, cap. 1, nota 22), pp. 183-302.

³⁶ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem* [scil. *Ad dominum papam Innocentium*]. *Contra quaedam capitula illarum haeresum*, PL 182, 1061BC, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (I, cap. 1, nota 11), 190, pp. 39, 1 - 40, 10.

³⁷ Per quanto l'argomento della diffusione testuale non può essere considerata un argomento decisivo rispetto alla storia delle idee, certamente il dato testimonia come ciò che ebbe una fortissima risonanza non fu l'opera di Abelardo, ma lo scontro in cui si trovò coinvolta. Cf. MARENBOU, *The philosophy of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 28), pp. 340-341.

Ora, è chiaro che la ‘reputazione’ del maestro Pietro non dipende affatto dalla sua produzione teologica, ma nei secoli successivi l’eco degli scontri dottrinali in cui si trovò coinvolto anticipò e condizionò la lettura della sua *Theologia*³⁸; in questo il suo destino non fu affatto dissimile da quello di Roscellino³⁹. Come ha osservato Giuseppe Allegro, gli esiti dello scontro teologico che hanno consegnato la figura del Peripatetico palatino alla memoria della critica non hanno rappresentato soltanto «il primo e principale punto di riferimento storico culturale», ma si sono accreditati, per l’autorevolezza dei suoi protagonisti, come «primo e principale punto di riferimento critico speculativo», diventando il primo evento ermeneutico destinato a condizionare i successivi con l’effetto di spostare il baricentro dell’attenzione storiografica dall’opera abelardiana al giudizio sulla sua presunta eterodossia⁴⁰.

In questo contesto, la ricostruzione delle vicende del concilio di Soissons è decisiva per due ordini di ragioni: 1) in primo luogo è possibile assumere come un dato che la condanna dell’opera si sia consumata in un contesto dottrinale poco chiaro, in cui tutti i testimoni sono concordi nel rilevare una certa negligente ignoranza rispetto al merito dell’opera abelardiana. Questo spiega una tendenza

³⁸ Basti pensare che la sorveglianza di censura, nel caso di Abelardo come in molti altri casi, ancora doveva far valere il suo potere frenante sulla diffusione delle opere al tempo della prima edizione a stampa dell’*Opera omnia* che è introdotta da una *Praefatio apologetica* e dalla *Censura Doctorum Parisiensium*, che attesta come d’Amboise dovette chiedere e ottenere l’autorizzazione dei teologi della Sorbonne alla pubblicazione, dopo averne giustificato l’esigenza. Rispetto all’edizione dell’opera teologica, la censura dei dottori parigini ammonisce il lettore invitandolo a guardare l’*Introductio ad Theologiam* attraverso gli anatemi di Bernardo. Cf. *Censura Doctorum Parisiensium*, PL 178, [109-112C], 112C, in *Petri Abaelardi Sancti Gildasii in Britannia abbatis, et Heloisa coniugis eius, quae postmodum prima coenobii Paraclitensis Abbatissa fuit, Opera*, ed. d’Amboise cit.: «Caetera quae in hoc *Introductionis* opusculo animadversione digna videntur, ea sunt quae carpit D. Bernardus epist. 190, quibus et satisfacit Abaelardus publica fidei Catholicae professione, et adverserroris anathemate, epistola universis Ecclesiae filiis inscripta. Utramque consulat lector in hoc volumine».

³⁹ Per una singolare vicissitudine tutto quanto è possibile ricondurre al magistero di Roscellino dipende dai suoi accusatori o da quanto contro di loro scrisse. Che l’unica fonte diretta del pensiero del canonico sia l’*Epistola ad Abaelardum*, che contiene un’invettiva e non una dottrina, compromette irrimediabilmente la ricostruzione del profilo intellettuale del canonico, affidandola esclusivamente alle numerose attestazioni di ostilità da parte di autorevoli pensatori del suo tempo: da Anselmo d’Aosta ad Abelardo, da Ivo di Chartres a Teobaldo d’Etampes. È il problema posto da Eike-Henner W. Kluge, che, non riconoscendo nessuna dignità filosofica all’*Epistola*, finisce per ammettere la natura ipotetica della sua come di ogni altra ricostruzione. Cf. E.-H. W. KLUGE, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, in «*Journal of the History of Philosophy*», 14 (1976), [pp. 405-414], p. 406. A conferma della possibilità di avanzare una proposta scientifica di ricostruzione del pensiero di Roscellino valga il riuscito tentativo di Giulio d’Onofrio: *infra*, nota 151.

⁴⁰ Cf. ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi* cit., pp. 12-13.

che si accompagna più o meno sistematicamente nella storia e nella storiografia ai processi alle intenzioni del Peripatetico palatino. In generale, una simile circostanza è indicativa di come ogni tentativo successivo di comprensione dello spirito dell'opera finirà per risolversi in un giudizio di valore. In questo senso la storiografia, da Soissons a Sens, ha finito per determinare in maniera decisiva la storia della *Theologia*. 2) In secondo luogo, il processo sommario che finirà nel rogo della prima versione dell'opera non riuscirà a decretarne l'epilogo e uno studio sull'evoluzione non può quindi ignorare la prima e principale occasione della sua revisione. Indubbiamente il pronunciamento dell'assemblea conciliare riunita a Soissons spinse l'autore del *Tractatus* a ritenere quell'opera vittima di un'incomprensione che, come tale, meritava un riscatto. Da questo punto di vista, sono gli avvenimenti legati alla condanna del 1121 a risultare decisivi rispetto allo sviluppo del progetto iniziale. Infatti, se al resoconto delle vicende di Sens deve essere accordato un valore documentale notevole, tale da consacrare una certa immagine del Peripatetico palatino, soprattutto per l'autorevolezza del suo principale accusatore, Bernardo di Clairvaux, è la meno plateale condanna di Soissons a interferire con il processo di scrittura di Abelardo, modificando, se non le ambizioni e gli obiettivi speculativi del suo progetto, certamente i modi della sua realizzazione. Infatti, i capi di accusa sotto il cui peso il *Tractatus de unitate et trinitate divina* troverà le fiamme rappresentano l'occasione dell'avvio del processo di trasformazione del materiale originario: le ceneri da cui e con cui Abelardo ricostruirà la sua Gerico.

È la penuria di informazioni, più che la loro parzialità, ad aver impedito di riconoscere il giusto rilievo alla prima condanna ecclesiastica all'indirizzo della *Theologia*⁴¹. Il rogo del *Tractatus de unitate et trinitate divina* e le sue cause sono testimoniati dalla cronaca del cisterciense Ottone di Frisinga, tendenzialmente ostile al Peripatetico palatino⁴², dall'*Historia calamitatum*, a cui Abelardo

⁴¹ Jean Jolivet ritiene che la quantità dei testimoni e la loro parzialità non siano sufficienti a garantire una corretta ricostruzione degli avvenimenti, a differenza di Pietro Zerbi che sostiene che la loro qualità, con particolare riferimento alla cronaca di Ottone di Frisinga, possa riscattare l'esiguità delle fonti. Jolivet assume che il numero dei testimoni del concilio di Soissons conti l'*Historia calamitatum* e il resoconto del cronista di Frisinga, ammettendo al più l'*Epistola ad Abaelardum* di Roscellino che, tuttavia, ritiene possa essere fonte per gli insegnamenti di Abelardo, ma né per il trattato né per il concilio. Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 40), p. 8; ZERBI, *"Philosophi" e "logici"* cit. (I, cap. 1, nota 20), p. 54, nota 38.

⁴² Ottone di Frisinga (1114-1158) nei suoi *Gesta Friderici I imperatoris* abbandona il genere epico della storia universale del *Chronicon* o *Liber de duabus civitatibus*, di chiara ispirazione agostiniana, per aprirsi alla narrazione delle gesta di un uomo, per eccellente che sia, collocato in uno spazio e in un tempo, quale fu Federico I. Nel primo dei due libri dell'opera la celebrazione dell'ascesa della casa di Svevia è preparata dalla descrizione del tempo a essa precedente, segnato dalla frattura del sistema diarchico, stigmatizzata nell'episodio della scomunica di Enrico IV da parte di Gregorio VII. In questo contesto narrativo trova posto quella che Fiorella Vergani ha ricordato come «una lunga parentesi filosofica

consegnò il suo riscatto, e dal resoconto della *Vita beati Gosvini*, che si limita a fornire una prova dell'esecutività della condanna conciliare. L'analisi di ciascuna di queste testimonianze permette tuttavia di acquisire elementi utili sia rispetto al problema storiografico rappresentato dalla *Theologia*, sia rispetto al problema storico della sua evoluzione.

A circa quarant'anni dagli avvenimenti di Soissons, secondo Ottone di Frisinga, di Abelardo va consegnato alla storia il silenzio⁴³. Nella vicenda del bretone, figlio di quella terra fertile che pure

in un terreno prettamente storico», con cui Ottone si preoccupa di fornire alcune informazioni essenziali sulla biografia di Pietro Abelardo e sulla sua condanna a Soissons, puntualizzando la definitiva pronuncia contro il Palatino a Sens con l'imposizione del perpetuo silenzio. La storia per Ottone non lascia spazio alcuno alla casualità e alla dispersione ed è teleologicamente orientata alla glorificazione, tutta medievale, dell'ideale politico dell'*unanimitas* già carolingia, al punto che il cronista cisterciense sembra indifferente ai rivolgimenti storici che vedevano la giustificazione della *potestas* biforcarsi in due ramificazioni, la curvatura teocratica per il Papato e la fondazione di legittimità giuridica per l'Impero. Ottone è ispirato dal sistema speculativo di Gilberto di Poitiers, da cui mutua la sua personale soluzione al problema degli universali e da cui deriva l'idea che la storia si compia nell'assunzione del singolo elemento nella totalità che gli conferisce essenza ed esistenza. Di Abelardo e di Gilberto, su entrambi i quali pesò il tentativo di condanna di Bernardo di Clairvaux, lo storico di Frisinga descrive la formazione intellettuale e il temperamento, il primo arrogante e «gonfiato» da un'eccessiva fiducia nel proprio ingegno, che ne alterava la disposizione all'apprendimento, il secondo umile nella relazione con i maestri, impegnato in questioni di cui sentiva tutto il peso, a differenza dell'altro, dedito ad attività frivole. Non è un caso secondo il teste che su Abelardo cadde la scure della condanna conciliare, mentre a Gilberto toccò una sorte diversa anche grazie alla difesa di Ottone dalle accuse di eresia del più autorevole dei suoi confratelli, Bernardo. Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, Scriptorum, XLV); F. VERGANI, «*Sententia vocum seu nominum non caute theologiae admiscuit*»: Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo, in «*Aevum*», 63.2 (1989), [pp. 193-224], p. 193. Un simile giudizio sull'assennatezza di Gilberto e sulla vanagloria di Abelardo, presentati entrambi come avversari dell'abate di Clairvaux, si trova anche nella storiografia contemporanea di carattere divulgativo. Cf. G. FOSSATI, *Bernardo di Clairvaux: tra azione e contemplazione*, Casamari 2004, p. 188: «Mentre il vescovo Porretano espone i suoi argomenti in maniera forse oltremodo innovativa per teologi culturalmente figli di sant'Agostino, ma equilibrata, e, tutto sommato, 'scientifica', il maestro Abelardo presenta le sue geniali intuizioni nella polemica verso i suoi interlocutori; e tale atteggiamento lo accompagna per tutta la sua parabola intellettuale». – L'indifferenza solo apparente dello storico ai moti del suo tempo è argomentata diffusamente da Paolo Brezzi, che descrive il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medievale e riconosce in Ottone, segnatamente nel suo tentativo di glorificazione dell'ideale imperiale, l'attaccamento a un ideale 'passato', ma nella sua capacità di valorizzare le individualità e di rendere ragione degli eventi storici una cifra innovativa. Non si può peraltro ignorare che la negazione teoretica del principio della simbiosi diarchica, quindi dell'idea di impero che Ottone vuole celebrare, come osserva Fiorella Vergani, coincide con la fine stessa del Medioevo. Cf. P. BREZZI, *Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medievale*, in *Forma futuri. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 954-960; VERGANI, *Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo* cit., pp. 193-205.

⁴³ Per una valorizzazione dell'interesse per lo storico di Frisinga, si vedano: P. BREZZI, *Ottone da Frisinga*, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*», 54 (1939), pp. 129-328; *Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*, a c. di J. A. Fischer, Freising 1958; H. W. GOETZ, 'Translatio Imperii'.

aveva dato i natali a *viri doctissimi*, come Bernardo e Teodorico di Chartres, il cronista vede coinvolte tutte le forze sane della Chiesa, dalla più periferica («primo ab episcopis Galliae») a quella che ne costituisce il centro e il vertice («post a Romano pontifice»)⁴⁴. Il silenzio che gli sarebbe stato imposto a Sens doveva apparire agli occhi dello storico come la più opportuna mortificazione di quello spirito che si mostrava tanto arrogante quanto fiducioso nelle sole forze della sua intelligenza al punto da giudicare un'umiliazione difficile da sopportare (*vix*) l'imparare da un altro che non fosse se stesso. Secondo la narrazione di Ottone, Abelardo fu discepolo di quel Roscellino, che per primo ai suoi tempi aveva sostenuto la *sententia vocum*, di Anselmo di Laon e di Guglielmo di Champeaux, uomini autorevoli («gravissimi viri»), di cui il Palatino mise in discussione improvvidamente l'acume⁴⁵.

Per l'aver assunto la veste di maestro (*magistrum induens*) senza averne il merito, secondo il cronista, Abelardo finì incautamente (*non caute*) con l'estendere alla teologia quella *sententia vocum* o *nominum* che aveva imparato alla scuola di Roscellino⁴⁶. Delle tre persone della Trinità, che la

Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958; Otto von Freising 1158-1958, in «Analecta sacri ordinis cisterciensis: periodicum trimestre Curiae Generalis Sacri Ordinis Cisterciensis», 14.3-4 (1958), pp. 151-345; A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici, 8-9), pp. 41-78; E. MÉGIER, *Tamquam lux post tenebras, oder Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici*, in «Mediaevistik», 3 (1990), pp. 131-267 [ripr. in ID., *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert: Themen, Variationen und Kontraste. Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising*, Frankfurt am Main 2010 (Beihefte zur Mediaevistik, 13), pp. 39-185]; ID., *Cives Dei und cives mundi als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, edd. J. A. Aesrten - A. Speer, Berlin - New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 1996), pp. 513-529; ID., «Fortuna» als Kategorie der Geschichtsdeutung im 12. Jahrhundert am Beispiel Ordericus Vitalis und Ottos von Freising, in «Mittellateinisches Jahrbuch», 32.1 (1997), pp. 49-70.

⁴⁴ Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 49, edd. Waitz - von Simson cit., pp. 68, 19 - 69, 3.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 69, 3-9.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 19-20. – Ottone di Frisinga restituisce la complessità della posizione di Abelardo rispetto al dibattito sulla consistenza degli universali con l'opacità della formula di «sententia vocum o nominum», che tende a fondere in un'unica soluzione due momenti dello sviluppo del nominalismo medievale: quello roscelliniano, secondo cui gli universali, i generi e le specie dell'*Isagoge* di Porfirio, sarebbero da derubricare al rango di *flatus vocis*, mere emissioni vocali, e quello propriamente abelardiano, che riconosce nella densità logica dei *nomina* la dignità del discorso sugli universali, che permarrebbero alla scomparsa delle *res*. Un più sensibile osservatore del proscenio filosofico, Giovanni di Salisbury, informa del dibattito, che pure liquida come un falso problema tra le altre *dissensiones philosophorum* che adduce a riprova del carattere sempre probabile della scienza. Nel suo *Policraticus* come nel *Metalogicon* propone un inventario delle soluzioni fornite a questo «altissimum negotium» e distingue la «sententia vocum» roscelliniana dalla posizione di Abelardo. Infatti, la prima delle teorie citate è quella «sententia vocum» che non sarebbe sopravvissuta al suo iniziatore, Roscellino, sicché quando Giovanni scrive, alla fine degli anni Cinquanta del secolo XII, doveva apparire già un ricordo lontano. Cf. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, VII, 12, PL 199, [379-822], 665A, ed. C. C. J. Webb,

Chiesa non tratta alla stregua di puri nomi («non vacua nomina tantum»), ma come *res* distinte per le proprietà di ciascuna, Abelardo avrebbe assottigliato le differenze e non solo avrebbe creduto ciò, non *pie*, ma lo avrebbe anche insegnato, non *fideliter*⁴⁷. Il maestro di Le Pallet avrebbe quindi illustrato la sua teologia trinitaria, inficiata dallo stesso errore di Sabellio, mediante *exempla* non validi (*bona*), spingendosi fino a spiegare l'identità e la differenza nel contesto trinitario attingendo alla logica del sillogismo. Tra le altre cose (*inter caetera*), egli avrebbe sostenuto che come una stessa *oratio* sono (*est*) la prima premessa (*propositio*), la seconda premessa (*assumptio*) e la conclusione (*conclusio*), così una medesima *essentia* sono (*est*) il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁴⁸.

Il concilio provinciale riunito a Soissons – la cui autorevolezza è garantita per lo storico di Frisinga dalla presenza del legato della Santa Sede, e dalla credibilità degli accusatori, Alberico di Reims e Letaldo novarese (il Lotulfo lombardo della narrazione dell'*Historia calamitatum*) («egregi viri et nominati magistri») – pronunciò la sua condanna all'indirizzo del maestro bretone, reo di aver sostenuto l'eresia sabelliana e perciò costretto dal vescovo a dare alle fiamme di propria mano

2 voll., Oxford 1909, II, p. 142, 2-4; ID., *Metalogicon*, II, 17, PL 199, 874BC, edd. Hall - Keas-Rohan cit. (Intr., nota 5), p. 80, 1-6. – Per una storia delle evoluzioni del nominalismo, che richiede la distinzione di almeno tre momenti: un dibattuto momento aurorale che assume almeno il valore di tendenza e che può essere individuato mediante la categoria di 'proto-vocalismo'; un momento di sviluppo formale con i *nominales*, che si afferma a partire dalla *Dialectica* di Garlando il Computista e trova una compiuta formulazione nel sistema abelardiano, e, infine, il tempo dei *nominalistae*, di cui l'editto promulgato dal re di Francia Luigi XI nel 1473 fornisce un elenco, cf. C. G. NORMORE, *The tradition of Mediaeval Nominalism*, in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J. F. Wippel, Washington 1987, pp. 201-217; W. J. COURTENAY, *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo ad un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a cur. di R. Imbach - A. Maièrù, Roma 1991, pp. 233-251; ID., *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, edd. J. Jolivet - Z. Kaluza - A. de Libera, Paris 1991, pp. 11-48; l'intero numero di «Vivarium», 30.1 (1992), in particolare i seguenti saggi: C. J. MEWS, *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, in «Vivarium», 30.1 (1992), pp. 4-33; J. MARENBNON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century*, *ibid.*, pp. 51-61; C. G. NORMORE, *Abelard and the School of the Nominales*, *ibid.*, pp. 80-96; Y. IWAKUMA - S. EBBESEN, *Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources*, *ibid.*, pp. 173-210; Y. IWAKUMA, «Vocales» or Early Nominalists, in «Traditio», 47 (1992), pp. 37-111; J. MARENBNON, *Logic at the Turn of the Twelfth Century: A Synthèses*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles* cit., pp. 181-217; M. CAMERON, *The Development of Early Twelfth Century Logic: a Reconsideration*, *ibid.*, pp. 677-694.

⁴⁷ Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 49, edd. Waitz - von Simson cit., p. 69, 20-24.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 69, 24-27.

(«propria manu») il libro incriminato senza alcuna facoltà di replicare («respondendi facultas»), perché la sua eloquenza riusciva a tutti sospetta⁴⁹.

Ora, che il parallelo tra l'*oratio* e l'*essentia* divina non trovi alcun riscontro nelle pagine del *Tractatus de unitate et trinitate divina*, che il concilio era chiamato a giudicare, fornisce una prima conferma del clima in cui la lettura dell'opera abelardiana doveva avvenire. Tuttavia, non voler liquidare come storicamente infondata l'informazione fornita da Ottone permette, attraverso la verifica della plausibilità del parallelismo proposto, di rilevare, indipendentemente dall'opera, in che misura il valore di complementarità logica degli enunciati nell'«oratio» potesse o meno fungere per il Palatino da illustrazione del mistero trinitario⁵⁰.

Nelle occorrenze del riferimento al rapporto reciproco che nell'*oratio* si istituisce tra *propositio*, *quaestio* e *conclusio* (secondo la terminologia utilizzata da Abelardo), il maestro Pietro dà mostra di avere ben chiara la natura di quella relazione e la sua valenza illustrativa rispetto al concetto di 'differenza'. Nei due luoghi della *Theologia* in cui ricorre il riferimento alla struttura

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 69, 27-34. – La ricostruzione di Ottone di Frisinga è la principale testimonianza utilizzata da Giovanni Domenico Mansi nella redazione della sua *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Il Concilio di Soissons e la condanna di Abelardo con l'accusa di aver sostenuto l'eresia sabelliana sono raccolti nel volume XXI che ospita la storia conciliare dal 1109 al 1166. Cf. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, 31 voll., Venezia 1776, XXI, 265-266.

⁵⁰ Dalla formalizzazione della traduzione boeziana del *De interpretatione* di Aristotele in poi, l'*oratio* denota la proposizione elementare, che produce con la sua formulazione un contenuto nuovo ed esauriente rispetto alla somma dei termini che la originano. Rispetto alla *dictio*, *locutio* o *vox significativa*, che denota l'espressione significativa, per inarticolata che sia, l'*oratio*, in greco λόγος, nel lessico varroniano l'*eloquium*, rappresenta nelle fonti dialettiche latine il primo principio di determinazione del pensiero che aggiunge al valore dei singoli significanti un senso ulteriore ed esterno a essi presi singolarmente. Quale *complexio vocum*, l'*oratio* è un unico discorso («oratio simplex atque una») pur risultando da un accostamento di più enunciati (*enunciationes*). La prima e la più semplice specie di *oratio* è la definizione, come «animal gressibile bipes», in cui è evidente come dall'accostamento di molteplici elementi che, presi ciascuno per sé, significano l'essere in modo discontinuo si formi un discorso unitario, rispondente a un determinato modo di essere. Il sillogismo ha quindi tutte le caratteristiche per poter essere considerato un'«oratio». Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 4, 16b - 5, 17a, traduzione latina Boezio, ed. Minio-Paluello cit., p. 7, 20 - 8, 12; BOEZIO, *In Aristotelis Periermeneias*, editio prima, II, PL 64, [293-393], 311D-317B, ed. C. Meiser, 2 voll., Leipzig 1877, I, pp. 66, 26 - 72, 2; ID., *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, PL 64, 434C-462B, ed. Meiser cit., II, pp. 80, 18 - 96, 17. – Per un'analisi della sistematizzazione tardo-romana della dialettica e per una presentazione sommaria della linguistica abelardiana, si vedano rispettivamente: D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (Intr., nota 27), pp. 82-83; P. CALEFATO, *Dimensione semantica e problema della comunicazione nella linguistica di Pietro Abelardo*, in *Linguistica medievale. Anselmo d'Aosta, Abelardo, Tommaso d'Aquino, Pietro Hispano, Gentile da Cingoli, Occam*, Bari 1983, pp. 13-53.

sillogistica, e nel secondo con esplicito riferimento al contesto trinitario (*sic... sic*)⁵¹, Abelardo intende illustrare come la differenza di definizione non escluda l'identità di essenza. Infatti, nel secondo libro, afferma che la *propositio*, la *quaestio* e la *conclusio* sono «idem», sebbene differiscono perché ciascun elemento ha in sé la sua definizione e non è legato nella sua essenza da un rapporto di implicazione con le altre, cioè, secondo il lessico tecnico, non lo esige («cum hoc *non exigit* illud») ⁵². Nel contesto della predicabilità del concetto di 'simile' nel terzo libro, Abelardo vuole precisare che è dato istituire un rapporto di similitudine anche all'interno di un'identità di essenza, e allora ricorre al plastico del sillogismo, perché come sotto molti aspetti si possono dire simili la *propositio* e la *conclusio*, che pure sono uno nell'essenza e nel numero («non sint ab invicem numero vel essentialiter disiuncte»), così si possono dire simili («non est incongruum similes ab invicem dici») le persone all'interno dell'identica essenza divina⁵³.

Ora, un'analisi di questo tipo consente di ritenere che la testimonianza di Ottone di Frisinga, che vorrebbe riportare ad Abelardo l'utilizzo (*usus*) del modello esplicativo (*exemplum*) del sillogismo per illustrare un'entità in cui, come nella Trinità, si dà identità di essenza (*oratio*) e differenza di definizione (*propositio*, *assumptio* e *conclusio*), non sia del tutto contraddittoria⁵⁴.

⁵¹ *TSum*, II, 96, edd. Buytaert - Mews cit., p. 148, 897-904: «Et hanc quidem differentiam Boetius in I Topicorum nos docet, ubicum dicat *idem esse* propositionem, questionem, conclusionem, dicit *tamen ea differre*, cum videlicet *propositio* possit esse si non sit *quaestio* sive *conclusio*, et *quaestio* si non sit *conclusio*, cum hoc *non exigit* illud et *singula propriis diffinitionibus terminentur*». Cf. BOEZIO, *De differentiis topicis*, I, PL 64, [1173-1216], 1174BC, ed. D. Z. Nikitas, Athens - Paris - Bruxelles 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5), pp. 2, 22 - 3, 4. – Cf. *TSum*, III, 16, edd. Buytaert - Mews cit., p. 165, 242-249: «Nec fortassis incongruum est, si similia dicamus non solum ea quae *essentialiter* vel *numero diversa* sunt, verum etiam *quae proprietatibus disiunguntur*. Sic propositionem et conclusionem convenire dicimus in terminis et in aliis multis, cum non sint tamen ab invicem numero vel essentialiter disiuncte *propositio* et *conclusio*. Sic etiam personas non est incongruum similes ad invicem dici» [corsivo mio].

⁵² Sulla semantica formale di 'identico' e 'diverso' nella *Theologia*, si veda: *infra*, II, cap. 3, §5.

⁵³ Nei luoghi paralleli della seconda versione della *Theologia*, il riferimento viene conservato inalterato. Questa permanenza deve far supporre che il giudizio di Ottone non interferisca con la storia della vicenda conciliare, interferenza che avrebbe quanto meno consigliato ad Abelardo l'eliminazione del controverso modello teorico. Cf. *TChr*, III, 154, PL 178, 1251D-1252A, ed. Buytaert cit., pp. 252, 1881 - 253, 1888; *ibid.*, IV, 17, 1266AB, p. 274, 282-287.

⁵⁴ La chiave interpretativa che Fiorella Vergani e Pietro Zerbi utilizzano per comprendere la logica del paragone tra l'*oratio* e la Trinità che Abelardo non istituì nelle sue opere, ma cui presumibilmente fece riferimento nel corso del suo insegnamento, si pone più lontano dalla plausibilità di quanto non faccia la ricostruzione che qui si sostiene. Gli studiosi tendono a enfatizzare la sua paradossalità nel contesto della narrazione dello storico di Frisinga. Cf. VERGANI, *Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo* cit., p. 221: «Si tratta di scoprire dove Abelardo abbia paragonato il sillogismo alla Trinità. Prima però, occorre stabilire se la relazione sia logicamente accettabile. Osservando il sillogismo, notiamo infatti che è costituito da tre proposizioni che, assieme, formano un tutto. Ciascuna delle tre parti è compiuta in se stessa

Ciononostante, se il Peripatetico dovette davvero esprimersi in questi termini per spiegare le dinamiche trinitarie, lo fece nel contesto di un'illustrazione didattica, quindi nelle sue lezioni, ma non nella sua opera, dove il paragone, orfano di padre, sarebbe stato consegnato a un sicuro fraintendimento⁵⁵. Il cronista di Frisinga ritenne che l'eresia sabelliana fosse il più coerente esito dell'approccio nominalistico del Peripatetico e si unì con il suo giudizio al coro di quanti a Soissons, per ragioni diverse, condannarono il *Tractatus de unitate et trinitate divina*⁵⁶.

Il tentativo di Ottone di ricostruire l'errore di Abelardo nell'incauto sconfinamento della sua *peritia* filosofica nell'ordine della teologia si arresta tuttavia alla ricostruzione dell'ostilità che la postura della *Theologia* doveva suscitare nei contemporanei, ma è lontana dall'accedere al cuore della proposta abelardiana, che solo una comprensione acritica delle premesse speculative di quel discorso

e, dunque, l'intero sillogismo non è riconducibile ad un'unica proposizione»; P. ZERBI, "Philosophi" e "logici" cit., pp. 52-53: «L'analogia, che in tal modo si pretendeva di istituire, non corrispondeva affatto al pensiero di Abelardo, per il quale la distinzione delle persone nella essenza divina era puramente quella dei tre nomi. Ben più netta e precisa è invece la distinzione di premessa maggiore, premessa minore e conclusione nel sillogismo, dove ogni proposizione basta a se stessa, e le tre non si possono ridurre né a una, né a due. Il paragone riportato da Ottone esprime però in modo felice una profonda tendenza del pensiero di Abelardo, che i contemporanei avvertivano e ancora noi, oggi, cogliamo: lo scorgere non delle *res*, bensì dei contenuti e dei rapporti logici». – Dello stesso avviso è Jean Jolivet, che ritiene infondata l'idea di poter trovare un simile paragone nell'opera di Abelardo, poiché dissonante rispetto al pensiero del Palatino, indizio al più della mancata conoscenza del suo pensiero e del suo insegnamento da parte di Ottone. Secondo lo studioso riconoscere ad Abelardo la formulazione di un paragone così poco calzante e contraddittorio, oltre che incapace di significare la natura del rapporto trinitario sarebbe ingiustificato. Si tratterebbe quindi di un fraintendimento, di una «misquotation», al più riconducibile a una provocazione di Abelardo nel contesto dello scontro con il maestro Roscellino. Cf. J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 15; ID., *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 287-288, nota 222.

⁵⁵ Jean Jolivet, sulla base di un'interpretazione del paragone riportato da Ottone come un fraintendimento, si domanda se il vizio vada imputato a un difetto della narrazione storica e quindi al suo autore, Ottone, che non avrebbe interrogato le fonti, o se sia invece un effetto dell'incuria generale in cui si svolse il concilio. Nell'introduzione all'edizione critica della prima versione della *Theologia*, Constant J. Mews mette sotto accusa la fondatezza della ricostruzione e osserva che il fatto che Ottone non riferisca dell'analogia centrale tra le persone trinitarie e le *proprietas*, la potenza, la sapienza e la bontà, lascia presagire che egli non avesse familiarità con l'opera teologica del Palatino. Sulla base inoltre di un riferimento esterno, vale a dire l'imprecisione della ricostruzione del cronista di Frisinga del molto più noto concilio di Sens, egli non giudica sorprendente la lacunosità della ricostruzione di Ottone del concilio provinciale di Soissons. Sulla virtù dello storico si esprime diversamente Fiorella Vergani, che riconosce a Ottone il merito di essere arrivato fin dove allo storico era dato arrivare, descrivendo con esattezza l'inconcepibilità del pensiero di Abelardo per i suoi contemporanei. Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 15; *Introduction to TSum* (I, cap. 1, nota 26), p. 55; VERGANI, *Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo* cit., p. 222.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 223.

poteva liberare dal braccio della condanna. Secondo Fiorella Vergani, mosso dall'*horror vacui* generato dal mondo dei soli *nomina* di Abelardo, allo storico non era dato dire di più. La restituzione degli avvenimenti del concilio nella cronaca di Ottone non soltanto è a suo giudizio sostanzialmente corretta, ma è anche esaustiva, perché un'autentica comprensione filosofica della 'missione' della *Theologia* avrebbe portato lo storico a mostrare un atteggiamento di sequela nei confronti del maestro, che poteva certo rendere conto delle sue premesse, ma in una chiave apologetica, che avrebbe avuto l'effetto di falsare il dato storico della vicenda conciliare. In altri termini, la corretta interpretazione non soltanto dello spirito, ma della lettera della *Theologia* abelardiana avrebbe deformato la lente dello storico, perché l'interpretazione più corretta, addirittura canonica, del *Tractatus de unitate et trinitate divina* deve essere una misinterpretazione⁵⁷.

Ora, il secondo testimone delle vicende del concilio deve, se possibile, essere assunto con maggiore cautela storiografica. Infatti, se è lecito interrogarsi sull'attendibilità della ricostruzione del cronista cisterciense, non lo è invece leggere l'*Historia calamitatum* come resoconto delle vicende di

⁵⁷ Nel sintagma «verità storica» è depositato un ossimoro, che mostra la contraddizione di ogni tentativo di determinazione del rapporto tra storia, nel senso di narrazione che supera i crismi della mera documentalità, e verità. Jean Jolivet non esita a contestare, alla luce della non correttezza della ricostruzione, la falsità della storia di Ottone di Frisinga, perché intende il rapporto tra storia e verità alla luce di un criterio corrispondentista che deduce dalla non sovrapposibilità delle intenzioni della *Theologia* e delle imputazioni che porteranno alla sua condanna l'impossibilità di riconoscere nella narrazione niente di più che una falsificazione, figlia di un'operazione politicamente orientata. Fiorella Vergani non esita invece a riabilitare la storia di Ottone di Frisinga, al netto del suo errore, alla luce di un criterio coerentista, che giudica sufficiente che la narrazione sia conforme alla «verità ufficiale» e quindi nella sua parzialità coerente con il giudizio dei contemporanei. Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 15: «La narration d'Otto est fautive – à moins qu'on ne suppose que le concile de Soissons a retenu, dans ses attendus, des formules qui n'étaient pas extraites du livre d'Abélard, mais qui reproduisent des relations déformées de son enseignement»; VERGANI, *Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo* cit., pp. 221-222: «Ottone si è sbagliato, ha riportato una notizia falsa, e potremmo chiederci se la colpa sia da addossare a lui stesso, male informato o al concilio, che poco si curava di rendere esplicita la sentenza finale. Tuttavia, una considerazione si impone: non si tratta di una semplice 'svista' comprendibilissima, chiarita la quale tutte le altre tessere del mosaico riacquistano la loro esatta collocazione. Se così fosse, ci accontenteremmo di scoprire dove si collochi l'errore, e chiudere quindi l'argomento. Ma le affermazioni di Ottone sulla condanna sembrano trascendere il particolare errore rimproverato e rivelare qualcosa di più: attestano, infatti, ulteriormente, il divario di principio intercorrente fra Abelardo e la maggior parte dei suoi contemporanei. L'esempio che, secondo lo storico, contribuì a condannare il grande logico, appare il riflesso di ciò che molti ritenevano Abelardo credesse e insegnasse, non ciò che il dialettico effettivamente scrisse». – Per una riflessione sul rapporto tra storia e verità, si vedano almeno: M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1949; H. PUTNAM, *Reason, truth and history*, Cambridge 1984 [tr. it., *Ragione, verità e storia*, a c. di S. Veca, Milano 1985 (La cultura, 30)]; E. TRAVERSO, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Verona 2006.

Soissons al netto della cifra di soggettività che la abita⁵⁸. La forte intenzionalità che guida la penna del maestro Pietro nel ripercorrere a distanza di un decennio i momenti salienti della «persecutio» che culminò nella condanna ha il merito di fornire di quel *Tractatus* una giustificazione indipendente dalla genesi storica, ma funzionale alla lettura dell'ortodossia del suo itinerario intellettuale e spirituale. Fatta la tara dei vizi di soggettività che impediscono di attribuire un valore meramente documentale al resoconto, è possibile – proprio attraverso il confronto con la cronaca del cisterciense – rimettere nella giusta prospettiva il racconto a cui Abelardo affidava, dopo le amare vicende del concilio, il riscatto rispetto all'umiliazione della condanna.

Una prima conferma dell'onestà intellettuale di Abelardo viene dalla convergenza della sua dichiarazione metodologica con la testimonianza di Ottone di Frisinga; la presentazione che il maestro di Le Pallet fa del metodo del trattato conferma la centralità di quegli «exempla», non «bona» dal punto di vista dello storico, a cui nell'autobiografia il filosofo si riferisce come alle «similitudines» tratte dalla ragione umana, che rappresentano nel lungo corso dell'evoluzione del suo pensiero teologico, tra Soissons e Sens, un tratto specificamente abelardiano⁵⁹.

Gli «egregii viri et nominati magistri» del cronista di Frisinga, Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo, diventano nell'*Historia* gli «antiqui insidiatores» che, alla morte dei comuni maestri Guglielmo di Champeaux († 1121) e Anselmo di Laon († 1117), per un desiderio di egemonia culturale, avrebbero persuaso Rodolfo, arcivescovo di Reims tra il 1106 e il 1124, a convocare, alla presenza del legato papale Conone di Preneste a Soissons nella primavera del 1121 quella che Abelardo chiama una conventicola che poteva vantare solo il nome di 'concilio' («conventiculum sub nomine concilii in Suessionensi civitate») ⁶⁰. Nel rivendicare la sua innocenza, per il fatto stesso di

⁵⁸ Si leggano queste riflessioni sulla soggettività come limite, ma soprattutto come potenzialità dell'*Historia calamitatum* con riferimento alla giustificazione dell'occasione della scrittura della *Theologia*, di cui si è detto *supra*, I, cap. 1, §2.

⁵⁹ Cf. *Historia calamitatum*, 35, PL 178, 140A-141A, ed. Luscombe cit., p. 54; J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996, p. 34 [tr. fr., *La théologie d'Abélard*, Paris 1997].

⁶⁰ Cf. *Historia calamitatum*, 36, PL 178, 146A-147A, ed. Luscombe cit., p. 56. – Conone, interprete autorevole del movimento riformatore in Francia, che le fonti qualificano come «gente Teutonicus», prestò servizio alla corte inglese di Guglielmo il Conquistatore († 1080) prima di intraprendere un'esperienza eremitica prima e monastica poi nella vasta foresta di Arrouaise a sud di Arras. Fu chiamato presso la Curia pontificia intorno al 1108, dove venne nominato cardinale vescovo di Palestrina, avviando la sua intensa attività di legato a Gerusalemme; in Francia, dove ebbe un ruolo decisivo nel conflitto tra l'imperatore Enrico V e il papa Pasquale II; e in Germania. Interprete intransigente dei diritti ecclesiastici e abile diplomatico, Conone ha una profonda conoscenza della questione francese che lo rende il principale interlocutore dei pontefici Pasquale II (1099-1118), Gelasio II (1118-1119) e Callisto II (1119-1124). Cf. D. GIRGENSOHN, s. v. *Conone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXVIII, Roma 1983, pp. 25-32; T. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich. Vom Verträge von Meerssen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlino 1935, pp. 198-212.

aver subito una «persecutio» senza meritarsela, Abelardo sembra predisporre l'azione narrativa al compimento di un'offerta sacrificale⁶¹. Nel momento del giudizio, nonostante tutti gli sforzi che il Peripatetico palatino aveva compiuto pur di allontanare da sé l'ombra dell'errore di Roscellino, sembra stagliarsi sul suo destino il peso di quell'eredità rigettata più volte con veemenza. È il popolo a svolgere un ruolo drammatico-narrativo fondamentale, sobillato da Alberico e Lotulfo, e spinto quasi fino a linciare l'imputato, proprio come trent'anni prima era accaduto al canonico di Compiègne⁶². La folla, che fornisce al lettore gli estremi dell'imputazione, sembra essere persuasa del fatto che il maestro di Le Pallet avesse affermato e scritto dell'esistenza di tre dei («dicentes me tres deos praedicare et scripsisse»)⁶³.

Il peso specifico della distorsione a cui il principale capo d'imputazione poté andare soggetto per l'essere posato sulla bocca del popolo è stato oggetto di riflessioni specifiche, che hanno messo in luce come l'eresia triteistica potesse suscitare una più vivida impressione nella mente dei presenti, non addestrati alla sottigliezza delle distinzioni teologiche, rispetto a quella di sabellianesimo, che in altri registri compare con maggiore evidenza storica⁶⁴. Tuttavia, voler giustificare così la difficile attribuzione ad Abelardo dell'errore di Roscellino, per contrastare il quale aveva pensato il suo

⁶¹ Cf. *Historia calamitatum*, 37, 147A, ed. Luscombe cit., p. 58: «Ille [scil. Cono] autem statim mihi praecepit libellum ipsum archiepiscopo, illisque aemulis meis defferre, quatinus ipsi inde iudicarent qui me super hoc accusabant, ut illud in me etiam completeretur: 'Et inimici nostri sunt iudices' (*Deut.* 32, 31)». — Abelardo allude significativamente alle vicende di Soissons nelle *Collationes* come a un martirio che rende tanto più indubitabilmente santa («gloriosa») la sua vittima quanto più efferate sono le tribolazioni: cf. ID., *Collationes*, I, 4, PL 178, 1613CD, edd. Orlandi - Marenbon cit., p. 4.

⁶² È Ivo di Chartres a fornire un resoconto degli eventi della condanna di Roscellino a Soissons nel 1092 e della sua abiura. Il canonista testimonia le sciagure che si sarebbero abbattute su Roscellino dopo una ritrattazione solo esteriore dei suoi errori: la confisca dei beni e il pericolo del linciaggio che aveva corso al termine dell'assemblea. Ivo vi riconosce i castighi di quel Dio a cui la ragione acuminata del canonico di Compiègne e la sua «infecunda facundia» avrebbero tentato di strappare la tunica, evangelicamente «inconsutilis» (*Gv* 19, 24). Cf. IVO DI CHARTRES, *Epistola ad Roscellinum*, in ID., *Epistolae*, VII, PL 162, 17B-18A.

⁶³ Cf. *Historia calamitatum*, 37, PL 178, 146A-147A, ed. Luscombe cit., p. 58.

⁶⁴ È Jean Jolivet, nella sua ricostruzione dell'impianto accusatorio durante il processo in occasione del sinodo provinciale di Soissons, a mettere in evidenza la necessità di leggere la formulazione di quest'accusa alla luce del suo referente, il popolo, facendo scuola agli interpreti successivi. Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 12, nota 19. — L'accusa mossa ad Abelardo veridicamente doveva essere quella, opposta, di aver commesso lo stesso errore di Sabellio, quindi di aver ridotto la differenza tra le persone della Trinità al punto da incorrere, secondo uno sviluppo di cui si dà conto anche nell'*Historia calamitatum*, in una forma di subordinazionismo che rievocava l'errore di Ario, coerentemente con gli sviluppi delle accuse che chiuderanno il magistero pubblico di Abelardo a Sens. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 368D, ed. Reiners cit., p. 77, 10-16; OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 49, edd. Waitz - von Simson cit., pp. 68, 19 - 69, 34.

Tractatus, significa riconoscervi un dato storico. A giudizio di chi scrive, l'accusa di triteismo non deve essere riportata all'effettivo svolgersi degli eventi, ma all'intenzionalità di colui che li racconta, per non incorrere nell'errore di dimenticare lo sfondo di soggettività in cui l'*Historia* trova una collocazione. Il narratore Abelardo descrive la folla agitata dall'accusa di triteismo, ma questo elemento deve presumibilmente essere compreso come un dato narrativo, che non dovette avere riscontro nella realtà, ma di cui l'autore si servì per sottolineare sia l'incapacità dei suoi nemici di articolare veridicamente l'accusa, sia la falsificazione delle procedure del dibattimento, da giudicarsi illegittimo e perciò privo di efficacia giuridica⁶⁵. La remissività del legato, la responsabilità del giudizio che cade sui suoi accusatori, l'incapacità di questi di giungere alla condanna desiderata («ad quam anhelabant»), e intanto la possibilità che Abelardo riuscisse addirittura a rendere conto della propria ortodossia, parlando alle folle che si mostravano entusiaste sia della chiarezza della sua esposizione sia del rigore della sua interpretazione («tam verborum apertionem quam sensum nostrum»), sono tutti elementi di quello che Abelardo racconta come un martirio⁶⁶.

Uno degli episodi più illuminanti sulla portata dello scontro che si consumò a Soissons, o meglio sulla lettura che il maestro di Le Pallet volle darne, è indubbiamente la discussione con Alberico di Reims⁶⁷. Il confronto tra i due avviene al di fuori del dibattimento e sembra scaturire dalla meraviglia («dixit se mirari»), che sposta il *focus* della narrazione dalla fase istruttoria a una più intima dimensione di ricerca personale della verità del mistero. L'occasione è da subito collocata dallo 'scrittore' sotto il segno della tentazione («animo intentationis»), con riferimento all'ipocrisia farisaica dei Vangeli (*Mt* 16, 1). Alberico sembra portare all'attenzione di Abelardo un nodo della sua esposizione teologica nella forma della contraddittorietà logica della conclusione rispetto alle premesse derivate dalla fede. Infatti, la difficoltà di concepire la generazione di Dio da Dio (del Figlio dal Padre) e l'unità di Dio (Padre, Figlio e Spirito santo), senza incorrere nell'ipotesi di una

⁶⁵ In questa prospettiva si pone la lettura che Ileana Pagani fornisce delle dinamiche letterarie dell'*Historia* per evitare di dover concludere a favore dell'inautenticità e inattendibilità del resoconto. Cf. I. PAGANI, *Note*, in ABELARDO - ELOISA, *Epistolario*, Torino 2008² (Classici latini, 65), p. 177, nota 146: «Anche se il racconto dell'*Historia* fosse realmente 'impreciso' e contraddittorio rispetto alle altre fonti 'attendibili', cioè, lungi dall'inficiare l'autenticità del testo, sarebbe perfettamente comprensibile entro la cifra narrativa che Abelardo sceglie per costruire tutto l'episodio: sottolineare, anche con pesante ricorso al sarcasmo e all'ironia, come i suoi nemici siano incapaci di articolare correttamente le loro accuse, per inadeguatezza intellettuale e dottrina, e procedano quindi con l'inganno, e come inadeguati siano anche i giudici e sostanzialmente scorretta e falsata la procedura di giudizio».

⁶⁶ Cf. *Historia calamitatum*, 38, PL 178, 147AB, ed. Luscombe cit., pp. 58-60.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 39, 147B-148A, pp. 60-62. – In questa prospettiva, le dichiarazioni con cui nell'*Historia* Abelardo tenta di scagionare il *Tractatus* dalle accuse che lo avevano condotto alla condanna sono tanto più illuminanti se messe in relazione all'attività di revisione che su quei materiali andava parallelamente conducendo.

generazione di Dio da se stesso, figura come la quinta delle obiezioni contro l'unità nel secondo libro della *Theologia «Summi boni»* ed è a questa formulazione che Alberico doveva riferirsi nel rivolgersi in questo modo all'imputato di Soissons⁶⁸. È l'unica volta in cui il libro compare nel racconto delle vicende del concilio che ne ordinò il rogo:

(...) post quaedam blanda colloquia dixit se mirari quoddam, quod in libro illo notaverat: quod scilicet cum *Deus Deum genuerit, nec nisi unus Deus sit, negarem tamen Deum seipsum genuisse*. Cui statim respondi: «Super hoc, si vultis, rationem proferam». «Non curamus» inquit ille «rationem humanam, aut sensum nostrum in talibus, sed auctoritatis verba solummodo»⁶⁹.

Alberico esclude dalla difesa di Abelardo la legittimità sia di una ragione («humana ratio»), sia di una interpretazione («sensus»), con l'effetto di limitare la gamma delle reazioni possibili alla sola 'ostensione' degli *ipsissima verba* di un'*auctoritas*. Le condizioni dettate dall'inquisitore tuttavia confliggono per Abelardo con gli stessi limiti dell'espressione umana che, persino quando è chiamata a essere strumento di Dio, non può sfuggire alla sua equivocità, come dimostra il discorso sul metodo con cui di lì a poco avrebbe aperto il *Sic et non* dove, senza togliere autorevolezza alla Rivelazione che nei Padri si compie, poneva il problema di una sua corretta ermeneusi⁷⁰. Il perimetro di legittimità che Alberico aveva disegnato per la risposta di Abelardo sembrava dover costringere l'imputato a un silenzio incapace di giustificare la sua opzione esegetica, salvo riuscire a trovare, come effettivamente fu («voluntas Dei fuit»), una «sententia» annotata nel suo libro a conforto della conclusione secondo cui Dio non è nella condizione di generare se stesso, perché non c'è alcuna cosa che generi se stessa⁷¹. È lo stesso Alberico allora a essere costretto a introdurre la necessità di un *additamentum*

⁶⁸ Cf. *TSum*, II, 62, edd. Buytaert - Mews cit., p. 134, [527-538], 527-531: «V. Denique, cum nichil in deo sit preter unicam essentiam simplicis et individuae omnino substantiae et deus deum generet, hoc est pater filium, numquid substantia substantiam generat? Et cum eadem sit *penitus* substantia quae generatur cum ea que generat, numquid *idem seipsum generat?*» [corsivo mio].

⁶⁹ *Historia calamitatum*, 39, PL 178, 147C, ed. Luscombe cit., p. 60 [corsivo mio].

⁷⁰ Nel Prologo Abelardo può introdurre la necessità di un'ermeneutica, senza minare il valore di verità che indiscutibilmente ai Santi deve essere riconosciuto per le testimonianze concordi della Scrittura (*Sap* 3, 8; *Mt* 19, 28; *Lc* 18, 16). Infatti, se non è l'uomo che parla, ma lo Spirito in lui (cf. *Mt* 10, 20), è chiaro che solo l'umana indigenza («imbecillitas») giustifica un sostegno disciplinare alla lettura dei testi. Cf. ABELARDO, *Sic et non*, Prol., PL 178, 1339A, ed. Boyer - McKeon cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 89, 1-11. – Il Peripatetico palatino aveva affrontato la questione che suscita la meraviglia di Alberico e con essa lo scontro nel *Sic et non* dal punto di vista delle *auctoritates*, dove aveva considerato anche la «sententia» di Agostino. Cf. *ibid.*, q. 15, I, 1370D-1374C, edd. Boyer - McKeon cit., [pp. 145, 1 - 151, 188], p. 145, 1-4: «Quod Deus non genuit se, vel quod etiam secundum divinitatem Filius factus sive creatus dicatur; vel quod principatu quodam sive auctoritate praecedat Pater, et contra».

⁷¹ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 1, 1, PL 42, 820, ed. Mountain cit. (I, cap. 1, nota 113), I, p. 28, 32-35.

dell'intelligenza («Bene est intelligendum»)⁷², pena l'essere accusato, come Abelardo incalza, di sostenere l'esaurimento del Padre nel Figlio, sancendo che colui che è il Padre è il Figlio stesso («secundum eius sententiam quod in eam lapsus esset heresim, secundum quam is qui pater est sui ipsius filius sit»)⁷³. L'autore dell'*Historia* nel racconto nient'affatto casuale dello scontro finisce per depositare sulla bocca di Alberico un'istanza che ha l'ambizione di rinnovare il tema dell'esigenza di una *Theologia*, il cui compito resta quello di fornire l'*additamentum* necessario a una piena comprensione delle verità della fede⁷⁴.

⁷² Secondo l'interpretazione di Jean Jolivet nella richiesta di una comprensione intellettuale che si deve necessariamente accompagnare all'esibizione dei «verba auctoritatis» sta il trionfo di Abelardo su Alberico di Reims. Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 11: «Abélard triomphe: son contradicteur est battu sur son propre terrain, et dans sa retraite se retrouve sur celui qu'il refusait».

⁷³ Cf. *Historia calamitatum*, 39, PL 178, 148A, ed. Luscombe cit., p. 62. – È infatti sul piano della logica proposizionale, in cui è possibile operare una contestualizzazione semantica diversa del problema trinitario, che Abelardo risolve l'ultima obiezione contro l'unità («extrema obiectio»), distinguendo l'ambito di significato di «Padre» e «Figlio» da quello di «ciò che è il Padre» e «ciò che è il Figlio», distinzione impossibile sul piano della logica del termine che permette esclusivamente di stabilire l'identità tra consignificanti («il Padre è Dio», «il Figlio è Dio»). Grazie alla strumentazione dialettica di cui è ben fornito, Abelardo può rendere conto della convenienza dell'espressione del *Simbolo niceno-costantinopolitano* «deum de deo, lumen de lumine» nella misura in cui i due termini «deus» e «lumen» sono da intendersi con riferimento alle persone («Figlio» da «Padre») più che alla sostanza («ciò che è il Figlio» da «ciò che è il Padre»). Cf. *TSum*, III, 51-67, 62, edd. Buytaert - Mews cit., [pp. 179, 613 - 186, 862], pp. 183, 768 - 184, 783: «Et cum dicimus 'de deo' vel 'de lumine', in ipsis prepositionibus ipsa relatio ostenditur inter generatum et generantem, hoc est filium et patrem, ideoque per appositas prepositiones 'deus' et 'deus' sive 'lumen' et 'lumen' ad personas magis quam ad substantiam sunt accomodata hoc loco» [corsivo mio]. Sul tema si veda: *infra*, II, cap. 4, §2.

⁷⁴ Il ricordo della polemica con Alberico, che si arrogava il diritto di sentirsi quasi l'unico maestro del testo divino («quasi singularem divinae paginae magistrum»), riecheggerà nelle versioni successive della *Theologia*. L'errore di aver affermato che il Figlio ha generato se stesso, in cui il «magister» sarebbe incorso per l'aver voluto evitare di ammettere che in Dio vi sia qualcosa che non sia Dio, è ricordato da Abelardo in entrambe le versioni successive della *Theologia* nel contesto della dimostrazione della necessità di trattati «de fide». Gli viene inoltre imputato di aver affermato la possibilità della salvezza prima della venuta di Cristo, quindi senza la fede nell'Incarnazione, e di aver negato la verginità di Maria. L'errore in cui è incorso l'antico contestatore Alberico è stigmatizzato insieme a quelli di altri maestri: un «magister Burgundiensis», probabilmente Gilberto, sul seggio episcopale londinese dal 1128 al 1134, o un suo discepolo, reo di aver affermato che la Trinità consta di tre essenze, negando l'umanità di Cristo e invalidando i voti dei monaci; un «magister Andegavensis», Ulgerio, vescovo di Angers dal 1126 al 1152, secondo il cui errore le proprietà delle persone divine stanno alle persone come le qualità alle sostanze; e infine un tale «magister Bituricensis», Joscelin de Vierzy, vescovo di Soissons dal 1126 al 1152, che avrebbe affermato che Dio può sbagliare, nella misura in cui possono darsi nella storia cose diverse da quelle che lui avrebbe previsto. A proposito di Alberico di Reims, si veda: *TChr*, IV, 78, PL 178, 1285CD, ed. Buytaert cit., pp. 301, 1228 - 302, 1146; *TSch*, II, 63-64, 1056BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 439, 998 - 440, 1114. Il riferimento agli altri tre magisteri rispettivamente: *TChr*, IV, 80, 77, 79, PL 178, 1286B, 1285B,

Il narratore Abelardo raggiunge nella ricostruzione dello scontro a viso aperto tra i condiscipoli di Anselmo di Laon, in cui è personalmente coinvolto, l'acribia e la lucidità dello storico che restituisce, non senza una qualche coloritura, l'opposizione tra due «formes», o meglio il passaggio di testimone tra due «âges» del pensiero teologico⁷⁵. Riportare Alberico di Reims e Abelardo alla statura di allievi di Anselmo permette di guardare con maggiore senso storico sia alla necessità di superare il metodo esegetico che per decenni aveva fatto scuola a Laon – e di cui pure il *Sic et non* abelardiano è debitore⁷⁶ –, sia di indicare una nuova direzione all'indagine teologica, che deve potersi valere di un accesso pieno alla *sacra pagina* attraverso una disanima razionale e non meramente compilativa. In questa prospettiva Alberico di Reims è il miglior epigono di Anselmo di Laon, di fronte al quale Abelardo non esita a rinnovare la contestazione e tenere a battesimo un dissenso metodologico che chiede che venga riformulata la domanda a cui la riflessione teologica deve rispondere⁷⁷.

Al di là del racconto del trionfo sull'antico condiscipolo, l'autore dell'*Historia* deve rendere conto degli esiti conciliari e sottrarre legittimità al verdetto; perciò sottopone la narrazione a un'accelerazione e nel movimento affrettato delle azioni inserisce il ritratto della prudenza di Goffredo, vescovo di Chartres, quello stesso Goffredo a cui almeno formalmente saranno indirizzate, insieme a Bernardo di Clairvaux, le invettive di Guglielmo di Saint-Thierry che apriranno la fase

1286A, p. 302, 1160-1164, p. 301, 1109-1123, p. 302, 1147-1151; *TSch*, II, 65, 66, 1056D-1057A, 1057AB, 1057B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1115-1127, 1128-1134, p. 441, 1135-1136. Cf. *infra*, II, cap. 4, §2.

⁷⁵ Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 11; ID., *Dialettica e mistero* cit., pp. 23-24.

⁷⁶ Che il rapporto tra la scuola di Laon e Abelardo vada problematizzato, evitando le semplificazioni a cui la narrazione del maestro di Le Pallet indulge, è evidente proprio dal debito contratto dal *Sic et non*. Cf. J. JOLIVET, *Pietro Abelardo in Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, edd. I. Biffi - C. Marabelli, 6 voll., Milano 2008, II, [pp. 323-386], p. 362. Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 40; *infra*, nota 110.

⁷⁷ Nella contestazione del magistero di Anselmo che, a Laon dopo il luglio del 1113, descrive come un vegliardo («ad hunc senem»), sembra trovarsi già tutta riassunta l'avversione che Abelardo mostrerà nei confronti dell'atteggiamento assunto da Alberico di Reims. Cf. *Historia calamitatum*, 10, PL 178, 1123AB, ed. Luscombe cit., pp. 14-16: «Accessi igitur ad hunc senem, cui magis *longaevus usus*, quam *ingenium* vel *memoria* nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat *incertior*. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed *nullus* in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem, et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor eius tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus, et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur» [corsivo mio].

istruttoria del concilio di Sens tra il 1139 e il 1140⁷⁸. Abelardo, onnisciente solo rispetto alla ‘sua’ narrazione, non poteva ancora saperlo.

Secondo l’*Historia*, con l’approssimarsi del momento del giudizio («*extrema vero die concilii*») e stante l’incapacità dell’accusa di prodursi in un’imputazione precisa contro il maestro Pietro («*de me*») e contro il suo libro («*de libro nostro*»), il vescovo di Chartres avrebbe illustrato l’*iter* che le norme canoniche imponevano all’assemblea di seguire. Perché non ricadesse come colpa («*crimen*») sui giudici un giudizio preventivo dettato dall’odio («*ex invidia*») più che dalla giustizia («*ex iustitia*»), il protocollo prevedeva la pubblicazione delle dottrine e dello scritto su cui pesava il sospetto di eresia («*dogma eius vel scriptum in medium proferatur*»), quindi l’interrogatorio in cui fosse concessa al presunto eretico la libertà di rispondere e al più, «*convinctus vel confessus*», di rinnegare le sue empietà⁷⁹.

La terzietà di Goffredo, che l’autore presenta come capace di garantire la validità del processo, e con essa *sic et simpliciter* il trionfo della verità, stride con la parzialità dei giudici, evocati ancora nell’*Historia* come «*aemuli mei*». L’invito del vescovo di Chartres a ottemperare alle norme processuali doveva infrangersi senza appello contro la tenacia dell’accusa, che rifiutava uno scontro aperto e frontale per timore di quella «*verbositas*» del Palatino e di quei suoi «*sophismata*», che spaventavano per il riconoscimento di una singolare abilità di torsione dell’ordine delle parole, così liberato dal vincolo di autenticità che nel parlare franco lo tiene all’ordine delle cose. Al naufragare dell’ipotesi di condurre il processo nel rispetto assoluto delle norme previste dal diritto canonico, Goffredo, secondo Abelardo, fece seguire un ulteriore tentativo di riabilitare la legittimità del giudizio aumentando le variabili di imparzialità con il suggerimento di demandare la responsabilità a un’altra assemblea, segnatamente a quella da convocarsi presso il monastero di Saint-Denis, con una giuria più numerosa e più competente⁸⁰.

La reazione con cui il fronte degli accusatori riuscì a evitare un differimento del giudizio, cui sembrava aver dato il suo assenso lo stesso legato pontificio, denuncia come la condanna di Abelardo assume – o almeno il condannato vuole che assuma – una forte connotazione politica. Portare la questione al di fuori della giurisdizione della diocesi di Soissons doveva di fatto disinnescare le ragioni dell’accusa, sicché, appellandosi al disonore che questo trasferimento avrebbe fatto ricadere

⁷⁸ Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 182, 531A-533A, ed. Verdeyen cit. (I, cap. 1, nota 17), pp. 13, 1 - 15, 79; ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249-282C, ed. Verdeyen cit., pp. 17, 1 - 59, 21.

⁷⁹ Cf. *Historia calamitatum*, 40, PL 178, 1148CD, ed. Luscombe cit., pp. 62-64.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 41, 149AB, p. 64.

sull'autorevolezza dei convocati, Abelardo giunge a spiegare come la sua condanna possa essere stata pronunciata senza un deliberato consenso («ad hoc invitum pertraxerunt»).

Et statim ad legatum concurrentes, eius immutaverunt sententiam, et ad hoc invitum pertraxerunt, ut librum *sine ulla inquisitione* damnaret, atque in conspectu omnium statim combureret, et me in alieno monasterio perenni clausura cohiberet. Dicebant enim ad damnationem libelli *satis hoc esse debere*, quod nec Romani pontificis, nec Ecclesiae auctoritatis commendatum legere publice praesumpseram, atque ad transcribendum iam pluribus eum ipse praestitsem. Et hoc perutile futurum fidei Christianae, si exemplo mei multorum similis *praesumptio* praeveniretur⁸¹.

Secondo l'*Historia*, il reato che viene contestato alla *Theologia «Summi boni»*, e che gli meriterà il rogo, è quello della presunzione del suo autore. Al netto delle forzature che avrebbero inficiato la validità del concilio, la pronuncia definitiva sull'opera teologica abelardiana riguarda il suo autore e ritiene perciò sufficiente («satis hoc esse debere») alla condanna un vizio di forma. Dunque, non sarebbe l'eresia di Sabellio, attestata dalla cronaca di Ottone e dall'epistola di Roscellino, a denunciare definitivamente l'eterodossia del *De Trinitate*, ma l'ardire di averlo utilizzato come base della *lectio* pubblica senza l'approvazione delle autorità ecclesiastiche⁸². In altri termini, l'assenza di una censura preventiva diventa il pretesto per una censura repressiva.

Nel primo ventennio del secolo XII è difficile spiegare come il fatto che un libro destinato all'insegnamento non fosse stato preventivamente vagliato («censura praevia») potesse rappresentare una ragione sufficiente di condanna da parte di un concilio. La motivazione allegata dall'autore dell'*Historia* deve voler testimoniare l'ampia discrezionalità dei giudici e così dimostrare nuovamente e con maggiore enfasi l'arbitrarietà della condanna, che non fu capace di incriminare nessuna dottrina e dovette allora ripiegare sull'arroganza con cui Abelardo ne fece la base delle sue *lectiones*. Il controllo preventivo doveva certamente avere un carattere consuetudinario, almeno nella forma di una professione di umiltà e di sottomissione all'autorità, cui già Anselmo d'Aosta era

⁸¹ *Ibid.*, 42, 149BC, p. 66 [corsivo mio].

⁸² Secondo Constant J. Mews nella cronaca di Abelardo l'accusa che gli meriterebbe la condanna non è quella di non aver sottoposto la propria opera a un'autorizzazione preventiva, che sarebbe un dato anacronistico nel secolo XII, ma la decisione di servirsi nell'insegnamento di contenuti propri piuttosto che delle canoniche *auctoritates*. Cf. *Introduction to TSum*, p. 56, nota 44: «Alberic's criticism, however, could simply be to Abaelard's failure to obtain sufficient authority to *read* his treatise in public». – A favore dell'ipotesi invece che questo anacronismo metta a nudo, dietro la pseudo-penna di Abelardo, il vero autore, un falsario, si era invece espresso John F. Benton, salvo poi ritornare sulla sua posizione e giungere alla medesima conclusione dell'editore Mews. Rispettivamente: J. F. BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise*, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable* cit. (I, cap. 1, nota 103), pp. 469-511; ID., *A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise*, in *Petrus Abaelardus (1079–1142)* cit. (I, cap. 1, nota 111), pp. 41-52.

ricorso, sottoponendo le sue conclusioni alla «paterna censura» del maestro Lanfranco⁸³. Tuttavia, lungi dal testimoniare contro l'autenticità dell'*Historia* e a favore dell'inattendibilità del resoconto, la motivazione può suggerire l'esigenza da parte dell'assemblea di punire l'atteggiamento con cui Abelardo intese porsi al di fuori della comunità, meritando per ciò stesso una condanna esemplare⁸⁴. Infatti, che il rogo dovesse assumere il valore di monito spiega come la debolezza dell'impianto probatorio potesse produrre misure penitenziali così severe, dato di cui anche il cronista di Frisinga si mostra avvertito⁸⁵.

Abelardo è costretto a dare alle fiamme «propria manu» il suo *De Trinitate*, consolato dalle lacrime di Goffredo di Chartres («Et sic me, ut potuti, flentem flens et ipse consolatus est») e dall'esortazione a sopportare l'ingiustizia con tanta più leggerezza («tanto levius») quanto più patente era stato il sopruso («quanto violentius agere eos omnibus patebat»), forte della convinzione che il legato avrebbe presto convertito la clausura perenne nel ritorno al suo monastero⁸⁶. La 'gloriosa' impresa della *ratio* di convalidare, senza nessuna pretesa di esaustività, i percorsi della fede, finisce per essere bruciata in un assordante silenzio rotto soltanto («ut tamen non nihil dicere viderentur») dal borbottio («submurmuravit») di chi asserì di aver letto in quell'opera che l'onnipotenza sarebbe del Padre soltanto⁸⁷.

Non è un caso che il maestro di Le Pallet scelga di collocare alla luce delle fiamme del suo libro la contestazione della dottrina della *discretio proprietatibus*, con la quale egli attribuiva

⁸³ Cf. ANSELMO, *Epistola ad Lanfrancum Archiepiscopum Cantuarensiem*, ed. Schmitt cit., III, 72, p. 193, 3-14.

⁸⁴ Dalla serrata analisi che George Bernard Flahiff ha condotto sulla censura ecclesiastica dei libri nel secolo XII emerge chiaramente la natura meramente consuetudinaria della misura preventiva. In generale, almeno fino alla diffusione della stampa a caratteri mobili, questa doveva essere una prassi, ma non una norma e tale dovette restare fino a quando anche la censura repressiva non fu più sufficiente a debellare il male insinuato da una 'pubblicazione' eretica. Il solo caso di Abelardo e quello di Radulphus Niger (1140-1217), che i testimoni descrivono come ossessionato dalla ricerca del consenso ecclesiastico, fino alla richiesta di un *placet* pontificio, sembrano invece far supporre che si trattasse più che di una prassi, di una norma. Tuttavia, i due casi presentano non pochi elementi di eccezionalità che impediscono di concludere che la «censura praevia», per quanto diffusa e largamente attestata, fosse qualcosa di più di un costume, indizio dell'appartenenza a una comunità che condivide valori e intenti. Infatti, nel caso di Abelardo è sintomatico che l'unico testimone della condanna a causa di una censura preventiva sia Abelardo stesso, mentre nel caso di Niger pesa la considerazione che poteva trattarsi di un'esigenza più o meno personale (si tratta pur sempre di un «munus publicum»). Cf. G. B. FLAHIFF, *Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century*, in «Mediaeval Studies», 4 (1942), pp. 1-22.

⁸⁵ Cf. *supra*, nota 49.

⁸⁶ Cf. *Historia calamitatum*, 42, PL 178, 149D-150A, ed. Luscombe cit., p. 66.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 43, 150A, p. 68; *TSum*, I, 1-5, II, 101-105, III, 38, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 86, 4 - 88, 62, pp. 149, 937 - 152, 1004, pp. 173, 463 - 174, 485.

«proprie» al Padre la potenza, al Figlio la sapienza e allo Spirito Santo la bontà, forte della distinzione di identità secondo l'essenza e identità secondo la proprietà, fondata sugli elementi della trattazione *de eodem et diverso* che le redazioni successive della *Theologia* approfondiranno⁸⁸. Ancora una volta pesa sulla credibilità dell'Abelardo-testimone l'intenzione di mettere alla berlina l'incapacità dell'accusa e della giuria di comprendere la raffinatezza della sua riflessione teologica, che si serve di una spiccata competenza logica, la cui ignoranza pesa sui suoi cattivi interpreti, da Roscellino di Compiègne a Bernardo di Clairvaux, passando per Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo, condannati a denunciare come «stultitia» e «deliramentum» tutto ciò che, per un eccesso o per un difetto, non sono in grado di comprendere⁸⁹.

Nell'intento (mal)celato di giudicare il giudice («de ipso iudice iudicare»), Abelardo mette in scena la reazione del legato, Conone di Preneste, convinto dell'implausibilità dell'ultima accusa mossa all'imputato, a meno di non dover credere che il maestro Pietro avesse commesso l'errore, tanto madornale («valde admirans ei respondit hoc nec de puerulo aliquo credi debere quod adeo erraret»), di negare la triplicazione degli onnipotenti raccomandata dalla fede⁹⁰. Di fronte alla clamorosa affermazione del legato, Abelardo descrive la reazione di un «quidam scholaris magistri», presumibilmente Teodorico di Chartres, che avrebbe smentito la possibilità di coniugare l'onnipotenza al plurale con il ricorso all'*auctoritas* di Atanasio, la stessa che il maestro di le Pallet aveva usato a conforto delle proprie conclusioni nel *Tractatus*⁹¹.

⁸⁸ Cf. *TSum*, II, 82-106, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 142, 745 - 152, 1111; *TChr*, III, 137-164, 1247B-1254A, pp. 246, 1657 - 255, 1984; *TSch*, II, 95-99, 1065A-1066C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 454, 1410 - 456, 1487.

⁸⁹ Cf. *infra*, §3.

⁹⁰ Cf. *Historia calamitatum*, 43, PL 178, 150AB, ed. Luscombe cit., p. 68.

⁹¹ Cf. PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, 13-14, PG 28, [1581-1596], 1582AB, edd. H. Denzinger - A. Schönmetzer, in *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (d'ora in poi *Enchiridion symbolorum*), Barcelona - Freiburg im Breisgau - Roma - New York 1967, [pp. 40-42], p. 41. - Cf. *TSum*, III, 38, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews cit., pp. 173, 463 - 465. Sulla possibilità di riconoscere nel *magister* «Terricus» il *magister* «Tirricus» che, secondo una breve biografia di Abelardo, ritrovata in un manoscritto del secolo XII (MS MÜNICH, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 14160) presente nell'abbazia benedettina di Sankt Emmeran, Regensburg, lo avrebbe introdotto alle arti quadriviali per poi decretare, con un sottile gioco di parole, la sua inettitudine, dicendolo «Baiolardus» (da «baiare», 'leccare' e «lardum», 'lardo', che rappresenterebbe il concetto di «artium»), nome che Abelardo avrebbe presto modificato in «Habelardus» (da «habere» e «lardum»), si vedano i discordanti pareri di Constant J. Mews e David E. Luscombe. Se il primo ritiene non impossibile che le due figure coincidano e siano storicamente riconducibili al profilo di Teodorico di Chartres, il secondo ritiene invece necessario usare cautela nel proporre di identificare il referente storico di entrambi i personaggi nella scuola di Chartres proprio sulla base del testo dell'*Historia*, che si troverebbe in questo modo a registrare un rimprovero di Goffredo vescovo all'indirizzo di Teodorico. Cf. C. J. MEWS, *In search of a name and its significance: a twelfth-century anecdote about Thierry and Peter Abelard*, in «Traditio», 44 (1988), [pp. 171-200], pp. 185-186; LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit. (I, Intr., nota 18), pp. 57-

In definitiva, secondo l'interpretazione che Abelardo fornisce del dramma che si era consumato dieci anni prima a Soissons, è lecito da una parte concludere per l'incomunicabilità del messaggio della *Theologia*, e dall'altra registrare pure una certa solidarietà intorno al Palatino. Al di là della possibilità di leggere le prese di posizione delle forze in campo come il loro naturale convergere verso i poli contrassegnati dalle categorie di 'chiosastro' e di 'scuola'⁹², ciò che Abelardo vede agitarsi dietro agli strali della condanna è il tema della legittimità stessa del progetto di una *Theologia*. Non è un caso che egli isoli la solidarietà delle voci che vengono da Chartres, dove intorno alla scuola cattedrale cominciava a consolidarsi un'apertura speculativa sulla possibilità di un accesso della ragione naturale alla verità 'tutt'intera', fondata sull'idea che Dio sia la «forma veritatis» di ogni conoscenza, proprio in quanto ne è la «forma essendi»⁹³. Nel magistero di Teodorico Abelardo

68. È Abelardo stesso a dichiarare di non avere confidenza con le arti del quadrivio, rispettivamente con la geometria e l'aritmetica: ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer (I, cap. 1, nota 12), pp. 289, 11-13; ID., *Dialectica*, I, II, II, 1, ed. De Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), p. 59, 4-6. – Al di là del dato del silenzio delle fonti sull'insegnamento di Teodorico di Chartres prima di diventare cancelliere a Chartres nel 1142, la 'contraddizione' a cui andrebbe soggetta l'*Historia* nell'ammettere che Goffredo abbia redarguito Teodorico per aver mancato di rispetto all'autorità del legato non sembra essere sufficiente a escludere che la figura dell'insegnante di arti del quadrivio e del testimone del concilio di Soissons possano effettivamente essere congiunte nell'eclettica personalità del commentatore di Boezio.

⁹² Per una proposta storiografica che sia capace di rendere conto della complessità sociologica dei modelli di 'chiosastro' e di 'scuola', cui le figure di Abelardo e di Bernardo rimandano, ma che riesca a non esaurire lo scontro tra i due nell'incomunicabilità di due realtà sociali, politiche e istituzionali, si rimanda all'imprescindibile studio di Jean Jolivet e Jacques Verger: J. VERGER - J. JOLIVET, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris 1982 (Douze hommes dans l'histoire de l'Eglise). – Con analogo senso storico, Pietro Zerbi propone una lucida analisi del ventennio di incontri e scontri tra Soissons, Sens e Cluny (1121-1141), inquadrando la vicenda nella complessa relazione tra il monastero di Cluny, alla cui ombra Abelardo troverà ristoro dopo Sens, e il monastero di Cîteaux. Cf. ZERBI, "Philosophi" e "logici" cit., pp. 147-176. – Il merito di simili imprese ermeneutiche deve tuttavia essere illustrato a partire dalla consapevolezza dei limiti di ogni ricostruzione che intenda assumere ed esaurire ciò che attiene all'esistenza particolare in un movimento universale. Sia sufficiente in questa sede ricordare come Abelardo che, per la sua partecipazione alla riforma gregoriana e per la sua sensibilità all'evoluzione del monachesimo del suo tempo, è stato spesso celebrato come un progressista in ambito sociale o ecclesiastico, sia anche autore di una *Epistola contra quemdam canonicum regularem, qui monasticum ordinem deprimebat, et suum illi anteferebat*. Cf. ABELARDO, *Contra quemdam canonicum regularem*, PL 178, 343A-352D, ed. Smits cit. (I, cap. 1, nota 18), XII, pp. 257-269.

⁹³ Che Abelardo nell'*Historia calamitatum* possa cercare il riscatto dal fatto della condanna richiamandosi all'autorevole difesa di Goffredo e Teodorico di Chartres testimonia indubbiamente una comunione di intenti e interessi speculativi che il Palatino dovette ritenere sufficientemente fondata da poter essere citata in giudizio, almeno di fronte al giudizio della storia. Una conferma indiretta e certamente involontaria di questa solidarietà viene dalla lettera di Guglielmo di Saint-Thierry che condurrà alla condanna di Sens. Infatti, nell'epistola contro gli errori di Abelardo, indirizzata all'abate Bernardo e al vescovo Goffredo di Chartres, Guglielmo nella sua accorata denuncia sembra rivolgersi

proprio al vescovo quando mostra di aver avuto anche lui un atteggiamento di comprensione e ammirazione («dilexi et ego eum, et diligere vellem») che tuttavia deve essere superato di fronte all'indiscutibile perversione delle sue dottrine, superando per amore della verità l'amore di una propria parte («caput, pes, manus, oculos»), del prossimo e dell'amico. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, 4, PL 182, 532CD, ed. Verdeyen cit., p. 14, 67-71: «(...), ut si quocumque modo suggerere potuero vobis me iuste commotum, commoveamini et vos, et in causa capitis, sive pes ille sit, sive manus, sive etiam oculus, non parcatis. Dilexi et ego eum, et diligere vellem, Deus testis est; sed in causa hac nemo umquam proximus mihi erit vel amicus». – La possibilità di parlare del movimento intellettuale che sorge intorno alla cattedrale di Chartres tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo nei termini di una 'scuola' è stata più volte revocata in dubbio. A partire tuttavia dallo studio di Reginald L. Poole si tende a riconoscere in una precisa storia e in un chiaro indirizzo speculativo, segnato da interessi classici e scientifici, l'idea che la cattedrale di Chartres possa essere stata animata da una compattezza culturale formatasi intorno ai magisteri di Bernardo di Chartres, Teodorico, Guglielmo di Conches e Gilberto di Poitiers. L'intuizione di Poole è stata confermata dal capitale lavoro di Alexandre Clerval che avrebbe rivelato la dimensione istituzionale della 'scuola' e favorito le ricerche successive. Infatti, se Southern ha provato a screditare la portata innovativa dell'indirizzo degli studi chartriani nell'economia del pensiero del secolo XII, la storiografia è tuttavia concorde nell'isolare almeno un atteggiamento intellettuale, caratterizzato da una certa geografia istituzionale, che può propriamente essere collegato all'esistenza di una «gemeinsame intellektuelle Tendenz», come ha scritto Andreas Speer. Cf. L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, in «Bibliothèque de l'École de Chartres», 16 (1855), pp. 433-471; C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862, pp. 14-23; R. L. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought and learning*, London 1920², pp. 95-115; A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge du V^e au XVI^e siècle*, Genève 1977²; R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «The English Historical Review», 35 (1920), pp. 321-342; R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, edd. M. Clagett - G. Post - R. Raynolds, Madison 1961, pp. 3-14; R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval humanism and other studies*, Oxford 1970, pp. 61-85; ID., *Platonism, scholastic method and the School of Chartres*, Reading 1979; P. DRONKE, *New approaches to the school of Chartres*, in «Anuario de estudios medievales», 6 (1971), pp. 117-140; N. HÄRING, *Paris and Chartres revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. R. O'Donnel, Toronto 1974, pp. 268-329; J. CHÂTILLON, *Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, XIX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (Spoleto, 15-21 aprile 1971), 2 voll., Spoleto 1972, I, pp. 795-839; R. GIANCONE, *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium», 12.1 (1974), pp. 30-51; C. BURNETT, *The Contents and Affiliations of the Scientific Manuscripts written at, and brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, in *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, pp. 127-160; A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 14-15; M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano 1998 (Eredità medievale, 11); *Rethinking the School of Chartres*, ed. É. Jeuneau, Toronto 2009.

dovette riconoscere per le arti del quadrivio lo stesso valore di verità che aveva conferito alla dialettica nel progresso molteplice delle conoscenze umane verso uno spontaneo raccogliersi nell'unità della Rivelazione divina⁹⁴.

L'*Historia* chiude laconicamente l'episodio del concilio di Soissons descrivendo Abelardo che si accinge a leggere il Simbolo di Atanasio, come anche un bambino saprebbe fare («quod quivis puer *aeque* facere posset»), costretto a rinunciare alla differenza specifica della propria umanità e a espiare in questo modo, quasi per un'implicita legge del contrappasso, la propria colpa («scripturam ad legendum afferrī fecerunt»). Caduto nella disperazione di Giobbe, che non riconosce la pena a cui risponde il castigo, e santificando l'intenzione pura e l'amore per la fede («intentio sincera amorque fidei nostrae») che lo avevano consacrato all'impresa della *Theologia*, Abelardo è rimesso nelle mani di Gosvino d'Anchin, abate di Saint-Médard di Soissons⁹⁵.

⁹⁴ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Heptateucon*, ed. É. Jeuneau, in «Studi medievali», 5.2 (1964), pp. 821-865; ID., *Commentum super Arithmetice Boethii*, ed. I. Caiazza, Turnhout 2015 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 191). Sulla sua appartenenza alla tradizione boeziana che fa della matematica una disciplina propedeutica alla teologia, si veda almeno: A. KIJEWKA, *Mathematics as a Preparation for Theology. Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac* (Paris, 8-12 juin 1999), a c. di A. Galonnier, Louvain - Paris - Dudley 2003 (Philosophes médiévaux, 44), pp. 625-647. Nel tracciare percorsi intellettuali nel secolo XII tra teologia e cosmologia, Concetto Martello mette in luce come la specularità degli interessi del Peripatetico palatino e di Teodorico di Chartres siano comprensibili solo all'interno di una stessa cornice in cui le discipline del quadrivio e le discipline del trivio svolgono lo stesso ruolo. In quest'ottica, Martello autorizza a pensare come fondata questa 'alleanza spirituale', determinata dall'appartenenza alla stessa stagione filosofica che copre l'arco di un trentennio, inizia con la stesura della prima versione della *Theologia* e si conclude con i commenti di Teodorico al *De Trinitate* boeziano e con l'esegesi letterale del *Genesi*. Cf. C. MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Roma 2008, pp. 227-298.

⁹⁵ Cf. *Historia calamitatum*, 45-46, PL 178, 150D-153A, ed. Luscombe cit., p. 72. – È perfettamente coerente con gli sviluppi del pensiero abelardiano in ambito etico che egli rivendichi l'innocenza della sua «intentione» come sufficiente a garantire la sua innocenza. È infatti l'intenzione, a cui solo Dio ha accesso (cf. *Dan* 13, 42), a connotare moralmente le azioni, che in valore assoluto devono essere considerate neutrali. Che questa riabilitazione dell'intenzione possa avere un ascendente agostiniano e, in particolare, che possa avere un precedente in alcune esplicite formulazioni dell'Ipponate sembra Eloisa a dichiararlo apertamente, quando al vescovo di Ippona si riferisce per una riflessione sull'impossibilità che l'esibizione della virtù nelle opere aggiunga alcun merito alla virtù stessa; è stato invece più raramente osservato che la dipendenza della formulazione abelardiana da Agostino può essere accompagnata da un'influenza ciceroniana, come ha scritto Gabriella D'Anna. Cf. ID., *Scito te ipsum*, I, 17, 1, PL 178, 643D, ed. Ilgner cit., p. 18, 461-463; *ibid.*, I, 19, 2, 645A, p. 20, 515-517; *ibid.*, I, 25, 3, 644A, p. 26, 685-688; *ibid.*, I, 26, 1-5, [assente in PL] p. 27, 695-714; *ibid.*, I, 30, 1-5, pp. 30, 779 – 31, 800; *ibid.*, I, 31, 1-2, p. 31, 801-806; *ibid.*, I, 34, 1-4, p. 34, 885-898; *ibid.*, I, 35, 1-2, pp. 34, 899 – 35, 907; *ibid.*, I, 36, 1-5, pp. 35, 913 – 36, 937; *ibid.*, I, 74, 8, pp. 75, 1991 - 76, 1996; AGOSTINO, *De sermone domini in monte*, II, 13, 46, PL 34, [1229-1307], 1289, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1967

Il racconto della *Vita beati Gosvini*, al netto del carattere agiografico della narrazione, testimonia l'accoglienza che Gosvino riservò all'antico contraddittore Abelardo, dopo la condanna di questi nel concilio provinciale di Soissons. Il monastero doveva assolvere alla funzione di riformatorio, se, come scrive il biografo di Gosvino, vi venivano inviati gli ignoranti perché fossero eruditi, i dissoluti perché fossero corretti, i ribelli («cervicosi») perché fossero domati. Perciò vi fu inviato il maestro Pietro, ormai persuaso della falsità della sua dottrina e marchiato a fuoco («cauteriatus») con la censura del silenzio, affinché «rhinocerus indomitus» fosse imbrigliato con i legacci della disciplina («ligamenta disciplinae»)⁹⁶.

Gosvino aveva ascoltato anni prima le lezioni di dialettica di Abelardo nella scuola claustrale di Sainte-Geneviève e lo aveva già accusato di essere «inventor et assertor novitatum», contestando il suo *modus operandi* volto a screditare ipotesi valide («erat aliarum probatarum improbator») e dire

(CCSL, 35), [pp. 1-188], p. 137, 1004: «Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est»; ID., *Enarrationes in Psalmos*, Ps 40, 9, PL 36, [67-1028], 460, edd. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1956 (CCSL, 38-39-40), I, p. 455, 17: «Nam ut noveritis ex animo quemque pendendum ad retributionem vel praemii vel poenae»; ELOISA, *Item eadem ad eundem*, 23, PL 178, [221C-226C], 222BD, ed. Luscombe cit., VI, [pp. 218-259], pp. 244-248; *ibid.*, 25, 223C, p. 250: «Non itaque magnopere quae fiunt, sed quo animo fiant pensandum est, si illi placere studemus, qui cordis et renum probator est (cf. Ps 7, 10; Ger 11, 20; 17, 10; 20, 12; Apoc 2, 23), et in abscondito videt, qui iudicabit occulta hominum (cf. Mt 6, 4-6; Ezech 8, 12)»; CICERONE, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* (d'ora in poi *De inventione*), II, 176, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1965, pp. 154b, 29 - 155b, 12. Cf. É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris 1997³, p. 80, nota 7 [tr. it., *Eloisa e Abelardo*, a c. di G. Cairola, Torino 1970 (Saggi, 129), p. 74, nota 3]; G. D'ANNA, *Abelardo e Cicerone*, in «Studi Medievali», 10.1 (1969), [pp. 333-419], p. 396. – Sul valore dell'«intentio» nell'etica abelardiana, che può essere giudicato equivalente al valore dell'«intellectus» sul piano logico-conoscitivo, indifferente rispetto alla verità dell'enunciato, la cui attribuzione dipende dal confronto della disposizione dei termini con la realtà, si vedano almeno: D. E. LUSCOMBE, *Abelard and twelfth-century ethics*, in ABELARDO, *Ethics*, ed. D. E. Luscombe, Oxford 1971, [pp. XIII-XXXVII], pp. XXXII-XXXV; P. KING, *Abelard's intentionalist ethics*, in «The Modern Schoolman» 72 (1995), pp. 213-231; MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 251-264; M. PERKAMS, *Intention et charité: essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard*, in *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, edd. J. Jolivet - H. Habrias, Rennes 2003, pp. 357-376; D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit., pp. 245-246.

⁹⁶ Cf. *Beati Gosvini Vita*, XVIII, ed. Gibbons cit., p. 78 [ripr. in *Recueil des histories des Gaules et de la France*, ed. Delisle cit., p. 445]: «Mittebantur illuc indocti ut erudirentur, dissoluti ut corrigerentur, cervicosi ut domarentur; et exinde sicut pauperes subsidium, sic consilium reportabant locupletes. Unde contigit ut, quia haec mutatio dextrae Excelsi circumquaque vulgabatur, summum quoque praesulem Innocentium non lateret, et magistrum Petrum, cujus antea meminimus, de doctrinae convictum falsitate, et censura silentii cauteriatum, illuc transmitteret recludendum, et instar rhinocerotis indomiti disciplinae coercendum ligamento».

ciò che nessuno aveva mai osato dire («dicebat quod nullus antea praesumpserat»)⁹⁷. Già a quel tempo Gosvino si diceva tentato dall'impresa di frenare la superbia del Palatino, pur dissuaso tra gli altri da Joscelin, vescovo di Soissons, che riteneva che fosse sufficiente non essere irretiti dalle vanità di colui che era meno di un *disputator*, un *cavillator*. Lo scontro tra Gosvino, esile di statura, e Pietro, dallo sguardo feroce, è raccontato dal biografo come uno scontro a viso aperto tra Davide e Golia, che vede il novizio confutare pubblicamente il maestro nella sua arroganza, costringendolo, incalzato dalla solidità delle obiezioni («qui indissolubili mutantem Prothea vultus astrinxerat nodo veritatis») ad ammettere la non sostenibilità delle sue tesi⁹⁸.

In Gosvino Anne Grondeux propone di identificare il secondo dei rivali («aemulus nostro») che, stando al racconto dell'*Historia calamitatum*, Guglielmo di Champeaux avrebbe opposto ad Abelardo con il conferimento della cattedra di Notre-Dame di Parigi⁹⁹. Il soldato («miles») del fondatore di San Vittore è descritto nell'*Historia* come un maestro che aveva dei meriti nella lettura di Prisciano, ma che, persa la speranza di diventare noto, avrebbe deciso di ritirarsi a vita monastica¹⁰⁰. Lo schema bellico che Abelardo utilizza per leggere gli eventi che lo portarono a fondare la sua scuola a Sainte-Geneviève collima perfettamente con la narrazione che la *Vita beati Gosvini* propone dello scontro che in quella scuola claustrale dovette avere luogo tra un già arrogante Abelardo e un non ancora monaco Gosvino¹⁰¹. Secondo questa ricostruzione, gli scontri tra il maestro

⁹⁷ Cf. *ibid.*, IV, [pp. 12-18], p. 12. Il capitolo quarto della *Vita* è dedicato alla contestazione avvenuta presso la scuola Sainte-Geneviève e va sotto la rubrica: «Petrum Abailardum nova dogmata asserentem aggreditur, et superat superbum».

⁹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 13-17.

⁹⁹ Cf. A. GRONDEUX, *Guillaume de Champeaux, Joscelin of Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles* cit., pp. 3-43.

¹⁰⁰ Cf. *Historia calamitatum*, 8, 120C-121A, ed. Luscombe cit., p. 12.

¹⁰¹ Degli esiti di questi scontri Abelardo fornisce una versione ambigua, invitando i fatti a parlare per il suo silenzio e citando le parole che Aiace pronunciò nella narrazione ovidiana nel contesto dello scontro con Ulisse per le armi di Achille quando, prima di essere sconfitto e di suicidarsi, stigmatizzò Ulisse come uomo esperto di arti oblique, indegno e subdolo: «Si quaeritis huius fortunam pugnae, non sum superatus ab illo» (*ibid.*, p. 14). – Ricostruisce il dibattito della critica sulla scelta abelardiana del verso Ileana Pagani osservando che, se Michael T. Clanchy si limitava a rilevare l'ambiguità del riferimento e Durant Waite Robertson a farne emergere il significato autoironico, Domenico De Robertis metteva in luce l'alone negativo che avvolge la vittoria di Ulisse, frutto dell'inganno a cui idealmente si oppone la supremazia morale di Aiace, che emerge nonostante la sua sconfitta. La dignità del vinto che trasuda dal riferimento erudito, secondo Constant J. Mews, potrebbe essere un riferimento, per quanto indiretto, allo scontro con Guglielmo e i suoi in cui il Palatino fu coinvolto. Cf. ABELARDO - ELOISA, *Epistolario* cit., p. 120, nota 42; D. W. ROBERTSON, *Abelard and Heloise*, New York 1972, p. 112; M. T. CLANCHY, *Abelard - Knight (Miles), Courtier (Palatinus) and Man of War (Vir Bellator)*, in *Medieval Knighthood V. Papers from the sixth Strawberry Hill Conference*

di Le Pallet e i suoi seguaci e Guglielmo e i suoi discepoli durarono complessivamente dal 1110 al 1112 e in essi troverebbe la giusta collocazione anche la disputa con il futuro priore di Saint-Médard¹⁰².

Proprio allora quando Gosvino avrebbe potuto godere nel vedere la superbia di Abelardo frustrata definitivamente dalla sentenza di un concilio, il suo biografo lo descrive come pieno di compassione («in spiritu lenitatis»). Di fronte all'impetuosità di Abelardo, che non consigliava di estrarre il veleno da un serpente, aizzare un cane rabbioso, né di gettare troppa legna su una fiamma viva («ne virus in anguem mittendum, nec canem rabidum instigandum, nec flammis crepitantibus copiosiores materias immittendas»), Gosvino invita il *rhinocerus*, che ancora scalcia, a guardare alla positività della sua condizione, ora che non è imprigionato, ma liberato («non compeditum, sed expeditum»)¹⁰³. L'anonimo agiografo rende conto della resistenza che Abelardo offrì a quel santo tentativo di redimerlo in un lapidario scambio di battute. Di fronte all'apertura del priore di Saint-Médard, o all'atteggiamento che il suo biografo vuole far apparire tale, Abelardo sembra cercare il riscatto dialettico che gli era stato negato a Soissons¹⁰⁴. Secondo l'agiografia, solo la fermezza del priore riuscì nell'intento di costringere il *rhinocerus* alla quiete, di renderlo più docile alla disciplina, più timoroso dei flagelli, salvo vederlo poi tornare al delirio abituale, perché chi recalcitra contro gli sproni («stimulum»), tormenta se stesso.

Ora, che Gosvino d'Anchin sia o meno una marionetta nel teatro dello scontro tra Abelardo e Guglielmo di Champeaux, la *Vita beati Gosvini* fornisce una conferma indiretta sia della condanna conciliare, di cui non riporta i capi di imputazione, sia del peso che la condanna ebbe sulla fama del maestro di logica, quindi della sua reclusione presso l'abbazia di Saint-Médard di Soissons.

1994 (Woodbridge 1995), [pp. 101-118], p.102; ID., *Abelard. A medieval life*, Oxford 1997, p. 71, p. 145; D. DE ROBERTIS, *Il senso della propria storia ritrovato attraverso i classici nella «Historia calamitatum» di Abelardo*, in «Maia», 16 (1964), [pp. 6-54], p. 35; C. J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, New York 2001² (The new Middle Ages), p. 70.

¹⁰² Da questa ricostruzione emerge in controluce la dimensione più che filosofica, politica del conflitto che andava opponendo non tanto e non solo due uomini «privilégiés et isolés», ma un intero panorama culturale «complexe et plus équilibrée» in cui sarebbero intervenuti poli diversi: Abelardo e i suoi seguaci, Guglielmo e i suoi discepoli, Joscelin di Soissons e la sua scuola, quindi Gosvino e il suo gruppo. Questa è la «vision d'ensemble» che risulta dalla lettura incrociata dei testi dell'*Historia calamitatum* e della *Vita beati Gosvini* di Anne Grondeux. Cf. GRONDEUX, *Étude d'un milieu intellectuel* cit., pp. 3-4.

¹⁰³ Cf. *Vita prima beati Gosvini*, XVIII, ed. Gibbons cit., pp. 78-80.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 80-82

«Le premier malheur d'Abélard théologien»¹⁰⁵ può dire molto sul profilo di eterodossia della prima versione della *Theologia*. Infatti, se, come ha sostenuto Pietro Zerbi, si ritiene di poter riscattare la quantità dei documenti con la loro qualità¹⁰⁶, la portata dottrinale dello scontro di Soissons permette di rilevare una serie di linee di tensione, alcune delle quali saranno percorse fino in fondo dalle versioni successive della *Theologia*, altre resteranno sullo sfondo per rendere controversa la vicenda intellettuale del suo autore e del suo tempo. Il groviglio di accuse che portarono secondi i testimoni al giudizio di Soissons può essere districato e conservare almeno due livelli distinti di imputazione, all'uomo e al teologo; al netto delle connotazioni particolari, le fonti sono sorprendentemente concordi. All'uomo viene contestata 1) l'arroganza, che lo fece discepolo senza disciplina, nel racconto del cronista di Frisinga, e maestro senza autorevolezza, nella controversia della scuola di Sainte-Geneviève, quindi prodigioso studente e precoce insegnante, secondo la celebrazione dell'*Historia calamitatum*; e 2) una competenza linguistica che avrebbe del sofisticato, che ne fece un «cavillator» da cui tenersi lontani dopo essersi guardati, nella raccomandazione di Joscelin di Soissons; la stessa che lo costrinse a un silenzio senza appello di fronte al giudizio della Chiesa, solo così liberata dalla malia delle sue parole, che, secondo Ottone e secondo lo stesso Abelardo, renderebbe conto dell'anomala condotta conciliare¹⁰⁷. Sul teologo si allunga invece 1) l'ombra della controversa personalità di Roscellino, di cui sarebbe un erede quanto all'assunzione della torbida «sententia vocum» o «nominum», secondo Ottone, e anche quanto all'assunzione di una forma di triteismo, stando al racconto dell'*Historia*; 2) l'accusa di aver assottigliato nel *Tractatus* la differenza tra le persone della Trinità fino a farne qualcosa di intrinseco, alla maniera di Sabellio, secondo

¹⁰⁵ JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit., p. 8.

¹⁰⁶ Cf. ZERBI, «*Philosophi*» e «*logici*» cit., p. 54.

¹⁰⁷ Tra le requisitorie all'indirizzo dell'uomo Abelardo certamente la più organica e strutturata si trova nell'*Epistola ad Abaelardum* di Roscellino, che qui non si assume per la sua indipendenza dalla vicenda conciliare, di cui non si occupa. Nell'opera Roscellino mostra una singolare capacità di esaurire tutta la violenta polemica teologica con il Palatino nel riconoscimento di un *deficit* di ordine morale, di cui la deviazione intellettuale è un prodotto. La voluttà del maestro Pietro è per l'intransigente teologo di Compiègne lo stigma di un peccato che non può essere redento né ignorato sul piano intellettuale. A voler prendere sul serio il suo autore, non è possibile leggere diversamente la chiusura dell'*Epistola*, quando Roscellino, mostrando una chiara *peritia* nel maneggiare gli strumenti della dialettica per delegittimare Abelardo come uomo prima e più che come interlocutore, analizza le difficoltà di far corrispondere alla sua esistenza reale un *nomen* adeguato a definirlo. Non più *monachus*, per la falsità della sua professione, non *doctor*, perché insegnante di mendacia, né *clericus*, perché incapace di contrizione, né tantomeno *laicus*, per la *corona clericalis*, Abelardo, sulla base della sua stessa concezione mereologica, secondo cui le parti sono costitutive della natura di un tutto, non è più nemmeno *Petrus*, ma *imperfectus Petrus*, tale da non meritare uno sforzo di confutazione compiuto, ma un *opus imperfectus*. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 370A-371A, ed. Reiners cit., pp. 79, 11 - 80, 10.

l'accusa di Ottone; 3) il sospetto di aver introdotto nella sua opera teologica, con il riconoscimento di una dignità particolare al Padre, una forma di subordinazionismo di stampo ariano, secondo il resoconto del rogo di Abelardo¹⁰⁸; 4) il peso della sua tracotanza, che sarebbe all'origine di una sostituzione della *ratio* all'*auctoritas*, nella ricostruzione dello scontro con Alberico di Reims, nell'imputazione di mancata sottomissione alla «censura praevia», attestata dall'*Historia*, ma anche in quella singolare capacità di penetrazione del mistero garantita dallo strumento della «similitudo», che Abelardo dichiara e Ottone condanna.

La mortificazione del concilio di Soissons prescriverà al Peripatetico palatino come il colmo della misura che un uomo può avere dell'intelligenza della fede quella di un bambino. È chiaro allora come il volume della *Theologia*, che dal *De Trinitate* alla *Theologia Christiana*, sotto la responsabilità di una redenzione, si moltiplica, apparirà agli occhi dei suoi futuri inquisitori come un'impresa delirante della ragione, tanto più colpevole in quanto avvertita del pericolo. Eppure – e in questo senso il concilio di Soissons rappresenta il caso di un destino – la *Theologia* sarà l'«illustre sconosciuto»¹⁰⁹ che, al di là degli sforzi del suo autore, rimarrà nell'immaginario collettivo solo nella forma larvata che gli elenchi eresiografici ne conserveranno, corrodendo il tessuto argomentativo che a quella forma sfugge e che di quella teologia è il cuore.

3. *Le condizioni di una teologia*

Cominciata per 'gioco' come scolaro alla scuola di Laon e completata come maestro presso la scuola cattedrale di Notre-Dame intorno al 1114, l'*Expositio in Ezechielem*, di cui non ci è stata conservata traccia, è il primo saggio di Abelardo in quanto teologo¹¹⁰.

¹⁰⁸ Secondo la diagnosi del magistero teologico abelardiano di Roscellino, quel sistema oscillerebbe pericolosamente tra la «singularitas» sabelliana, che riduce ciò che è comune a ciò che è 'singolare', e la pluralità ariana, che, per un errore uguale e contrario, introduce un'«enormitas» nella diversità, ingestibile nel contesto di un'unica essenza. L'immagine della nave della fede cristiana, che oscilla pericolosamente tra Scilla e Cariddi, è la rappresentazione dei due pericoli principali in cui incorre la malferma teologia trinitaria di Abelardo, secondo il maestro Roscellino. Cf. *ibid.*, 368D-369A, p. 77, 21-30.

¹⁰⁹ ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi* cit., p. 12.

¹¹⁰ Cf. BARROW - BURNETT - LUSCOMBE, *A checklist* cit., p. 257. – Doveva trattarsi inizialmente, secondo l'*Historia calamitatum*, del resoconto scritto della lettura orale. Constant J. Mews giunge ad ipotizzare che possa essere dell'*Expositio in Ezechielem* il prologo cui Eloisa si riferisce nell'*Epistola* che, nel gruppo delle *Epistolae duorum amantium*, è classificata come la numero ottantaquattro. Cf. ELOISA, *Epistola 84*, ed. C. J. Mews, in *The Lost Love Letters*

Accidit autem quadam die ut post aliquas *sententiarum collationes* nos scolares invicem iocaremur. Ubi cum me quidam animo intemptantis interrogasset quid mihi de divinorum lectione librorum videretur, qui nondum nisi in philosophicis studueram, respondi: *saluberrimum* quidem huius lectionis esse studium ubi *salus animae* cognoscitur, sed me vehementer mirari quod his qui *litterati* sunt ad expositiones sanctorum intelligendas *ipsa eorum scripta vel glosae* non sufficiunt, ut *alio* scilicet non egeant *magisterio*. Irridentes plurimi qui aderant an hoc ego possem et aggredi presumerem requisierunt. Respondi me id si vellent *experiri* paratum esse¹¹¹.

of *Heloise and Abelard* cit., [pp. 286-288], p. 288: «Prologum tuum quem composuisti michi, cum graciaram actione, cum amoris servitute recompensabo tibi». Cf. C. J. MEWS, *Abelard and Heloise*, Oxford 2005, p. 75. – Nella lettera prefatoria dell'*Expositio in Hexameron*, dedicata a Eloisa, perché composta su sua sollecitazione, Abelardo include le profezie di Ezechiele, segnatamente la prima («in prima precipue visione de animalibus et rotis», cf. *Ez* 1, 4-28) e l'ultima («in extrema de edificio in monte constituto», cf. *Ez* 40), tra i tre luoghi dell'Antico Testamento più difficili da comprendere («ad intelligendum difficiliora esse»), secondo l'autorità di Origene e Gerolamo, insieme all'inizio del *Genesi* e al *Cantico dei Cantici*. Cf. ABELARDO, *Expositio in Hexameron*, Praef., PL 178, 731A, edd. Roming - Luscombe cit. (I, cap. 1, nota 13), p. 3, 4-9.

¹¹¹ ABELARDO, *Historia calamitatum*, 11, 124A-125A, ed. Luscombe cit., pp. 16-18. – Le *glossae* contenenti l'insegnamento dei Padri della Chiesa da accompagnare alla lettura della Scrittura, con l'intento di renderla intelligibile, rappresentavano una fonte da cui estrarre brevi testi, capaci di fissare una risoluzione interpretativa, che appunto assumeva il nome e il valore di *sententia*. Non di rado, le *sententiae*, che, per metonimia, potevano anche essere chiamate *auctoritates* (perché derivavano la loro autorevolezza dai Padri, assunti come garanti della verità dell'interpretazione), potevano trovarsi reciprocamente in contraddizione e richiedere quindi un interprete ulteriore. La *collatio sententiarum*, al termine della quale Abelardo viene invitato a esprimere il suo giudizio sul magistero di Anselmo, deve essere considerata una pratica abituale della scuola, che prevedeva sotto la guida di un *magister* il confronto e la discussione di *sententiae*, spesso divergenti tra loro, e che si concludeva con una *sententia* risolutoria. La pratica, di cui Anselmo stesso fornisce un *exemplum* in una lettera all'abate di Saint-Laurent de Liège, probabilmente Heribrando, prevede la conciliazione di «sententiae diversae, sed non adversae», nella consapevolezza che l'unica contraddizione riscontrabile deve essere rilevata all'altezza delle parole («non in sententia, sed in pugnis verborum»). Cf. ANSELMO DI LAON, *Epistola ad H. abbatem S. Laurentii Leodiensis*, PL 162, 1587-1588A, ed. O. Lottin, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Louvain - Gembloux 1942-1961, V (*Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*), Gembloux 1959, pp. 175-178. Si vedano per un *report* analitico delle fonti manoscritte che rende ragione anche dell'edizione del Migne, in cui l'epistola contiene un lungo passaggio aggiuntivo (1588A-1592B) che non trova riscontro nella tradizione testuale gli studi: H. SILVESTRE, *A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 28 (1961), pp. 5-25; GIRAUD, *Per verba magistri* cit., pp. 165-166. – Per una ricostruzione del metodo, che inaugura la necessità di introdurre una distinzione tra l'autorevolezza del testo autentico, che sia la Bibbia o l'interpretazione dei Padri, «autentica», e l'interpretazione dei maestri moderni, che li leggono, «magistralia», si vedano: CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit. (I, cap. 1, nota 156), pp. 351-365 [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo* cit. (ibid.), pp. 395-410]; ID., *L'école de Laon entre arts du langage et théologie* cit., *passim*.

Il Palatino, cresciuto nella frequentazione dei testi filosofici, ritiene che se lo studio dei libri divini è salvifico («saluberrimum»), nella misura in cui vi si apprende la salvezza dell'anima («salus animae»)¹¹², superfluo è da ritenersi ogni magistero ulteriore rispetto agli scritti dei santi e alle glosse. Al di là della sicurezza che l'esegeta ostenta, il teologo assume che ciò che basta a chi è erudito («his qui litterati sunt») per comprendere le esposizioni dei santi («ad expositiones sanctorum intelligendas») siano le loro parole («ipsa scripta eorum»). Così, riuscendo con l'ingegno dove altri avevano l'abitudine di riuscire con la pratica («non esse meae consuetudinis per usum proficere, sed per ingenium»¹¹³), Abelardo congeda il mediatore Anselmo di Laon e rimette il filosofo cristiano di fronte alla Rivelazione. È chiaro che ciò che il Peripatetico palatino presume che sia nella piena disponibilità di colui che è nella disposizione del *quaerens*, senza altra guida che non sia la Rivelazione e la sua interpretazione da parte dei Padri, non è l'imperscrutabile densità del mistero, ma la forma storica e umana che esso assume. È questa la ragione per cui non occorre un'illuminazione, né tanto meno una certa pratica nella *collatio sententiarum*, ma basta essere «litterati» per poter accedere alla comprensione degli enunciati che contengono le verità della fede.

Se la Rivelazione e la Rivelazione soltanto, di cui i Padri della Chiesa sono un'estensione, esaurisce il complesso di ciò che è necessario apprendere ai fini della salvezza, è chiaro che l'unico magistero possibile per Abelardo è quello che a lui viene conferito quando, legittimato da una 'minorità' degli ascoltatori – nel ruolo di nemici della fede o di scolari –, dichiara di aver ceduto alla carità che gli impone di prendere su di sé l'onere di colui che guida e il compito di attribuire un senso al significato delle parole della fede, cioè di accompagnare alla professione della bocca («prolatio

¹¹² In un luogo tipico come nella *Confessio fidei ad Heloisam* viene ribadito che è la salvezza il *proprium* della scienza sacra al cospetto di quella profana; per quanto Abelardo rivendichi continuamente nella sua opera la dignità della filosofia, fino a riconoscere nei suoi frutti una preconizzazione della verità cristiana, tuttavia non giunge mai a conferirle quel potere salvifico di redenzione che è esclusivamente della Rivelazione. Nella *Confessio*, allontanando da sé il sospetto di nascondere dietro l'acutezza dell'ingegno («acies ingenii») l'impurità della fede, Abelardo invita i suoi accusatori («perversi pervertentes») a giudicare non in base a un'opinione, ma all'esperienza e si lancia nella commossa professione di fede in Cristo e nel rinnegamento di Aristotele, perché non c'è salvezza che non passi attraverso il Figlio (*At* 4, 12). Cf. ABELARDO, *Confessio fidei ad Heloisam*, 1-3, ed. Burnett cit. (Intr., nota 3), p. 152: «Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo. Non enim aliud nomen est sub caelo, in quo oporteat me salvum fieri (*Act* 4, 12)». – Pietro Zerbi suggerisce di leggere la contrapposizione tra Aristotele e Paolo alla luce del discorso di Paolo all'Areopago (cf. *At* 17) sulla scia della convizione che Abelardo esprime già nell'*Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen eius studium reprehendebat, et omnia eius dogmata putabant sophismata et deceptiones*, di cui si dirà *infra*. Cf. ZERBI, "Philosophi" e "Logici" cit., pp. 186-187; per un'analisi dei temi dell'*Epistola* e della loro prossimità alla riflessione della *Theologia*, si veda: *infra*, b.

¹¹³ *Historia calamitatum*, 11, 125A, ed. Luscombe cit., p. 18.

verborum») l'adesione dell'intelligenza («*verborum superfluum est prolationem, quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum*»¹¹⁴).

Ora, se la fluidità redazionale dell'opera del Palatino non può essere considerata come un dato indipendente dalla sua filosofia della conoscenza e del linguaggio – come chi scrive ha provato ad argomentare nel primo capitolo –, non è tuttavia lecito esaurire il contenuto della *Theologia* in una precisa concezione del rapporto tra la verità e la capacità dell'uomo di coglierla o quanto meno di esprimerla¹¹⁵. Infatti, se è vero che il metodo di Abelardo ha come esito una teologia intesa come un

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 35, 140A-141A, p. 54. – Che sia l'emergenza dell'apologia o la carità nei confronti degli scolari, secondo la doppia chiave che Abelardo fornisce della genesi del *Tractatus de unitate et trinitate divina* nell'opera e *ex post* nell'*Historia calamitatum*, resta il tentativo di porre sotto il richiamo di un'indigenza la proposta di un magistero. Cf. *supra*, I, cap. 1, §2. – Il ricorso alle esigenze di una scuola lega l'interpretazione dell'*Historia* agli sviluppi della *Theologia* e segnatamente all'ampliamento in senso didattico della missione dell'opera nella prefazione della versione della «*Scholarium*». Il confronto tra il ricorso abelardiano alla dimensione di una 'scuola' e il *topos* delle pressioni dei confratelli («*fratres*») con cui Anselmo motivava la scrittura del modello di meditazione sulla «*ratio fidei*», il *Monologion*, permette, al netto di ogni rigidità, di rilevare la cifra di una trasformazione sociologica in atto. Infatti, la proiezione al di fuori del chiostro dello studio della Rivelazione affrancava quell'attività dai luoghi che ne avevano garantito la sistematizzazione. In questo modo, si mettevano in circolazione con maestri e studenti nuove aspirazioni intellettuali e religiose, di cui Abelardo dovrà rispondere di fronte a Bernardo di Clairvaux. L'abate, con il progetto dell'ordine cisterciense, è il campione di quel modello culturale che Abelardo insidia e ne è il più intransigente difensore, dopo aver fatto confluire nella disciplina monastica, oltre agli ideali di castità, povertà e obbedienza, quella vocazione all'austerità che nell'astinenza, nel lavoro manuale e nel silenzio trovava una contestazione della mondanità di Cluny. Il punto di fuga di questa storia è indubbiamente il conflitto «ideologico, morale e progettuale» che separa i chierici secolari dai maestri mendicanti nel tredicesimo secolo, che si apre con la data del 1215, che non è soltanto l'anno del quarto concilio lateranense (dodicesimo ecumenico), voluto da Innocenzo III, per rimettere in capo alla Chiesa lo sviluppo culturale della *Christianitas*, con il sostegno degli ordini mendicanti, ma è anche l'anno dell'emanazione dei primi statuti dell'Università di Parigi da parte del legato Roberto di Courçon. Per un profilo sociologico del ruolo degli ordini e del ruolo dei laici nell'XI e nel XII secolo, si vedano: Cf. CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit., pp. 224-257, pp. 323-343 [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo* cit., pp. 253-274, pp. 365-394]; J. LECLERCQ, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966 [tr. it., *San Bernardo e lo spirito cisterciense*, Torino 1976]; *I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, 1965), Milano 1968; J. CHATILLON, *La crise de l'Eglise aux XI^e et XII^e siècles et les origines des grandes fédérations canonicales*, in «Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et de mystique», 53 (1977), pp. 3-45; L. MILIS, *Ermites et Chanoines Réguliers au XI^e Siècle*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 22 (1979), pp. 39-80; *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980; D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit., pp. 296-314, 395-437.

¹¹⁵ Proprio una riduzione dello spessore teologico e speculativo dell'opera abelardiana al problema dell'intelligibilità della verità, quindi della sua trasparenza di fronte a una corretta applicazione del talento ermeneutico dell'uomo – così distante dal drammatico nucleo della sua teoria della conoscenza –, ha determinato la principale

sistema di enunciati, il cui riferimento alle *res* è quanto meno offuscato – e questo gli conferisce un insopprimibile margine di approssimazione (ne fa sempre una «opinione»¹¹⁶) –, è altrettanto vero che non si può prescindere nello studio della *Theologia* dall'analisi delle acrobazie con cui Abelardo sottopone a torsione il linguaggio, e individua, al netto di una forzatura, un legame sufficientemente esplicativo, ma costitutivamente provvisorio, tra la verità del dogma e le parole chiamate a esprimerlo. In altri termini, per quanto è necessario guardare il progetto abelardiano come pervaso dalla convinzione, decisiva per una teologia, che la verità è una *res* che il linguaggio non può logicamente contenere, è necessario avvicinarsi alla fatica con cui il Peripatetico palatino cerca e trova nell'*ordo verborum* quell'ombra della verità, quella certa «similitudo» delle *res* divine a cui la ragione può tendere 'non contraddittoriamente' più che 'veridicamente'. In quella 'fatica' sta la provvisorietà della forma storica che il contenuto di ciascuna versione della *Theologia* assume.

Se il canonico di Compiègne, che la prima versione della «*Summi boni*» ha come interlocutore, derivava dalle contraddizioni della logica il rifiuto della sua presunta dignità ontologica, quindi la sua riduzione a mero artificio umano¹¹⁷, per il Peripatetico palatino l'incapacità della ragione di prodursi

misinterpretazione del pensiero del Peripatetico palatino. Basti pensare che Gualtiero di Mauritania apre la sua lettera all'indirizzo del maestro Abelardo, assumendo come fonte del suo pensiero i resoconti dei discepoli che dovevano avere l'abitudine di vantare, con l'ingegno e la sapienza del loro maestro, il suo aver conosciuto «perfecte et ad plenum» i misteri imperscrutabili della teologia trinitaria al punto da rendere comprensibile agli altri in che modo il Figlio sia stato generato dal Padre e come lo Spirito proceda da entrambi. Con la stima che si deve a un interlocutore dello stesso rango, Gualtiero mette in dubbio l'attendibilità delle parole dei discepoli che potrebbero aver travisato il suo magistero deliberatamente (per esaltare il merito della loro sequela) o meno (per imperizia). In questa ricostruzione, che Gualtiero assume insieme ad altre due fonti del pensiero abelardiano (la versione *breviores* della «*Scholarium*» e una sua conversazione con l'autore) proprio la presunzione di giungere «ad perfecta et plena sanctae Trinitatis notitia» diventa l'occasione per spingere Abelardo a fare luce sui punti più controversi della sua esposizione, per evitare che lo spessore della sua 'teologia' resti schiacciato da una presunzione di completezza ermeneutica. Cf. GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. Ostlender cit. (I, cap. 1, nota 1), p. 34, 2-14.

¹¹⁶ Anche a questo proposito è estremamente pertinente il teste Gualtiero di Mauritania che fa giocare la limitazione di efficacia veritativa del discorso abelardiano, che legge nella prefazione dell'ultima versione, contro la sua ortodossia di fede. Infatti, si domanda come un cristiano possa dichiarare di non voler trattare la verità, ma di esprimere un'opinione, e conseguentemente chi possa avere l'ambizione di prestare fede a quel che nel suo libro segue. Cf. *ibid.*, p. 35, 4-9; *infra*, II, cap. 5, premessa.

¹¹⁷ È sul terreno dell'ereologia che si consuma il più significativo scontro tra Roscellino e Abelardo, secondo le fonti. La negazione della realtà delle *partes* è evocata come il tratto qualificante del pensiero del canonico di Compiègne tanto in logica quanto in teologia. Nella ricostruzione che ne fa Abelardo, Roscellino, negando la dignità reale dei concetti logici, affermando cioè la natura meramente vocale dei concetti di *totum*, *pars*, *genus* e *species*, giungeva a una «sententia insana» secondo cui nulla consta di parti, perché se un tutto fosse un insieme reale di parti (se una 'casa' fosse l'insieme di 'parete', 'tetto' e 'pavimento'), allora le parti finirebbero per essere parti del tutto e parti delle altre parti (il 'pavimento'

in una fedele riproduzione dell'*ordo rerum* non depone per la falsità della sua rappresentazione. Alla luce di una problematizzazione del tema del rispecchiamento gnoseologico, il Peripatetico palatino può evitare l'afasia – che di Roscellino fu l'ultima parola –, e sottoporre infaticabilmente a revisione la sua *Theologia*, animata dalla convinzione che è possibile riconoscere alla comprensione una presa sulla Rivelazione, a condizione che si eserciti sulla sua dimensione storica, quindi logico-linguistica.

La rinuncia alla verità, che è il segno di un'indigenza e quindi della 'necessità' di una gratuita comunicazione da parte di Dio, secondo i canoni del paradigma medievale, è il prezzo che Abelardo paga all'affermazione della dignità dei percorsi dell'intelligenza umana, ed è dunque soltanto la condizione di possibilità di una *Theologia*, non il suo tema.

a) *La ricostruzione di Gerico: il tema delle Theologiae*

Il tema della *Theologia «Scholarium»*, della *Theologia Christiana* e del *Tractatus de unitate et trinitate divina*, che le porta *in nuce*, è presentato sommariamente nei rispettivi *capitula librorum*¹¹⁸.

L'assunzione di un punto di vista dinamico sull'opera abelariana, che considera il *Tractatus* come matrice della *Christiana* e la «*Scholarium*» come momento di sintesi finale di questa

sarebbe parte della 'casa', ma anche parte della 'parete' e del 'tetto'). Inoltre, nell'approfondire l'*argumentatio* di Roscellino, Abelardo aggiungeva che quegli, revocando realtà alle categorie della logica, si interrogava sul modo in cui le 'pareti' potessero essere anteriori al tutto in quanto 'insieme di pareti, tetto e pavimento', se è vero che la parte esiste solo in relazione all'intero. Cf. ABELARDO, *Dialectica*, V, I, 4, ed. De Rijk cit., p. 555, 2-20. Ancor più che nel plastico della casa e delle sue parti come indizio della natura solo logico-inferenziale della mereologia, l'evocazione del concetto di priorità rende conto della strategia roscelliniana di *reductio ad absurdum* dell'intero *organon*. La parete esiste in quanto 'parte' della casa prima di formare il 'tutto' della casa, perché ogni parte deve esistere prima di formare l'intero in cui è coinvolta. Si tratta di portare all'esasperazione le contraddizioni legate al concetto di priorità per natura, la cui ambiguità può essere sciolta a condizione di declinarla ora come priorità cronologica e ontologica delle parti rispetto al tutto – per cui la negazione dell'esistenza della parte implica la negazione dell'esistenza del tutto (le parti sussistono in qualche modo indipendentemente dal fatto di essere parte di un tutto e in esso incorporate, sicché il tutto risulta un aggregato successivo) –, ora come priorità logico-linguistica, per cui le parti in quanto tali esistono solo quando esiste il tutto in relazione a cui si dicono tali. Nell'*Epistola ad episcopum Parisiensem* abelardiana, questa posizione di Roscellino viene assunta in ambito teologico, e lo si accusa, come pseudo-dialettico e quindi pseudocristiano, di falsificare «impudenter» il significato dei Vangeli: se le partes non sono *res*, ma *voces*, quando Luca scrive che Gesù mangiò *pars piscis* (Lc 24,42), si dovrebbe intendere («intelligere cogatur») che mangiò una *vox* e non la *pars* di una *res*. Cf. ID., *Epistola ad episcopum Parisiensem*, PL 178, 358B, ed. Smits cit. (I, cap. 1, nota 18), p. 280, 43-45.

¹¹⁸ Sull'evoluzione del tema della *Theologia*, si vedano gli imprescindibili studi: E. M. BUYTAERT, *Abelard's trinitarian doctrine*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* cit. (I, cap. 1, nota 70), pp. 127-152; MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 34); JOLIVET, *Dialettica e mistero* cit., pp. 19-62.

evoluzione, trova nella lettura in sinossi dei *capitula* delle prime due versioni l'indizio di un'evoluzione lineare, che, a livello macroscopico, è segnalata dall'introduzione di due libri, il secondo e il quinto, che rispondono a due istanze di ampliamento distinte.

<Petri Abaelardi Theologia 'Summi boni'>
Librorum de trinitate capitula

1. Primus liber continet quid velit distinctio trium personarum in deo vel quid sonent in ipso hec nomina pater, filius, spiritus sanctus, et testimonia tam prophetarum quam philosophorum in sancta trinitate, necnon et quare sapientia dei vocetur verbum aut benignitas ipsius dicatur spiritus sanctus. In quo etiam ea que de anima mundi a philosophis dicta sunt, recte de spiritu sancto intelligi monstrantur.

2. Secundus liber proponit summam fidei circa unitatem ac trinitatem et obiectiones adversus proposita, et quot modis idem sive diversum accipiatur et quot modis persona dicatur.

3. Tertius continet solutiones adversus obiecta, et generationem verbi ex patre, id est sapientie ex potentia, et qua similitudine

Petri Abaelardi Theologia Christiana
Capitula librorum

1. Primus liber continet quid velit distinctio trium personarum in Deo vel quid sonent in ipso haec nomina personarum 'Pater', 'Filius', 'Spiritus Sanctus', et testimonia tam prophetarum quam philosophorum de sancta Trinitate, necnon et quare sapientia Dei vocetur Verbum aut benignitas ipsius dicatur Spiritus Sanctus. In quo etiam ea quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, recte de Spiritu Sancto intelligi monstrantur.

2. Secundus liber adversus calumnias fidelium de admixtione philosophicorum testimoniorum totus scribitur. In quo de vita et virtutibus et doctrinis philosophorum et de naturalis legis hominibus plurima commendatio fit, ut digni illi videantur quibus etiam Deus suae fidei arcana revelare dignaretur.

3. Tertius continet invectiones in dialecticos et eos omnes qui Deum quoque humanis comprehendi rationibus volunt, nec ea de fide suscipienda censent quae humanis rationibus adstrui vel defendi non valeant. Proponit etiam summam fidei circa unitatem ac Trinitatem et obiectiones adversus propositis, et quot modis 'idem' sive 'diversum' accipiatur et quot modis 'persona' dicatur.

4. Quartus continet solutiones adversus obiecta, et generationem Verbi ex Patre, id est divinae sapientiae ex divina potentia, et qua

potentia dicatur pater vel sapientia filius. Continet insuper processionem spiritus, et quomodo Plato animam mundi, quam spiritum sanctum intellexit, vult creatam esse, hoc est inicium habere, et quod fidem trinitatis omnes homines naturaliter habeant¹¹⁹.

similitudine divina potentia dicatur Pater vel divina sapientia dicatur Filius. Continet insuper processionem Spiritus et quomodo Plato animam mundi, quam Spiritum Sanctum intellexit, vult creatam esse, hoc est initium habere; et quod fidem Trinitatis omnes homines naturaliter habeant.

5. Quintus vero est de ratione credendi unum Deum, non plures, et de perfectione et incommutabilitate huius summi boni quod in nullo crescere vel minui possit aut variari¹²⁰.

Ora, il primo libro in entrambe le versioni si propone di illustrare quale sia il senso («quid velit») della distinzione delle persone in Dio («distinctio personarum in Deo») e («vel») quale il significato («quid sonent») che in lui («in deo») assumono i nomi («nomina») di Padre, Figlio e Spirito Santo¹²¹. Dopo l'illustrazione della «distinctio» e dei «nomina» delle persone, derivata dalla Rivelazione, profeti e filosofi vengono assurti al rango di testimoni della Trinità («testimonia in/de sancta trinitate»), quindi Abelardo propone di rendere conto della *ratio* della designazione («vocetur») della sapienza di Dio come «Verbum» e della sua bontà («benignitas») come «Spiritus Sanctus». All'equazione dei *signa* di 'sapienza' e 'bontà' di Dio con 'Verbo' e 'Spirito' sfugge, per la complessità della relazione, la reciprocità di «anima mundi» e Spirito Santo. Dunque, il libro si

¹¹⁹ *TSum*, edd. Buytaert - Mews cit., p. 85, 2-18.

¹²⁰ *TChr*, PL 178, 1123, ed. Buytaert cit., p. 71, 4-34.

¹²¹ Sarebbe filosoficamente interessante, almeno quanto teologicamente discutibile, che Abelardo voglia esaurire il senso della distinzione delle persone, ciò a cui punta quella «distinctio» («quid velit»), nel significato dei nomi, ciò che risuona nei termini di 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito Santo' («quid sonent»). Il riferimento alla materialità del suono del verbo «sono» esaurirebbe in questo modo la complessità della triangolazione tra parola, concetto e cosa sottesa al lemma «volo»; tuttavia la sintassi non autorizza un simile slittamento a meno di non voler attribuire al «vel» non un valore copulativo, ma una funzione di specificazione. In questo senso lo assume Marco Rossini, traducendo in italiano con «ovvero»; mentre le traduzioni della «*Summi boni*» nelle altre lingue moderne non sembra vadano in questa direzione: Jean Jolivet nella traduzione francese lo rende come una disgiunzione con «autrement», mentre Ursula Niggli nella versione tedesca introduce un «resp.» per «respektive» che restituisce come semplicemente consecutive le due questioni. Cf. ABELARDO, *Teologia del sommo bene*, a c. di Rossini cit. (I, cap. 1, nota 61), p. 47; ID., *Abélard. De l'unité et de la trinité divines*, a c. di J. Jolivet, Paris 2001, p. 21; ID., *Theologia Summi boni: Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit*, a c. di U. Niggli, Hamburg 1997³ (Philosophische Bibliothek, 395), p. 3.

conclude mostrando («monstrantur») sotto quale riguardo («in quo») ciò che i filosofi affermano circa l'«anima mundi» possa essere «recte» interpretato come riferito allo Spirito Santo¹²².

Sull'onda della necessità di giustificare, con il ricorso ai Padri della Chiesa, il metodo della sua *Theologia*, Abelardo introduce il secondo libro della *Christiana* e chiarisce che la possibilità che il filosofo, indipendentemente dalla Rivelazione, sia un testimone della fede debba essere in ultima istanza ricondotta alla magnanimità di Dio e non al merito dell'uomo («Deus suae fidei arcana revelare dignaretur»). Nell'evoluzione del progetto abelardiano, l'ampliamento del tema della dignità morale («de vita et virtutibus») e intellettuale («de doctrinis philosophorum et de naturalis legis hominibus») dei filosofi, cui viene dedicato un libro nuovo, avviene in luogo di un'apologia («adversus calumnias fidelium de admixtione philosophorum testimoniorum») ¹²³.

Il terzo libro della *Christiana* recupera il ritmo del secondo libro del *Tractatus*, ma non manca di armonizzarlo con l'istanza apologetica che aveva giustificato l'introduzione di una digressione. Perciò Abelardo riporta all'evidenza dei *capitula* quella invettiva contro i dialettici (gli pseudodialettici del *Tractatus*), che non è una novità testuale, ma che completa nell'indice della *Christiana* la presentazione del tema comune a entrambi i libri. Infatti, il Peripatetico palatino anticipa al suo lettore una polemica contro quanti riducono Dio alla misura delle ragioni umane («omnes qui

¹²² Cf. *TSum*, I, 1-70, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 86, 1 - 113, 756; *TChr*, I, 1-136, PL 178, 1123A-1166C, ed. Buytaert cit., pp. 72, 1 - 131, 1857. – La divisione in capitoli e le loro rubriche, così come la divisione in paragrafi, per quanto non rispondente alla logica della divisione moderna del testo, deve essere considerata autentica. Infatti, sebbene l'Ostlender abbia contestato la loro originalità, si deve tuttavia ritenere, come ha mostrato Contant Mews, che se non fu Abelardo, fu il suo segretario a introdurre l'uso sistematico di questa modalità di articolazione del testo che certamente l'autore dovette approvare, dal momento che, se l'avesse percepita come abusiva, l'avrebbe certamente rimossa durante la sua revisione. Cf. OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia 'Summi boni' cit.*, p. XVIII; *Introduction to TSum*, pp. 72-74. Per un'analisi comparativa del primo libro delle prime due versioni, si veda *infra*, II, cap. 1.

¹²³ Cf. *ibid.*, II, 1-129, 1165C-1212A, pp. 132, 1 - 193, 1994. – La corrispondenza tematica tra il secondo libro della *Theologia Christiana* e il regesto che della perduta *Exhortatio ad fratres et commonachos* Abelardo deposita nel *Soliloquium* ha spinto Damien Van den Eynde a ritenere l'esortazione il nucleo originario del nuovo libro dell'opera teologica. Secondo questa ipotesi, l'*Exhortatio* sarebbe stata redatta a Saint-Denis, quando Abelardo riponeva ancora fiducia nella possibilità di una conversione morale dei confratelli, o comunque prima della condanna da parte del concilio riunito a Soissons. Questo spiegherebbe l'abbondanza di riferimenti alla vita monastica e il fatto che almeno in un punto l'autore si riferisca direttamente ai confratelli («Numquid hoc, fratres, ad aliquam turpitudinem inclinandum est»). Il merito di questa ipotesi secondo l'editore della *Theologia Christiana* dipende dalla sua capacità di spiegare perché questa sezione dell'opera sia, come poche altre, non organica rispetto al progetto di sviluppo dell'opera dalla «*Summi boni*» alla «*Scholarium*». Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les écrits perdus d'Abélard*, in «*Antonianum*», 37 (1962), [pp. 467-480], pp. 469-473; *Introduction to TChr* (I, cap. 1, nota 29), pp. 46-47; *TChr*, II, 46-72, PL 178, 1180C-1189D, ed. Buytaert cit., pp. 150, 648 - 163, 1032. Per un'analisi del nuovo secondo libro della *Christiana*, si veda *infra*, II, cap. 2.

Deum quoque humanis comprehendi rationibus volunt»), e contro quanti escludono, per un errore uguale e contrario, il concorso della ragione nella difesa e nella fortificazione della fede («nec ea de fide suscipienda censent quae humanis rationibus adstrui vel defendi non valeant»). Quindi Abelardo propone una «summa» della professione di fede sull'unità e la Trinità di Dio, cui segue un'analisi dettagliata delle obiezioni che possono minarla e la preparazione della disanima filosofica attraverso l'esposizione delle diverse accezioni in cui si dice 'identico' («idem») e 'diverso' («diversum»)¹²⁴.

Il quarto libro della *Christiana* non differisce dal terzo e ultimo libro del *Tractatus*, se non per l'introduzione di un riferimento polemico al magistero di alcuni teologi contemporanei. In esso sono presentate le risposte alle obiezioni avanzate nel libro precedente sull'unità e la Trinità di Dio, cui segue un'esame della generazione del Verbo dal Padre, che, con uno slittamento di cui renderà conto, Abelardo trascrive come generazione della 'Sapienza' dalla 'Potenza', promettendo di illustrare la *ratio* dell'identificazione di 'Verbo' e 'Sapienza' e 'Padre' e 'Potenza', che è presentata come una «similitudo». Il tema della processione dello Spirito è invece assunto a partire dalla problematica attribuzione all'*anima mundi* platonica di una natura creata, quindi a partire da un'esegesi del testo platonico capace di rendere ragione di un inizio nel tempo dello Spirito, a meno di non dover giudicare imperfetta quella preconizzazione platonica della terza persona della Trinità. Il libro si conclude sull'affermazione della 'cattolicità' della verità cristiana, che riconosce nella fede trinitaria un dato antropologico universale¹²⁵.

L'ultimo libro della seconda versione non può essere ricondotto allo sviluppo originario dell'opera. La novità in cui consiste amplia il perimetro della *Theologia*, esaminando, dopo la «ratio» per cui si deve credere che Dio sia uno e non molteplice, la perfezione e l'immutabilità del Sommo bene, dalla cui natura deriva l'essere sottratto al divenire. Il libro, incompiuto, che troverà solo nell'ultima versione dell'opera uno sviluppo considerevole, porta alle estreme conseguenze

¹²⁴ Cf. *TSum*, II, 1-117, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 114, 1 - 156, 1126; *TChr*, III, 1-187, PL 178, 1212B-1260C, ed. Buytaert cit., pp. 194, 1 - 265, 2298. Per un'analisi comparativa del secondo libro della «*Summi boni*» e del terzo della *Christiana*, si veda *infra*, II, cap. 3.

¹²⁵ Cf. *TSum*, III, 1-101, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 157, 1 - 201, 1368; *TChr*, IV, 1-161, PL 178, 1259D-1314D, ed. Buytaert cit., pp. 266, 1 - 346, 2584. Per un'analisi comparativa del terzo e ultimo libro della «*Summi boni*» e del quarto e penultimo libro della *Christiana*, si veda *infra*, II, cap. 4. – Il tema della generosa fiducia nella 'cattolicità' della verità come chiave di volta per comprendere l'atteggiamento di Abelardo nei confronti della ragione dei filosofi e la posizione di una rivelazione prima della Rivelazione è fondamentale secondo Étienne Gilson per allontanarlo dagli eruditi del secolo XVI, come Erasmo, ai quali sembrerà superabile la distanza tra sapienza antica ed eredità evangelica. Cf. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge* cit. [tr. it., *La filosofia nel Medioevo* cit., p. 353].

l'impossibilità di ammettere in Dio come Sommo Bene alcuna mutazione, sostanziale, quantitativa o qualitativa che sia («quod in nullo crescere vel minui possit aut variari»)¹²⁶.

La sommaria presentazione dei *capitula librorum* permette già di liberare la *Theologia* dai fraintendimenti che solo un giudizio sommario a Soissons poté considerare sufficienti a un'illustrazione del tema dell'opera. La seconda versione è percorsa da due istanze di revisione distinte: una apologetica, che fonda sull'autorevolezza dei Padri della Chiesa sia la riabilitazione del merito (di ciò che Dio si degnò di compiere attraverso l'opera) dei pagani, sia la giustificazione del metodo storico-filosofico di Abelardo, e una di sviluppo razionale della teologia che, al netto della rinuncia alla necessità delle argomentazioni («magis autem honestis quam necessariis rationibus nitimur»¹²⁷), amplia il perimetro della *Theologia* fino a considerare nella sua competenza non soltanto il dinamismo intratrinitario, ma la sua proiezione verso l'esterno come operatività di Potenza, Sapienza e Bontà.

Sono i due assi fondamentali intorno a cui l'evoluzione dell'opera si assesterà; al primo tuttavia corrisponde una parziale involuzione, con la scomparsa del libro dal piano esplicito della «*Scholarium*», mentre al secondo, nell'ultimo libro della terza versione, sarà dedicato un più considerevole e decisivo sviluppo. Un confronto tra i *capitula librorum* della *Christiana* e il corrispettivo prospetto della «*Scholarium*» permette chiaramente di cogliere il valore di sintesi che l'ultima versione assume sia rispetto al tema della Trinità sia rispetto alla sua collocazione nel complesso della trattazione teologica.

Petri Abaelardi Theologia Christiana
Capitula librorum

1. Primus liber continet quid velit distinctio trium personarum in Deo vel quid sonent in ipso haec nomina personarum 'Pater', 'Filius', 'Spiritus Sanctus', et testimonia tam prophetarum quam philosophorum de sancta Trinitate, necnon et quare sapientia Dei vocetur Verbum aut benignitas ipsius dicatur Spiritus Sanctus. In quo etiam ea quae de

Incipiunt capitula prima partis supradicti tractatus quae Theologia vocatur

1. Primus iste liber Theologiae breviter comprehendit summam totius predicti tractatus, in fide scilicet et caritate et sacramentis: quid sit fides, quid spes, quid caritas, quid sacramentum. Quomodo proprie sive improprie fides dicatur. Que sit fides catholica. Positio sententiae de fide sanctae trinitatis siue unitatis. Quare solus pater dicatur ingenuus. Quid velit distinctio trium

¹²⁶ Cf. *ibid.*, V, 1-58, 1315A-1330C, ed. Buytaert cit., pp. 347, 1 - 372, 819.

¹²⁷ Cf. *TChr*, V, 15, 1320A, ed. Buytaert cit., p. 353, 233-234; *TSch*, III, 15, 1090C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 506, 217-218.

anima mundi a philosophis dicta sunt, recte de Spiritu Sancto intelligi monstrantur.

personarum in una divinitatis essentia. Quod vocabulo “patris” divina potentia specialiter designetur. Quare opera trium personarum indivisa dicantur. Quod nomine “filii” seu “verbi” divina sapientia exprimatur. Quod spiritus sanctus divine caritatis bonitas appelletur. Testimonia prophetarum de trinitate; testimonia philosophorum.

2. Secundus liber adversus calumnias fidelium de admixtione philosophicorum testimoniorum totus scribitur. In quo de vita et virtutibus et doctrinis philosophorum et de naturalis legis hominibus plurima commendatio fit, ut digni illi videantur quibus etiam Deus suae fidei arcana revelare dignaretur.

3. Tertius continet invectiones in dialecticos et eos omnes qui Deum quoque humanis comprehendere rationibus volunt, nec ea de fide suscipienda censent quae humanis rationibus adstrui vel defendi non valeant. Proponit etiam summam fidei circa unitatem ac Trinitatem et obiectiones adversus propositas, et quot modis ‘idem’ sive ‘diversum’ accipiatur et quot modis ‘persona’ dicatur.

4. Quartus continet solutiones adversus obiecta, et generationem Verbi ex Patre, id est divinae sapientiae ex divina potentia, et qua similitudine divina potentia dicatur Pater vel divina sapientia dicatur Filius. Continet insuper processionem Spiritus et quomodo Plato animam mundi, quam Spiritum Sanctum intellexit, vult creatam esse, hoc est

2. Secundus liber Theologiae disserit ea quae de trinitate primus liber proposuit, et ad testimoniorum auctoritatem intelligentiae commodat rationem.

initium habere; et quod fidem Trinitatis
omnes homines naturaliter habeant.

5. Quintus vero est de ratione credendi unum Deum, non plures, et de perfectione et incommutabilitate huius summi boni quod in nullo crescere vel minui possit aut variari¹²⁸.
3. Tertius Theologie liber diligentius supraposita, replicando de potentia et sapientia et bonitate dei in quibus trinitas consistit, perfectius inquirat ac disserat¹²⁹.

Dopo una prefazione, assente dalle versioni precedenti, e prima dell'inizio dell'opera, l'occasione della ricapitolazione permette ad Abelardo di fornire una rapida panoramica della struttura tematica della *Theologia* nella sua versione definitiva. La ricollocazione del tema trinitario nell'alveo della *fides*, che viene presentata come una delle articolazioni della materia teologica, insieme alla «caritas» e ai «sacramenta», fornisce la misura della maturazione del pensiero abelardiano. Il tema del senso («quid velit») della distinzione delle persone della Trinità nell'unica essenza divina, quindi del significato dei «vocabula», e segnatamente la dottrina delle appropriazioni, che riconosce «specialiter» al Padre la potenza, al Figlio la sapienza e allo Spirito la bontà, resta il fulcro della teologia trinitaria abelardiana del primo libro. Tuttavia, lo spazio che le viene riservato accanto a una definizione di fede («quid sit fides»), propriamente o impropriamente detta, speranza («quid spes»), carità («quid spes») e sacramento («quid spes») rivela un'apertura speculativa che nella ricollocazione dei contenuti e delle testimonianze tradisce un'ambizione alla sistematicità, che lo studioso può riscontrare come tendenza compiuta nei grandi modelli delle *summae* del secolo successivo. La fede, e segnatamente la fede trinitaria, non esaurisce il discorso teologico, ma ne rappresenta un'articolazione accanto ad altre, quella morale e quella sacramentale¹³⁰.

La scomparsa del tema della dignità della rivelazione filosofica riguarda più che l'andamento del testo, l'anteprima che il suo autore intende presentarne. Infatti, nel secondo libro, annunciato all'insegna dell'approfondimento della questione trinitaria e della convergenza della «ratio» dell'intelligenza con l'«auctoritas» delle testimonianze, confluiscono i materiali del secondo libro della *Christiana*, accanto a quelli dei successivi due, il terzo e il quarto. Dopo la disanima di 'identico' e 'diverso', il recupero di obiezioni e soluzioni, l'elemento decisivo di novità è rappresentato

¹²⁸ *TChr*, 1123, ed. Buytaert cit., p. 71, 4-34.

¹²⁹ *TSch*, 981, edd. Buytaert - Mews cit., p. 317, 1-20.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, I, 1-201, 981C-1034D, pp. 318, 1 - 405, 2469. Per un'analisi del primo libro della «*Scholarium*» come risultato di una rielaborazione dei materiali dei primi libri della versioni precedenti, si veda *infra*, II, cap. 5, §1.

dall'introduzione, in luogo dell'illustrazione delle dinamiche intratrinitarie, dell'immagine del sigillo di bronzo, che supera per efficacia i tentativi delle versioni precedenti¹³¹.

L'ultimo libro sviluppa l'*incipit* del quinto libro della *Christiana*, ma inserisce quella disanima razionale della natura divina e della sua operatività *ad extra* nel dinamismo trinitario di Potenza, Sapienza e Bontà, che scandisce la trattazione e attesta che il progetto, fermo all'introduzione del discorso sulla Bontà, dovette restare incompiuto. Presentato come esito naturale della teologia trinitaria dei libri precedenti, lo sforzo di comprensione dell'ultimo libro porta alle sue estreme conseguenze l'intuizione della natura di Dio come Sommo Bene e la disanima razionale delle sue proprietà¹³².

Ora, la *Theologia* abelardiana ha primariamente il compito di mostrare che il cuore della teologia trinitaria rivelata è coerente con una rappresentazione razionale della natura del Sommo Bene, senza che tuttavia la verità della prima risulti in alcun modo dipendente dalla validità della seconda¹³³. Il potere discretivo che contraddistingue nella sua operatività la «ratio» non può che riconoscere nella nozione filosofica di «summum bonum» le proprietà della potenza, della sapienza e della bontà, che sono significate per «similitudo» dal suo essere Padre, Figlio e Spirito Santo.

Se Anselmo nell'impresa del suo *Monologion* aveva riconosciuto filosoficamente nella nozione di Sommo Bene il culmine del pensiero e quindi della realtà (a meno di non dovergli riconoscere qualcosa di superiore che ne contraddirebbe la posizione apicale), Abelardo recupera la dimensione 'universale' di quell'acquisizione e pone il problema della sua articolazione triadica. La convergenza della pluralità delle testimonianze verso la singolare affermazione della natura trinitaria di Dio spinge il pensiero di Abelardo fino ad ammettere dopo la necessità dell'esistenza – che Anselmo, contro ogni *insipiens*, gli aveva riconosciuto –, almeno la possibilità, logicamente fondata, ma teologicamente insufficiente, di spiegare che egli è Padre, Figlio e Spirito Santo, cioè è Potente, Sapiente e Buono, perchè secondo la perfezione prescritta dalla sua natura non potrebbe essere

¹³¹ Cf. *ibid.*, II, 1-184, 1035A-1086B, pp. 406, 1 - 498, 2698. Per un'analisi del secondo libro della «*Scholarium*» e del suo progresso rispetto ai contenuti dei libri precedenti, si veda *infra*, II, cap. 5, §2.

¹³² Cf. *ibid.*, III, 1-120, 1085C-1114B, pp. 499, 1 - 549, 1630. Per un'analisi comparativa dell'ultimo sinuoso sviluppo della *Theologia*, si veda *infra*, II, cap. 5, §3.

¹³³ Che l'intento principale dell'opera abelardiana sia mostrare come la dottrina cristiana esprima una concezione razionale del Sommo Bene lo sostiene anche John Marenbon, che ritiene per conseguenza di giudicare secondario ogni altro obiettivo dell'autore, come la controversia con Roscellino nel caso della *Theologia* «*Summi boni*». Cf. MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 54-57; ID., *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology*, in «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 81.2 (2007), pp. 229-250.

potente se non fosse sapiente e buono, e non potrebbe essere sapiente senza essere potente e buono, quindi non potrebbe essere buono, senza essere equanimemente sapiente e potente¹³⁴.

b) «Tanto verius philosophi... quanto veriores christiani»: il metodo delle *Theologiae*

Cum ergo verbum patris, Dominus Iesus Christus, λόγος Graece dicatur, sicut et σοφία patris appellatur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia quae nomine quoque illi sit coniuncta et per derivationem quandam a λόγος logica sit appellata et sicut a Christo christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur. Cuius etiam amatores *tanto verius* appellantur philosophi *quanto veriores* sint illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam ut nos verae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos *pariter christianos* et *veros* effecit *philosophos*. Qui cum illam sapientiae virtutem discipulis promitteret qua refellere possent contradicentium disputationes dicens: ‘Ego enim dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere adversarii vestri’ (Lc 21, 15), profecto post amorem sui, unde *veri* dicendi sunt *philosophi*, patenter et illam rationum armaturam eis pollicetur qua in disputando *summi* efficiantur *logici*¹³⁵.

¹³⁴ Cf. *TSum*, I, 1-3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 86, 11 - 87, 37; nel luogo parallelo: *TChr*, I, 1, 4-5, 1123A-1125A, 1125C-1126A, ed. Buytaert cit., p. 72, 2-14, pp. 73, 49 - 74, 74. Sul tema del confronto tra la necessità argomentativa anselmiana e la prudenza che il tema della verosimiglianza consiglia ad Abelardo, si veda: *infra*, II, cap. 5, §3.

¹³⁵ ABELARDO, *Invectiva*, PL 178, 355BD, ed. Smits cit. (I, cap. 1, 157), p. 275, 12-28. – Dell’epistola, di cui non si conserva più alcun manoscritto e il cui testo è tradito dall’edizione seicentesca, sulla cui scorta le edizioni ottocentesche la forniscono, può essere collocata cronologicamente a ridosso degli anni Trenta del secolo XII. La proposta dei primi editori, il de Rémusat e il Cousin, di datare la lettera poco prima del concilio di Soissons, è stata rifiutata sulla base di argomenti filologici e stilistici da Jean Jolivet che ha rilevato la sua contiguità all’*Historia calamitatum*, e sulla base di argomenti filosofici dall’editore moderno Smits, che ha mostrato la prossimità di alcuni temi dell’epistola allo svolgimento della *Theologia Christiana*. Cf. DE RÉMUSAT, *Abélard* cit. (Intr., nota 9), I, p. 78; V. COUSIN, *Petri Abelardi opera nunc primum in unum collecta*, 2 voll., Paris 1849, I, p. 695; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 269, nota 143; E. R. SMITS, *Introduction*, in *Letters IX-XIV* cit., [pp. 172-188], pp. 187-188; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., p. 132. – Si veda in merito all’epistola lo studio di Tobias Georges: T. GEORGES, *Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelards Brief 13*, in «Theologie und Philosophie», 82 (2007), pp. 97-104. – Il testo è interessante anche ai fini della ricostruzione del curriculum filosofico abelardiano, che nell’*Invectiva*, a riprova della necessità che il dialettico conosca l’arte sofistica, cita Aristotele, principe dei Peripatetici, autore di un *De sophisticis elenchis*. Dell’opera Abelardo mostra non soltanto una certa contezza del contenuto, come dei *Topica* e degli *Analytica*, ma una conoscenza diretta, tale non solo da asserire nel commento al *De interpretatione* della *Logica ingredientibus* di aver letto un «quidam libellus» dal titolo *De sophisticis elenchis*, ma da correggere Boezio richiamandosi al testo di Aristotele. Il Peripatetico palatino mostra quindi di essere al

È un argomento a-logico, un'etimologia, a denunciare definitivamente come ingiustificabile la contrapposizione di filosofia e cristianesimo¹³⁶. Lo «strano artificio etimologico», che, secondo Antonio Crocco, permette ad Abelardo di redimere la logica dalla sua matrice profana e battezzarla cristiana¹³⁷, fornisce la misura dell'evidenza con cui doveva presentarsi al Peripatetico palatino la spontanea convergenza delle verità conseguite dalle singole «scientiae» nell'alveo della «sapientia»,

corrente del fatto che il *corpus* logico «usus adhuc Latinorum cognovit», depositato nella *Dialectica*, non esaurisce il complesso dei testi logici di tradizione aristotelica conosciuti. Cf. ABELARDO, *Invectiva*, 354A, ed. Smits cit., p. 273, 53-56; ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 509, 5-8; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 6, 52, in *LI*, p. 202, 482-483; *ibid.*, 12, 18, p. 401, 251; ID., *Dialectica*, II, I, Intr., ed. de Rijk cit., p. 146, 10-16; *supra*, nota 21. Sulla necessità di misurare le conquiste della logica abelardiana sulla trasformazione dell'*organon* per effetto dell'ingresso delle opere aristoteliche e il riassetto dei materiali e delle idee nella *logica modernorum*, si veda il numero monografico della «Rivista critica di Storia della Filosofia», *Ricerche sul pensiero di Pietro Abelardo (1079-1142)*, curato da Mario da Pra, 34. 4, in particolare: M. DAL PRA, *Sul nominalismo di Abelardo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 34. 4 (1979), pp. 439-451.

¹³⁶ L'«interpretatio» o «etymologia» è annoverata da Abelardo tra le «argumentationes locales», che si distinguono da quelle «complexionales», perché derivano la loro evidenza non dalla disposizione dei termini («dispositio terminorum» o «vis sermonis»), ma da uno stato di cose («eventus rerum») o dalle proprietà del discorso («proprietas sermonis»). Si tratta di un criterio formale, né psicologico né metafisico, che esclude le argomentazioni topiche o «locales» dalla pertinenza della logica, perché la loro cogenza («firmitudo») non dipende dal valore inferenziale dei termini, ma da qualcosa di estrinseco, che, come tale, rende imperfetta l'inferenza (o «necessitas consecutionis»). La natura di «argumentatio localis» non toglie al *locus* nulla della sua necessità («perfecta necessitas»), ma denuncia l'imperfezione della costruzione logica, che viene soccorsa appunto dall'«assignatio loci». Il Peripatetico palatino assume che i «loci» abbiano un valore di verità solo probabile e che pertanto debbano essere considerati di competenza del retore. Essi diventano veri quando sono sostenuti da una «maxima propositio», che esplicita la regola generale nella forma di un'enunciazione di tipo universale. Cf. ABELARDO, *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., p. 508, 9-15; ID., *Dialectica*, III, I, Intr., ed. de Rijk cit., p. 256, 20-24; *ibid.*, III, I, 1, p. 257, 5-6; *ibid.*, p. 262, 29-31; *ibid.*, III, I, 4, p. 274, 24-29: «Probabiles autem omnes eas concedunt in quibuscumque aliqua loci habitudo potest assignari quae saltem probabilitatem teneat, ut sunt etiam illae quae vel a simili vel a maior vel a minori vel a communiter accidentibus vel ab auctoritate procedunt, quae nullam tenent necessitatem, et quaecumque causis maxime et rhetorum usui deserviunt». – In particolare, Abelardo fornisce nella *Dialectica* una definizione di «etymologia» o «interpretatio», cioè «definitio nominis», come l'argomentazione topica che spiega («aperiat») il *nomen*, producendo una «notitia» della *res* cui punta; Abelardo osserva tuttavia che la definizione («definitio») manifesta la stessa cosa diversamente dalla definizione del vocabolo («definitum vocabulum»), perché la seconda lo fa «involute», l'altra «explicite», proprio come «homo» è designato esaustivamente solo dalla definizione, cioè da «animal», che ne individua la materia, e «rationale» e «mortale» che ne illustrano la forma. Cf. *ibid.*, V, II, 2, p. 583, 14-20.

¹³⁷ Cf. A. CROCCO, *La metodologia filosofica di Abelardo*, in «Sapienza», 24 (1971), [pp. 257-269], p. 261 [ripr. in ID., *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo* cit., (pp. 43-63), p. 50].

in cui consiste la fede¹³⁸. Nel difendersi già nella *Dialectica* dalle accuse che probabilmente segnarono il suo destino a Soissons, il Peripatetico palatino, sulla base del principio secondo cui la verità non può essere contraria alla verità («veritas autem veritati non est adversa»), aveva dimostrato che se può darsi una relazione di contrarietà nell'insieme di ciò che è raccolto sotto il segno della falsità e della malvagità, non così nell'ordine di ciò che è vero e buono, che è ordinato in «consonantia» e in «convenientia»¹³⁹. Ne consegue che ogni vero 'assomiglia' alla verità, per quanto ogni falso differisca a suo modo dagli altri. Tanto meno allora si potrà considerare abusiva per il cristiano, tra le cose che non attengono alla fede («de his quae ad fidem non attinent»), quella «scientia», la «dialectica», a cui è soggetto lo stesso criterio in base a cui si assegna un valore di verità alle proposizioni e che per ciò stesso rivendica il primato filosofico e il ruolo di guida («dux») e governo («regimen») di ogni dottrina¹⁴⁰.

¹³⁸ ABELARDO, *Dialectica*, IV, I, Prol., ed. de Rijk cit., p. 469, 15-16: «Est enim scientia veritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua Fides consistit» [corsivo mio]. – Nel contesto della difesa del suo metodo filosofico dalla «nova calumnia» dei suoi detrattori nella *Dialectica*, Abelardo fornisce una definizione di «scientia» come «veritatis rerum comprehensio», che ne fa un genere della «sapientia», che consiste nella Rivelazione, coerentemente rispetto alla tradizione agostiniana. La meditazione agostiniana della definizione classica di «sapientia» come «rerum humanarum divinarumque scientia», attestata in Cicerone e in Seneca, corre significativamente nelle *Confessiones* sull'esegesi della prima lettera ai Corinzi (1 Cor 12, 8) e sulla lettura figurale del salmo (Ps 135, 8-9) in cui si riporta a Dio la creazione dei grandi luminari, il sole, figura della «sapientia», destinato a coloro che godono della «perspicua veritatis lux» come al principio del giorno, e la luna e le stelle, figure delle «scientiae», deputate alla comprensione dei misteri mutevoli nel tempo, tutti dipendenti in ultima istanza dalla volontà di un «unus atque idem spiritus» che fa apparire quegli astri «ad utilitatem». Il magistero boeziano, da cui l'elaborazione abelardiana sempre dipende quanto alla logica, aveva peraltro fornito un saggio della distinzione tra «sapientia», «scientia» e «philosophia» con il suo impegno intellettuale sul fronte ora delle arti liberali, ora della teologia, ora della filosofia. Come ha osservato attentamente Giulio d'Onofrio, questa distinzione dipende per Boezio da una diversa modalità di rappresentazione delle essenze, che riconosce in particolare alla «scientia» il ruolo di «strumentazione pratica», di «conoscenza definita» che rimette alla filosofia il compito di restaurare l'identità tra gli oggetti di una comprensione scientifica del reale e quelli di una visione sapienziale, che, rischiarata dal fulgore della Verità, risponde direttamente della realtà delle essenze. Cf. AGOSTINO, *Confessionum libri XIII*, XIII, 18, 23, PL 32, 854, ed. Verheijen cit. (I, cap. 1, nota 113), pp. 254, 26 - 255, 48; BOEZIO, *De institutione arithmetica*, praef., PL 63, [1079A-1167A], 1079B-1080A, ed. G. Friedlein, Leipzig 1867, pp. 3, 20 - 4, 18. Cf. G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata* cit., pp. 11-63.

¹³⁹ Cf. ABELARDO, *Dialectica*, IV, I, Prol., ed. de Rijk cit., V, p. 469, 17-20.

¹⁴⁰ Nel contesto di una difesa delle proprie ragioni contro quelle dei detrattori («aemuli nostri»), quale è quello che apre il quarto *tractatus* della *Dialectica*, Abelardo sembra conservare alla logica nell'ordine della fede un ruolo eminentemente apologetico. Come si vedrà altrove invece, in luogo di un «elogio dell'interrogazione continua» (come Jean Jolivet ha definito il prologo del *Sic et non*), Abelardo sembra sprigionare il potenziale epistemologico della disciplina non solo in senso negativo, ma con riferimento al merito della dialettica nell'ordine della comprensione del

Ora, la continuità tra filosofia e cristianesimo, che un'autobiografia come l'*Historia calamitatum* potrebbe evocare come una mera giustapposizione esistenziale, e che la *Dialectica* difende, riconoscendo nella prima un metodo estrinseco non solo legittimo, ma in qualche modo necessario (almeno in chiave apologetica), trova un'autentica celebrazione nella magnificazione dell'argomento etimologico che la suggella come una vera e propria identità. In questo senso, la fitta trama di percorsi che nel seno delle arti liberali conducono tutti all'evidenza, chiara e distinta, dell'unitarietà del vero, testimonia, se non una fiducia totale nella strumentazione della *ratio*, certamente la possibilità di un accesso ora retorico, ora logico, ora grammaticale al medesimo che, in un singolare circolo ermeneutico, risulta variamente convalidato.

Non a caso, il ricorso al *topos* etimologico, la cui evidenza supera i vincoli dettati da una rigida griglia logica, chiude l'invettiva contro un anonimo ignorante di dialettica che, come la volpe di fronte alle ciliegie, con una pittoresca variazione della favola di Fedro, doveva rinunciare e, sull'onda del livore, dirle di cattivo gusto («Non curo cerasa; pessimus est eorum gustus»¹⁴¹)¹⁴². Il lettore del tempo

dettato scritturistico con particolare riferimento all'*auctoritas* di Agostino. Cf. *ibid.*, p. 470, 4-8: «Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophiae principatum dux universae doctrinae atque regimen possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere».

¹⁴¹ ABELARDO, *Invectiva*, 353A, ed. Smits cit., p. 271, 4-5.

¹⁴² Che sia la retorica a offrire l'argomento decisivo nella contestazione di un 'tale ignorante di dialettica' non è affatto causale. Abelardo sembra essere consapevole del metodo che decide dell'efficacia di ogni dialogo. Infatti, nel presentare categorie di intellettuali distinti, i «professores» e i «doctores», il Peripatetico palatino si mostra sensibile alla necessità di porre premesse diverse, capaci di rendere cogenti le deduzioni per ciascuno degli interlocutori. La strategia dialogica, che ha sempre come fine la persuasione, in un intreccio continuo di logica e retorica, muove perciò dalla ricerca di una condivisione delle premesse («rationes humanae» per i *professores*, «testimonia sanctorum scripturarum» per i *doctores*), nella convinzione che in questo modo l'incontrovertibilità dell'inferenza logica 'costringa' a fornire l'assenso alle conclusioni. Cf. *TSum*, II, 25, edd. Buytaert - Mews cit., p. 122, 217-222: «At quoniam neque sanctorum neque philosophorum auctoritate inportunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis rationibus eis obsistatur qui humanis rationibus inuehantur, decrevimus et stultis [*scil.* professores dialecticae] secundum stultitiam suam respondere et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant conquassare»; ABELARDO, *Invectiva*, 353AB, ed. Smits cit., p. 271, 14-16: «Quos quidem [*scil.* huius temporis doctores] rationis expertes, quia rationibus refellere non valemus: testimoniis saltem sanctarum Scripturarum, quibus se plurimum niti fatentur, eorum praesumptionem compescamus». – L'ambizione all'universalità, di cui gli autori medievali sono impregnati in ogni segmento del loro impegno intellettuale, rende possibile almeno teoricamente un accesso all'interpretato che prescinde completamente dagli schemi di senso dell'interpretante. In base quindi alla possibilità di ammettere un momento originario in cui per l'interlocutore che accetta di 'dialogare' ciò che si deve comprendere non sia già compreso, il dialogo diventa figura di un movimento di ricomposizione del molteplice nell'uno, nella forma di una convergenza delle difformità particolari nell'uniformità del vero, che è conformità della rappresentazione umana alla garanzia di ogni verità presente nell'archetipo divino. Senza

di Abelardo e del nostro si trova preso da una vertigine aletica di fronte a un sigillo di autenticità che fa ad un tempo («pariter») cristiani, filosofi *veri* e logici *summi*, per la mediazione rispettivamente dell'amore di Dio, figura teologica dello Spirito, e della sua sapienza, seconda persona della Trinità. Se si potesse guardare parallelamente i due testi, l'apologia della *Dialectica* e l'«apologia della dialettica», come Allegro ha definito l'*Invectiva*¹⁴³, si potrebbe descrivere la parabola del depotenziamento dell'argomento secondo cui «de his quae ad Fidem non attinent, christiano tractare non licere». Questo risultato viene conseguito nel primo testo grazie a una riabilitazione della dignità epistemologica della «scientia» e nel secondo, in maniera estremamente brillante, con l'assorbimento della logica nell'ordine delle cose che attengono alla fede¹⁴⁴.

L'argomento etimologico, che non va ridotto alla sua «stranezza», ma va spiegato alla luce di una coerenza che sovradetermina i percorsi dianoetici, torna in almeno altri due luoghi dell'opera abelardiana, e significativamente nella *Theologia Christiana*. Nel *Soliloquium*, la penetrazione dell'identità del cristiano è assunta radicalmente proprio a partire dall'analisi dei nomi di Cristo

voler sottolineare in questa sede la petizione di principio che inficia questo dialogo (che prevede un 'regista'), dal punto di vista di una storia della filosofia medievale occorre rilevare che questo atteggiamento intellettuale è figlio di quella feconda apertura della natura razionale all'innesto della Rivelazione che trova nel sistema anselmiano il suo culmine. Infatti, come ha scritto Giulio d'Onofrio, non stupisce che sia all'ombra dell'eredità di Anselmo d'Aosta, cioè di quella «esposizione integrale e razionalmente giustificata della verità messa a disposizione degli uomini dalla Rivelazione, che trovi posto il proliferare del genere del dialogo inter-religioso, di cui le *Collationes* abelardiane sono un esempio. Cf. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit., pp. 229-236; ID., *Anselmo e i teologi «moderni»*, in «*Cur Deus Homo*». Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-23 maggio 1998), cur. P. Gilbert - H. K. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999, [pp. 87-146], pp. 87-89.

¹⁴³ Cf. G. ALLEGRO, *Apologia della dialettica. L'Epistola XIII di Pietro Abelardo. Introduzione, testo e traduzione*, in «Pan», 24 (2008), pp. 181-196.

¹⁴⁴ Il tema della dignità della «scientia» nel suo statuto epistemologico compare anche nell'*Invectiva* dove, prima di introdurre l'argomento etimologico, Abelardo, sulla base delle testimonianze richieste dalla mentalità dei suoi interlocutori, i «doctores», aveva fatto ricorso all'*auctoritas* agostiniana, dal *De ordine* e dal *De doctrina christiana*. Nel distinguere l'«ars dialectica» dall'«ars sophistica», la prima fondata su ragionamenti veri, la seconda su ragionamenti solo apparentemente simili ai primi, Abelardo ne individua la comune appartenenza al genere delle scienze che hanno a che fare con il discernimento delle argomentazioni («discretio argumentorum»). Animato dal rifiuto di ogni semplificazione, il Palatino raccomanda la conoscenza della scienza delle argomentazioni ingannevoli. Abelardo tratta le due arti come 'relativi *secundum esse*', che rispondono al principio della conoscenza determinata dei relativi, secondo cui la conoscenza dell'uno (*notitia*) implica la conoscenza dell'altro («cum ad cognitionem quarumlibet rerum necessaria sit notitia contrariorum»). Come all'uomo virtuoso è necessaria la conoscenza del male, non per compierlo, ma per potersi guardare dal male, quando lo conosca, così la *peritia* del dialettico passa per la conoscenza della scienza delle argomentazioni fallaci, che lo metterà in condizione di discernere tra le argomentazioni le une dalle altre. Cf. ID., *Invectiva*, 354AC, ed. Smits cit., p. 271, 23 - 274, 83.

(«Christus», «Sapientia», «Verbum») e delle forme aggettivali che ne derivano, «Christiani», «philosophi» [*scil.* «sapientiae amatores»] e «logici»¹⁴⁵. Abelardo spiega come solo apparente la divergenza di «usus sermonis» e «res ipsa» quando si assume etimologicamente che soprattutto («specialiter») i cristiani possono assumere il nome di «philosophi», cioè autentici amanti della Sapienza, o che la scienza che riguarda Cristo, *Logos* o *Verbum* giovanneo, e la dottrina da lui tramandata, debba essere veridicamente chiamata «logica»¹⁴⁶. Non potrebbe essere interpretata

¹⁴⁵ Cf. ABELARDO, *Soliloquium*, PL 178, 1876C-1880, ed. C. S. Burnett, in «Studi Medievali», 25 (1984), pp. 885-891. – Collocato in Patrologia Latina tra le *epistolae* di Berengario di Poitiers, discepolo di Abelardo, il testo, che non può essere ricondotto alla paternità di Berengario e che va piuttosto ascritto ad Abelardo stesso, si presenta nella forma di un soliloquio, sul modello agostiniano, quale dialogo tra «A. P.» [*scil.* Abaelardus Petrus] e «P. A.» [*scil.* Petrus Abaelardus]. Che l'autore rimandi per una compiuta trattazione del merito morale ed intellettuale dei filosofi all'*Exhortatio ad fratres et commonachos*, e non al secondo libro della *Theologia Christiana*, che di quell'esortazione potrebbe essere uno sviluppo, depone per una sua collocazione cronologica prima del completamento di quell'opera e segnatamente, secondo Constant Mews, nei primi anni Venti del secolo XII. La prossimità concettuale e linguistica del *Soliloquium* all'*Invectiva*, che risale all'inizio degli anni Trenta dello stesso secolo, rivela indubbiamente un lavoro basato sugli stessi materiali, che si differenzia nella scelta del destinatario e conseguentemente del metodo. Una capillare analisi linguistica del nome di Cristo (*Christus*, *Sapientia*, *Verbum*) e delle forme aggettivali ottenute da esso per derivazione (*Christiani*, *philosophi*, *logici*) permette all'autore di superare l'apparente ripugnanza dell'etimologia, che riconduce alla seconda persona della Trinità tutte le varianti aggettivali, rispetto alla consuetudine dei parlanti (l'«usus sermonis»). Dirimente, come nell'*Invectiva*, risulta il riferimento alla pericope evangelica dell'evento pentecostale che trascrive la missione conferita dallo Spirito come un protrettico singolarmente efficace. L'opera, che secondo l'editore deve essere considerata come «indipendente» e compiuta, si articola in cinque sezioni argomentative: nella prima sezione Pietro e Abelardo discutono della reciprocità di «Christus» e «Christiani», nella seconda di quella di «Sapientia» e «philosophi», nella terza della coappartenenza di «Verbum» e «logica», nella quarta sezione si discute quindi in parallelo dell'attribuzione alla seconda persona della Trinità delle tre varianti e nella quinta e ultima sezione si verifica questa convergenza tra realtà significata e segni significanti con riferimento alla consegna della missione dell'evangelizzazione da parte di Cristo ai suoi discepoli (Mc 13, 11). Cf. C. S. BURNETT, *Peter Abelard «Soliloquium»*, in «Studi Medievali», 25 (1984), [pp. 857-885], pp. 875-881; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., p. 131.

¹⁴⁶ Cf. ABELARDO, *Soliloquium*, 1878B, ed. Burnett cit., p. 889: «Petrus. Etsi hoc quidem modo sermonis usus non habeat – ut videlicet aut Christianos nunc specialiter nominemus philosophos, aut eorum de Christo scientiam, aut a Christo traditam doctrinam appellemus logicam – profitemur tamen his que dicis nominum ethymologias maxime consentire». – La presenza nell'analisi di una tensione alla 'realizzazione' di ciò che è implicito nel nome ed esplicito nell'analisi etimologica («ex ipsa nominis interpretatione id quod dicimur servare moneamur», «quales esse debeamus commemorans», «videbit philosophos non tam nomine quam re ipsa Christianis maxime sociatos») sembra rendere almeno legittima la domanda che Charles Burnett formula in queste termini: «In the case of the *Soliloquium* can we see, then, that the *res* of Christ, realized in the substantives *Christus*, *Sapientia* and *Verbum*, also informs in a real sense the adjectives *Christiani*, *philosophi*, and *logici*?». Se si assume, come fa Jean Jolivet, a margine di una lessicografia abelardiana, che la differenza tra sostantivo e aggettivo debba essere ricondotta a una differenza tra stati successivi della

diversamente la promessa del Consolatore (*Gv* 16, 13), «*Spiritus veritatis*», che renderà perfetti tanto nella conoscenza quanto nel linguaggio, perché dal modo («*perfecte*») della conoscenza della verità deriva la capacità di restituirla in maniera linguisticamente efficace, e non solamente funzionale («*disserere ad integrum*»)¹⁴⁷. Nella *Theologia Christiana*, e segnatamente nel secondo libro, che al *Soliloquium* è legato dal riferimento all'*Exhortatio*, che potrebbe esserne una parte, Abelardo conferma l'evidenza topica dell'argomento secondo cui i Cristiani possono essere considerati veramente («*vere*») filosofi in virtù dell'amore della 'vera' sapienza, che è la sapienza di Dio Padre, cioè Cristo, in nome del quale sono individuati¹⁴⁸.

Ora, se ciò che rende il cristiano, cristiano non è altro da ciò che rende il filosofo, filosofo, e il logico, logico, cioè se la differenza che lo specifica rispettivamente in quanto cristiano, in quanto filosofo e in quanto logico è la medesima, perché è dal magistero di Cristo che in definitiva dipende la condizione stessa della sua identità, allora, per tautologico che possa sembrare, è necessario concludere, verificando la validità della «*necessitas consequentiae*» nel pensiero di Abelardo, che, al netto delle deviazioni particolari, a) il vero cristiano è filosofo e b) il vero filosofo è cristiano¹⁴⁹.

medesima *res*, si comprende allora come una simile tensione alla 'realizzazione' sia all'opera nella singolare scelta del *Soliloquium* di raggiungere la definizione di un termine a partire dalla sua etimologia. Cf. *ibid.*, 1876D-1877A, p. 885; *ibid.*, 1877A, p. 886; *ibid.*, 1878A, pp. 888-889; BURNETT, *Peter Abelard «Soliloquium»* cit., p. 879; JOLIVET, *Notes de lexicographie abélardienne* cit. (I, cap. 1, nota 112), p. 536. – Per un confronto sul tema dell'analisi grammaticale del significato di un paronimo nel XII secolo si veda lo studio di Desmond Paul Henry sul *De grammatico* anselmiano: D. P. HENRY, *The 'De Grammatico' of St. Anselm*, Notre Dame 1964, pp. 79-101.

¹⁴⁷ Cf. ABELARDO, *Soliloquium*, 1878C, ed. Burnett cit., p. 890: «*Quibus etiam promiserat, dicens: 'Quod cum veniret Spiritus ille veritatis, doceret illos omnem veritate' (Joan 16, 13), ut tam verbis eos quam scientia perfectos efficeret, ut quae perfecte cognoscerent disserere ad integrum possent*».

¹⁴⁸ Cf. *supra*, nota 123; *TChr*, II, 43, 1179B, ed. Buytaert cit., p. 149, 592-596: «*Qui nobis tam rationibus morum quam nomine ipso iunctissimi reperiuntur: nomine quidem cum nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, Christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi, si vere Christum diligimus*». – Il tema ritorna nella *collatio* tra il filosofo e il cristiano: cf. ID., *Collationes*, II, 71-72, 1638D, edd. Marenbon - Orlandi cit., pp. 88-90: «*CHRISTIANUS: (...) a quo tamquam vera sophia idest sapientia Dei quicumque instructi sunt, veri sunt dicendi philosophi. PHILOSOPHUS: Atque utinam ut dicis sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam graece *logon*, latine *verbum* Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis armatos*».

¹⁴⁹ Che sia il mistero dell'Incarnazione del Verbo per Agostino come per Abelardo a fondare la possibilità di una comunicazione efficace è il punto di partenza dello studio di Willemien Otten. La Otten assume tuttavia che il rigore con cui Abelardo elabora questo presupposto da una parte costituisca tutta la sua originalità, ma dall'altro ne assicuri il fallimento. Infatti, se è vero che apre alla possibilità di una universalizzazione del messaggio cristiano («*universal expansiveness of Abelard's theological teaching programme*»), dall'altro lo costringe al fallimento, che consiste non nella condanna ecclesiastica, né nell'assenza di un'autorevole eredità, ma nei problemi che derivano specificamente dall'aver rimesso al merito del maestro («*teacher's unusual talent*») la possibilità della redenzione. Cf. W. OTTEN, *Broken Mirrors:*

Rispetto alla prima deduzione (a), la lotta senza quartiere che il Peripatetico intraprende contro quanti, senza alcuna perizia nelle arti liberali, ritengono di potersi accostare al mistero della fede, verifica la validità del principio secondo cui nell'opera del Palatino, in maniera più o meno implicita, non sia mai possibile sottrarre all'identità del seguace di Cristo una dimensione filosofica e logica, a lui coesistente. Se il vero cristiano è filosofo, non può darsi imperizia filosofica che non interferisca in qualche modo con l'ortodossia del cristiano, ed è per questo che con uguale veemenza Abelardo apostrofa i «professores» della *Theologia «Summi Boni»*, e i «doctores» dell'*Invectiva*¹⁵⁰. I 'dottori del tempo' («doctores huius temporis»¹⁵¹) contro cui Abelardo si scaglia nell'*Epistola* assumono

Abelard's Theory of Language in Relation to the Augustinian Tradition of Redeemed Speech, in *Mind matters: Studies of medieval and early modern intellectual history in honour of Marcia Colish*, edd. C. J. Nederman - N. van Deusen - E. A. Matter, Turnhout 2009, pp. 69-88.

¹⁵⁰ Cf. *TSum*, II, 11, edd. Buytaert - Mews cit., p. 118, 108-112: «Ad quod facillime professores dialectice pertrahi solent, qui quanto se magis rationibus armatos esse autumant, tanto securiores liberioribus quilibet aut defendere aut impugnare presumunt; quorum tanta est arrogantia ut nichil esse opinentur quod forum ratiunculis comprehendere atque edisseri non queat»; ID., *Invectiva*, 351D, ed. Smits cit., p. 270, 5-8: «Sic et quidam huius temporis doctores cum dialecticarum rationum virtutem attingere non possint, ita eam execrantur ut cuncta eius dogmata putent sophismata et deceptiones potius quam rationes arbitrentur».

¹⁵¹ L'indicazione cronologica («huius temporis»), usata per riferirsi a un metodo o a una tendenza comune a una 'famiglia spirituale' di teologi, era già stata impiegata da Anselmo nella polemica con Roscellino di Compiègne, quando aveva individuato il fronte dei *moderni* come i «nostri temporis dialectici». Le categorie di «doctores», nell'accezione dell'*Invectiva*, e «professores dialecticae», nella contestazione della prima versione della *Theologia*, sono perfettamente leggibili nella griglia offerta dall'ipotesi storiografica con cui Giulio d'Onofrio propone di spiegare il dibattito filosofico e teologico, a cavallo tra il secolo XI e il XII. La presenza di Roscellino tra i *moderni* di Anselmo d'Aosta e tra i «professores dialecticae» di Abelardo rende più semplice l'interazione di queste categorie. In questo modo, i *moderni*, cioè i *professores dialecticae*, sono presentati come artefici di una svalutazione di quella razionalità che i loro avversari, esponenti di punta della tradizione platonico-agostiniana, ritenevano di poter accompagnare alla massima convergenza possibile con la logica divina. Ora, la posizione degli *antiqui*, in cui è possibile riconoscere, al netto delle specificità di ciascuna, le posizioni di Anselmo e dello stesso Abelardo, è caratterizzata dall'ottimismo teologico-intellettualistico ereditato dalla cultura carolingia, in nome del quale viene esaltato il principio dell'ordine riscontrabile nel cosmo come nell'elaborazione delle norme logico-scientifiche e, sul piano socio-politico, nell'ordinamento imperiale. Dall'altra parte, la *via moderna* risultava invece segnata dalla linea riformista e nominalista, fondata sul principio della divina onnipotenza, sul rifiuto di architetture e leggi elaborate dal pensiero umano e sull'autonomia della legge morale. In questo scenario, i «doctores» dell'*Invectiva* di Abelardo rappresentano una categoria diversa di intellettuali, il cui errore è determinato da uno sbilanciamento in senso opposto rispetto al tema delle possibilità della ragione di accedere alla struttura organica della realtà. La posizione di Roscellino di Compiègne, alla luce della ricostruzione che del suo profilo è possibile tracciare, rappresenta una singolare verifica della validità dello schema. Infatti, Anselmo, come Abelardo, dovettero ritenere che egli fosse il miglior rappresentante della *via moderna*, primo di quei «professores» che sono l'obiettivo polemico della *Theologia*. Tuttavia, una rigorosa analisi di ciò che del pensiero di Roscellino è possibile inferire dalle testimonianze

come fonte di verità esclusivamente il dato scritturale e gli contrappongono la dialettica, ridotta a fuorviante artificio umano; poiché escludono che la ragione possa avere alcuna efficacia ermeneutica, giudicano le regole del ragionamento («dogmata»), sofismi («sophismata») e le ragioni («rationes»), inganni («deceptiones»). I ‘professori di dialettica’ («professores dialecticae»), che invece il Palatino ha di mira a partire dalla *Theologia «Summi boni»*, per un errore uguale e contrario, coltivano il sogno prometeico di poter decifrare la struttura organica della realtà e la natura di Dio sulla base della sua esasperata corrispondenza con le strutture del linguaggio; in questo modo riducono la verità alla misura dell’intelligenza che possono averne e pretendono di poter giudicare della potenza di Dio sulla base della loro impotenza¹⁵².

Il nesso causale tra la falsificazione della competenza dialettica («pseudodialecticus») e quella della professione cristiana («pseudochristianus»), che Abelardo fa valere nella denuncia di Roscellino di Compiègne al vescovo di Parigi, risulta valido anche rispetto all’errore di coloro che Edmé Renno Smits definisce, ricalcando l’ormai superato modello storiografico endresiano, «anti-

spinge, dal punto di vista della critica filosofica, a ritenere che sia la categoria dei «doctores» dell’*Invectiva* quella in cui sarebbe stato più correttamente compreso. La dipendenza di Abelardo quanto all’interpretazione dell’errore di Roscellino dalla denuncia dell’*Epistola de incarnatione Verbi* di Anselmo d’Aosta riceve così un’ulteriore convalida, perché la sua incapacità di ricondurre l’errore del maestro alla categoria dei *doctores* (che pure all’altezza degli anni trenta formalizzerà) diventa un elemento per provare la condivisione della stessa fuorviante interpretazione insieme alla dipendenza concettuale e terminologica delle rispettive invettive. Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, PL 158, 263B, ed. Schmitt cit., p. 6, 5-10; G. D’ONOFRIO, *L’«età boeziana» della teologia* cit. (I, cap. 1, nota 36), pp. 283-391; *Anselmo e i teologi «moderni»* cit., pp. 87-146; s. v. *Roscellino di Compiègne*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, X, pp. 9844-9847; *Tra Antiqui e Moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell’alto Medioevo*, LII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo (Spoleto, 15-20 Aprile 2004), 2 voll., Spoleto 2005, II, pp. 821-893.

¹⁵² È interessante osservare che nella *Theologia «Summi boni»* il lemma «doctores» assume una connotazione positiva per indicare un modello di magistero filosofico, che in diversi punti viene chiaramente contrapposto a quello dei «professores», e che ha tra i suoi autorevoli esponenti Platone, «maximus philosophorum», Macrobio, Agostino, Mercurio e Dionigi Areopagita, «magnus philosophus». La valenza positiva del lemma viene confermata anche nella *Theologia Christiana*, la cui redazione può essere cronologicamente avvicinata a quella dell’*Invectiva*. Cf. *TSum*, I, 63, edd. Buytaert - Mews cit., p. 110, 674; *ibid.*, II, 23, p. 122, 204-206: «Quid ad hoc responsuri sunt professores dialectice, si illud ratione conantur discutere quod precipui doctores eorum perhibent explicari non posse?»; *ibid.*, II, 66, p. 136, 577-578: «Quod autem illi quoque doctores nostri qui maxime intendunt logice (...)»; *ibid.*, II, 75, p. 140, 682-683. Oltre che nei luoghi paralleli della seconda versione, il lemma torna con il suo valore positivo altrove. A titolo di esempio: *TChr*, I, 7, 1126D, ed. Buytaert cit., p. 75, 100; *ibid.*, I, 55, 1139C; p. 94, 720; *ibid.*, I, 136, 1166B, p. 130, 1846; *ibid.*, II, 10, 1170A, p. 137, 173; in particolare, con riferimento a «ecclesiastici ac sancti doctores»: *ibid.*, I, 64, 1142A, p. 97, 830; *ibid.*, I, 67, 1143B, p. 99, 873-874; II, 6, 1168C, p. 135, 101.

dialecticians»¹⁵³, e che, più acutamente, Mary McLaughlin chiama «conservative theologians» e Giulio d'Onofrio, nel contesto di un riesame del profilo di Roscellino, «teologi radicali»¹⁵⁴. I «professores», alla stregua dei «doctores», mutuano da un errore filosofico una deviazione teologica, nella misura in cui hanno la presunzione di risolvere il 'vero' nel 'noto', che esauriscono rispettivamente nel dettato scritturale gli uni e nella comprensione razionale gli altri. Entrambi cedono dunque alla tentazione di ritenere che il perimetro della loro comprensione sia coestensivo alla verità, alla quale in definitiva dimenticano di non essere commisurati («sufficere ad veritatem»¹⁵⁵). Il modello («exemplum») a cui conformarsi è quello di Cristo.

¹⁵³ Il principale responsabile dell'immagine storiografica che riduce la storia del pensiero dell'undicesimo secolo a una polemica tra 'dialettici' e 'antidialettici' è il teologo tedesco Joseph-Anton Endres. Eppure, la *peritia* nelle arti del trivio della 'famiglia spirituale' degli 'antidialettici' rappresenta uno degli argomenti decisivi a favore dell'impossibilità di servirsi ancora di quella categorizzazione, troppo rigida e schematica, che trova appunto in Endres il suo promotore. Cf. J.-A. ENDRES, *Othlos von S. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 17 (1904), pp. 44-52; ID., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster 1915 (BGPTM, 17), pp. 64-84; ID., *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster 1910 (BGPTM, 8/3); SMITS, *Introduction*, in *Letters IX-XIV* cit., pp. 183, 188; M. M. McLAUGHLIN, *Abelard's conceptions of the liberal arts and philosophy*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du 4^e congrès internationale de philosophie médiévale* (Montréal, 27 août – 2 septembre 1967), Paris 1969, pp. 523-570; D'ONOFRIO, *Tra Antiqui e Moderni* cit., pp. 873-878; ID., *Storia del pensiero medievale* cit., pp. 202-203.

¹⁵⁴ È estremamente difficile dare un volto storico ai «doctores» dell'*Invectiva*, perché l'unico indizio circa la loro identità può essere derivato dalla notizia che Abelardo fornisce, dicendosi bersaglio delle loro false accuse come il sommo sapiente Salomone fu l'obiettivo delle accuse di Magno («sicut et nos nunc adversus consimiles»). Cf. ABELARDO, *Invectiva*, 354B, ed. Smits cit., p. 273, 65; GIROLAMO, *Epistola ad Magnum oratorem*, PL 22, [665-668], 665, in ID., *Epistulae I [Epistulae 1-70]*, 70, 2, ed. I. Hilberg, Wien - Leipzig 1920 (CSEL, 54), [pp. 700-708], p. 701, 5-9. – La lunga e travagliata vicenda intellettuale di Abelardo lo pose con frequenza al centro di contese e attacchi polemici, da Guglielmo di Champeaux e Anselmo di Laon, agli accusatori del concilio di Soissons, Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo, da Roscellino agli avversari degli ultimi anni, Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Clairvaux e Tommaso di Morigny. Questo rende l'unica informazione che Abelardo fornisce rispetto ai suoi interlocutori (di cui parla al plurale) estremamente vaga. Giuseppe Allegro esclude che l'avversario possa (già) essere Bernardo di Clairvaux o qualcuno dei suoi accusatori a Sens, sulla base del fatto che dalla lettura dell'*Invectiva* Abelardo non sembra chiamato a difendere la propria impostazione teologica, come avverrà apertamente nell'*Apologia contra Bernardum* («erras plane, frater, tamquam vim verborum nequaquam intelligens») o nella *Confessio fidei ad Heloisam* («nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo»), ma sembra piuttosto concentrato su un'apologia della dialettica che offenda chi la ignora e perciò la dileggia. Cf. ALLEGRO, *Apologia della dialettica* cit., pp. 184-185; ABELARDO, *Apologia contra Bernardum*, ed. Buytaert cit., p. 363, 133-134; ID., *Confessio fidei ad Heloisam*, 1-3, ed. Burnett cit. (I, cap. 1, nota 61), p. 152.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, I, cap. 1, §4.

Quis denique ipsum etiam Dominum Iesum Christum crebris disputationibus Iudaeos ignoret convicisse et tam scripto quam ratione calumnias eorum repressisse, non solum *potentia miraculorum*, verum *virtute verborum* fidem plurimum astruxisse? Cur non solis *usus* est *miraculis* ut haec faceret, quibus maxime Iudaei, qui signa petunt, commoverentur, nisi quia proprio nos *exemplo* instruere decrevit qualiter et eos, qui sapientiam quaerunt, rationibus ad fidem pertraheremus? Quae duo Apostolus distinguens ait: ‘Nam et Iudaei *signa* petunt et Graeci *sapientiam* quaerunt’ (1 Cor 1, 22), hoc est rationibus plurimum isti, sicut illi maxime signis ad fidem moventur. Cum autem *miraculorum* iam *signa* defecerint, una nobis contra quoslibet contradicentes superest pugna, ut *quod factis non possumus, verbis convincamus*, praesertim cum apud discretos vim maiorem rationes quam miracula teneant, quae utrum illusio diabolica faciat, ambigi facile potest. Unde et veritas ‘Surgent’, inquit, ‘pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi’ (Mt 24, 24)¹⁵⁶.

Nel magistero storico di Gesù la forza delle parole («virtus verborum») viene equiparata alla potenza dei miracoli («potentia miraculorum»), in una pedagogia che non subordina assiologicamente un insieme di *signa* all’altro, ma ne valuta l’efficacia sulla base dell’adeguatezza alla psicologia del destinatario del messaggio salvifico, sensibile alla malia delle immagini nel caso dei Giudei, e a quella dei ragionamenti nel caso dei Greci. Ora, che il vero cristiano non possa che essere filosofo, sul modello di Cristo, è tanto più necessario quando, nel tempo dell’assenza dei miracoli, contro qualsiasi avversario («contra quoslibet contradicentes»), non resta che una sola battaglia: dimostrare con le parole ciò che non si può semplicemente mostrare con i fatti («ut quod factis non possumus, verbi convincamus»¹⁵⁷). Tanto più che nella *Weltanschauung* medievale, di cui Abelardo è un raffinato interprete, ciò che è incontrovertibile non è il fatto, la cui resistenza al dubbio è debole, perché sempre passibile di una spiegazione ulteriore – che va dal fraintendimento all’intervento di una «illusio diabolica» –, ma la parola, la cui equivocità è da imputarsi solamente a una «imperitia» nelle *artes* che insegnano a discernere il vero dal falso. È ancora una volta il vuoto scavato dalla ‘nostalgia delle cose’ a rendere necessario il ricorso alla competenza logico-filosofica come strumento di riscatto della propria indigenza antropologica e come responsabilità dell’erudito cristiano nei confronti di chi, per quanto eletto, è massimamente esposto al rischio, quando non ancora iniziato alle regole dell’argomentazione («his accidit qui peritiam argumentorum non sunt adepti»¹⁵⁸).

¹⁵⁶ ABELARDO, *Invectiva*, 356AC, ed. Smits cit., p. 276, 137-156.

¹⁵⁷ Il riferimento al tempo dell’evidenza dei fatti e a quello della necessità delle parole ritorna anche nelle *Theologiae*. Cf. *TSum*, II, 3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 114, 12-23; quindi nel luogo parallelo: *TChr*, III, 3, 1112BC, ed. Buytaert cit., p. 195, 23-33.

¹⁵⁸ ABELARDO, *Invectiva*, 356C, ed. Smits cit., p. 256, 160-161.

Ora, nella storia della ricerca di un fondamento logico per la conversione di «vera religio» e «vera philosophia», avviata già da Agostino¹⁵⁹, merita una menzione per raffinatezza speculativa e audacia il disegno tracciato nell'*Invectiva* da Pietro Abelardo, ideale prologo filosofico di un disegno teologico parallelo, quale è quello della *Theologia* (che andava assumendo le fattezze della *Christiana*) che non può non dirsi nel linguaggio e attraverso il linguaggio. Da questa condizione antropologica deriva coerentemente per il cristiano l'impossibilità di prescindere nella realizzazione della sua missione dal bagaglio di competenze acquisito nelle arti liberali, persino nel confronto con colui che non sembra essere nella condizione di condividerlo¹⁶⁰.

Il tratto razionale che, secondo la logica dell'albero porfiriano, permette la sussunzione di tutti uomini, al netto delle proprie individualità, all'interno della specie umana, è sufficiente a garantire, anche in assenza di un'autentica «peritia», che gli obiettivi della filosofia, come migliore realizzazione di quella natura, non siano estrinseci rispetto ai percorsi della fede¹⁶¹. In generale, che per Abelardo la ricerca scientifica della verità non soltanto non sia stravagante rispetto alla fede cristiana, ma che in qualche modo viva di una compattezza di intenti e ambizioni speculative che sul piano della «sapientia» si trovano realizzate, va messo in relazione a un tempo della storia della filosofia in cui le si riconosce il valore di metodo, cioè di sistema di rilevamento di invarianze e leggi universali, depositate nelle arti liberali, ma non ancora di contenuto o di tema, come lo sarà con l'ingresso della filosofia aristotelica¹⁶².

¹⁵⁹ Cf. AGOSTINO, *De vera religione*, 5, 8, PL 34, [121-172], 126, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 193, 12-16. – Sul tema della 'restaurazione' cristiana della filosofia in Agostino o della 'conversione della filosofia', che nella storia del pensiero medievale può essere interpretata in riferimento alle regole formali della scienza degli antichi, quindi come inversione di soggetto e predicato che converte 'la ricerca della verità dell'uomo' nella 'ricerca da parte della Verità dell'uomo', si veda: G. D'ONOFRIO, *Il pensiero 'convertito': il giovane Agostino*, in «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 323-337 [ripr. in ID., *Vera philosophia* cit. (Intr., nota 27), pp. 13-70].

¹⁶⁰ Cf. ABELARDO, *Invectiva*, 354D-355A, ed. Smits cit., p. 274, 91-100: «Non enim haeticorum vel quorumlibet infidelium infestationes refellere sufficimus, nisi disputationes eorum dissolvere possimus et eorum sophismata veris refellere rationibus, ut cedat falsitas veritati et sophistas reprimant dialectici, 'parati semper', ut beatus ammonet Petrus, 'ad satisfactionem omni poscenti' nos 'rationem de ea quae in nobis est, spe' (1 Pt 3, 15) vel fide. In qua profecto disputatione cum illos sophistas convicerimus, nos dialecticos exhibebimus et tanto Christi qui veritas est, discipuli *veriores* erimus, quanto *veritate* rationum amplius pollebimus» [corsivo mio]. Cf. *supra*, nota 142.

¹⁶¹ Sul tema della fibra cristiana della «ratio» in Abelardo, si rimanda agli autorevoli e a loro modo 'definitivi' studi di Tullio Gregory: T. GREGORY, *Abélard et Platon*, in «Studi medievali», 13 (1972), pp. 539-572 [ripr. in *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference cit., pp. 38-64]; ID., *Considérations sur ratio et natura chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 180).

¹⁶² Per un'analisi dell'origine di quel fenomeno che autorevolmente è stato definito come la «marea crescente dell'Aristotelismo» si veda il profilo dell'Aristotele medievale tracciato da Bernard G. Dod e Charles H. Lohr: B. G.

Ora, nel contesto di un'analisi dei modi in cui la verità (si legga pure l'iniziale maiuscola) guida il metodo di Abelardo, il tema di ciò che è possibile inferire dalla seconda deduzione (b), per la quale il vero filosofo è cristiano, è, se possibile, ancora più interessante. Una radicale assunzione del principio del monismo della verità regge la riduzione di ogni progresso umano a controfigura della Rivelazione e porta alle sue estreme conseguenze l'idea che la «ratio» sia integralmente cristiana. Infatti, che nella prismatica figura del Dio incarnato Abelardo veda lo spazio concettuale per fondare l'equazione di «vera religio» e «vera philosophia» implica non soltanto logicamente, ma storicamente, la possibilità di vedere realizzate le migliori ambizioni dell'intellettualismo, che può così valersi di un'idea della grazia che, non contingentata negli spazi della Rivelazione, può autenticamente darsi se non come pienezza della natura, almeno su di essa.

Ab<aelardus>. Sed et iuxta Apostolum (cf. *I Cor* 1, 24), cum sit Christus ipsa *Dei sapientia* quam sopheriam Graeci nominant, nullos *rectius* dici *philosophos* autumo quam qui huius *summae ac perfectae sapientiae amatores* existunt.

P<etrus>. Hoc quidem ipsa philosophici nominis ethimologia requirit, et maxime, tam doctrina fidei quam morum disciplina seu vita, ipsos nobis philosophos gentium certum est convenire. Adeo namque de fide Trinitatis aperte disseruerunt, ut mirabile sit eos quoque in plerisque diligentius quam prophetas ipsos totam huius fidei summam exposuisse. Quorum etiam sequaces in tantam ausi sunt insaniam prorumpere, ut dominum quoque Ihesum dicerent ea quae de fide Trinitatis predicavit a philosophis didicisse. Unde et beatus Augustinus in libro VIII *De civitate Dei*: 'Mirantur, inquit, quidam nobis in Christi gratia sociati cum audiunt vel legunt Platonem eum de Deo ista sensisse quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscuntur'. Idem enim in II *De doctrina Christiana*: 'Quidam lectores et dilectores Platonis ausi sunt in tantam prorumpere dementiam quod dicerent omnes domini nostri Ihesu Christi sententias, quas mirari et praedicare coguntur de Platonis libris eum didicisse'. (...) Quam quidem exhortationem [*scil.* Exhortatio ad fratres et commonachos] quisquis legerit, videbit philosophos non tam nomine

DOD, *Aristoteles Latinus*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit. (I, cap. 1, nota 75), pp. 45-79; C. H. LOHR, *The medieval interpretation of Aristotle*, *ibid.*, pp. 80-98. – Se è possibile distinguere nella filosofia, a partire da Cicerone e da Boezio, due momenti concettuali con finalità distinte, «verum invenire» e «de rebus iudicare», è la rinuncia alla capacità inventiva della filosofia e la sua riduzione al momento critico che garantisce ancora nel tempo di Abelardo la possibilità di vedere confluire organicamente i mezzi della filosofia nei fini della religione. Cf. CICERONE, *Topica*, 2, 6, ed. G. Di Maria, Palermo 1994 (Bibliotheca philologica, 1), p. 7, 1-7; BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentaria*, PL 64, [1039D- 1174A], 1044C; ID., *In Isagogen Porphyrii, editio secunda*, I, 2, 73BC, ed. Brandt cit., pp. 139, 20 - 140, 12; ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 3, 9-11. – È questa situazione tipologica del pensiero nel Medioevo, che d'Onofrio ha descritto come il «modello medievale del razionalismo critico 'pre-teologico'», a farne la premessa filosofica migliore per il terreno del dialogo inter-religioso in ogni tempo. D'ONOFRIO, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni* cit. (Intr., nota 27), pp. 38-39.

quam re ipsa Christianis maxime sociatos. Neque enim Grecia tot philosophicis rationibus armata, evangelicae predicationis iugo colla tam cito submisset nisi antea scriptis philosophorum, sicut Iudea prophetarum, ad hoc esset preparata¹⁶³.

Sulla base di una concezione della storia della salvezza opposta a quella di Tertulliano¹⁶⁴, che tagliava fuori tutto ciò che fosse storicamente coinvolto con il paganesimo, Platone può dunque abitare una storia del cristianesimo almeno quanto Abelardo può rientrare in una storia del platonismo e fornirne un'interpretazione che al di fuori della prospettiva fondamentale che il Medioevo condivide, come ha osservato Tullio Gregory, diventa «incomprensibile»¹⁶⁵. Per quanto sicuramente all'oscuro della Rivelazione¹⁶⁶, Platone è un vero filosofo, e quindi è cristiano, perché il suo interesse a 'penetrare' la

¹⁶³ ABELARDO, *Soliloquium*, 1877B-1878A, ed. Burnett cit., pp. 886-889. Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 11, PL 41, 235, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 227, 1-3; ID., *De doctrina christiana*, II, 28, 43, PL 34, 56, ed. Martin cit. (I, cap. 1, nota 177), p. 63, 21-23. – Questi luoghi agostiniani saranno variamente ripresi nel contesto dell'opera teologica abelardiana, in cui si rinnova l'entusiasmo dell'Ipponate, che trovò platonica la struttura filosofica della teologia cristiana. Altrove, è evidente, con riferimento al passo delle *Confessiones*, che Abelardo come Agostino legge il libro della Genesi e il *Timeo* in sinossi attraverso la lente offerta del Prologo di Giovanni. Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 9, 13, PL 32, 740, ed. Verheijen cit., p. 101, 8-19; *TSum*, I, 58-59, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 107, 592 - 108, 633; quindi nei luoghi paralleli: cf. *TChr*, I, 124-125, PL 178, 1161A-1162B, ed. Buytaert cit., pp. 124, 1644 - 125, 1686; *TSch*, I, 187-188, PL 178, 1029D-1030D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 397, 2235 - 398, 2276. Sulla «lettura in sinossi» del *Timeo* e del *Genesi* nell'ottica di una riabilitazione degli interessi naturalistici della filosofia abelardiana, si veda: MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 147-166.

¹⁶⁴ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9-12, PL 2, [9-72C], 20, ed. R. F. Refoulé, Turnhout 1954 (CCSL, 1), p. 193, 32-40: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus».

¹⁶⁵ Cf. GREGORY, *Abélard et Platon* cit., p. 562: «Par conséquent, la position de l'auteur en face des platoniciens ne peut ressortir de l'interprétation d'un texte particulier (en effet, les hésitations qui touchent à un point précis sont d'habitude d'un intérêt marginal): bien au contraire, elle doit être comprise à l'intérieur d'une perspective plus large, selon laquelle les philosophes sont aussi des instruments de la révélation divine. En dehors de cette perspective l'exégèse d'Abelard sur les textes platoniciens devient incompréhensible». Per una lettura della prospettiva con cui Abelardo recupera la filosofia antica, si veda anche: C. MARTELLO, *Sull'uso della filosofia antica nella teologia di Pietro Abelardo*, in *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo / Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge / Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo, 17-22 settembre 2007), 4 voll., Palermo 2012, II.1, pp. 182-186.

¹⁶⁶ Abelardo rifiuta, forte degli argomenti forniti da Agostino, l'ipotesi di una dipendenza storica del magistero di Platone sia dalle profezie di Geremia, sia dalla lettura delle Sacre Scritture, tradotte in greco nella versione dei Settanta.

natura del divino, lo avrebbe scortato fino all'estremo limite dell'umanamente conseguibile «per ea quae facta sunt» (*Rom* 1, 20). Così la sua figura può essere armonicamente inserita nel quadro dei grandi profeti della tradizione cristiana e da essi distinta per l'ampiezza del merito e il misterioso concorso della grazia.

Nel far seguire alle testimonianze dei profeti («testimonia prophetarum») quelle dei filosofi («testimonia philosophorum») nelle *Theologiae*, Abelardo esplicita il presupposto della convenienza delle ragioni degli uni alle ragioni degli altri contro ogni «repugnantia» che può essere scongiurata come ipotesi ermeneutica definitiva a condizione di 'guardare più attentamente'. Il presupposto esegetico è che la ragione stessa della filosofia l'avrebbe condotta alla conoscenza dell'unico Dio («ad unius dei intelligentiam ipsa philosophiae ratio perduxit»¹⁶⁷). Nell'economia del discorso di Abelardo sulla verità, la «ratio philosophiae», dispiegata in Platone e nei platonici, non è una facoltà autonoma rispetto alla Rivelazione¹⁶⁸, perciò l'ordine razionale che ha scortato la filosofia alla conoscenza di Dio non è indipendente dall'azione illuminante della grazia, ma è anzi la traccia di quell'operatività. In questo senso, essa sarebbe pagana solo perché 'antica', cioè anteriore alla venuta

Il Palatino è persuaso dal computo dei tempi («computata temporum») proposto dall'Ipponate, che pone la vita di Platone cento anni dopo la redazione da parte di Geremia del suo libro profetico e settanta anni prima della traduzione delle Scritture per volontà del re d'Egitto, Tolomeo. Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 11, PL 41, 235-236, edd. Dombart - Kalb cit., pp. 227, 4 - 228, 15; *TSum*, I, 57, ed. Buytaert - Mews, pp. 106, 572 - 107, 591; nei luoghi paralleli: *TChr*, I, 118, PL 178, 1159C-1160A, ed. Buytaert cit., p. 122, 1570-1592; *TSch*, I, 181, PL 178, 1028C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 394, 2165 - 395, 2187.

¹⁶⁷ Cf. *TSum*, I, 30, ed. Buytaert - Mews cit., p. 97, 295-297; nei luoghi paralleli: *TChr*, I, 54, PL 178, 1139C, ed. Buytaert cit., p. 94, 710-711; *TSch*, I, 94, PL 178, 1005A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 356, 1058.

¹⁶⁸ Che la «ratio» debba essere intesa come un dono della grazia divina, è esplicitamente asserito in un passo del commento all'*Epistola ai Romani*, che deve essere considerato, sulla base di rilievi interni, successivo alla seconda versione e almeno contemporaneo alla redazione della «*Scholarium*». Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, I, 1, 21, PL 178, 805B, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), p. 71, 826-832: «Et unde inexcusabiles subponit: QUIA CUM COGNOVISSENT DEUM per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, NON SICUT DEUM GLORIFICAVERUNT, hoc est debitum reverentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, NEC GRATIAS EGERUNT, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae caeteris habebant, et ob hoc eum laudantes». – Rispetto alla datazione del commento, John Marenbon fa valere come argomento decisivo per una sua collocazione a ridosso della fine della stesura della «*Scholarium*» il fatto che Abelardo si riferisca alla metafora della statua di bronzo come contenuta «in II *Theologiae* nostrae». Questo dato assume che sia già stato completato l'adattamento del materiale della *Christiana*, distribuito in cinque libri, nella struttura in tre parti della «*Scholarium*», per quanto, secondo Constant Mews, il contesto sembra rimandare più coerentemente alla seconda che alla terza versione. Cf. *ibid.*, pp. 70, 816 - 71, 817; MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., p. 65, nota 39; C. J. MEWS, *Introduction*, in ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, ed. Buytaert cit. (d'ora in poi *Introduction to Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*), [pp. 3-38], pp. 27-37; *Introduction to TSch*, pp. 226-227.

di Cristo. Sotto la spinta della formula «si diligentius discutiuntur» un simile ragionamento circolare recupera la lettera allo spirito, assumendo che lo spessore dell'«involucrum» avrebbe in realtà ricoperto e preservato i profondi e istruttivi insegnamenti in essa contenuti per non svilirli, secondo lo schema ermeneutico che Agostino applica alla Scrittura.

La responsabilità di ammettere che il vero filosofo sia in definitiva un cristiano, per quanto anonimo, mette Abelardo nella condizione di dover superare sul piano dell'interpretazione ciò che nei 'fatti' sembra dato in maniera incontrovertibile. Quelle che qualsiasi esegeta cristiano sarebbe costretto a restituire come «cruces desperationis» diventano nell'opera di Abelardo momenti di restituzione dell'efficacia della grazia che agisce sulla pienezza della natura. Si considerino come emblematici due luoghi della filosofia platonica che la rivendicazione cristiana non è apparentemente in grado di redimere: la natura creata dell'*anima mundi*¹⁶⁹ e l'estromissione della dimensione privatistica dalla vita dei governanti filosofi nella costruzione della *Kallipolis*¹⁷⁰. In entrambi il

¹⁶⁹ Sulla storia della ricezione del *Timeo*, e segnatamente della dottrina dell'*anima mundi*, quindi sulla sua controversa fortuna cristiana come figura della terza persona della Trinità nel secolo XII, si vedano: T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955 (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 3); ID., *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958, pp. 122-150; E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, pp. 81-85; L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in Parusia. *Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, ed. K. Flasch, Frankfurt am Main 1965, pp. 307-331; M. GIBSON, *The Study of the «Timaeus» in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in «Pensamiento», 25 (1969), pp. 183-194; J. MOREAU, «Opifex, id est Creator». *Remarques sur le platonisme de Chartres*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56 (1974), pp. 33-49; T. GREGORY, *The platonic inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 54-80; I. CAIAZZO, *La discussione sull'anima mundi nel secolo XII*, in «Studi filosofici», 16 (1993), pp. 27-62; T. GREGORY, *Anima del mondo*, in «Bruniana & Campanelliana», 12/2 (2006), pp. 525-535 [ripr. ID., s.v. *Anima del mondo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, I, pp. 468-475]; C. MARTELLO, *Introduzione*, in ID., *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches*, Palermo 2011 (Machina philosophorum, 25), pp. 1-92; ID., *L'anima del mondo nelle Glosae super Platonem di Guglielmo di Conches*, in *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Borriello - A. M. Vitale, Roma 2016 (Institutiones, 5), pp. 313-328. Segnatamente rispetto alla ricezione abelardiana, si veda l'esautivo studio di Lawrence Moonan: L. MOONAN, *Abelard's use of the Timaeus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 56 (1989), pp. 7-90. Infine, sull'emarginazione a cui dovette andare incontro la fisica platonica nel secolo XIII per effetto dell'avvento del complesso sistema naturalistico aristotelico, quindi sulla sua presenza, si vedano almeno: B. FAES DE MOTTONI, *La dottrina dell'«anima mundi» nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, «Summa Halensis», Alberto Magno*, in «Studi Medievali», 22.1 (1981), pp. 283-297; P.E. DUTTON, *Material Remains of the Study of the «Timaeus» in the Later Middle Ages*, in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, edd. C. Lafleur - J. Carrier, Turnhout 1997, pp. 203-230.

¹⁷⁰ Sulla sintetica presentazione degli argomenti della *Repubblica* che fanno del *Timeo* una delle fonti della teoria politica platonica secondo i medievali, si vedano: S. KUTTNER, *Gratian and Plato*, in *Church and government in the*

recupero del patrimonio concettuale pagano alla causa cristiana da parte di Abelardo presuppone che la piena verità degli scritti del filosofo si sia disvelata solo a seguito della venuta di Cristo.

Ora, quando Abelardo nella lettera del *Timeo* («litterae superficies») legge che Dio stabilì che l'anima precedesse cronologicamente e assiologicamente la natura corporea, per cui trasse dal suo Pensiero il terzo genere¹⁷¹, risulta alla sua «fides» evidente che, «si diligentius discutiuntur», Platone non può che riferirsi «per pulcherrimam involucri figuram» allo Spirito Santo, di cui l'*Anima mundi* è una prefigurazione (*typus*)¹⁷². Il modo in cui la filosofia antica avrebbe colto i misteri delle profezie («archana profetiae»¹⁷³) «sub pio figmentorum velamine» ha i tratti epistemologici del concetto moderno di 'intuizione' (come rapporto immediato e diretto tra soggetto e oggetto nella conoscenza), ma l'«intuizione» di quelle verità, nel senso neoplatonico classico, superiore nell'apprensione, per quanto minore nell'estensione logica, dipende dal merito del lettore («meritum lectorum»¹⁷⁴),

Middle Ages, ed. C. Brooke - D. Luscombe - G. Martin - D. Owen, Cambridge 1976, pp. 93-118; ID., *A forgotten definition of justice*, in «Studia gratiana», 20 (1976), pp. 73-110; P. DUTTON, *Illustre civitatis et populi exemplum. Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society*, in «Mediaeval Studies», 45 (1983), pp. 79-119.

¹⁷¹ Cf. PLATONE, *Timeo*, 34c, e traduzione latina di Calcidio, edd. P. J. Jensen - J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato latinus, IV), p. 27, 4-7: «Deus tam antiquitate quam virtutibus praecire animam naturae corporis iussit, dominamque eam et principali iure voluit esse circa id quod tuetur». – Cf. *TSum*, I, 36, ed. Buytaert - Mews, p. 99, 358-361; *TChr*, I, 71, 1144D, ed. Buytaert cit., p. 101, 934-937; *TSch*, I, 127, 1013CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 370, 1460-1463. Abelardo, nel restituire il frammento del dialogo platonico, interviene esclusivamente nel modificare il presente «tuetur» della traduzione di Calcidio nell'imperfetto «tueretur». Secondo Lawrence Moonan, non si tratta di una semplice lezione, ma nasconde la deliberata volontà di enfatizzare ulteriormente l'antiorità cronologica della disposizione rispetto all'operazione («the guarding of the pupil-body by the guardian soul was in this case subsequent to a rationally appreciated command»). Analogamente l'estensione della citazione con l'aggiunta di «Itaque tertium genus animae excitavit» nella versione della «*Summi boni*» appare a Moonan come il prolungamento della concezione abelardiana dell'*anima mundi*, con cui gli sembra possa essere ritenuta coerente la glossa esplicativa aggiunta successivamente (rispetto alla stesura iniziale) alla *Dialectica*, in cui Abelardo condanna una frettolosa equazione dell'*anima mundi* con lo Spirito, che quindi, a suo avviso, si può ritenere contemporanea all'elaborazione del parallelismo nella prima opera teologica, come ritiene anche Constant Mews. Cf. MOONAN, *Abelard's use of the Timaeus* cit., p. 35; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., p. 79; *infra*, nota 186.

¹⁷² Cf. *TSum*, I, 37, ed. Buytaert - Mews, p. 99, 356-364; nei luoghi paralleli, al netto di modifiche non sostanziali, si riafferma il valore di «involucrum» di quella «pulcherrima figura»: cf. *TChr*, I, 97, 1152C, ed. Buytaert cit., p. 112, 1270-1275; *TSch*, I, 157, 1021BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1832-1837.

¹⁷³ *TSum*, I, 38, ed. Buytaert - Mews cit., p. 99, 364-372; *TChr*, I, 98, 1152C, ed. Buytaert cit., p. 112, 1277-1279; *TSch*, I, 158, 1021C, ed. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1837-1845.

¹⁷⁴ *TSum*, I, 39, ed. Buytaert - Mews cit., p. 100, 373-376; *TChr*, I, 100, 1153A, ed. Buytaert cit., p. 113, 1294-1297; *TSch*, I, 160, 1022A, ed. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1856-1859.

secondo lo schema ermeneutico che Agostino utilizza nell'approccio all'inesauribilità dei significati scritturali (*mira profunditas*) e che Abelardo abusivamente estende agli scritti filosofici¹⁷⁵.

Allo stesso modo, in una prospettiva esegetica che fa della rivelazione «razionale» un capitolo della storia della salvezza, perfino la *Kallipolis* platonica, o meglio la vaga idea che Abelardo può desumerne dall'epitome che apre il *Timeo*, può incarnare l'ideale evangelico della comunità cristiana¹⁷⁶. La disposizione ermeneutica con cui Abelardo si avvicina all'architettura della *polis* di Platone non è altra dal suo orientamento veritativo e perciò può farne il modello paradigmatico di comunità che intende far rivivere nell'*hortus conclusus* del Paracleto¹⁷⁷. In questa prospettiva esegetica, il comunitarismo non può avere altra radice se non la carità evangelica, perché le misure illustrate da Socrate vanno intese nel senso che delle donne è comune il frutto, cioè i figli, e non l'uso, dal momento che con l'«*illud decretum*», Platone non può certo voler legittimare la promiscuità o l'adulterio. Nell'interpretare il comunitarismo economico-familiare proclamato da Socrate, Abelardo spiega che il filosofo volle che tutto fosse in comune affinché in tutti la carità fosse diffusa al punto che ognuno, tutto ciò che possiede, tanto i figli quanto qualunque altra cosa, non desideri possederlo se non per la comune utilità¹⁷⁸.

¹⁷⁵ L'inesauribilità della *littera* è l'argomento che pone l'ermeneuta al riparo dall'obiezione di aver manipolato con una «importuna ac violenta expositio» le intenzioni dei filosofi e dei profeti, giustificazione che, in chiave apologetica, viene introdotta a partire dalla seconda versione dell'opera. Cf. *TChr*, I, 117, 1159A, ed. Buytaert cit., p. 121, 1547; *TSch*, I, 180, 1028A, ed. Buytaert - Mews, p. 394, 2143-2154.

¹⁷⁶ Cf. PLATONE, *Timeo*, 18c, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., p. 9, 2-5.

¹⁷⁷ Cf. L. VALENTE, «*Exhortatio*» e «*recta vivendi ratio*». *Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Trento, 27-29 settembre 2010), cur. A. Palazzo, Porto 2011, [pp. 39-66], p. 57: «Il Paracleto di Abelardo, fatte le dovute differenze, è una sorta di Pompei o Tuscolo o Cassiciaco medievale: il tentativo effimero di resuscitare un ideale filosofico pagano in un contesto cristiano».

¹⁷⁸ Cf. *TChr*, II, [43-48], 43, [1179A-1181B], 1179AC, ed. Buytaert cit., [pp. 149, 585 - 151, 687], p. 149, 585-592. – L'opinione di Socrate è presentata a partire dalla stessa chiave ermeneutica anche nelle *Collationes*: ID., *Collationes*, II, 119, PL 178, 1653B, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 134: «Unde et ille primus et maximus moralis philosophiae doctor, Socrates cuncta in commune redigi et ad commune commodum censuit applicari, ut uxores communes esse institueret, ita scilicet ut nemo proprios recognosceret liberos; hoc est non tam sibi eos quam patriae crederent generatos, ut haec videlicet communitas uxorum non in usu carnis sed in fructu proles accipiatur». In questo senso, se Stephan Kuttner riconosce in Abelardo l'unico autore del suo secolo che ammette che Platone intenda dire ciò che dice, pur riconoscendo a Guglielmo di Conches il merito di provare a difendere il filosofo dall'accusa di aver legittimato le «*communes nuptiae*», con maggiore senso storico John Marenbon illustra, nel contesto della descrizione dei «Platonismi» abelardiani, che l'approccio di Abelardo ai temi della *Repubblica* («the Platonism of the *Republic*»), non è assolutamente originale, ma si ritrova anche, come intuiva Kuttner, in Guglielmo di Conches e almeno nelle

Abelardo non ha dubbi che a non voler intendere allegoricamente (come andrebbero intese, «per involucrum accipienda esse») le affermazioni dei filosofi circa l'*Anima mundi* o quella che propriamente è la seconda ondata della *Kallipolis* platonica, si dovrebbe concludere che il sommo filosofo Platone non è che il più grande degli stolti.

Alioquin summum philosophorum Platonem summum stultorum esse deprehenderemus. (...) Quod si ad involucrum deflectamus ea quae de anima mundi magnus philosophorum astruit, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacrae fidei tenore exorbitare¹⁷⁹.

Ora, questo argomento, che regge tutta l'ermeneutica abelardiana, è inficiato da una petizione di principio, perché il Peripatetico palatino non dimostra, ma postula che Platone, in quanto «summum philosophorum» non possa essere «summum stultorum», quindi a rigore che non possa non essere Cristiano («nec a sacra fidei tenore exorbitare»). Il rigoroso monismo aletico abelardiano, che lo conduce al termine della prima *Theologia* a interrogarsi su come tutti gli uomini abbiano *naturaliter* fede nella Trinità¹⁸⁰, impone di concludere che i percorsi della *ratio*, che Platone meglio di ogni altro filosofo ha scandagliato, non possono averlo condotto a una verità che non sia in qualche modo allineata o alienabile, al netto dello spessore del suo «involucrum», ai contenuti rivelati direttamente dalla fonte di ogni verità. Nell'ermeneutica abelardiana questa possibilità resta aperta anche e soprattutto in assenza di una esplicita dichiarazione, come scrive nella *Theologia Christiana* a proposito dell'interpretazione del vaticinio della Sibilla come profezia dell'Incarnazione («licet haec in eorum scriptis non videatur expressa»¹⁸¹). La nozione di *involucrum* e il suo spessore consentono

anonime *Glosae in Platonem* attribuite a Bernardo di Chartres. Cf. KUTTNER, *Gratian and Plato* cit., [pp. 93-118], p. 100; J. MARENBOON, *The Platonisms of Peter Abelard*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou (6-8 octobre 1995)*, ed. L. G. Benakis, Turnhout 1997, [pp. 109-129], pp. 122-128; ID., *Peter Abelard and Platonic Politics*, in *The Political Identity of the West*, edd. M. van Ackeren - O. F. Summerell, Frankfurt 2007, pp. 133-150.

¹⁷⁹ *TSum*, I, 43, ed. Buytaert - Mews cit., p. 101, 428-431; *ibid.*, I, 44, p. 103, 467-470; nei luoghi paralleli: *TChr*, I, 106, 1155A, p. 116, 1365-1366; *TSch*, I, 166, 1023B, ed. Buytaert - Mews cit., p. 386, 1920-1924.

¹⁸⁰ Cf. *TSum*, III, 100, ed. Buytaert - Mews cit., p. 201, 1345-1347: «Quod ad divinitatem pertinet, ratione perceperunt, quia haec de deo naturaliter ratio unumquemque edocet»; nei luoghi paralleli: *TChr*, IV, 159, 1314A, p. 345, 2541-2543; *TSch*, II, 183, 1085B, ed. Buytaert - Mews cit., p. 497, 2672-2674.

¹⁸¹ *TChr*, II, 15, 1172AB, ed. Buytaert, p. 140, 250-252. – Abelardo assume nei confronti dei poeti la stessa postura ermeneutica con cui si avvicina ai filosofi pagani, cioè riconosce loro come merito e come limite l'aver intravisto ciò che ai cristiani sarebbe stato compiutamente rivelato. Non è possibile, secondo Abelardo, interpretare diversamente né il vaticinio della Sibilla, che del Verbo preannunciò l'umanità, la divinità, la doppia venuta e il doppio giudizio, né l'ecloga di Virgilio a Pollione, che aveva previsto l'Incarnazione cantando il *puer* che sarebbe venuto dal cielo sulla terra per togliere i peccati del mondo e dare «mirabiliter» un nuovo ordine al *saeculum*. Per l'interpretazione abelardiana del

non solo di recuperare il pensiero di Platone alla verità, che è *naturaliter* cristiana e da cui egli non può aver deviato, ma di inserirlo nell'economia della salvezza sulla base della convergenza di Rivelazione e ragione naturale che viene acquisita come un dato stabile nell'argomentare abelardiano. Perciò Platone è l'emblema del filosofo che per mezzo di un assiduo studio condusse la propria ragione a percepire («ad percipiendam») la verità¹⁸².

In questa proiezione dell'efficacia della grazia oltre i confini della storia sacra, il Peripatetico palatino non si pone mai il problema della salvezza di Platone, che ha avuto in sorte, come il Virgilio della *Commedia*, un desiderio «ch'eternalmente è dato lor per lutto»¹⁸³. Non c'è una redenzione che rimetta al suo merito il premio, perché il Platone con cui Abelardo dà solo l'impressione di dialogare è un tassello nella liturgia che il teologo celebra a maggior gloria di Dio e mai dell'uomo o del filosofo¹⁸⁴. Abelardo è il terminale di una tradizione speculativa e metodologica, che riconosce in Agostino il Padre, per la quale la *ratio* è la migliore espressione del «talento ermeneutico» dell'uomo,

vaticinio della Sibilla: cf. *TSum*, I, 60, ed. Buytaert - Mews cit., pp. 108, 634 - 109, 646; *TChr*, I, 126, 1162B-1163B, ed. Buytaert, pp. 125, 1698 - 126, 1699; *TSch*, I, 189, 1030D-1031A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 398, 2277-2284. Per l'ecologia di Virgilio: cf. *TChr*, I, 129, 1163C-1164A, ed. Buytaert, pp. 127, 1756 - 128, 1765; *TSch*, I, 191, 1031C-1032A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 400, 2312-2335. – È David Luscombe a sottolineare come nella relazione che Abelardo intrattiene con i poeti sia possibile far valere le stesse considerazioni che Jean Jolivet aveva fatto a proposito del suo rapporto con i filosofi pagani. Cf. D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and the Poets*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. Marenbon, Leiden - Boston 2001, p. 155-171; J. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophies chez Abelard*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142) cit.*, pp. 103-120 [ripr. in ID., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987, pp. 185-202].

¹⁸² Cf. *TSum*, I, 69, ed. Buytaert - Mews cit., pp. 113, 729-731. Alla luce della descrizione della teoria della conoscenza abelardiana, non è un caso che sia un verbo che risponde alla sfera della conoscenza sensibile («percipio») a indicare l'accesso naturale di Platone alla verità. Cf. *supra*, I, cap. 1, §3.

¹⁸³ Cf. DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, III, 34-44: «Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone. // State contenti, umana gente, al *quia*; / ché, se potuto aveste veder tutto, / mestier non era parturir Maria; / e disiar vedeste senza frutto / tai che sarebbe lor disio quetato, / *ch'eternalmente è dato lor per lutto*: / io dico d'Aristotele e di Plato e di molt'altri».

¹⁸⁴ Cf. GREGORY, *Abélard et Platon* cit., p. 547: «L'aide de Dieu est donc nécessaire à tout discours philosophique qui prétend à la vérité, e non pas uniquement à la compréhension du mystère trinitaire. Nous avons à faire à una conception de la raison strictement liée à l'illumination divine (conception dont il est possible de retrouver les ascendances augustinienne et anselmiennes): la *scientia* ou *sapientia* est ici *donum Dei maximum*, de même que la *ratio* et la *fides* (*fidei live rationis donum*); connaître la vérité signifie participer à la *sophia* ou *logos* qui est le Verbe de Dieu. D'ailleurs, on ne doit pas négliger non plus la connexion *ratio site lex naturalis*, laquelle renvoie à une conception de la nature en tant que parole et manifestation de Dieu: en effet, l'importance de cette connexion a été déjà soulignée par Luscombe».

perciò Platone deve essere interpretato *per involucrum* per essere compreso¹⁸⁵. Infatti, come osserva Constant Mews, persino quando nella *Dialectica* il Peripatetico palatino isola l'ingestibilità cristiana dell'*anima mundi* e la descrive come superflua («supervacaneum»), non rinuncia mai all'ansia di interpretare figuratamente Platone e le sue dottrine, cui in senso proprio non viene mai concessa esistenza reale¹⁸⁶. Platone deve essere salvato, perché è la filosofia, non il filosofo¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Un'analisi dei «platonismi» di Abelardo e segnatamente, ricalcando lo schema offerto dalla lettura di John Marenbon, di un confronto con il Platone 'logico', con quello 'cosmologico' del *Timeo* e 'politico' della *Repubblica*, impone di concludere che: se Abelardo fu platonico, non lo fu mai nel senso di un autentico richiamarsi al magistero del filosofo greco, che disarticolò per inserire nel progetto epifanico del Dio cristiano. Egli condivide invece con il filosofo greco una struttura filosofica, che Agostino scoprì 'platonica', che pone come condizione necessaria, anche se non sufficiente, per fondare la possibilità della conoscenza scientifica e vera l'esistenza di una realtà diversa dal mondo sensibile (*dignomenon*), soggetto ai processi di generazione e corruzione, e la postula per rispondere alle esigenze di un presupposto parallelismo onto-epistemico, di cui l'immagine della linea divisa (*Repubblica* VI, 509c-511e) e il potere deformante dello *speculum* paolino (1 *Cor* 13, 12) restano le migliori illustrazioni.

¹⁸⁶ ABELARDO, *Dialectica*, V, I, 4, ed. de Rijk cit., [pp. 558, 26 - 559, 14], p. 559, 5-8: «Unde nullo modo tenori catholicae fidei ascribendum est quod de Anima mundi Platoni visum est constare, sed ab omni veritate figmentum huiusmodi alienissimum recte videtur». Nella *Dialectica* sembra che Abelardo maturi una sorta di distacco dal fascino dei parallelismi tra *testimonia platoniorum* e *testimonia prophetarum* che reggevano l'esegesi filosofica nelle *Theologiae*. Se nella lettura concordista di Mews non ci sarebbe alcuna contraddizione, come ha ritenuto di mostrare anche Tullio Gregory, secondo Richard E. Weingart, che riflette sul tema della rivelazione 'razionale' prima della comparsa dell'edizione critica del testo delle *Theologiae*, l'Abelardo della *Dialectica* sarebbe impegnato *ex post* ad accentuare il carattere allegorico del suo approccio ai testi, perché avvertito della problematicità dei parallelismi tra le ipostasi trinitarie e le triadi filosofiche. Da un punto di vista esclusivamente filologico, Lambertus M. de Rijk ritiene che si tratti di una presa di posizione anti-platonica («the anti-platonic passage»), che, come tale, potrebbe giustificare una datazione più tarda rispetto alla prima versione dell'opera, da collocarsi alla metà degli anni trenta del secolo XII. Cf. DE RIJK, *Introduction to Dialectica*, p. XXIII; R. E. WEINGART, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abelard*, Oxford 1970, pp. 15-17; GREGORY, *Abélard et Platon* cit., p. 561; MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit., p. 185. – A ben vedere Abelardo anche nelle *Theologiae*, non meno che nella *Dialectica*, sembra consapevole dell'impossibilità di un'esegesi letterale del testo platonico e non sembra necessario, per giustificare le discrepanze, ricorrere all'ipotesi di un'evoluzione del suo pensiero sotto il segno di un certo conservatorismo, che chiamerebbe a testimoniare la terza versione. Sulla nozione di «involucrum» e sulla sua capacità di rendere ragione dell'«entusiasmo» delle *Theologiae* e della cautela della *Dialectica*, che gli interpreti hanno talvolta ritenuto successivi, a meno di non ritenerli contraddittori, si veda: *infra*, II, cap. 1, §5.

¹⁸⁷ Se la salvezza della filosofia non è in discussione, la salvezza dei filosofi è cartina di tornasole dell'ortodossia della teologia di Abelardo. Infatti, per quanto può affermare che 'gentili' indichi una nazionalità e non una fede («Gentiles fortasse natione, non fide»), Abelardo, per rimanere coerente alla dottrina della Chiesa, deve giudicare dirimente ai fini della salvezza la conoscenza dell'Incarnazione. È questa la ragione per cui distingue la condizione escatologica degli uomini vissuti prima dell'avvento di Cristo da quella di quanti sono vissuti dopo quell'evento. Per quanto non sistematica,

Questa «perspective fondamentale»¹⁸⁸ fa del pensiero di Platone un'«umbra veritatis», massima aspirazione del *logos* umano su Dio, ma ne fa l'ombra di una verità che gli è estranea, perché Abelardo, cercando la verità di Platone, non incontra che la propria «sub pio figmentorum

la sua riflessione, come ha mostrato John Marenbon, sembra isolare due condizioni sufficienti, anche se non necessarie, a garantire la possibilità della salvezza a quanti sarebbero morti prima dell'avvento di Cristo: l'ispirazione, che darebbe a costoro, come alla Sibilla e a Virgilio, una conoscenza profetica di quell'evento, e la dignità morale, che assume che alcuni tra i pagani, per condotta di vita e per dottrina, non potrebbero essere esclusi dalla misericordia di Dio, che non significa evidentemente essere necessariamente salvati. Rispetto invece alla condizione dei pagani dopo l'Incarnazione, Abelardo considera il caso di Valentiniano e di Traiano, entrambi, non battezzati, ma almeno teoricamente, nella condizione di non essere condannati. Sulla condizione dei pagani prima dell'Incarnazione: Cf. *TChr*, II, 15, 1172A, ed. Buytaert cit., p. 139, 241-242; *ibid.*, II, 115, 1205D-1206A, ed. Buytaert cit., p. 184, 1761-1771: «Quod si hi, post Evangelii traditionem, sine fide Iesu Christi vel gratia baptismi, tanta apud Deum ex ante actae vitae meritis obtinuerunt, quid de philosophis ante adventum Christi, tam fide quam vita clarissimis, diffidere cogamur ne indulgentiam sint assecuti, aut eorum vita et unius Dei cultus, – quem ipsi tunc temporis praecipue habuerunt et scribendo praedicaverunt, – magna eis a Deo dona tam in hac quam in futura vita non adquisierit et quae necessaria salutis essent ostenderit, cum scriptum sit: 'Intellectus bonus omnibus facientibus eum' (*Ps* 110, 10), et tanta sit divinae gratiae misericordiae, ut inuitis quoque suae praestet beneficia?»; *TSch*, I, 110, 1008B, edd. Buytaert - Mews, p. 361, 1211-1215: «Sed et si quis sine fide venturi eos salvari posse contradicat, quomodo id comprobare poterit, quod in eum scilicet non crediderint quem etiam per gentilem feminam, id est Sibillam, multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum viderint?». Sui casi di Valentiniano e Traiano, morti fuori dalla grazia dei sacramenti, si veda: *TChr*, II, 113-114, 1205A-1206A, ed. Buytaert cit., pp. 182, 1917 - 184, 1760; *infra*, II, cap. 2, nota 64. – Il problema si fa più pressante sul terreno della riflessione morale dove, tra i *Problemata Heloissae* e lo *Scito te ipsum*, una definizione esplicita di peccato come consenso, impone una riflessione sul tema della possibilità di un 'peccato' senza colpa, prima di invocare come garante della correttezza del giudizio, per abissale che sia, Dio. Cf. ABELARDO, *Problemata Heloissae*, PL 178, [677B-730B], 696A: «Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicumque lege naturali creatorem omnium ac remuneratorem Deum recognoscentes, tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitremur *minime* damnandos esse: et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem, sive per aliquem directum quo de his instruat, sicut in Cornelio factum esse legimus de fide Christi ac perceptione baptismi (cf. *Act* 10)»; ID., *Scito te ipsum*, I, 44, 3-4, PL 178, 656D, ed. Ilgner cit., p. 43, 1110-1114: «Tamen si eum ante fidem Christi de hac luce migrasse contingeret, nequaquam ei vitam promittere auderemus, quantumcumque bona eius opera viderentur, nec eum fidelibus set magis infidelibus connumerare, quantumcumque studio inquirende salutis esset occupatus. 'Abissus quippe multa dei iudicia sunt' (*Ps* 36, 7)». – Dunque, Abelardo, sul problema della grazia fuori dai sacramenti, sembra introdurre almeno la distinzione tra la dignità della salvezza e la salvezza, a partire dall'idea che la prima non sia una condizione necessaria per alterare la volontà di Dio. Sul tema della salvezza dei pagani in Abelardo, si veda in particolare lo studio di John Marenbon: J. MARENBO, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton 2015, [pp. 125-160], pp. 148-155; se ne discuterà approfonditamente *infra*, II, cap. 2.

¹⁸⁸ Cf. GREGORY, *Abélard et Platon* cit., p. 561.

velamine»¹⁸⁹. I *loci* in cui il Peripatetico palatino si confronta direttamente con l'insegnamento platonico nelle opere di logica e soprattutto nelle *Theologiae* non conducono dunque fuori dal suo sistema, perché è sempre la fede che dirige l'interpretazione, checché ne dica Bernardo, che invece riconoscerà nello sforzo abelardiano di mostrare il volto cristiano di Platone la dimostrazione del suo essere pagano¹⁹⁰.

In conclusione, se la verità è il metodo di Abelardo, è chiaro come, per effetto di un singolare ragionamento circolare, egli riesca a convalidare il cristianesimo con la filosofia e la filosofia con il cristianesimo in un gioco di specchi che trova la sua legittimità in un radicale monismo aletico¹⁹¹. È

¹⁸⁹ Come ha osservato John Marenbon, in Platone Abelardo non trova nulla che in qualche modo non sapesse già. Cf. MARENBN, *The Platonisms of Peter Abelard* cit., p. 122. Ora, la disarticolazione del messaggio filosofico per garantirne la rispondenza al messaggio cristiano (che deve essere una corrispondenza), per intenzionale o ingenua che sia, salda a tal punto speculazione filosofica e cristianesimo da rendere imponderabili per la prima solo i dogmi della seconda e segnatamente ciò che segue il mistero dell'Incarnazione. A questo proposito, nel commento all'*Epistola ai Romani*, Abelardo si sofferma sulla dimensione di «inexcusabilità» dei pagani; non basta non aver avuto notizia della Rivelazione per giustificare l'ignoranza del messaggio rivelato depositato nell'«humana ratio» o «lex naturalis», perché l'essere «insipiens» non è una condizione storica che deriva dalla disposizione dei tempi – e che, nell'ottica abelardiana, come tale implicherebbe una responsabilità di Dio –, ma è una scelta dell'uomo, della quale sarà quindi chiamato a rispondere. Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, I, 1, 21, 805AB, ed. Buytaert cit., p. 71, 826-842: «Et unde *inexcusabiles* subponit: QUIA CUM COGNOVISSENT DEUM, per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, NON SICUT DEVM GLORIFICAVERUNT, hoc est debitum reverentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, NEC GRATIAS EGERUNT, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae ceteris habebant, et ob hoc eum laudantes. SED EVANUERUNT IN COGITATIONIBUS SUIS, more videlicet fumi qui quo altius conscendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescebant propter scientiam quam adepti erant, suo studio vel ingenio, non divinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius devolui. Et hoc est quod exponens subdit: ET OBSCURATUM EST INSIPIENS COR EORUM. Insipiens fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hoc se habere crediderunt. Unde merito est cor *obscuratum* et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata». A questo proposito Tullio Gregory conclude, con riferimento proprio al commento all'*Epistola* paolina, che con l'aggiunta di Incarnazione e Risurrezione Abelardo compone l'unica difformità di cristianesimo e speculazione filosofica. Cf. GREGORY, *Abélard et Platon* cit., p. 558.

¹⁹⁰ Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, IV, 10, 1062BC, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 190, p. 26, 4-6: «Spiritus Sanctum esse animam mundi; mundum iuxta Platonem tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet Spiritum Sanctum. Ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum».

¹⁹¹ Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1969², pp. 24-25 [tr. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1983, p. 36]: «Si tout ce qu'il y avait de vrai dans la philosophie était un pressentiment et comme une ébauche du Christianisme, celui qui possède le Christianisme doit posséder par là même tout ce qu'il y avait de vrai et tout ce qu'il pourra jamais y avoir de vrai dans la philosophie. En d'autres termes, et si étrange que cela puisse paraître,

l'esito più coerente di quella che Étienne Gilson definisce come «philosophie chrétienne» e che nei suoi studi Giulio d'Onofrio restituisce, con le parole dei medievali, come «vera philosophia»¹⁹². Una filosofia così intesa non è semplicemente aperta al trascendente, che abbia la forma del mito o della Rivelazione, ma è una filosofia che assume che il suo criterio ordinativo dipende da quella trascendenza di cui pure non può essere costituita, pena l'essere snaturata in quanto filosofia. Una siffatta speculazione non è semplicemente compatibile con il cristianesimo, nel senso di non contraddittoria rispetto a esso, ma è parte integrante di una Rivelazione che, più che al plurale, per essere autenticamente compresa, deve essere coniugata esclusivamente al singolare con il rischio, cui Abelardo è completamente esposto, nonostante la sua cautela, di un abbassamento della dignità dei canali 'canonici' della comunicazione divina. È chiaro, infatti, che, come ha spiegato brillantemente Étienne Gilson, se la ragione dei filosofi gli sembrava troppo simile alla fede, per conseguenza la sua fede non poteva che apparire troppo simile alla ragione dei filosofi¹⁹³.

La strategia ermeneutica abelardiana non deve tuttavia essere considerata privo di onestà intellettuale, come potrebbe giudicarla una storia della filosofia che ha velleità scientifiche e ambisce a un risultato oggettivo e riproducibile, sempre identico a se stesso. Con questa operazione piuttosto Abelardo dà mostra di nutrire una certa fiducia nella capacità inventiva della filosofia, secondo la terminologia tardo-romana, cioè nella sua capacità di «verum invenire». Tuttavia, la responsabilità di questa *inventio* non ricade sul protagonista dell'*iter* della storia del pensiero (nella fattispecie Platone), ma sul 'vero' filosofo, vale a dire l'ermeneuta. Allora se il riconoscimento alla ragione della possibilità di fondare la scienza su una *inventio* della verità si esaurisce nella capacità del 'vero' filosofo di riconoscerla, dopo averla ricevuta, è evidente che alla 'filosofia cristiana' o alla «vera philosophia» non rimane che l'esercizio di un pensiero critico, anche nel più ardito tentativo abelardiano di riabilitare in qualche modo la disponibilità della verità per la ragione umana, assunta come terminale di un'illuminazione prima, ma non indipendentemente da Cristo¹⁹⁴.

Ora, che la circolarità di filosofia e cristianesimo sia inficiata da una petizione di principio non basta a non riconoscere ad Abelardo il merito di aver posto in maniera radicale il problema del rapporto tra verità (di fede) e metodo (filosofico), siglando un'identità che non richiede ulteriori

la position rationnelle la plus favorable n'est plus celle du *rationaliste*, mais celle du *croyant*; la position philosophique la plus favorable n'est pas celle du *philosophe*, mais celle du *chrétien*».

¹⁹² Per una definizione di 'filosofia cristiana' e di *vera philosophia*, si vedano rispettivamente: *ibid.*, pp. 32 [tr. it., *Lo spirito della filosofia medievale* cit., p. 44]; D'ONOFRIO, *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought: A Historiographical Theory* cit. (I, Intr., nota 20), *passim*.

¹⁹³ Cf. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge* cit. [tr. it., *La filosofia nel Medioevo* cit., p. 353].

¹⁹⁴ Cf. *supra*, nota 161.

giustificazioni. La quadratura di questa circonferenza è la possibilità di rivolgersi a Dio con l'appellativo di «conditor rationis», proprio nel contesto della condanna delle «rationes» perverse degli pseudodialettici. Nel momento in cui la ragione degli uomini è messa più fortemente in relazione con i suoi esiti devianti, che chiamano alla responsabilità il filosofo cristiano, proprio lì Abelardo sceglie di collocare la rivendicazione della 'divinità' delle *rationes* che non soltanto vengono da Dio, che le istituisce, ma portano a Dio, che le suggerisce.

Quas tamen possumus aggrediemur, maxime ut pseudodialecticorum inportunitatem refellamus, quorum disciplinas et nos paululum attigimus atque adeo in studiis ipsorum profecimus, ut deo adiuvente, ipsis in hac re per humanas rationes, quas solas desiderant, satisfacere nos posse confidamus. Habet enim *humanas* etiam *rationes conditor ipse rationis*, qui nos per sapientem illum admonet dicens: 'Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur' (*Prv* 26, 5)¹⁹⁵.

¹⁹⁵ *TSum*, II, 79, edd. Buytaert - Mews cit., p. 141, 713-721; *TChr*, III, 135, 1247AB, ed. Buytaert cit., p. 246, 1642-1653; *TSch*, II, 93, 1064CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 453, 1386-1399.

STUDIO COMPARATIVO DEI TESTI

Dal De Trinitate alla Theologia

Pietro Abelardo, autore della *Theologia*, è sia oggetto del presente studio di storia della filosofia medievale, sia soggetto che narra nel suo tempo una storia della filosofia, che è in definitiva una filosofia della storia, perché le riconosce un fine come direzione. Ora, la scelta di anticipare la trattazione dell'ermeneutica abelardiana rispetto alla lettura delle *Theologiae*, in cui quell'atteggiamento intellettuale è particolarmente performante, permette proprio una riflessione sulla distanza tra la postura intellettuale dello storico della filosofia e quella del filosofo, segnatamente del filosofo medievale¹. Nel passaggio dalla ricostruzione delle informazioni in suo possesso all'intenzione dell'autore che le ha prodotte, Abelardo si trova avviluppato in un ragionamento circolare, che non lo porta fuori dal suo sistema di riferimento, ma assorbe tutto ciò che con quel sistema viene in contatto per affermare in ultima istanza un'idea di progresso filosofico come acquisizione della radice cattolica (nel senso di 'universale') della verità.

Ora, di fronte alla statura intellettuale di Abelardo l'ambizione di una storia della filosofia 'come scienza' non può essere quella di annetterne il pensiero alle linee della contemporaneità, ma deve piuttosto essere quella di fornirne le coordinate nelle quattro dimensioni in cui il pensiero di un autore può essere analizzato²: il suo presente, il suo passato, il suo futuro e il futuro del suo futuro, cioè il presente di chi scrive³. Posta la legittimità di un'indagine che segua la quarta direzione – della

¹ Cf. I, cap. 2, §3, b.

² John Marenbon, nell'ultimo lavoro dedicato ad Abelardo come «filosofo», illustra la complementarità di queste quattro dimensioni. Cf. MARENBN, *Abelard in four dimensions* cit. (I, cap. 1, nota 21), p. 9: «This first dimension, which looks at a philosopher's own time, should not, then, be seen as opposed to the fourth, which links the philosopher in question to today's philosophical concerns. Rather, it is, as it were, at right angles to it. The best work in the history of philosophy plots a graph using these two axes».

³ In particolare, rispetto al merito di uno studio capace di far interagire il pensiero del filosofo medievale con i problemi di logica, filosofia del linguaggio e metafisica contemporanei, si vedano i capitoli quinto e sesto dello studio di Marenbon. Cf. *ibid.*, pp. 146-199. Pionieristico in questa direzione può essere considerato il lavoro di Martin Tweedale

quale, *mutatis mutandis*, Abelardo è in un certo senso un audace interprete –, ciò che viene radicalmente messo in discussione nel dibattito sul tema dell'approccio evolutivo («developmentalist method») all'opera abelardiana sembra piuttosto la dignità filosofica della ricostruzione della prima dimensione⁴. Secondo i detrattori di questa linea interpretativa, sarebbe impossibile una restituzione del pensiero del filosofo nel 'suo' presente come un segmento, che non debba necessariamente essere esaurito in un unico punto.

Is this one of the tasks of historians of philosophy to trace how their chosen thinkers developed philosophically from their earliest to their latest works?⁵

Coloro che Marenbon definisce come «development sceptics» escludono che il pensiero abelardiano possa essere efficacemente compreso come storicamente dinamico e lo fanno sulla base essenzialmente di due argomenti. Il primo è un argomento teoretico, che ritiene di escludere da un'autentica disanima filosofica il tema dello sviluppo del pensiero di un autore, che è come tale derubricato a linea di ricerca secondaria, nel senso di subordinata («sidetrack»), perciò di competenza

sulla teoria degli universali abelardiana, così come l'evoluzione della comprensione storico-filologica della sua opera verso nuovi interessi filosofici, con gli studi di Klaus Jacobi, Simo Knuuttila e Alain de Libera, fino agli esiti esplicitamente analitici di Peter King, autore della voce 'Peter Abelard' della *Stanford Encyclopedia*, e Christopher Martin. Cf. TWEEDALE, *Abailard on Universals* cit. (I, cap. 1, nota 103); K. JACOBI, *Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abailards Kommentar zu Peri Hermeneias*, in «Medioevo», 7 (1981), pp. 41-89; ID., *Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu Peri hermeneias*, in *Mediaeval Semantics and Metaphysics*, ed. E. P. Bos, Nijmegen 1985 (Artistarum, supplementa, 2), pp. 1-63; JACOBI, STRUB, KING, *From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis* cit. (I, cap. 1, nota 103); S. KNUUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in *Reforging the Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, Dordrecht 1981, [pp. 163-257], pp. 178-187; ID., *Modalities in Medieval Philosophy*, London 1993, pp. 82-96; DE LIBERA, *Abélard et le dictisme* cit. (I, cap. 1, nota 103); ID., *L'art des généralités: théories de l'abstraction* (I, cap. 1, nota 79), pp. 281-498; ID., *Des accidents aux tropes: Pierre Abélard*, in «Revue de métaphysique et de morale», 4 (2002), pp. 509-530; ID., *La référence vide: théories de la proposition* cit. (I, cap. 1, nota 103), pp. 122-126, pp. 269-297; P. KING, *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 78), pp. 65-125; ID., *Abelard on Mental Language*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 81 (2007), pp. 169-188; ID., s. v. *Peter Abelard*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* cit. (I, cap. 1, nota 78); C. MARTIN, *Abelard on Modality: Some Possibilities and Some Puzzles*, in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart 2001, pp. 97-125; ID., *Imposition and Essence: What's New in Abaelard's Theory of Meaning?* cit.; ID., *The Development of Abaelard's Theory of Topical Inference*, in *Les lieux de l'argumentation: Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, edd. J. Biard - F. Mariani Zini, Turnhout 2010 (Studia Artistarum, 22), pp. 249-270.

⁴ Cf. MARENBNON, *Abelard's developing thought*, in *Abelard in four dimensions* cit., [p. 11-44], pp. 11-14.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

di biografisti o storici delle idee, ma non di filosofi⁶. Il secondo argomento attiene invece a un complesso di problemi pratici relativi alla stratificazione delle fonti, che il più delle volte impedisce di stabilirne una solida cronologia⁷. Se il primo argomento può essere destituito di legittimità proprio assumendo come postura metodologica «a moderate, tentative developmentalism»⁸, capace di mostrare la fecondità filosofica di questo approccio almeno quanto i suoi limiti, il secondo, nella fattispecie dell'opera abelardiana, intercetta problemi reali apparentemente insuperabili.

Marenbon, che è un fine conoscitore della fluidità redazionale delle opere logiche del secolo XII, chiarisce bene come il problema della cronologia nella produzione di Abelardo sia meno insolubile di quanto si voglia ritenere⁹. In generale, gli sembra necessaria una distinzione tra le opere

⁶ Con riferimento principalmente all'immagine storiografica consolidata negli ambiti anglofoni, ed esaustivamente illustrata dalla voce della *Stanford Encyclopedia*, quindi dall'immagine che emerge dai contributi del *Cambridge Companion* (da cui si discostano soltanto i lavori dello stesso Marenbon e di Yukio Iwakuma), Marenbon non manca di rilevare come questa assunzione di principio dipenda dall'approccio caratteristico della filosofia analitica di lingua inglese. Cf. *ibid.*, p. 12: «It is no coincidence that their background is usually strongly philosophical. There is a general tendency for such scholars, especially the anglophone ones, to concentrate on the relevance of their chosen author's ideas to contemporary debates and to consider, at least implicitly, that looking at an author's development is a sidetrack, a task for the biographer or intellectual historian but not for them».

⁷ Cf. KING, s. v. *Peter Abelard*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* cit., §1.2: «The dates of composition and even the number of Abelard's writings remain largely obscure and a matter of controversy among scholars. One reason for this is that Abelard constantly revised and rewrote, so that several distinct versions of a given work might be in circulation; another reason is that several of his writings might represent 'teaching notes' constantly evolving in courses and seminars. Hence it is not clear that 'date of composition' is a well-defined notion when applied to the body of Abelard's work that we now possess».

⁸ Cf. MARENBN, *Abelard in four dimensions* cit., p. 13: «Investigators of the truth must steer a course between the two extremes of complete credulity, which allows them to form an abundance of beliefs, many of which will, however, be false, and excessive doubt, which ensures the truth of their beliefs only by greatly limiting their number. (...) The development sceptics, it will be urged, doubt too much and so must go without a number of important, well-grounded beliefs, but they are right to urge caution. A moderate, tentative developmentalism can be used for studying Abelard, but there are more areas of uncertainty than most scholars (myself included) have recognized».

⁹ Nell'intento di fornire un «progress report» sugli studi di logica al volgere del secolo XII, Marenbon testimonia la difficoltà non tanto e non solo di stabilire una cronologia per questo genere di materiali, così legati alla discussione delle opere antiche da esserne alle volte inseparabili, quanto più quella di determinare un principio di autorialità attendibile. Cf. J. MARENBN, *Logic at the Turn of the Twelfth Century: A Synthèse in Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. Irène Rosier-Catach, Turnhout 2011 (Studia Artistarum 26), pp. 181-217. Sul tema di una cronologia abelardiana: cf. MARENBN, *Abelard in four dimensions* cit., pp. 14-43; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2).

di logica, in cui possono essere fatti valere quei rilievi¹⁰, e le opere di teologia e segnatamente le *Theologiae*, che appaiono «in three clearly ordered versions»¹¹. Infatti, la sovrapposizione di diverse redazioni di ciascuna versione nella stesura del progetto teologico abelardiano, e la loro difficile relazione cronologica (che pure in qualche modo può essere ricostruita¹²), non deve far dimenticare che Abelardo dovette concepirle come tre opere distinte.

Il *Tractatus de unitate et trinitate divina*, almeno quanto la *Theologia Christiana* e l'ultima *Theologia* furono pensati da Abelardo in momenti diversi e in un rapporto di superamento che, anche quando si diede orizzontalmente (attraverso il lavoro cronologicamente sequenziale sulle redazioni della seconda versione), fu compiuto solo verticalmente (attraverso un approfondimento puntuale di alcuni temi). Se si fa eccezione per il *Tractatus*, la cui redazione è congelata dalla condanna di Soissons, a ciascuna versione successiva dell'opera teologica non deve essere fatta corrispondere la responsabilità di restituire il pensiero dell'autore in un preciso momento storico – rilevamento con cui una modifica orizzontale dell'opera potrebbe in qualche modo interferire. Si tratta piuttosto di ritenere che fino a un certo momento, cronologicamente determinabile, Abelardo dovette giudicare soddisfacente l'edificio teorico della *Christiana*, inteso come rapporto tra la forma generale dell'opera e lo sviluppo ipertrofico delle argomentazioni dopo Soissons, edificio che successivamente richiese una ristrutturazione complessiva. Questo ripensamento, che si dà in quella che i moderni conoscono come la «*Scholarium*», depone non tanto e non solo per una variazione locale dei

¹⁰ Anche nell'ordine logico, il problema della cronologia relativa del *corpus* non può essere considerato ostativo rispetto alla posizione del tema dell'evoluzione del pensiero del Peripatetico palatino, così come chi scrive ha tentato di mostrare in relazione alla teoria della conoscenza di Abelardo nel primo capitolo. A questo proposito è a suo modo definitivo il parere di Klaus Jacobi che, contestando l'ipotesi di Norman J. Kretzmann, che riteneva di tracciare uno sviluppo che andasse dalla «*Ingredientibus theory*» alla «*Dialectica suggestion*», passando per una «*Dialectica revision*» e una «*Dialectica theory*», chiarisce che la gamma di posizioni attestate nelle opere logiche di Abelardo non può essere spiegata in termini cronologici. Questa assunzione conferma l'efficacia ermeneutica di quell'approccio evolutivo nel momento stesso in cui esclude che possa essere affrontato da un punto di vista rigorosamente storico. In questa direzione va, infatti, Lambertus Marie de Rijk, secondo cui la produzione logica abelardiana tradisce l'idea di una discussione continua, che può essere considerata «as a result, so to speak, of our author's continuously scrutinizing the recalcitrant problems concerning the ways in which, in our linguistic behaviour, we deal with the vital problem of being». Cf. N. KRETZMANN, *Syncategoremata. Exponibilia. Sophismata*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit. (I, cap. 1, nota 75), pp. 211-241; JACOBI, *Peter Abelard's investigations into the meaning and functions of the speech sign 'est'* cit., (I, cap. 1, nota 100), p. 171; DE RIJK, *Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being* cit. (I, cap. 1, nota 100), p. 123.

¹¹ MARENBOON, *Abelard in four dimensions* cit., p. 14.

¹² Cf. *supra*, I, cap. 1, §1.

contenuti, quanto per una sostanziale revisione del sistema all'interno del quale ricollocare, accanto ai nuovi, elementi sopravvissuti alle revisioni precedenti.

In questo senso è possibile legittimare una lettura sinottica dei tre tempi della *Theologia* che non intende fissare il pensiero dell'autore in un dato arco cronologico – che richiederebbe, per restituire un risultato attendibile, almeno una verifica orizzontale nelle opere coeve –, ma ha piuttosto l'ambizione di tracciare un'evoluzione che riguarda specificamente l'opera teologica. La singolare vicenda redazionale della *Theologia* mette lo studioso nella condizione di poter isolare nel *continuum* testimoniato dalla tradizione testuale tre punti di riferimento, filologicamente fondati, in cui, al netto dell'impetuosità delle oscillazioni, Abelardo dovette giudicare, almeno per un istante, 'conclusa' la sua *Theologia*.

Di quanto fosse precaria questa 'definitività' nell'ottica abelardiana si è già scritto¹³, non resta ora che mostrare al lettore il movimento complessivo dell'opera teologica in quanto tale, prima grazie all'isolamento delle variazioni rilevabili nel passaggio dal *Tractatus* alla *Christiana* (da giudicarsi tutt'altro che pleonastiche), poi giovandosi del punto di vista della terza versione che rappresenta, per brevità ed efficacia, l'indiscusso punto di approdo della *Theologia* di Abelardo – non foss'altro perché ne è l'ultimo.

¹³ Cf. *supra*, cap. 1.

Capitolo Primo

Testimoni di ‘una’ fede (*TSum I - TChr I*)

1. *La descrizione di Dio*

Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus *describendo* tribus nominibus diligenter distinxit, cum unicam et singularem, individuam penitus ac simplicem substantiam divinam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tribus de causis *appellaverit* (cf. *Mt 28, 19*)¹⁴.

Nella prima come nella seconda versione, il sistema di riferimento della *Theologia* è tracciato a partire dall’assioma della Trinità; ed è sulla bocca di Cristo che viene posata la rivelazione del fondamento della fede. Nel contesto di una descrizione della perfezione del sommo bene, la seconda persona della Trinità, che è evocata come la stessa «sapientia Dei», con riferimento all’assunzione della carne

¹⁴ *TSum*, I, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 86, 4-9 [corsivo mio]; *TChr*, I, 1, 1123A, ed. Buytaert cit., p. 72, 2-6. – Nella terza redazione della seconda versione, si legge come nota marginale l’introduzione parentetica di un’*auctoritas*, quella di Ambrogio dal *De fide ad Gratianum imperatorem*, che interrompe la prima frase dell’opera, e chiarisce che l’inseparabilità («separari non potest») è una proprietà sia di ciò che è unitario, sia di ciò che è singolare, ma che deve essere considerata propria della sostanza divina come di ciò che è unitario, ma non singolare. Infatti, la «singularitas» attiene alla persona e l’«unitas» alla natura. L’unità della natura divina prevede quindi, sulla scorta del riferimento alle parole di Cristo, «ipsa Dei sapientia incarnata», una forma di «distinctio» che non sia una «separatio». L’annotazione può essere messa in relazione alla polemica con Roscellino di Compiègne che, nella sua *Epistola ad Abaelardum*, aveva contestato la teologia trinitaria del Palatino convocando quell’*auctoritas* per sostenere che di Dio sia corretto predicare l’«unitas» sulla base della lettera evangelica, ma non la «singularitas», come secondo lui vorrebbe il Palatino, che ora rivendica quell’*auctoritas* per asserire che il livello della singolarità è predicabile all’altezza della distinzione tra le persone che, come tale, non implica l’introduzione di alcuna limitazione nei confronti della sostanza divina. Cf. *ibid.*, p. 72, I, 1-3; ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 363AB, ed. Reiners cit. (I, cap. 1, nota 9), pp. 68, 33 - 69, 17; AMBROGIO, *De fide ad Gratianum Augustum*, V, 3, 46, PL 16, [527A-698C], 658BC, ed. O. Faller, Leipzig 1962 (CSEL, 78), p. 234, 62-63: «Quod unius est substantiae separari non potest, etsi non sit singularitatis sed unitatis. Singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam».

(«incarnata»), fonda la comunicabilità della distinzione tra le persone sulla designazione («appellatio») dell'unica sostanza divina con i nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo.

La *Theologia* di Abelardo si pone come il terminale della ricerca su cui Filosofia aveva instradato Boezio, facendogli conseguire «per falsa bona» la cognizione del «summum bonum», ricerca che, sulla Parola, si è spinta fino all'acquisizione della «notitia» di una «descriptio» di quella natura come trinitaria. In questo senso la trattazione teologica abelardiana prende le mosse senza mediazione alcuna dalla pedagogia di Cristo, per quanto si ponga, dopo l'esperimento anselmiano, nel solco dell'educazione metafisica al «summum bonum» svolta da Boezio. Infatti, è la seconda persona della Trinità a fondare accuratamente («diligenter») con la sua «appellatio» una «distinctio», che non deve essere intesa come arbitraria se può essere messa in relazione a tre ragioni («de tribus causis»).

Ora, il tema della prima e della seconda versione della *Theologia* può convenientemente essere esaurito nell'analisi delle ragioni per cui Cristo, nello *status* di «inventor nominum»¹⁵ d'eccezione, avrebbe designato come Padre, Figlio e Spirito Santo la natura divina, da intendersi come unica e singolare, assolutamente individuale e semplice. Il lessico abelardiano è particolarmente eloquente: 1) la rivelazione della dimensione trinitaria della sostanza divina è da intendersi come una descrizione, che tecnicamente può essere definita come quel complesso di informazioni che rendono

¹⁵ Al netto di una forzatura teologica, è possibile considerare l'operazione con cui Cristo comunicò la Trinità alla luce della categoria che la linguistica moderna definisce come «creatività» del parlante che gioca un ruolo decisivo nell'«impositio nominum». Se non è possibile, come Abelardo chiarirà, rimettere alla seconda persona della Trinità un'istituzione ontologica della distinzione tra le persone (che altrimenti risulterebbe vincolata nella sua esistenza a quell'atto), certamente deve essere riportata a lui come insegnamento e, in qualche modo, formalizzazione linguistica. Cf. *TSum*, I, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 54-60; *TChr*, I, 7, 1126C, ed. Buytaert cit., p. 75, 95-99. In questo senso, la dimensione di consenso sociale che sigla ogni «impositio nominum» sarebbe per i cristiani sostituita dal fatto di essere sulla bocca «della stessa sapienza di Dio incarnata». L'«impositio nominum» trinitaria, se così fosse possibile parlarne, può essere quindi interpretata come un esempio di quel processo linguistico con cui il parlante (di cui Cristo è un rappresentante d'eccezione), sfruttando le potenzialità della lingua, creerebbe nuove parole, cambiando il peso specifico del lessico ordinario. Il principio di economia che, secondo i linguisti, regge ogni atto creativo, con il suo ampio ricorso alla metafora e alla metonimia, sembra essere in grado di spiegare con una certa efficacia la filosofia del linguaggio abelardiano che trova da un lato nella «traslatio» e dall'altro nel principio di composizionalità quegli strumenti in grado di garantire la permeabilità delle parole e quindi la duttilità del linguaggio necessaria a permettere una qualche comunicabilità di ciò di cui si parla solo per evitare il silenzio. È esattamente questo, infatti, il caso della Trinità secondo Agostino, cui, nella polemica con Abelardo, Roscellino di Compiègne si riferirà. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 4, 9, PL 42, 941, ed. Mountain cit. (I, cap. 1, nota 113), p. 259, 120-127: «Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres deos aut tres essentias non dicamus nisi quia volumus vel unum vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interroganti: quid tres?»; ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 364A, ed. Reiners cit., p. 70, 17-24.

nota la realtà significata a partire dalle sue proprietà non essenziali, e a cui la logica medievale ricorre *in extrema ratio*, perché permette una comprensione persino di ciò che non può essere determinato in senso specifico e che quindi non può che essere definito «ex proprietatibus informatio»¹⁶. Attraverso lo strumento della «descriptio» Abelardo introduce il tema delle «proprietates» della sostanza divina, senza tuttavia risolvere il complesso problema del loro statuto, che a quest'altezza resta aperto¹⁷. 2)

¹⁶ È boeziana e risale al secondo commento all'*Isagoge* di Porfirio, la definizione di «descriptio» come «ex proprietatibus informatio quaedam rei et tamquam coloribus quibusdam depictio». Cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii, editio prima*, I, 15, PL 64, [9-70], 27A-28A, ed. Brandt cit. (I, cap. 2, nota 23), pp. 42, 8 - 44, 5; ID., *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, II, 4, 91C, ed. Brandt cit. (I, cap. 2, nota 12), p. 181, 9. – Abelardo mutua da Boezio la distinzione tra la «definitio», eminentemente «substantialis» e la «descriptio» che compare già nella *Logica ingredientibus*, all'altezza del commento all'*Isagoge* di Porfirio. In accordo con la trattazione della *Dialectica*, la «definitio rei» – che si distingue dalla «definitio nominis» o «interpretatio», e segnatamente dall'«interpretatio etymologica», che è logicamente irrilevante –, viene intesa come capace di comprendere sia la «definitio secundum substantiam» o semplicemente «definitio», che *sensu strictu* comprende solo il genere prossimo e la differenza specifica (di Socrate «animal rationale»), sia la «definitio secundum accidens» o «secundum adiacentiam», detta propriamente «descriptio», che include le proprietà accidentali dell'*interpretandum* (di Socrate «homo albus crispus Sophroni<s>ci filius»), e può essere di quattro tipi, «per divisionem», «per negationem», «per quamdam causae expressionem» e «secundum effectum». Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer (I, cap. 1, nota 72), p. 5, 17-24; ID., *Dialectica*, III, 1, 8, ed. de Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), p. 338, 24-34; *ibid.*, V, II, 1-5. pp. 582, 4 - 586, 24. Sulla «descriptio» a partire dalla sistematizzazione tardo-romana della dialettica, si veda d'Onofrio: D'ONOFRIO, *Fons scientiae cit.* (Intr., nota 27), pp. 186-189. – Sulla difficoltà di applicare *sensu strictu* questa definizione di «descriptio» alla fondazione del mistero trinitario e sull'urgenza di una riflessione sull'applicabilità a Dio del concetto di «proprietates», si veda la nota successiva: *infra*, nota 17.

¹⁷ Che sia una descrizione, quella con cui Cristo introduce la dimensione trinitaria della sostanza divina, e che siano segni di «proprietates» i nomi della Trinità, non deve far credere che il Peripatetico ritenga di poter riconoscere nella semplicità della natura divina forme, sostanziali o accidentali che siano. Infatti, con riferimento all'autorità di Boezio e di Agostino, deve essere chiaro che il Palatino non ritiene ammissibile che la sostanza divina sia informata da alcuna proprietà («proprietates»), perché è piuttosto necessario credere che in essa non ci sia altro che se stessa. Cf. *TSum*, II, 33, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 125, 302 - 126, 305: «Nulli etiam fidelium dubium esse arbitror divinam substantiam, sicut partium constitutione, ita etiam *ab omni proprietatis informatione esse alienam*, ut videlicet in ea nichil esse possit quod non sit ipsa» [corsivo mio]; cf. *TChr*, III, 73, 1232D, ed. Buytaert cit., p. 224, 945-949; *TSch*, II, 72, 1058CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 443, 1094-1113. Questa assoluta semplicità della natura divina era già tutta affermata nella *Dialectica*. Cf. ID., *Dialectica*, II, 1, 5, ed. de Rijk cit., p. 158, 28-34; e altrove, nel contesto della predicabilità per Dio dell'infinità: *ibid.*, V, 1, 8, p. 573, 4-8. – In generale, secondo Massimo Parodi nel dibattito tra Roscellino, Anselmo e Abelardo sulla Trinità la crisi del modello analogico e il ridimensionamento del ruolo della categoria di 'relazione' nella spiegazione delle dinamiche trinitarie sollecita un cambio di sistema speculativo che sovverte quello che lo studioso definisce come il «paradigma agostiniano» valido fino a quel momento. Se nella riflessione del vescovo di Ippona la predicabilità non può essere accidentale, ma può essere non-sostanziale, e segnatamente relazionale (facendo ricadere le predicazioni trinitarie in questa categoria), la riduzione del valore della 'relazione' limita le opzioni del discorso teologico

Il momento istitutivo a cui il logico si riferisce quando parla di «appellatio» non può essere risolto nella relazione semiotica istituita dalla «significatio», propriamente detta in quanto capace di puntare alla costruzione di stati mentali («intellectum generare»)¹⁸. Come si osservava a proposito dell'impossibilità di attribuire una funzione esplicativa o equivalente al «vel» che nei *capitula* legava il «quid velit» della distinzione trinitaria al «quid sonent» dei nomi, il lemma chiarisce che la corrispondenza istituita dall'«appellatio» si fonda sul rapporto tra «res» e «nomina» («significatio rerum»), non ancora su quello tra «nomen» e «intellectum» («significatio intellectum»)¹⁹. Infatti, ciò

all'alternativa tra predicazione sostanziale e predicazione accidentale, quindi «fra le due rupi» del modalismo sabelliano (la Trinità si predica di Dio in modo accidentale) e del triteismo ariano (la Trinità si predica di Dio in modo sostanziale). Dello stesso avviso sembra essere Timothy Smits, nel contesto della sua riflessione sulla dottrina delle appropriazioni di Tommaso e sul suo ascendente agostiniano; lo studioso ritiene che sia l'idea di una predicazione trinitaria che non passi per la categoria della relazione il vizio della «teologia delle proprietà» di Abelardo. Cf. M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Bergamo 2006; *Fra le due rupi. La logica della Trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, a c. di M. Parodi - M. Rossini, Milano 2000; T. L. SMITH, *The Context and Character of Thomas's Theory of Appropriations*, in «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 63 (1999), [pp. 579-612], p. 606.

¹⁸ Nella *Dialectica*, a proposito della possibilità di risolvere ogni «impositio» (altrove «inventio» o «institutio») come atto dell'«appellare» in una «significatio» («Utrum omnis impositio in significatione ducatur») e nel contesto di una disputa tra Garmundo e «magister V.», Abelardo chiarisce, con Garmundo, che se da un punto di vista grammaticale ogni «impositio» è una «significatio», nel senso che ogni *vox* è segno di ciò che nomina, da un punto di vista rigorosamente logico bisogna sostenere che la «significatio» deve essere messa esclusivamente in relazione all'«intellectum» cui si riferisce. Se si assume questa accezione di «significare» («secundum rectam et propriam eius definitionem»), allora non c'è alcuna altra «res» di cui la «vox» sia segno che non quella che viene concepita attraverso quel suono («non alias res significare dicemus nisi quae per vocem concipiuntur»). Perciò Abelardo conclude che non è possibile equiparare l'estensione inferiore della «significatio» a quella superiore dell'«impositio». Infatti, una *vox* può essere equivoca se, mediante l'«impositio», viene attribuita a più cose, tuttavia non lo è in realtà perché non le significa in senso proprio. Cf. ABELARDO, *Dialectica*, I, III, I, 2-3, ed. de Rijk cit., pp. 112, 22 - 114, 15; altrove, analogamente distingue diversi livelli dell'«impositio», con riferimento alle *res* (ricorrendo al verbo «nominare») e con riferimento agli *intellectus* (mediante lo spettro semantico del lemma «significare»): ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer, p. 22, 2-4; *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 525, 1-2. – Sull'ipotesi di riconoscere in «mag. V.», per il quale ogni *vox* sarebbe capace di significare in senso proprio qualsiasi cosa e non soltanto ciò che le si riferisce, l'Ulgero della *Theologia Christiana*, di cui si dirà, secondo cui sarebbe possibile trasferire a Dio come propri tutti i nomi delle creature, si veda: Cf. *Introduction to Dialectica* (I, cap. 1, nota 84), p. XXI; *infra*, II, cap. 4, nota 110.

¹⁹ Secondo Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli è possibile verificare questa distanza tra l'«appellatio» e la «significatio» propriamente detta nella trattazione dei nomi equivoci («utrum omnia illa quae pluribus imposita sunt, multiplicem habeant significationem, discutiendum est»), dove Abelardo asserisce chiaramente che l'equivocità non va riferita alla «nominatio», intesa come rapporto tra la *res* e il *nomen*, perché riguarda il solo significato. Cf. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, Firenze 1969² (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 37), p. 40, nota 35; ABELARDO, *Dialectica*, V, I, 5-7, ed. de Rijk cit., pp. 562, 13 -

che specifica la distanza tra significazione («significatio») e denotazione o nominazione («appellatio» o «nominatio») è che l'atto del significare coinvolge proprietà che non possono essere sostituite da un pronome indefinito più subordinata relativa, mentre la denotazione richiede un elemento significativo stabile e oggettivo che, all'interno dell'unità lessicale, può quindi essere sostituito da quella costruzione sintattica. In altri termini, i nomi delle persone significano, ma non denotano, perché si tratta 'solo' di segni che puntano a proprietà che appartengono esclusivamente a ciò che è denotato, la sostanza divina, che invece porta il peso sia di referenza, sia di esistenza²⁰. In questo

563, 26; altrove, analogamente: ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer (I, cap. 1, nota 12), pp. 117, 20 - 122, 3.

²⁰ Come ha mostrato Martin M. Tweedale, l'esigenza di distinguere le occorrenze denotative dei nomi da quelle non denotative deve essere strettamente messo in relazione al problema posto dalla Trinità alla logica di Abelardo. Infatti, il Peripatetico palatino deve poter garantire allo *status* di 'padre' un valore non denotativo («qualcosa è un padre») tale da conservare la sola funzione di referenza senza aggiungere anche l'esistenza («qualcosa che è un padre esiste»). Sotto la pressione di un problema teologico, Abelardo manipola la struttura della sintassi linguistica per metterla nella condizione di descrivere la sostanza divina in maniera se non efficace, quanto meno funzionale. In questo modo, Tweedale gli riconosce il merito di un'innovazione che per poter essere adeguatamente compresa dovrà essere formulata in termini matematici nel diciannovesimo secolo da Gottlob Frege. Cf. TWEEDALE, *Abelard and the culmination of the old logic* cit. (I, cap. 1, nota 75), pp. 149-150; ID., *Abailard on Universals* cit., pp. 166-169; F. L. G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in «*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*» 100 (1892), pp. 25-50. – In una storia delle «vicissitudini» della denotazione ad Abelardo deve essere riconosciuto il merito di aver utilizzato per la prima volta in modo «chiaro (anche se non sempre preciso dal punto di vista terminologico)» la distinzione tra aspetti intensionali ed estensionali del linguaggio, per quanto, come mostra Umberto Eco, ciò che resta costante in una storia della 'denotazione' è solo la rilevanza semiotica e filosofica del problema, sintomo della «dialettica senza fine tra un approccio cognitivo e uno vero-condizionale». Cf. U. ECO, *Denotation*, in *On the Medieval Theory of Signs*, edd. U. Eco - C. Marmo, Amsterdam 1989, [pp. 43-77], 51-54 [tr. it., *Per una storia della denotazione*, in *Dall'albero al labirinto* cit. (I, cap. 1, nota 171), (pp. 407-444), 417-420]. – È opportuno evidenziare che la difficoltà di avanzare una corrispondenza con la formalizzazione fregiana è accentuata dal fatto che il tedesco *Bedeutung*, reso con l'italiano 'significato' o 'denotato', indica ciò che, nella logica abelardiana, è l'oggetto di una «appellatio», inteso come distinto da ciò che è il tedesco *Sinn*, reso dall'italiano 'senso', che attiene al piano che per il medievale corrisponde propriamente a ciò che è istituito dalla «significatio» e che pure non può essere risolto, secondo i canoni della semantica di Frege, nell'ambito meramente psicologico. Al di là della difficoltà di far corrispondere le categorie, rispondendo a domande completamente diverse e in un contesto che a un'analisi rigorosa non permette alcuna equiparazione, otto secoli più tardi, Gottlob Frege sarà perfettamente in grado di formalizzare la distinzione tra il significato di un nome proprio, vale a dire l'oggetto stesso che con esso designiamo (la luna in un'osservazione astronomica), il senso, che non è l'oggetto stesso, ma è un modo di darsi dell'oggetto che non può essere considerato appannaggio della soggettività (l'immagine reale proiettata dalla lente di un cannocchiale che punta alla luna) e la rappresentazione che, nel sistema fregiano, deve essere considerata come assolutamente privata («si duo idem faciunt, non est idem»). L'assenza del piano della rappresentazione dalla semantica di Abelardo segna l'appartenenza dell'autore al suo tempo, a cui, secondo Martin Tweedale, può essere imputato il soggettivismo del 'senso', che finisce per essere uno degli elementi che maggiormente allontana la semantica medievale da quella di Frege, che non

modo, Abelardo ammette, sul piano logico, la possibilità di moltiplicare i significati (le persone), senza moltiplicare, sul piano reale, i referenti, tenendo ferma la denotazione del nome (la sostanza).

La centralità del tema trinitario nel dibattito del secolo XII può essere adeguatamente compresa se messa in relazione alla pressione che le nuove istanze metodologiche e dottrinali esercitavano sull'agenda teologica, imponendo la ricerca di un compromesso speculativo tra il rigoroso monismo dell'essenza e il dinamismo intratrinitario. Sulla soglia del *Tractatus* e della *Theologia Christiana*, lontano dall'accurata disanima filosofica che nel secondo libro del primo e nel terzo della seconda approfondirà le accezioni di «idem» e «diversum», Abelardo ha già 'nascosto' un modo di esprimere la differenza (di definizione) senza contraddire l'identità (di essenza), riportando la prima alla pluralità istituita dalla «significatio» e rimettendo la seconda all'ordine di una «appellatio». Il Peripatetico palatino guadagna così la possibilità di affermare l'identità di denotazione («capitulum I: quid velit distinctio personarum»²¹ nell'ordine della designazione della sostanza), e conserva quella di veicolare informazioni diverse mediante l'analisi dei significati dei nomi trinitari («capitulum II: quid sonent nomina personarum»²²)

può essere spiegata assumendo la distinzione abelardiana tra «significatio rerum» e «significatio intellectuum». Infatti, secondo Tweedale, Frege introduce la distinzione trattando nomi propri e non descrizioni per risolvere eminentemente due ordini di problemi, il primo legato alla possibilità che due sensi dello stesso referente veicolino una diversa quantità di informazioni, il secondo relativo al problema della determinazione del referente nei contesti obliqui. In generale, secondo l'impressione di Tweedale, rispetto a entrambi i problemi, Abelardo non avrebbe molto da dire, perché la sua semantica sarebbe molto più vicina a quella di Russell che a quella freghiana. Tuttavia, solo una certa interpretazione soggettiva dell'«intellectum» abelardiano, che colora di eterodossia tutta la sua teologia trinitaria, impone di allontanarla dall'idea di 'sensi' come diversi modi di darsi di ciò che è designato, stando alla definizione di Frege («in der Art des Gegebenseins des Bezeichneten»). Anche Klaus Jacobi ritiene che non sia possibile istituire un serio parallelismo tra i due modelli semantici che superi una generica «far-reaching conformity in the way both philosophers approach semantic questions», che viene sostanzialmente sintetizzato come «propositional approach». Cf. TWEEDALE, *Abailard on universals*, pp. 321-324; K. JACOBI, *Abelard and Frege: the semantics of words and propositions*, in Atti del convegno internazionale di Storia della Logica (San Gimignano, 4-8 dicembre 1982), Bologna 1983, pp. 81-96.

²¹ Sull'originalità della divisione in capitoli, per quanto probabilmente non originariamente abelardiana, si veda: *supra*, I, cap. 2, nota 122. L'articolazione in «capitula» a cui da questo momento si farà riferimento è attestata dalla tradizione manoscritta del *Tractatus*. Si segnalano le sezioni testuali corrispondenti della *Christiana* che rispondono alla stessa logica di divisione del testo, per quanto Buytaert non ne fornisce nell'edizione le intestazioni. Cf. *TSum*, I, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 86, 4-9; *TChr*, I, 1, 1123A, ed. Buytaert cit., p. 72, 2-6.

²² Cf. *TSum*, I, 1-12, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 86, 11 - 90, 113; *TChr*, I, 1-14, 1124A-1128A, ed. Buytaert cit., pp. 72, 7 - 76, 172. – Dal momento che la divisione in capitoli fu certamente concepita in un momento successivo alla redazione del testo, essa non deve essere intesa come rigorosa. Ne sia un immediato esempio il fatto che rientrano nella sezione testuale del secondo capitolo sul significato dei nomi le testimonianze della Trinità nella Sacra Scrittura, segnatamente nel Pentateuco, che funge da introduzione alla sezione successiva dedicata ai profeti testimoni della Trinità.

Ora, la sfida che l'identità lancia alla logica della teologia di Abelardo è già tutta formulata; ai lettori competenti a cui doveva rivolgersi, sin dalle prime righe il Peripatetico aveva chiaramente fornito un'efficace rappresentazione del mistero trinitario, capace di giudicare fuorviante ogni tentativo di moltiplicazione dei referenti sulla base della pluralità dei nomi, compiutamente realizzato dal suo punto di vista nel magistero di Roscellino di Compiègne. La stessa eloquenza logica dell'*incipit* non riesce tuttavia a nascondere come la riduzione della Trinità all'ordine dei significati prestasse il fianco a un assottigliamento modalista della distinzione tra le persone, sollecitato dall'equivocità dell'impiego del lemma «*proprietas*» nella teologia trinitaria.

Patrem quidem secundum illam unicam maiestatis *suae potentiam*, quae est omnipotentia, qua scilicet efficere potest quicquid vult, cum nichil ei resistere queat; *Filium* autem eandem divinam substantiam dixit secundum *propriae sapientiae* discretionem, qua videlicet cuncta veraciter diiudicare ac discernere potest, ut nichil eam latere possit quo decipiatur; *Spiritum Sanctum* etiam vocavit ipsam secundum *benignitatis suae* gratiam qua scilicet nulli malum machinatur (...)²³.

Il linguaggio in cui Abelardo ha depositato un'accurata rappresentazione della perfezione del «*summum bonum*» diventa strumento di una 'decodifica' teologica del significato dei nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo con riferimento rispettivamente alla potenza, alla sapienza e alla bontà divine. Il Peripatetico palatino chiarisce fin da subito che la sostanza divina è chiamata («*dixit*», «*vocavit*») Padre in ragione dell'unica potenza della sua maestà, che è l'onnipotenza, per mezzo della quale può fare ciò che vuole («*efficere potest quicquid vult*»), in quanto nulla può resisterle; è chiamata Figlio in ragione della propria sapienza, che gli conferisce un potere discretivo («*diiudicare ac discernere potest*») assoluto (in quanto capace di esercitarsi su tutte le cose, «*cuncta*») e conforme al vero («*veraciter*»), cosicché nulla possa sfuggirle o ingannarla, ed è chiamata Spirito Santo in ragione della grazia della sua bontà, che lo esenta da ogni malvagità.

La divisione del testo della *Christiana* nella Patrologia Latina evita questa confusione e perciò fa terminare il capitolo in 1126D, riportando al capitolo successivo la sezione testuale 1126D-1128A, che di fatto raccoglie i *loci trinitari* nella Sacra Scrittura e quindi risponde più adeguatamente alla rubrica successiva («*testimonia prophetarum*»). Analogamente questa sezione di testo è raccolta nell'ultima versione della «*Scholarium*» sotto la rubrica «*Testimonia prophetarum de trinitate*». Cf. *TSch*, I, 69, 998C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 345, 764.

²³ *TSum*, I, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 87, 21-24 [corsivo mio]; *TChr*, I, 1, 1124A, ed. Buytaert cit., p. 72, 7-14.

Ora, la descrizione dell'azione della terza persona della Trinità, tra il *Tractatus* e la *Theologia Christiana*, è sottoposta a una revisione che restituisce uno dei binari fondamentali su cui corre l'evoluzione del progetto teologico abelardiano²⁴.

(...) qua scilicet nulli malum machinatur deus sed paratus est cunctos salvare, nec ad merita pravitate nostrae respiciens, dona suae gratiae nobis distribuit, et quos non potest iusticia, salvat misericordia²⁵.

(...) qua omnia quae summa condidit sapientia, summa ordinat bonitate et ad optimum quaeque finem accomodat, malis quoque bene semper utens et mirabiliter quantumlibet perverse facta optime disponens, quasi qui utraque manu pro dextera utatur et nesciat nisi dextram²⁶.

La certezza che pervade l'assioma centrale della pneumatologia nella prima versione viene se non incrinata, sicuramente velata. Se nel *Tractatus* è sufficiente rimuovere completamente dall'azione di Dio il male, al punto da ritrarlo nella persona dello Spirito intento a 'giustificare' l'uomo, salvando con la misericordia ciò che non può salvare con la giustizia, nella *Christiana* la trasparenza delle operazioni divine si appanna e risulta necessario introdurre il principio di una spiegazione ulteriore, garantito dalla fede, per poter continuare a credere nella conciliabilità di giustizia e misericordia. In termini rigorosamente teologici, nella prima versione Abelardo sembra scrutare la natura di Dio e trovarvi chiaramente formulata la 'necessità' di una volontà salvifica universale, con cui far tacere il dubbio che assilla ogni escatologia, mentre, a partire dalla seconda, il suo sistema dovrà fare i conti con l'urgenza di una teodicea che possa salvare Dio dalla responsabilità del male nel mondo.

²⁴ Come ha osservato Constant J. Mews, indubbiamente un confronto tra la prima e la seconda versione della *Theologia* di Abelardo restituisce un approfondimento della pneumatologia, che trova una conferma anche nella scelta di consacrare al 'Paracleto' l'oratorio prima dedicato alla Trinità nella sua proprietà di Quincey (Nogent-sur-Seint) probabilmente nell'estate del 1122. Per quanto prova della centralità che la figura teologica dello Spirito doveva avere nella riflessione di Abelardo in questi anni, la scelta, dai più considerata scandalosa, è raccontata da Abelardo nell'*Historia calamitatum*, parallela alla stesura della *Christiana*, come un fraintendimento. Tuttavia, la confusione tra un'apposizione di Dio, invocato come consolatore nella Scrittura (2 Cor 1, 3; Gv 14, 16), e la terza persona della Trinità, diventa l'occasione di una riflessione teologica sulla centralità dello Spirito, che pure, ribadisce, non deve essere considerata la ragione dell'intitolazione dell'oratorio. Cf. *Historia calamitatum*, 54-57, 162A-163C, ed. Luscombe cit. (I, cap. 1, nota 18), pp. 84-90; MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 34), p. 187.

²⁵ *TSum*, I, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 87, 17-20.

²⁶ *TChr*, I, 1, 1124A-1125A, ed. Buytaert cit., p. 72, 14-18. – La prossimità delle perifrasi oltre che dei concetti di questo passo con quello della terza versione sul tema del 'progresso' della conoscenza teologica mostra una tendenza comune all'opera nelle versioni più mature dell'opera abelardiana. Cf. *TSch*, II, 18, PL 178, 1040BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 414, 240-254.

Pagando come un pegno la conservazione del piano del *Tractatus* (che pure permette allo studioso una più o meno immediata ricostruzione degli interventi da ricondurre a revisione successiva), la *Christiana* è il luogo in cui Abelardo moltiplica i riferimenti alle *auctoritates*, anche correndo il rischio di smarrire l'ordine del discorso²⁷. È questo il caso dell'approfondimento del tema della bontà imperscrutabile dell'azione dello Spirito, che viene considerata eminentemente in relazione alle creature, sia quando la si intende nella funzione di dono pentecostale, come ardore di carità e illuminazione della mente (che legittima la missione del filosofo cristiano²⁸), sia quando la si assume, come in questo caso, come forza metafisica che sostiene nell'essere e nella bontà la creazione²⁹. Infatti, senza negare il magistero agostiniano, che riconosce nello Spirito Santo essenzialmente il vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, Abelardo sembra concentrato sulla terza persona della Trinità come prolungamento di quel «mutuum dilectionis vinculum» che, in quanto tale, non può che rivolgersi verso la creazione, quasi traccia di «un divino estendersi», come ha felicemente scritto Sergio Paolo Bonanni³⁰.

²⁷ Il volume del *Tractatus* è circa un terzo del volume della *Christiana*. Le numerose digressioni idiosincratiche, che possono essere giustificate come reazione agli avvenimenti di Soissons, e l'esponenziale aumento dei riferimenti biblici e filosofici, vengono innestati sul progetto originario, con l'effetto di condizionare l'intelligibilità della seconda versione che da diversi punti di vista, come ha chiarito Constant J. Mews, deve essere considerata «as a work that had many limitations». Cf. MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit., p. 188.

²⁸ Cf. *supra*, I, cap. 2, §3.

²⁹ Il tema della concezione dello Spirito Santo come «force sustaining creation» è uno degli elementi che ha spinto il primo editore, Heinrich Ostlender, a supporre che la lettura dei primi due libri del *De divisione naturae*, e specificamente della sezione del secondo libro dedicata allo Spirito, potesse avere influenzato l'opera del Peripatetico palatino. Tuttavia, Constant J. Mews ha definitivamente escluso che questa affinità possa superare le difformità tra i due sistemi, che riguardano principalmente la diversa tematizzazione del rapporto tra Spirito Santo e anima del mondo platonica e il problema dell'identificazione della bontà direttamente con Dio, come nel *De divisione naturae*, o con una sola persona della Trinità, come invece nelle *Theologiae*. In generale, come già riportato a proposito dell'originalità del titolo di «theologia», non è possibile rintracciare alcuna sostanziale conferma della presenza dell'influenza pseudo-dionisiana nell'opera del maestro di le Pallet. Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 24; *infra*, II, cap. 5, nota 71; OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia 'Summi boni'* cit. (I, cap. 2, nota 7), p. XXIV, con riferimento a M. DE WULF, *Historie de la Philosophie Médiévale* cit. (I, cap. 1, nota 65), p. 140; *Introduction to TSum* (I, cap. 1, nota 26), p. 51; GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, I, PL 122, [441-1022], 441A-524B, ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), I, pp. 3-111; *ibid.*, II, PL 122, [523D-620A], 609B-614B, II, pp. 115, 2864 - 122, 3080.

³⁰ Cf. S. P. BONANNI, *Parlare della Trinità: lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma 1996 (Analecta Gregoriana, 268), p. 250. – Sin da questo primo intervento è evidente che la pneumatologia abelardiana raccoglie problematicamente l'eredità agostiniana. Abelardo sembra portare fino in fondo l'idea che l'autentica «caritas» sia 'necessariamente' indirizzata verso un altro che non sia se stesso. Mutuando da Gregorio questo assunto, il Peripatetico palatino arriva, alla fine del *Tractatus*, a lasciare supporre che sia possibile derivare dalla natura di «affectus sive effectus

Con un movimento caratteristico della prima revisione dell'opera, Abelardo convoca nell'ordine Agostino, Platone e Mosé, ritenuto comunemente nel Medioevo autore del libro della *Genesi*, a conferma della necessità di derivare dalla definizione di Dio come onnipotente e buono («omnipotens et bonus») una sua signoria sul male e in generale un patrocinio sull'esistente che, per il solo fatto di essere tale, deve fondarsi su una «legitima causa et ratio»³¹. Scortato dall'autorevolezza filosofica dell'argomento timaico del *Deus invidus* e dall'ortodossia teologica della metafisica dell'ordine di Agostino, Abelardo finisce per assumere rigorosamente questa prospettiva, che introduce nella prima sostanziale revisione del *Tractatus* e radicalizza con l'introduzione di un quinto libro, giungendo, con l'impiego degli stessi argomenti, a vincolare Dio alla sua bontà e concludere che tutte le cose sono state fatte tanto buone quanto potevano esserlo, quindi quanto il Sommo Bene poteva farle tali³². Infatti, se nella prima stesura la volontà di Dio superava in efficacia il merito

caritatis» dello Spirito Santo la necessità dell'oggetto di amore («sed dilectione in alterum tendit ut esse caritas possit»), salvo poi ritornare su questa posizione nelle versioni successive, introducendo una fitta argomentazione volta a svincolare l'esistenza della Trinità dall'esistenza della creazione, che altrimenti sarebbe da considerarsi necessaria. Cf. *TSum*, III, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 195, 1193 - 196, 1202; GREGORIO MAGNO, *Lectio evangelii secundum Lucam*, 10, 1-9, in ID., *Homiliae in Evangelia libri duo*, XVII, PL 76, [1138C-1149C], 1139AB; nei luoghi paralleli della *Theologia* abelardiana: *TChr*, IV, 117, 1299CD, ed. Buytaert cit., pp. 323, 1855 - 324, 1868; *TSch*, II, 123, 1072AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 468, 1828 - 479, 1847. Per la revisione dell'argomento al fine di dichiarare illegittime le sue implicazioni, quindi il passaggio dalla necessità che l'amore sia rivolto a un altro alla necessaria esistenza dell'amato: *TChr*, IV, 152, 1311AC, ed. Buytaert cit., p. 341, 2398- 2426; *TSch*, II, 181, 1084BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 496, 2624 - 497, 2655. Chi scrive ritiene che non si invece possibile leggere all'interno di questa dinamica di rielaborazione della teologia trinitaria del vescovo di Ippona l'insoddisfazione che Abelardo manifesta nei confronti dell'immagine agostiniana, recuperata da Anselmo, che illustra le dinamiche intratrinitarie mediante la «similitudo» con il flusso di acqua tra «fons, rivus, stagnum» («sicut filium ex patre esse sic spiritum ab utrisque, de fonte et rivo et stagno familiariorem excogitasse videntur similitudinem»). Questa, insieme alla denuncia della parzialità di altre similitudini («ars, manus, chorda», «sole, calor, splendor»), deve essere riferita più che al magistero di Agostino, al tema della fallibilità delle immagini, per cui quella rappresentazione agostiniana risulta insoddisfacente almeno quanto ogni altra. Cf. *TChr*, IV, 82-83, 1286C-1287D, ed. Buytaert cit., pp. 303, 1175 - 304, 1233; *TSch*, II, 119-120, 1071A-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 466, 1779 - 468, 1815; *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 13), p. 205. Dello stesso avviso è Sergio Paolo Bonanni: cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 206-212.

³¹ Cf. *TChr*, I, 2-3, 1125AC, ed. Buytaert cit., pp. 72, 19 - 73, 48; AGOSTINO, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate* (d'ora in poi *Enchiridion*), III, 11, PL 40, [231-290], 236, ed. E. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46), [pp. 49-114], p. 53, 29-34; ID., *De civitate Dei*, XI, 17, PL 41, 332, edd. Dombart - Kalb cit. (I, cap. 2, nota 12), II, p. 336, 8-10; PLATONE, *Timeo*, 28a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit. (I, cap. 2, nota 171), p. 20, 20-22; *Gn* 1, 31.

³² È questa la struttura autoritativa allegata da Abelardo alla dimostrazione del principio secondo cui solo il peso della sua condizione, costitutivamente indigente, può impedire all'uomo di rilevare la sovrapponibilità di «potentia Dei» e «opus Dei». Il tema è diffusamente trattato nell'appendice di teologia razionale con cui a partire dalla seconda versione

dell'uomo nella staffetta giustizia-misericordia, a partire dalla revisione della seconda si impone una riflessione sull'abissalità dei giudizi di Dio che deve contemplare la 'bontà' del male e che troverà una compiuta trattazione nel nuovo ultimo libro della *Christiana*.

Letto alla luce di quello che Arthur Oncken Lovejoy definisce come «principle of plenitude» o «principle of sufficient reason»³³, il reale, visto nei suoi singoli elementi – al netto della «deformitas» dello sguardo che lo indaga («licet illa [scil. optima et rationabili causa] nobis occulta sit»³⁴) – appare come il compiuto dispiegamento della volontà di Dio e quindi della sua potenza, e poiché ogni deroga alla perfezione di quella volontà sarebbe un'impotenza, è chiaro che Dio deve essere il garante della migliore disposizione possibile dei beni e dei mali, secondo quel suo «altissimum et incomprehensibile nobis consilium», che è lo Spirito Santo³⁵.

Dopo la digressione della *Christiana*, Abelardo torna pedissequamente a seguire il piano del *Tractatus* e ribadisce l'equazione, almeno linguistica, tra le tre persone della Trinità e gli attributi di Dio: la potenza, la sapienza e la bontà. Al netto della forzatura ermeneutica che sempre nasconde nell'«ac si dicamus» (attenuata in un «ac si commemoraremus» nella seconda versione), il Palatino si spinge fino ad affermare che riconoscere in Dio tre persone equivale a dirlo potente, sapiente e buono, anzi, pur di evitare l'introduzione di alcuna forma nella semplicità della natura divina, a dire che egli è la stessa potenza, sapienza e bontà («ipsa potentia, ipsa sapientia, ipsa benignitas»)³⁶.

completa il progetto originario con l'aggiunta di un libro 'nuovo'. È possibile considerare il quinto libro della *Christiana*, e il suo sviluppo nel terzo libro della «*Scholarium*», nei termini di una 'teologia razionale', se con questa categoria si intende la dimostrazione, a partire dall'uso della sola ragione, dell'esistenza e degli attributi ontologici di Dio, distinta, almeno 'editorialmente', dalla teologia trinitaria, in cui si esaurisce la prima opera e i primi libri delle successive. In questo senso, la presenza della stessa batteria di *auctoritates* mostra già chiaramente come il nucleo 'razionale' aggiunto alla sua teologia trinitaria non debba essere considerato come indipendente dagli argomenti precedenti, e che la discussa interpretazione dell'attributo dell'onnipotenza è in qualche modo già operante a quest'altezza della revisione. Tra gli studi dedicati specificamente a questa sezione dell'opera abelardiana, si vedano: S. P. BONANNI, *Introduzione, Postfazione* in ABELARDO, *Teologia 'degli Scolastici'. Libro III*, Roma 2004, pp. 1-26, 139-188; ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 16), pp. 247-284; *infra*, II, cap. 5.

³³ A. O. LOVEJOY, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Cambridge - London 1936, p. 73 [tr. it., *La grande catena dell'essere*, Milano 1981].

³⁴ Con questa limitazione Abelardo introduce lo stesso riferimento platonico al *Timeo* (28a) nel contesto della giustificazione della tesi per cui la volontà di Dio è coestensiva al suo potere e quindi è un principio di conservazione dell'esistente. Cf. *TSch*, III, 31, 1094D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 513, 435-439: «Nichil quippe est quod aut faciat aut dimittat, nisi optima et rationabili causa, licet illa nobis occulta sit. Unde et illud est platonium: 'Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur. Nichil enim fit cuius ortum non legitima causa et ratio precedat'». Cf. *supra*, nota 26.

³⁵ Cf. *TChr*, I, 3, 1125C, ed. Buytaert cit., p. 73, 44-48.

³⁶ È evidente in questo passo la riduzione della predicabilità all'alternativa sostanza-accidente, che, tenendo ferma la necessità di escludere da Dio ogni accidentalità, si risolve in una predicazione sostanziale.

Tale est ergo deum esse tres personas, hoc est patrem et filium et spiritum sanctum, *ac si dicamus* divinam substantiam esse potentem, sapientem, benignam, immo etiam esse ipsam potentiam, ipsam sapientiam, ipsam benignitatem³⁷.

Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, in divinitate confiteri, ac si commemoraremus divinam potentiam *generantem*, divinam sapientiam *genitam*, divinam benignitatem *procedentem*, ut his videlicet tribus commemoratis summi boni perfectio praedicetur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, id est omnipotens, et summe sapiens et summa benignus ostenditur. – *De genitura* autem huiusmodi *seu processione* in sequentibus, prout poterimus et ipse Dominus annuerit, immo gratia sua dederit, aliquid per quascumque similitudines assignare tentabimus³⁸.

In termini teologicamente ortodossi, la distinzione reale tra le persone, che permette di dire Dio unico, ma non singolare, non può passare per una teoria della «significatio», che troppo pericolosamente correrebbe il rischio di farli ‘nomi’ di modalità dell’essere divino, ma deve essere formulata nei termini di una differenza secondo l’origine, che distingue il Padre, in quanto ingenito («a se esse»), dal Figlio, in quanto generato («genitum»), e dallo Spirito, in quanto procedente («procedens»). Il passaggio attraverso le fiamme di Soissons consiglia ad Abelardo, in funzione apologetica, di anticipare il riferimento all’introduzione di questa seconda serie di caratterizzazioni trinitarie, rimandando alle pagine successive per una trattazione del tema della differenza secondo l’origine che sarà condotta attraverso un’«assignatio per quascumque similitudines».

Se Jean Jolivet ritiene che l’incidenza del lemma «proprietas» nelle versioni successive rispetto a quella di «proprium» nel *Tractatus* sia esclusivamente terminologica, chiarisce invece che, dal punto di vista della dottrina, in tutte le versioni si trovano formalizzate entrambe le serie: la prima, quella delle differenze secondo l’origine (*a se esse, genitum, procedens*) e, la seconda, quella della differenza secondo la distinzione di potenza, sapienza e bontà, legata alle cause che giustificano l’imposizione di nomi diversi³⁹. Tuttavia, osserva il filosofo francese, se la serie degli attributi, nel

³⁷ *TSum*, I, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 87, 21-24 [corsivo mio].

³⁸ *TChr*, I, 1, 1124A-1125A, ed. Buytaert cit., p. 72, 14-18.

³⁹ Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit. (Intr., nota 10), pp. 299-300, nota 273: «Au point de vue du vocabulaire, il semble que le *Tractatus* préfère le mot *proprium*; la *Theologia Christiana* et l’*Introductio*, le

Tractatus e anche nella *Christiana*, monopolizza fin dall'esordio l'attenzione del lettore, è nella «*Scholarium*» che sarebbe possibile trovare una più equilibrata e ortodossa subordinazione della serie di potenza, sapienza e bontà a quella delle differenze di origine⁴⁰. Come mostra l'isolamento dell'intervento successivo sulla *Christiana*, Abelardo non esita, già a partire dalla prima revisione, a recuperare la sua dottrina all'ortodossia, subordinando il fascino del tema degli attributi del Sommo Bene alla restaurazione della legittimità della sua impresa teologica con la riformulazione della «*distinctio personarum*» secondo la differenza tra generazione e processione. In generale, posto che lo statuto della distinzione secondo l'origine è chiaro, perché conforme al magistero della Chiesa, resta da determinare il valore della distinzione secondo potenza, sapienza e bontà.

Ora, che il recupero della terna sia originariamente abelardiano o meno⁴¹, ciò che è certamente peculiare della *Theologia* è il suo impiego dottrinale in funzione di una concettualizzazione degli

mot *proprietas*; mais l'un et l'autre termes se lisent dans chacune de ces ouvres. Au point de vue de la doctrine, on trouve également dans les trois une double séries de propres: selon l'origine (*a se esse*, ou *genitum*, ou *procedentem*), et selon la distinction entre puissance, sagesse, bonté – ces trois termes étant donnés comme les causes qui commandent l'imposition des noms personnels, ou, ce qui revient au même, comme l'explicitation de leur sens».

⁴⁰ Cf. *ibidem*: «Mais dans le *Tractatus* et la *Theologia Christiana* la seconde série apparaît dès la première page, bien avant la notion de propre; plus loin, dans la *summa fidei*, l'énumération des propres se limite, en revanche, à la première série. Dans tous ces cas, puissance, sagesse et bonté sont introduites pour justifier la formule *summi boni perfectio*, à chaque fois utilisée pour désigner Dieu, un et trine».

⁴¹ Il riconoscimento di una chiara funzione teologica alla triade potenza-sapienza-bontà, riferibile in qualche modo al magistero dei Padri, appare tuttavia, come aveva già osservato Marie-Dominique Chenu, una controversa novità della letteratura teologica del XII secolo a partire dagli scritti di Pietro Abelardo e Ugo di San Vittore. Contestualmente rappresenta un tratto distintivo della teologia trinitaria di Abelardo, che gli meriterà la denuncia di Guglielmo di Saint-Thierry e Bernardo di Clairvaux e la difesa di Roberto di Melun, e si ritrova altrettanto originalmente negli scritti coevi di Ugo di San Vittore, dove non è toccata da alcun sospetto di eterodossia. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 252CD, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 20, 95-103; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, III, 5, PL 182, 1058D-1059C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (I, cap. 1, nota 11), 190, pp. 21, 22 - 22, 19; R. M. MARTIN, *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre Saint Bernard*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 12 (1923), pp. 308-333; CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit., p. 327, p. 349 [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo* cit., p. 369, p. 393]. – La presenza con connotazioni diverse della triade negli scritti di Abelardo e Ugo ha posto allo storico della filosofia il problema della relazione tra questi due momenti della maturazione della riflessione teologica. Per quanto le opere in cui la triade compare per la prima volta, rispettivamente la *Theologia «Summi boni»* e il *De tribus diebus*, sono indipendenti e i loro autori non mostrano un'esplicita dipendenza (fatte salve allusioni e riferimenti indiretti da parte di Ugo, come hanno rilevato Luscombe e Poirel), non è possibile immaginare, posta la stessa area geografica e lo stesso momento storico, che le due formulazioni non presentino alcuna forma di influenza reciproca. Se Damien Van den Eynde, James Hofmeier e Ralf Stammberger parlano variamente di «*abaelardsche Ternar*», perché deve essere considerata più plausibile una relazione di dipendenza di Ugo da Abelardo e non il contrario, ben più rilevanti

attributi essenziali di ciascuna persona. Abelardo deliberatamente elude nell'aurorale presentazione dell'equazione di «potentia» e «Pater», «sapientia» e «Filius», «benignitas» e «Spiritus Sanctus» il problema dello statuto di ciascun attributo, se cioè debbano essere considerati come «proprietates», di pertinenza esclusiva di ciascuna persona, come ad Abelardo sarà imputato di aver ritenuto a Soissons, o se sia legittimo credere che egli le consideri come 'appropriazioni', capaci di arricchire il discorso trinitario, senza incorrere nella violazione del divieto di attribuire a una persona qualcosa che non sia a rigore comune anche alle altre⁴². Nell'economia dell'*incipit*, è perfettamente coerente

argomenti sono in questione nel dibattito successivo. Per Dominique Poirel, diversi elementi spingono a ritenere che sia Ugo il primo a ricorrere alla triade, pur non vincolandola alla dimensione trinitaria; egli la deriverebbe dalla Patristica e segnatamente da Ambrogio e Basilio di Cesarea per il tramite del *De fide, spe et caritate* di Pascasio Radberto. Constant Mews si mostra convinto dagli argomenti di Poirel, ma non esclude con lui l'ipotesi di un'origine comune, terza, che potrebbe far risalire a Guglielmo di Champeaux l'utilizzo della triade che Abelardo rese famosa, anche alla luce della dipendenza di Ugo dall'influenza degli studi grammaticali del fondatore di San Vittore. Di diverso avviso è Matthias Perkams, convinto che sia da ricondursi originariamente alla *Theologia «Summi boni»* di Abelardo quell'intuizione, con cui pure il Palatino avrebbe portato a maturazione elementi della tradizione precedente. La presenza dello stesso dispositivo triadico e il tema della sua primogenitura non deve tuttavia far dimenticare le differenze concettuali tra le due dottrine, tanto più che se nell'opera di Ugo l'applicazione trinitaria è una delle tante, in Abelardo la triade viene vincolata alla teologia trinitaria al punto da esserne indistricabile, permettendo quella trascrizione puramente speculativa della Trinità su cui sarà possibile pensare la categoria di 'testimone filosofico' del mistero trinitario. Per una ricostruzione dell'intero dibattito: D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960, p. 69; J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963, p. 239; LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2), [pp. 183-197], p. 187-188; R. M. W. STAMMBERGER, *De longe veritas videtur diversa iudicia parit. Hugh of Victor and Peter Abelard*, in *Pierre Abélard à l'aube des Universités. Actes de la conférence internationale*, Nantes 2001, [pp. 385-412], p. 389 [repr. in «Revista Portuguesa de Filosofia», 58 (2002), (pp. 65-92), p. 69]; D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997; ID., *Livre de la nature et débat trinitaire au XI^e siècle. Le Des tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 2002, pp. 345-420; M. PERKAMS, *The origins of the Trinitarian attribuites potentia, sapientia, benignitas*, in «Archa Verbi», 1 (2004), pp. 25-41; MEWS, *Abelard and Heloise* cit. (I, cap. 2, nota 110), pp. 103-104; ID., *Saint Anselm and the Development of the Philosophical Theology in the Twelfth-Century Paris*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., [pp. 196-222], p. 209, nota 42; ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo* cit., pp. 103-147.

⁴² Secondo il resoconto di Abelardo, durante il rogo del *Tractatus* qualcuno gli imputò di aver attribuito l'onnipotenza solo al Padre, trattando la distinzione tra le persone come una distinzione tra proprietà e non tra 'appropriazioni', come nei secoli successivi saranno definite. Cf. *Historia calamitatum*, 43, 150A, ed. Luscombe cit., p. 68. – La cosiddetta dottrina delle appropriazioni giudica legittima l'assegnazione («appropriari») a ciascuna persona «proprie vel specialiter» di ciò che non può che essere comune a tutte, e determina questa corrispondenza tra «proprietates» e «personae» sulla base della maggiore convenienza di ciascuna predicazione agli atti nozionali rispettivamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Una buona definizione del concetto di 'appropriazione' può essere fornita per negazione, escludendo che si tratti di una proprietà di pertinenza esclusiva di una sola delle persone della Trinità. Nella ricostruzione

che il Peripatetico palatino non affronti il problema della classificazione logica degli attributi, cui pure diffusamente si dedicherà rispettivamente nel secondo libro del *Tractatus* e nel terzo della *Christiana*, dove spiegherà la loro natura di «quasi proprii» e la loro valenza negativa, ottenuta, dietro una formulazione affermativa, attraverso voci verbali che rispondono di una rimozione («resistere», «latere», «decipere», «machinari»⁴³).

A quest'altezza della formulazione del suo progetto teologico, Abelardo non ha ragioni (che invece maturerà a partire dalla *Christiana*) per considerare in odore di eterodossia il ricorso agli attributi di potenza, sapienza e bontà, attraverso i quali intende avviare una 'decriptazione' della *notitia* trinitaria nel tentativo di garantire al filosofo cristiano, forte del criterio desunto dalla

che Chollet fa per il *Dictionnaire de théologie catholique* Abelardo è presentato come «le principal et plus direct adversaire des appropriations», perché, sulla base non tanto del resoconto del concilio di Soissons, quanto della testimonianza di Bernardo e della condanna ecclesiastica di Sens, il Palatino avrebbe sottratto alle altre persone ciò che considerava proprio del Padre. Infatti, la tradizione greca e latina, il magistero della Chiesa e la ragione teologica proibiscono concordemente di attribuire a una sola delle persone una qualità o un'operazione che non può in alcun modo essere sottratta alle altre. In generale, come ha osservato Jean-Guy Page, è frequente nella Sacra Scrittura e nella liturgia che vengano riportate specificamente a una persona operazioni e proprietà comuni, come mostra tra gli altri l'inno che apre l'*Epistola agli Efesini* (Ef3, 14). L'appropriazione, che sia un «jeu de l'esprit» o una forma di «réalisme», ha dunque innanzitutto un fondamento scritturale e può essere definita come quella figura del linguaggio teologico che permette di attribuire a ciascuna delle tre persone della Trinità propriamente qualcosa che, a rigore, è comune a tutte. Nel contesto della 'scuola di Abelardo' (con riferimento alla categoria redazionale proposta dallo studio di Luscombe), è possibile rintracciare un approfondimento del tema della legittimità delle appropriazioni, variamente riprese nelle *Sententiae* di Rolando Bandinelli (papa con il nome di Alessandro III), del maestro Omnebene, che divenne vescovo di Verona nel 1157, Roberto di Melun e Riccardo di San Vittore, ma la dottrina troverà una compiuta affermazione solo nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, fino ad influenzare buona parte della letteratura teologica successiva, che proverà a rileggere la Scrittura e i Padri a partire dalle appropriazioni. Cf. A. CHOLLET, s. v. *Appropriation aux personnes de la Sainte Trinité*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit. (I, cap. 1, nota 181), I.1, 1908, coll. 1713-1716. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit., p. 249, p. 254, p. 289, pp. 303-307; J.-G. PAGÉ, *L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme?*, in «Laval théologique et philosophique», 33 (1977), pp. 227-239; *Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, ed. A. Maurer et alii, 2 voll., Toronto 1974, I, pp. 337-380.

⁴³ In luogo della determinazione dello statuto delle «proprietates» trinitarie, alla fine del secondo libro del *Tractatus*, Abelardo, al netto dell'efficacia delle categorie logiche, le definì come un «quasi proprium», riferendosi all'utilizzo aristotelico del predicabile formalizzato poi da Porfirio, cioè analogo a come il «non esse in subiecto», il «non suscipere magis et minus», il «nichil esse ei contrario» stanno alla definizione della sostanza, cioè più come una negazione che come un'affermazione («removendo aliquid quam ponendo»). In questo senso come alla *res* informe sta l'assenza di forme e alla *res* semplice il mancare di parti, così al Padre sta la potenza, al Figlio sta la sapienza, e allo Spirito sta la bontà, dove ciascuna determinazione implica rispettivamente la rimozione di impotenza, insipientia, non-bontà. Cf. *TSum*, II, 105, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 151, 984 - 152, 1003; *TChr*, III, 166, 1254BC, ed. Buytaert cit., pp. 256, 2005 - 257, 2222; *infra*, II, cap. 3, §5.

Rivelazione, la possibilità di raccogliere tutte le forme storiche che quel messaggio può aver assunto alla luce dell'evidenza del corredo ontologico del Sommo Bene.

In his autem tribus, potentia scilicet, sapientia, benignitate, tota boni perfectio consistit, ac parui pendendum est quodlibet horum sine duobus aliis. Qui enim potens est, si id quod potest *iuxta modum rationis* conducere nescit, exicialis est ac perniciosa eius potentia. Si autem sapiens sit et discretus in agendo, sed minime possit, efficacia caret. Quod si et potens sit et sapiens, sed nequaquam benignus, tanto ad nocendum fit pronior, quanto ex potentia et astutia sua ad efficiendum quod vult est securior; nec spem beneficiorum suorum ceteris prestat, qui benignitatis affectu non commovetur. In quo autem hec tria concurrunt, ut videlicet et possit implere quod voluerit, et bene velit utpote benignus, nec *ex insipientia modum rationis* excedat; eum profecto vere bonum esse et in omnibus perfectum constat⁴⁴.

In his itaque tribus, potentia scilicet, sapientia, benignitate, tota boni perfectio consistit ac parui pendendum est quodlibet horum sine duobus aliis. Qui enim potens est, sed id quod potest *iuxta modum rationis* conducere nescit, exicialis est ac perniciosa eius potentia. Si autem sapiens sit et discretus in agendo, sed minime possit, efficacia caret. Quod si et potens sit et sapiens, sed nequaquam benignus, tanto ad nocendum fit pronior quanto ex potentia et astutia sua ad efficiendum quod vult est securior; nec spem beneficiorum suorum ceteris praestat qui benignitatis affectu non commovetur. In quo autem haec tria concurrunt, ut videlicet et possit implere quod voluerit, et bene velit utpote benignus, nec *ex insipientia modum rationis* excedat, eum profecto vere bonum esse et in omnibus perfectum constat, atque in eius regimine cuncta quae optime condidit, optime conservari; quippe qui et possit et sciat et velit⁴⁵.

Ora, oltre che contenuti derivabili dalla Scrittura e dal magistero dei Padri, la potenza, la sapienza e la bontà di Dio sono presentate da Abelardo come attributi che la definizione di Sommo Bene come «ciò di cui non si può pensare il maggiore» già contiene e che vengono semplicemente esplicitati come un corollario del principio di perfezione. Infatti, la «tota perfectio» del Sommo Bene consiste nella combinazione di tre determinazioni, perchè chi è potente, ma non sapesse indirizzare secondo il *modus* della ragione ciò che gli è possibile, si troverebbe nella condizione di possedere una potenza esiziale («exicialis») e perniciosa («perniciosa»); chi, invece, fosse sapiente e capace di agire con

⁴⁴ *TSum*, I, 3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 87, 24-37.

⁴⁵ *TChr*, I, 5, 1125D-1126A, ed. Buytaert cit., p. 74, 59-74.

rettitudine, mancherebbe di efficacia se non avesse potenza. Infine, chi fosse potente e sapiente, ma per nulla buono, sarebbe tanto più incline a nuocere quanto più certo di compiere ciò che vuole per mezzo della sua potenza e della sua astuzia. In questo senso, i tre attributi («tria») che definiscono il Sommo Bene, che è Dio, concorrono a far sì che egli possa compiere ciò che vuole, e, in quanto buono, voglia ciò che è bene, e non esorbiti per insipienza («ex insipientia») dai limiti della ragione.

Se non bastasse a determinare l'evidenza dell'articolazione trinitaria della natura divina, Abelardo aggiunge, nell'ordito della *Christiana*, che la perfezione e la bontà che caratterizzano la natura, e conseguentemente le operazioni, di Dio, devono essere messe in relazione non soltanto all'atto creativo originario, ma a una forza creativa continua che, conservando nell'essere, conferisce sempre nuovo vigore metafisico a ciò che ha una ragione sufficiente per continuare a sussistere. Infatti, la seconda redazione enfatizza la simmetria tra ciò che Dio può («et possit»), ciò che sa («et sciat») e ciò che vuole («et velit»), sicché tutto ciò che nel governo divino è fondato *optime*, è conservato *optime*.

È emblematico che Abelardo affermi, senza alcuna remora, che la perfezione del Sommo Bene consista in una limitazione, perché secondo la logica abelardiana, checché Pier Damiani ne dica, il colmo della misura è la misura stessa⁴⁶. In quest'ottica si capisce bene come l'onnipotenza sia una limitazione della potenza per effetto della sapienza e della bontà; la sapienza sia una limitazione della potenza per effetto della bontà e, infine, la bontà sia una limitazione della combinazione di potenza e

⁴⁶ Il quinto libro della *Theologia Christiana* e l'ultimo, il terzo della *Theologia «Scholarium»*, potrebbero essere letti come una reazione all'ipotesi avanzata nel *De divina omnipotentia* da Pier Damiani, se solo si potesse determinare una conoscenza dell'opuscolo damiano da parte del maestro di Le Pallet. In assenza di indizi che permettano di ricostruire una tale relazione, è pure necessario rilevare che dove Pier Damiani assume la radicalità dell'onnipotenza di Dio in termini assoluti, pena il sottoporlo a vincoli e limitazioni ingiustificabili, approfondendo la dimensione agostiniana e neoplatonica dell'inconsistenza ontologica del male, Abelardo assume invece come dirimente la dimensione metafisica dell'ordine che riconosce in Dio senza soluzione di continuità il garante e il criterio. Un confronto teorico tra le posizioni, che appaiono, come ha osservato Bonanni, «speculari», permettono di mostrare tutta la distanza tra i due sul tema della legittimità della relazione tra le arti liberali e la comprensione della natura divina. Abelardo in qualche modo è artefice di una normalizzazione della *voluntas Dei*, che lega la sua onnipotenza alla sua sapienza e alla sua bontà, quindi alla sua immutabilità, e gravita mediante un sistema di pesi e contrappesi su un'idea di *ratio* universale, che è già fondata nel *De ordine* agostiniano, e ha il merito di disciplinare la natura di Dio, che, come ha scritto Julian Yolles, appare «all powerful but rational». Cf. J. YOLLES, *Divine Omnipotence and the Liberal Arts in Peter Damian and Peter Abelard*, in *Rethinking Abelard. A Collection of Critical Essays*, ed. B. S. Hellemans, Leiden - Boston 2013 (Brill's studies in intellectual history, 229), pp. 60-83; BONANNI, *Note in ABELARDO, Teologia 'degli Scolastici'. Libro III* cit., p. 86, nota 59; *infra*, II, cap. 5, §3, a.

sapienza⁴⁷. Dall'equazione tra il Padre e la potenza, il Figlio e la sapienza e lo Spirito e la bontà, risulta chiaramente come la teologia razionale, che occupa nella revisione del progetto abelardiano il ruolo di una conclusione, non sia una divagazione rispetto alla teologia dogmatica, e segnatamente trinitaria, perché la teologia trinitaria stessa appare ad Abelardo dotata di crismi di razionalità che la rendono non solo intelligibile a chi ne mutui i contenuti dalla Rivelazione, ma anche nella piena disponibilità di chi, senza il criterio rivelato, ha mancato soltanto di riconoscerla. Un simile dispositivo concettuale, che, almeno dal punto di vista formale, sembra non riconoscere nella Rivelazione il *prius*, non deve tuttavia far ritenere che i suoi esiti teologici siano banalmente razionalistici. Infatti, ricevuto dal magistero di Cristo il mistero trinitario, il conseguimento della sua piena intelligibilità viene messo da Abelardo in relazione non a una mera velleità razionalistica, ma al più compiuto dispiegamento di una forma di intellettualismo che deriva, dall'evidenza della conoscenza, la cogenza della prassi e quindi conferisce al messaggio cristiano una forza di attrazione che ha la fondata ambizione di raggiungere l'universalità⁴⁸.

⁴⁷ Matthias Perkams analizza lucidamente sotto il profilo dell'eredità il rapporto tra la triade abelardiana di Potenza, Sapienza e Bontà e l'analogia agostiniana della Trinità con la triade psicologica memoria, intelligenza, volere. A partire da giudizi contrastanti di Constant J. Mews e Dominique Poirel su questo rapporto, Perkams ritiene che mentre l'Ipponate è ispirato dall'osservazione dell'anima umana, trattata come 'analogo' di Dio per comprendere e spiegare l'uomo a immagine della Trinità, fornendo una rappresentazione teoretica dell'uomo, Abelardo non ne abbia bisogno, perché risolve sul piano logico il problema della descrizione della natura di Dio e ricorre alla triade piuttosto per rappresentare un'«ideal acting mind». L'analisi psicologica per Abelardo, che aveva già risolto come compito logico il problema della diversità e dell'unità delle persone nella sostanza, doveva avere per lui soltanto un'interesse rispetto all'illustrazione di Dio come un eccezionale agente morale. Cf. M. PERKAMS, *The Trinity and the Human Mind* cit. (I, cap. 1, nota 85), [pp. 903-913]: «I would like to reflect on why Abelard did not exploit extensively the Augustinian discussion of mind. The Augustinian argumentation, which draws heavily on a metaphysically rooted Neoplatonic philosophy of mind must have seemed to him of no use: while the proof that unity and diversity can exist in one thing is a logician's task, a positive explanation of the Trinity's importance can, in Abelard's view, start only from ethical considerations, from which conclusions can be drawn also about the nature of God. A theory of self-reflection and self-love was not suited to satisfy his ethical interest. I do not think that he, lacking the Neoplatonic Background which made a link between being and being cognized, could have any theological relevance in such an enterprise»; *infra*, cap. 5, §2.

⁴⁸ *TSum*, I, 4, edd. Buytaert - Mews cit., p. 87, 37-40: «Nec solum hec trinitatis distinctio *ad* summi boni perfectionem *describendam* convenit, verum et *ad persuadendam* hominibus divini cultus religionem plurimum proficit»; *TChr*, I, 6, 1126AB, ed. Buytaert cit., p. 74, 75-79. – Da questo punto di vista, è evidente che sia sempre una coscienza etica quella che guida la prestazione intellettuale di Abelardo, come ha ritenuto nel suo libro dedicato alla filosofia abelardiana John Marenbon. Il risvolto del dialogo inter-religioso sarebbe una traccia di questa sensibilità che fa delle *Collationes* la traduzione pratica delle fondate ambizioni universalistiche della religione cristiana. In questo senso è infatti possibile pensare lo schema di successione tra la legge naturale, quella ebraica e quella cristiana, già assunto come modello interpretativo valido presso Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux. Cf. J. MARENBNON, *Abelard's concept of natural law*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, a c. di A. Zimmermann, Berlin - New York 1992 (Miscellanea

2. Il vocabolario teologico

Ora, il criterio con cui ‘verificare’ le conquiste dell’uomo deve necessariamente essere preso a prestito dall’esterno, per non dover risolvere questa verifica in una mera validazione. Tuttavia, una volta accolta la grazia della comunicazione di Dio e desunta dalla Rivelazione la sua intelligibilità, il criterio veritativo non appare in contraddizione con i principi che reggono il sistema razionale che nelle arti liberali l’uomo ha ricostruito, ma al contrario si mostra coerente con (che non necessariamente deve essere inteso come ‘vincolato da’) quelle stesse regole. A questo punto, a colui che ha comunicato la misura della verità spetta più che il merito di averla fondata, quello di averla tecnicamente rivelata. Voler rimettere a Cristo l’istituzione della natura trinitaria di Dio significherebbe escludere che quella dimensione divina fosse valida indipendentemente dall’evento dell’Incarnazione. Sotto il particolare riguardo della comunicazione della *notitia* trinitaria, la seconda persona della Trinità deve essere trattata più come maestro che come fondatore.

Sed prius hanc divinae trinitatis distinctionem non a Christo *inceptam*, sed ab ipso *apertius ac diligentius traditam* esse ostendamus. Quam quidem divina inspiratio et per prophetas Iudeis et per philosophos gentibus *dignata est revelare*, ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita inuitaret, ‘ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia’ (1 Cor 8, 6)⁴⁹.

Nel momento in cui il soffio dell’ispirazione divina è liberato dal fitto reticolato dei canoni, esso può spingersi in tutte le direzioni, per i pagani almeno quanto per i giudei, con uguale intensità, rimettendo al filosofo cristiano, nel tempo della grazia («tempus gratiae») la responsabilità ermeneutica di riconoscerlo con minori sforzi («facilius»)⁵⁰. La trama del primo libro della *Theologia*, nella versione del *Tractatus* come in quella della *Christiana*, da questo momento in poi risponde essenzialmente

Mediaevalia, 21.2), pp. 609-621; in particolare, per un’analisi degli obiettivi etici del progetto teologico abelardiano, si veda: ID., *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 324-331.

⁴⁹ *TSum*, I, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 54-60 [corsivo mio]; *TChr*, I, 7, 1126C, ed. Buytaert cit., p. 75, 95-99. Nell’ultima versione, la proiezione fuori dal recinto della storia sacra della Rivelazione verso i giudei e verso i pagani compare negli stessi termini, ma non è più accompagnata dalla riduzione della missione di Cristo a quella del solo magistero: cf. *TSch*, I, 68, 998BC, p. 345, 757-760.

⁵⁰ Cf. *TSum*, II, 1, edd. Buytaert - Mews cit., p. 406, 3-5; *TChr*, II, 1, 1165C, ed. Buytaert cit., p. 132, 2-4. A sottolineare come Abelardo non violi la sacralità della Rivelazione, trattando le testimonianze come una prova, ma che ne accresca piuttosto, l’evidenza, dando loro il valore di conferme, si veda: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 278.

alla sintesi che Abelardo ne fornirà all'inizio del libro successivo, quando, riferendosi alla «pars superior» della sua opera ne restituirà il valore come una raccolta di testimonianze di profeti⁵¹ («capitulum III: testimonia prophetarum»⁵²) e di filosofi che rispettivamente tra i giudei e tra i pagani avrebbero confessato la Trinità, offrendo all'autore il materiale per confermarne la fede⁵³.

L'ordine del discorso di Abelardo, che va dalla Rivelazione (secondo i canali canonici) alle rivelazioni (profetiche e filosofiche), passa attraverso la cabina di regia dell'interpretazione del filosofo cristiano, che può essere intesa come una concettualizzazione del mistero trinitario che gli permetta di scrivere una inedita teologia della storia. Il primo compito che Abelardo assume è quello di fondare il vocabolario teologico, e in questo senso dedica crescente attenzione alla spiegazione delle ragioni per cui la Sapienza divina sia chiamata «Verbum» («capitulum IIII: Quare sapientia

⁵¹ Questa sezione che raccoglie le testimonianze della Trinità che risalgono a un tempo precedente alla venuta di Cristo è preceduta da una raccolta, che attinge alla «Lex», quindi ai libri del Pentateuco, che confluisce nel bagaglio delle testimonianze dei profeti. Alla prima parte corrisponde principalmente la testimonianza mosaica del racconto della creazione, quando l'autore, assegnando a ciascuna persona un ruolo nell'atto creativo, avrebbe coniugato al plurale il soggetto («heloym») e al singolare il verbo («creavit»), per attestare una «pluralitas» che si distingue non secondo la sostanza, ma secondo le proprietà («non secundum substantiae diversitatem, sed secundum personarum proprietates») (*Gen* 1, 1). Seguono diversi *loci trinitari* (*Gen* 1, 26; *Is* 40, 13; *Gen* 3, 5; 3, 22; 11, 7; 11, 8), in cui Abelardo con competenza grammaticale riconosce nella discordanza tra il numero del soggetto (plurale) e la persona del verbo (singolare) una subliminale presenza trinitaria. Nella sezione specificamente dedicata ai profeti, Abelardo continua l'analisi grammaticale della Sacra Scrittura e raccoglie tra i profeti le testimonianze che della Trinità hanno offerto Davide, autore dei salmi (*Ps* 118, 99; 32, 6; 66, 7), e Isaia (*Is* 6, 3), mediante un confronto rispettivamente con Paolo (*Rom* 8, 32) e con Isidoro di Siviglia, attraverso le cui *Etymologiae* passa la verifica di un corretto utilizzo della parola «dominus» come specificamente riferita a Dio Padre, per il vincolo etimologico di «theos» e «timor», che ricorre come proprio della «potentia» anche nel contesto del commentario all'*Epistola ai Romani*. Cf. *TSum*, I, 6-13, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 63 - 91, 138; *TChr*, I, 8-15, 1126D-1129A, edd. Buytaert cit., pp. 75, 102 - 77, 187; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae (sive Origines)*, VII, 1, 5, PL 82, [73-729], 259D-260C, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, s. p.; ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, 803D, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), p. 69, 754-759. Nell'ultima versione della *Theologia*, questa sezione verrà recuperata integralmente: *TSch*, I, 69-76, 998C-1000B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 345, 765 - 348- 849.

⁵² Al netto dei problemi di rubricazione della sezione descritta alla nota precedente, il testo che risponde alla rubrica, stando all'edizione Buytaert-Mews, occupa rispettivamente il solo paragrafo 13 del *Tractatus*, senza i riferimenti alla Legge, e il corrispettivo paragrafo 15 della *Christiana*, a cui nell'ultima redazione è aggiunta esclusivamente con una nota marginale l'*auctoritas* di Cassiodoro in relazione all'interpretazione del Salmo (*Ps* 21, 1: «Deus, Deus meus, respice in me») a conforto del rapporto tra Dio e timore. Cf. *TSum*, I, 13, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 90, 115 - 91, 138; *TChr*, I, 15-15a, 1128A-1129A, edd. Buytaert cit., p. 77, 163-187, p. 77, I, 1-4; CASSIODORO, *Expositio Psalmorum*, *Ps.* XXI, 2, PL 70, [152B-167B], 153B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1958 (CCSL 97-98), I, p. 189, 44, p. 190, 54-57.

⁵³ *TSum*, I, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 60-62; *TChr*, I, 7, 1126C, ed. Buytaert cit., p. 75, 99-101; *TSch*, I, 68, 998C, p. 345, 760-764.

vocetur verbum»⁵⁴) e la bontà sia chiamata «Spiritus Sanctus» («capitulum V: Quare benignitas dei dicatur spiritus sanctus»⁵⁵). Sin da una prima valutazione dell'entità della revisione di questi capitoli è evidente che l'intervento dell'autore sia considerevole. Dove nella prima versione era sufficiente spiegare la possibilità di riferirsi alla sapienza divina come al *Verbum*, indicando con valore illustrativo il rapporto che si dà tra le parole e la conoscenza che veicolano, nella seconda versione non soltanto diventa necessario limitare l'efficacia di quell'illustrazione, ricorrendo alla spiegazione della torsione che la giustifica, ma è fondamentale per Abelardo assicurare la distinzione tra il *Verbum* e la *vox*, che è evangelicamente rappresentata dall'incommensurabilità della predicazione di Giovanni il Battista, che anticipa e annuncia, e dell'incarnazione di Cristo, che comunica, ed è logicamente espressa dall'irriducibilità fra la *vox*, ascoltabile («audibili»), e la Parola, intelligibile.

Verbum ideo sapientia vocatur quod maxime ex
verbis uniuscuiusque intelligentia ipsius, et
cuius scientiae ipsae sit manifestatur⁵⁶.

Verbum itaque sapientia vocatur, *translato*
scilicet *de effectu ad causam* vocabulo, quod
maxime ex verbis uniuscuiusque
intelligentia ipsius, et cuius scientiae ipsae
sit, manifestatur⁵⁷.

È come se Abelardo fornisse al suo lettore il negativo della sua prosa. L'autore aggiunge le informazioni latenti rispetto al soggetto che aveva già messo a fuoco a partire dalla prima versione. L'evoluzione della *Theologia*, che in questo senso non può a rigore essere considerata come un 'progresso'⁵⁸, si risolve in un'analisi delle condizioni di possibilità del linguaggio, che coincidono con i suoi stessi limiti. Se non può essere sufficiente chiarire il rapporto tra il Figlio e il Padre, come rapporto tra la parola e la sapienza, deve esserlo ricostruire il dispositivo logico-linguistico che rende efficace quell'illustrazione al netto della sua 'artificialità'. Compare così il tema della *translatio* dagli effetti alla causa, che dopo essere stato introdotto, richiede una spiegazione. Abelardo aggiunge, allora, nella seconda versione:

⁵⁴ Cf. *TSum*, I, 14-16, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 91, 140 - 92, 157; *TChr*, I, 16-23, 1129A-1130D, edd. Buytaert cit., pp. 78, 188 - 81, 284, aggiungendo tra la fine di questo capitolo e il successivo una sezione nuova: *ibid*, 24-31, 1130D-1133B, pp. 81, 285 - 85, 424; *infra*, nota 65.

⁵⁵ Cf. *TSum*, I, 17-24, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 92, 159 - 94, 234; *TChr*, I, 32-46, 1133B-1137A, edd. Buytaert cit., p. 85, 425 - 90, 592.

⁵⁶ Cf. *TSum*, I, 14, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 91, 141-143.

⁵⁷ *TChr*, I, 16, 1125D-1126A, ed. Buytaert cit., p. 78, 188-191 [corsivo mio].

⁵⁸ Cf. *supra*, I, cap. 1, §4.

Ne mireris si, ut dixerim, ipse quoque conceptus mentis ‘verbum’ dicatur, translato de effectu ad causam vocabulo, cum e converso de causa ad effectum factis plerisque utamur translationibus. Unde et ipsum elemosynae beneficium, quo impenso maxime caritas dantis innotescat, ‘caritatem’ nonnumquam appellamus, et ipsam paenitentis satisfactionem nominare ‘paenitentiae’ designamus, cum recte caritas non dicatur nisi dilectio, nec paenitentia nisi ipse animi dolor. Licet etiam ipsum nostrae mentis conceptum ipsius sermonis tam effectum quam causam ponere, in proferente quidem causam, in audiente effectum, quia et sermo ipse loquentis ab eius intellectu proficiscens generatur, ut eundem rursus in auditore generet intellectum. Pro hac itaque maxima sermonum et intellectuum cognatione non indecenter in eorum nominibus mutuas fieri licet translationes. Quod in rebus quoque et nominibus propter adiunctionem significationis frequenter contingit. – Haec de translatione huius nominis ‘verbum’ hoc loco facta et significatione eius dicta nunc sufficiant⁵⁹.

È sempre all’opera nel linguaggio – e pertanto non deve suscitare meraviglia – un meccanismo di traslazione dei termini («vocabula») dagli effetti alla causa e dalla causa agli effetti. Il tema della *traslatio*, che sarà oggetto di analisi nei libri successivi, è determinante nell’economia del linguaggio della teologia di Abelardo, perché è capace di confermare la regola che garantisce la validità dei processi significativi proprio nel momento in cui fonda la possibilità dell’eccezione come tale, cioè in quanto distrazione di un termine dal suo consueto significato per l’intervento di un elemento contestuale che con esso interagisce («propter adiunctionem significationis»)⁶⁰.

Ora, nel contesto della revisione della *Christiana*, un’analisi della natura cangiante del linguaggio, già nella sua dimensione ordinaria, permette di spiegare come il meccanismo di traslazione dei significati debba essere considerato come un arricchimento delle sue potenzialità, piuttosto che un impoverimento della sua efficacia. Il rapporto metonimico tra «conceptus mentis» e «verbum»⁶¹, che spiega la possibilità di riferirsi alla Sapienza di Dio come al suo *Verbum*, quindi alla

⁵⁹ *TChr*, I, 23, 1130CD, ed. Buytaert cit., p. 80, 266 – 81, 284.

⁶⁰ Alla «traslatio» nel contesto del primo libro Abelardo nel *Tractatus* aveva dedicato fino a qui solo un fugace cenno. Nella *Christiana* appare invece già decisivo il ricorso a quel principio di permeabilità del linguaggio che Irène Rosier-Catach definisce come «un changement de sens localisé dans un mot, contextuellement déterminé et donc cohabitant pour un temps limité avec la signification première, qui de ce fait ne relève pas de l’*equivocatio* mais de l’*univocatio*». Cf. *TSum*, I, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 52-54; ROSIER-CATACH, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité et l’analyse de la prédication accidentelle chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 100), p. 163.

⁶¹ Sulla nozione di «verbum mentis», «locutio intelligentiae» o «locutio intellectualis» nell’opera di Abelardo nel contesto della teologia del secolo XII come laboratorio che anticipa la discussione sul linguaggio mentale dei secoli successivi, si veda lo studio di Luisa Valente che mostra il valore della nozione patristica di *logos* sia in quanto parola performativa all’atto della creazione, sia in relazione al mistero della generazione e dell’Incarnazione di Cristo, sia infine nel confronto con il valore di *vox* della predicazione di Giovanni il Battista. Cf. L. VALENTE, *Verbum mentis – vox*

causa attraverso il suo effetto, è giustificato dalla funzionalità nel linguaggio ordinario del trasferimento semantico dagli effetti alla causa e viceversa. Infatti, come «recte» non è possibile chiamare «caritas» nient'altro che non sia la «dilectio» in cui consiste, così niente può essere propriamente definito «paenitentia» se non il dolore dell'animo a cui corrisponde. Tuttavia, si è soliti definire, per quel meccanismo di trasferimento dalla causa agli effetti, caritatevole l'elemosina e penitenziale l'espiazione di una colpa. Per mostrare all'opera questo meccanismo nella relazione che ha instaurato tra «verbum» e «Sapientia», Abelardo ricorre alla sua competenza logica e alla complessa relazione, che è presentata come un'affinità («cognatio») tra «sermo» e «intellectus», dal momento che nel «sermo» il «conceptus mentis» o «intellectus» può allo stesso tempo essere considerato come causa «in proferente» ed effetto «in audiente», legittimando una reciproca «traslatio» che deve essere giudicata non illegittima («non indecenter»).

Introducendo il tema delle variazioni contestuali del significato di un'espressione, quindi l'idea che il significato dei termini possa essere contaminato dall'ambiente concettuale che lo determina, principio riconosciuto dalla Rosier-Catach chiaramente come un «principe de compositionnalité» del linguaggio, Abelardo è in grado di legittimare una proporzione che spieghi l'applicabilità del termine *Verbum* alla sapienza divina, a condizione che questa proporzione non venga ridotta al rango di mera attribuzione. Secondo questa proporzione è possibile dire *Verbum* la sapienza di Dio come è possibile dire caritatevole l'effetto della carità, l'elemosina, penitenziale l'effetto della penitenza, l'espiazione, e come in qualche modo il «sermo» sta per l'«intellectus» e l'«intellectus» per il «sermo».

Questo passo, incastonato nella prima revisione dell'opera teologica abelardiana e assente nella prima versione, risente dell'evoluzione del pensiero logico del Palatino. Infatti, se nelle *Glossae* all'*Isagoge* di Porfirio della *Logica ingredientibus*, sotto la pressione della polemica con il realismo di Guglielmo di Champeaux, Abelardo riteneva soddisfacente una definizione dell'universale come «vox» (che pure non assumeva il riduzionismo roscelliniano del «flatus vocis»), nelle *Glossulae* della *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»* il Palatino ha l'impressione che quel concetto debba essere più radicalmente allontanato dalla possibilità di una sua reificazione e perciò restituito dal termine tecnico «sermo», cui pure poi preferirà i più comuni «nomen» o «vocabulum»⁶². Nell'introdurre nella

clamantis: *the notion of mental word in 12th century theology*, in *The word in medieval logic, theology and psychology*. Acts of the 13. international colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Kyoto, 27 September - 1 October 2005), edd. T. Shimizu - C. Burnett, Turnhout 2009 (Rencontres de philosophie médiévale, 14), [pp. 365-402], pp. 381-388, pp. 401-402.

⁶² Cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 16, 20-21; ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 522, 28-31. Ancora nella *Dialectica*, il valore della «vox» è riconosciuto in funzione dell'«officium significandi»: ID., *Dialectica*, I, III, III, 2, ed. De Rijk cit., p. 128, 4: «(...) 'vox' quoque a 'vocando', idest

Christiana il tema dell'irriducibilità del *Verbum* alla «vox» da una parte⁶³ e dall'altra della riconoscibilità del rapporto tra «sermo» e «intellectus», Abelardo fornisce allo studioso la misura della sua attenzione al tema della distinzione tra la componente fisica del linguaggio, cui non viene riconosciuta alcuna valenza illustrativa, e la sua capacità di significare, che è invece recuperata nella rappresentazione (per approssimativa che sia) del rapporto tra il Padre e il Figlio⁶⁴.

significando». – Non è possibile mettere in discussione l'evoluzione abelardiana nel modo di riferirsi agli universali, ora come «voces», ora come «sermones», tuttavia un diverso valore è stato accordato a questa trasformazione. Se molti storici della filosofia hanno ritenuto di trovarvi un indizio di una modifica sostanziale dell'orientamento logico-metafisico del Palatino, John Marenbon ha chiarito come lo slittamento terminologico non contribuisca a modificare la visione del filosofo e soprattutto non produca una nuova giustificazione della sua personale soluzione al problema degli universali. Cf. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Universals* cit. (I, cap. 1, nota 111), pp. 139-144; MARENBOON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 176-180; ID., *Aspects of the evolution of Peter Abelard's thought on signification and predication* cit. (I, cap. 1, nota 25), pp. 16-19. – Secondo Marenbon, il fatto che la *vox* possa essere considerata una sostanza o un accidente nella categoria della quantità lo spinse, per salvaguardare lo spirito non-realista della sua posizione, a plasmare un nuovo lessico. Nel rapporto tra «vox» e «sermo», materialmente identici («*communitas essentiae*») e formalmente distinti, secondo Marenbon, Abelardo poté valersi della similitudine con la relazione tra la condizione del materiale («*status lapidis*») e quella dell'immagine che da essa l'uomo è in grado di trarre («*status imaginis*»), utilizzando nell'ordine logico un modello esplicativo analogo a quello della statua di bronzo con cui tenderà una prima illustrazione trinitaria nella *Theologia Christiana*. Il problema, nel caso del rapporto tra «vox» e «sermo», come in quello tra le persone della Trinità, potrebbe essere considerato quello di immaginare una distanza tra l'identità di essenza e la differenza di origine. Questa ipotesi interpretativa è tuttavia rifiutata da Martin Tweedale, che invece ritiene di escludere ogni legame tra la concettualizzazione della distanza tra «vox» e «sermo» e quella della riflessione teologica su identità e differenza. Cf. *ibid.*, pp. 178-179; TWEEDALE, *Abailard on Universals* cit., pp. 142-162. Sul tema si vedano inoltre: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 69-71; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo* cit., pp. 44-60. – Sul significato di «*essentia*» nel sintagma «*communitas essentiae*» come identità materiale come opposta a identità formale («*forma*» o «*essentia formalis*»), si veda: ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., [pp. 13, 18 - 14, 6], p. 13, 23-25: «(...) quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non *per formas* fit, sed est *per ipsam essentiae diversitatem*».

⁶³ Cf. *TChr*, I, 19, 1129D, ed. Buytaert cit., p. 79, 223-224, 226-227: «(...) distinguens scilicet ipsum intelligibile verbum a verbo audibili, quod est vox. (...) Prius vox sonat, ut verbum postmodum possit audiri»; *ibid.*, 1130A, p. 79, 231-234: «(...) Sicut verbum audibile in auditore praecedit intelligibile, quia videlicet prius vox sonat ut postmodum ex ea intellectus concipiatur, ita Iohannis praedicatio anteibat adventum Domini annuntiando».

⁶⁴ Nel brano della seconda versione che è in oggetto il lemma «sermo» compare con il valore di «voces significativae ad placitum», quindi come ciò che significa un «intellectus» a seguito di un atto istitutivo convenzionale («*ex impositione*»). Se nella *Dialectica* la tassonomia delle *voces* abelardiana recupera integralmente il modello aristotelico-boeziano e distingue le *voces* significative in significative *naturaliter* e *ex impositione* o *ad placitum*, nella *Logica Ingredientibus* fa precedere alla divisione secondo l'atto istitutivo la divisione tra *significativa* e *significantia*, dove il primo è un atto linguistico, il secondo è considerato come un mero indizio, secondo la distinzione stoica. In questo senso è possibile dividere le *voces* in *significantes* (senza *institutio*) (come il latrato del cane che fornisce semplicemente

La revisione della *Christiana* corre dunque sull'onda della maturazione del pensiero di Abelardo, ma non è possibile escludere, dall'interpretazione della sua evoluzione, la pressione che dovette pure esercitare il peso di una 'reazione' alle vicende del concilio di Soissons. Tra i capitoli dedicati al rapporto rispettivamente tra le *voces* «Verbum» e «Spiritus Sanctus» e gli attributi essenziali di Sapienza e Bontà, che suppongono per la seconda e la terza persona della Trinità, Abelardo ha la necessità di difendere la struttura della sua teologia dall'accusa di un incauto appiattimento della potenza sul solo Padre⁶⁵. L'umiliazione del rogo dovette portare Abelardo a dichiarare, prima del tempo, il peso della logica porfiriana nell'ordine della sua teoria delle «*proprietas*» divine. Infatti, in senso rigorosamente aristotelico, secondo la formalizzazione del quarto dei cinque predicabili porfiriani, il «*proprium*» o «*proprietas*» è un predicato esclusivo, ma relativamente alla specie, non alla *res* individuale. Senza voler ritenere che Abelardo abbia voluto riportare il rapporto tra le persone divine e la condivisione dell'essenza a quello tra gli individui e la condivisione della natura specifica, si può però comprendere come la «*proprietas*» della potenza, che deve essere trattata, direbbero i teologi successivi, come un'appropriazione, possa appartenere «*maxime*», «*proprie*» e «*specialiter*» al Padre, senza che questo tuttavia la sottragga alle altre persone della Trinità⁶⁶. Ancora più interessante, nell'ordine dell'esplicitazione di questo nesso tra logica

un'indizio della sua presenza), e *significativae* (dopo un atto di *institutio*), insieme che può a sua volta essere articolato a seconda del modo dell'*institutio* che lega *signans* e *signatum*, e può essere naturale (il latrato del cane) o convenzionale (appunto il «*sermo*» o «*nomen*»). Cf. ID., *Dialectica*, I, III, I, 3-4, ed. De Rijk cit., pp. 114, 16 - 115, 9; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 2, 10-12, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., pp. 71, 57 - 72, 76. Per una rappresentazione della tassonomia abelardiana, si veda: U. ECO, *On animal language in the medieval classification of signs*, in *On the Medieval Theory of Signs* cit., [pp. 3-42], p. 16 [tr. it., *Sul latrato del cane (e altre archeologie zoosemiotiche)*, in *Dall'albero al labirinto* cit., (pp. 201-258), p. 232]. Sul fallimento del tentativo abelardiano di normalizzare il linguaggio tecnico con l'introduzione del lemma «*sermo*», si veda quanto scrive John Marenbon, che utilizza come argomento definitivo il fatto che questo orientamento logico-linguistico sarà designato come quello dei «*nominalists*», e non dei «*sermonalists*». Cf. MARENBNON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century* cit. (I, cap. 2, nota 46), pp. 51-54; *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 179-180. – Questa attenzione deve essere considerata all'origine anche della necessità di allontanare, nella polemica tra «*magister V.*» e Garmundo, la mera «*impositio*» dalla «*significatio*». Cf. *supra*, nota 18.

⁶⁵ Cf. *TChr*, I, 24-31, 1130D-1133B, ed. Buytaert cit., pp. 81, 285 - 85, 424; *Historia calamitatum*, 43, 150A, ed. Luscombe cit., p. 68; *supra*, I, cap. 2, §2. Anche Constant J. Mews ritiene che possa essere spiegata in questo modo l'interpolazione di questa sezione tra il terzo e il quarto capitolo della *Christiana*: MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit., p. 186.

⁶⁶ Cf. *TChr*, I, 25, 1131AC, ed. Buytaert cit., pp. 81, 301 - 82, 318: «Non tamen ita ut solus Pater sit omnipotens et non vel Filius vel Spiritus Sanctus, vel solus Filius sit sapiens aut solus Spiritus sit benignus; sed quod iuxta cuiusque personae distinctionem quaedam *specialiter* ad unam attinent personam, et ei *maxime* tribuuntur, quaedam ad aliam, – ut cum Pater ex omnipotentia, sicut supra meminimus, dictus sit, quemadmodum Filius ex sapientia vel Spiritus Sanctus ex

porfiriana e logica trinitaria, è il ricorso, nell'aggiunta di questa sezione alla *Christiana*, del tema della differenza, che deve essere precipuamente declinata come differenza secondo l'origine. Abelardo diventa rigoroso, infatti, quando ragiona della necessità di predicare esclusivamente del Padre l'essere «ingenitum», del Figlio l'essere «genitum» e dello Spirito il procedere da entrambi⁶⁷. Se c'è in Dio la possibilità di predicare in modo esclusivo qualcosa di qualcuna delle persone, questa deve essere riferita alla differenza specifica introdotta dalla diatesi attiva e passiva del verbo «generare», non alle proprietà che riguardano l'essenza e come tali non possono essere distribuite tra le persone. Ciò che si dice esclusivamente del Padre, secondo la concorde testimonianza dei Padri e dei filosofi, è l'essere ingenerato, che determina una sorta di autarchia esistenziale («subsistendi possibilitas»⁶⁸), con cui si rimettono rispettivamente la generazione e la processione delle altre persone alla sua potenza; questa, spiega Abelardo, è la ragione per cui nella Scrittura è il Padre ad essere invocato come onnipotente, per quanto «aeque» l'onnipotenza sia una proprietà che deve essere riconosciuta anche alle altre persone (quindi propriamente un'«appropriazione»)⁶⁹.

benignitate, tale sit quod dicitur 'per ingenitam deitatem omnipotens et per omnipotentiam Pater', ac si diceret ad proprietatem seu distinctionem personae Dei Patris ipsam omnipotentiam *specialiter* attinere, cum ipsa scilicet omnipotentia generans sapientiam expressa sit Patris proprietas sive idem penitus cum ipso Patre; atque hoc nomen 'Pater' in hac persona ita ipsam divinam potentiam, quae est omnipotentia, simpliciter exprimat ut neque sapientiam nec benignitatem Dei in ea distinguere habeat, sed tantum contentum sit ipsam omnipotentiam ex qua sapientia gignitur designare» [corsivo mio].

⁶⁷ Cf. *ibid*, I, 26, 1131CD, ed. Buytaert cit., p. 82, 319 - 331: «Et notandum quod, cum iuxta sanctorum patrum auctoritatem *solam personam Patris* dicamus *ingenitam* sicut et Patrem, videtur hic idem esse 'ingenitum' quod est 'a se ipso esse, non ab alio', cum unaquaeque videlicet aliarum personarum ab ipso Patre sit, sola vero persona Patris non sit ab aliqua aliarum. Sicut ergo iuxta philosophos omne id 'genitum' dicitur quod est ab alio, – unde et 'genituram mundi' legimus, secundum quod scilicet ipse mundus opus Dei dicitur, non tamen filium eius esse, et Deum 'genitorem universitatis' Plato dicit, a quo scilicet universa alia habent esse, – ita e contrario hoc loco solum Patrem dicimus ingenitum, secundum hoc scilicet quod ipse solus non habet ab alio esse».

⁶⁸ Cf. *ibid*, I, 29, 1132B, ed. Buytaert cit., p. 84, 375.

⁶⁹ Cf. *ibid*, I, 30, 1132BD, ed. Buytaert cit., p. 84, 381-396: «Sic enim et philosophi, cum mentem natam aiunt ex summo Deo, quem Tagathon vocant, id est Filium ex Deo Patre, 'sumum' in eo vocant quia ab alio non est. Qui etiam, cum ipsum Patrem protopanton etiam appellant, id est principem omnium, omnipotentiam ipsi quasi proprie vel specialiter adscribunt, eo videlicet quod ab ipso non solum creaturae, verum et ceterae duae personae habeant, ut dictum est, esse, non quidem per creationem sicut aliae res, sed per generationem vel processionem. Unde et Pater ipse per hoc potestatem in omnibus quasi specialiter ac naturaliter habere videatur quod ab ipso sint omnia, et quasi quodam naturali iure sua, quomodo et quilibet filius sui patris iure naturali propriae existentiae suae dicitur esse. Unde et sacra Pagina maxime hoc nomen 'omnipotens' cum nomine 'Patris' proferre consuevit, quamvis et utraque aliarum personarum aequae sit omnipotens».

Ora, secondo la stessa logica che aveva retto la giustificazione dell'applicabilità della *vox* «Verbum» alla sapienza divina, Abelardo introduce il tema dello «*Spiritus Sanctus*» a partire da un'illustrazione antropologica, perché come nell'uomo la parola sta alla sua conoscenza o sapienza, così lo spirito o il soffio, propriamente il sospiro, sta al sentimento del cuore⁷⁰. Passando per l'aggiunta del conforto delle *auctoritates*, arricchito dall'interpretazione della formula di saluto delle epistole paoline come invocazione dello Spirito⁷¹, Abelardo giunge a spiegare la possibilità di trattare il «nomen» Spirito Santo ora come proprio di una persona, ora come comune alle tre (perché tutte spirituali, cioè non corporee, e sante) e lo fa attraverso il ricorso a un dispositivo grammaticale⁷². Posto che il nome proprio si distingue dal comune, generale o appellativo perché il primo, in quanto individuale, ha un'estensione necessariamente minore del secondo, che sussume più unità e perciò deve essere ritenuto equivoco, Abelardo spiega come frequentemente si dà il caso che un nome comune a molte cose sia usato («*transferatur*») per individuare una di quelle come suo nome proprio. È sufficiente ad Abelardo mostrare che si tratta di una forzatura a cui il linguaggio nella sua dimensione ordinaria va soggetto per mostrare come, a maggior ragione, non debba scandalizzare il corto circuito che si dà quando, quasi il tutto per la sua parte, il nome comune sia chiamato a designare un'unità propria, senza averne la titolarità.

Senza uscire dalla logica della definizione, il problema che Abelardo sta ponendo riguarda l'aspetto proprio determinato dal segno comune, che lo rende in qualche modo capace di individuare in maniera non confusa l'oggetto designato. A titolo di esempio, come si possono individuare come chierici (nome comune, usato a mo' di nome proprio), i chierici che non sono monaci (per quanto l'assunzione di 'chierico' come nome comune impedisce di distinguervi i 'monaci' come nome proprio), e come è possibile isolare come fedeli (nome comune, usato a mo' di nome proprio), i fedeli che non sono martiri (per quanto anche i martiri sono fedeli), così è possibile individuare tra le altre persone della Trinità, il Padre e il Figlio che sono spirito e sono santi, ma non sono lo Spirito Santo.

La competenza nelle arti del trivio è determinante nella stesura di questo capitolo, in cui Abelardo mostra, nel collezionare i *loci* trinitari della Sacra Scrittura, come sia possibile intravedere

⁷⁰ Cf. *TSum*, I, 17, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 92, 160 - 93, 167; *TChr*, I, 32, 1133B, edd. Buytaert cit., p. 85, 425 - 432.

⁷¹ Cf. *ibid.*, I, 33, 1133D, edd. Buytaert cit., p. 86, 442-447.

⁷² Cf. *TSum*, I, 18, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 92, 167-169; *TChr*, I, 35, 1134AB, edd. Buytaert cit., pp. 86, 463 - 87, 466. Entrare nel laboratorio della *Theologia* abelardiana permette di osservare da vicino il lavoro redazionale del Peripatetico palatino e della sua *équipe*, che doveva andare incontro a una serie di automatismi, come testimonia questo passo in cui, a valle del ragionamento precedente, si evoca la conclusione con riferimento al luogo autoritativo citato, ignorando che nella seconda versione le *auctoritates* si sono moltiplicate e richiederebbero quindi un riferimento plurale.

una descrizione di Dio nell'accostamento sintattico della presenzialità dell'avverbio («*hodie*») al passato del verbo («*genui*»), spingendo il linguaggio ispirato (*Ps* 2, 7) a rivelare nella sua stessa sintassi l'eterna generazione del Figlio dal Padre. Tuttavia, nella prima e con maggiore enfasi nella seconda versione, il rispetto nei confronti dell'ispirazione dei testi non lo spinge mai ad esercitare la sua pressione ermeneutica sull'inaccessibilità della verità rivelata, ma sempre e solo sulla forma storica che assume nel linguaggio⁷³:

De hac etiam ineffabili et eterna generatione, sive etiam temporali, quarum utraque mirabilis est, Ysaïas admirans ait: 'Generationem eius quis enarrabit?' (*Is* 53, 8) *ac si aperte* diceret: non est hoc disserere humani ingenii, sed solius dei cuius spiritus in his fidelibus quos vult loquitur, ipso attestante qui ait: 'Non enim vos

De hac etiam ineffabili et aeterna generatione, sive etiam temporali, quarum utraque mirabilis est, Isaias admirans ait: 'Generationem eius quis enarrabit?' (*Is* 53, 8) *ac si aperte* diceret: non est hoc disserere humani ingenii sed solius Dei, cuius spiritus in his fidelibus quos vult loquitur, ipso

⁷³ Come si è detto rispetto al primo saggio di teologia abelardiana, l'*Expositio in Ezechielem*, questa interpretazione dell'atteggiamento della *Theologia* abelardiana, con cui ci si dovrebbe riferire propriamente alla dimensione umana della comunicazione divina più che al mistero dei suoi contenuti, è certamente una delle più promettenti. Secondo autorevoli interpreti dell'opera del maestro di Le Pallet, da Jean Cottiaux a Jean Jolivet, l'approccio linguistico alla Rivelazione permette di risolvere i trattati teologici abelardiani in un'opera eminentemente dialettica, in cui l'obiettivo è l'analisi logica degli enunciati in cui si esprime il dato rivelato. Cf. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 70), pp. 548-549: «Il ramène l'*intelligentia fidei* aux proportions d'une connaissance indirecte de l'objet de la foi ou d'une compréhension du sens grammatical des énoncés de la révélation»; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XI^e siècle*, Bruges - Bruxelles - Paris 1948, p. 173: «Toute sa dialectique, appliquée au dogme, s'inspire surtout de la logique du langage et, par suite, ses goûts le portent vers une discussion de l'énoncé du dogme plutôt que du dogme lui-même, et quand plus tard il se met en devoir d'atteindre son contenu réel, il ne peut s'agir encore d'une connaissance intrinsèque du mystère, mais seulement d'une application des règles de la dialectique pour le bien fondé des analogies et la cohérence des énoncés»; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 233: «Faire de la théologie, c'est d'abord comprendre ce que dit l'autorité, et cette compréhension est assurée par la maîtrise des disciplines du langage»; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie* cit. (I, cap. 1, nota 70), p. 102: «Ce qu'il veut faire 'comprendre', c'est la validité de propositions réduites à leur épure logique, le mystère de leur contenu restant intact»; ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi* cit. (Intr., nota 10), [pp. 95-105], pp. 104-105: «In questa prospettiva l'opera abelardiana non è leggibile come una teologia vera e propria, ma piuttosto come un autentico esercizio dialettico, non puro e semplice (come si troverebbe nei suoi trattati di logica) ma 'applicato' allo studio delle formule dogmatiche. In definitiva non si darebbe, abelardianamente, propriamente *theologia*, bensì una sorta di 'dialettica applicata': Abelardo è e resterebbe un dialettico anche da teologo, per il semplice motivo che l'oggetto della teologia rimane identico a quello della logica; le proposizioni e i sillogismi della logica pura si ritrovano, nella veste di 'enunciati' dogmatici – anch'essi dunque enunciati sostanzialmente logici – nello studio della teologia».

estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis' (*Mt* 10, 20)⁷⁴.

attestante qui ait: 'Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis' (*Mt* 10, 20). Hieronymus quoque *Super Ecclesiasten* eo loco quo dicitur: 'Quis scit spiritus filiorum hominum si ascendat sursum, et spiritus pecoris descendat deorsum in terram?' (*Eccle* 3, 21) Illud quod dictum est: 'Generationem eius quis enarrabit?' (*Is* 53, 8) ad exemplum 'difficilis non impossibilis' trahit dicens: 'Adiicendo *quis*, difficultatem rei voluit demonstrare. Pronomen enim *quis* in scripturis sanctis non pro impossibili sed pro difficili semper accipitur, ut ibi: *Generationem eius*, id est Christi, *quis enarrabit?*' etc⁷⁵.

Colui che la condanna ecclesiastica dovette bollare come uno scrutatore indiscreto della maestà divina, nel passaggio dalla prima alla seconda versione, sviluppa (ammesso che di 'sviluppo' sia possibile parlare) un discorso apofatico che diventa prolisso, perché costretto continuamente a dichiarare le sue premesse. Nel commentare il pronome «quis» che sulla bocca di Isaia segna l'incommensurabilità di ogni «locutio» all'ineffabilità della generazione divina, Abelardo chiarisce che le parole del profeta devono essere intese («ac si aperte diceret») come un monito all'intelligenza umana, cui non compete di indagare quella natura che può, sola, scegliere di mostrarsi. Tuttavia, tornando su questa interdizione nel corso della prima revisione, il Palatino riterrà utile aggiungere la testimonianza di Girolamo, che, riflettendo sull'utilizzo del pronome «quis», trovava, nel confronto con la sintassi della Sacra Scrittura, l'idea che occorra in riferimento al difficile e non all'impossibile («non pro impossibili sed pro difficili»).

È nella Scrittura e nell'esempio dei Padri che Abelardo trova la migliore formulazione del limite strutturale della conoscenza umana, ma anche la legittimazione del *quaerere* che è affermazione almeno delle possibilità della ricerca e della impalpabilità di ogni suo (provvisorio) risultato. Ne sia un esempio ulteriore il modo in cui, nei paragrafi successivi, prima di dare corso allo

⁷⁴ *TSum*, I, 21, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 93, 198 – 94, 204 [corsivo mio].

⁷⁵ *TChr*, I, 39-40, 1135BC, ed. Buytaert cit., pp. 88, 516 - 89, 531 [corsivo mio]; GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, *Eccle* 3, 21, PL 23, [1009C-1116C], 1042B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1959 (CCSL, 72), p. 282, 322-325.

sviluppo più sinuoso del primo libro, Abelardo prenderà le mosse dalla Scrittura e segnatamente nell'Antico Testamento dalle parole della Sapienza (*Prv* 8, 12; 22-27; 29-30) per trovare già tutta formulata la coeternità del Padre e del Figlio e il mistero della generazione, assumendo la derivazione come conservazione di un'identità di essenza che *in nuce* contiene tutti gli elementi necessari a spiegare l'estendersi della sapienza, che presiede alla creazione, come una forma di direzione della potenza sotto il patrocinio della bontà.

*Tale est ergo sapientiam conceptam parturiri a deo (cf. Prv 8, 12), ac si dictum sit ipsam sapientiam ex ipsa patris substantia, in qua est, gigni. Tale est sapientiam ludere coram patre et cum ipso cuncta componere (cf. Prv 8, 29-30), ac si dixerit ipsam divinam potentiam omnia in sapientia pro bonitatis suae arbitrio disponere, ut in ipso ludo ipsum bonitatis affectum intelligamus. (...) Quod vero ait sapientiam coram potentia, id est patre, semper assistere, tale est ipsam potentiam nichil efficere nisi preeunte rationae et ducatu sapientiae*⁷⁶.

La catena sintattica di «tale est» e di «ac si dictum», dove il primo termine riferisce del dettato scritturale e il secondo della sua interpretazione, fornisce alla prosa il ritmo agile dell'esegeta che supera le asperità del contenuto veterotestamentario per piegarlo allo spirito nuovo dell'alleanza siglata dalla venuta di Cristo. La circolarità è evidente e doveva apparire agli occhi del Peripatetico palatino come una conferma dell'efficacia delle categorie trinitarie che, rivelate dalla «stessa sapienza incarnata», rendevano possibile una lettura più penetrante dell'intera storia sacra.

È in questo contesto che Abelardo colloca l'invettiva contro l'incredulità dei giudei. Se il migliore criterio ermeneutico dell'Antico Testamento è depositato nel Nuovo, è chiaro che gli ebrei, per l'aver rifiutato il compimento della Rivelazione, devono essere considerati assolutamente incapaci di accedere all'autentico significato delle Scritture. «Ribelli e increduli» (*Num* 20, 10), in alcun modo costoro possono aver compreso il significato delle parole di Michea (cf. *Mich* 5, 2), poichè l'attesa di un Messia uomo che non sia Dio non può in alcun modo giustificare le contraddizioni della 'generazione eterna' di cui parla il profeta. Agli ebrei Abelardo contesta l'esaurimento della storia nella storia che, come tale, implica il rifiuto del mistero centrale dell'Incarnazione e perciò la preclusione di ogni possibilità di comprendere il significato delle parole della Scrittura cui pure formalmente aderiscono. Il cortocircuito cognitivo che spinge gli ebrei a leggere e professare ciò che è scritto, senza essere capaci di crederlo, se accostato alle ambizioni di

⁷⁶ Cf. *TSum*, I, [22-24], 23, edd. Buytaert - Mews cit., [p. 94, 205-234], p. 94, 221-230; nella seconda versione, senza alcuna modifica sostanziale, ma con l'aggiunta di ulteriori riferimenti scritturali: *TChr*, I, [41-46], 42, [1135C-1137A], 1136AB, edd. Buytaert cit., [pp. 89, 532 - 90, 592], p. 89, 548-557.

intelligibilità dell'impresa teologica abelardiana, spiega la ferocia dell'invettiva del Peripatetico palatino e la sua collocazione nell'economia del primo libro, nel punto in cui il dispiegamento di una compiuta intelligenza della Rivelazione apre alla ricerca dei *semina veritatis* che la storia del pensiero non può che contenere. L'accusa portata al cuore del legalismo ebraico è quella di partorire 'credenti increduli' («profitentes non credunt»), così lontani dall'intelligenza non solo della Verità, ma anche della forma storica che essa assume nella Scrittura, da meritare una dura requisitoria che può e deve essere condotta sul piano della comprensione del significati degli enunciati.

Dicant 'rebelles et increduli' (*Num* 20, 10) Iudaei ex quo nascituro in Bethlehem hoc dictum sit, quod videlicet 'egressus eius ab initio sit, a diebus aeternitatis!' (*Mich* 5, 2). 'Aeternum' quippe 'est quod origine caret'. Quod si hoc referant ad Messiam, illum scilicet maximum prophetam, ut aiunt, quem exspectant, qui tamen secundum eos homo purus sit, non etiam Deus, ostendant quis egressus eius aeternus sit vel unde aeternaliter egrediatur. Si autem dicant eum aeternaliter egredi ex Bethlehem, eo quod eius nativitas in eo loco futura ab aeterno provisa sit a Deo et praedestinata, hoc utique modo cuiuslibet hominis vel cuiuslibet rei nativitas aeterna est, quia videlicet ab aeterno provisa. Discant itaque aeternam generationem esse, quam et scriptam legunt et legendo profitentur et profitentes non credunt⁷⁷.

La definizione di «egressus» è intimamente legata a quella di «initio», «origo», la cui assenza definisce per negazione ciò che invece è «eternum». Chi volesse comprendere le parole del profeta Michea sul piano della storia, quello degli «homines puri», nel cui genere va collocato il Messia atteso dagli ebrei, dovrebbe spiegare a quale carattere di un inizio, segnatamente di una nascita, possa essere in qualche modo riferita l'assenza di ogni inizio, l'eternità. Se la nascita non può in nessun senso essere giudicata eterna, costoro potrebbero forse tentare di spiegare quella contraddizione spostando il predicato dell'eternità sulla scelta di Dio, che in un certo senso avrebbe previsto e predeterminato dall'eternità una nascita siffatta.

Un simile espediente ha tuttavia l'effetto di spostare questa sanzione di eternità su tutto ciò che esiste e che come tale deve aver trovato in Dio una decisione immutabile sin 'dall'inizio' dei tempi nell'eternità. Perciò non resta che indicare agli ebrei come un compito («discant») la comprensione di cosa sia una generazione eterna che con l'Incarnazione assorbe la contraddizione di quella nozione nel mistero della doppia natura di Cristo. In un lavoro esegetico che mira a scardinare la plausibilità di ogni interpretazione non cristocentrica dell'Antico Testamento e segnatamente ogni interpretazione che escluda la Trinità dall'operatività di Dio nella creazione oggetto della narrazione

⁷⁷ Cf. *TSum*, I, [22-24], 23, edd. Buytaert - Mews cit., [p. 94, 205-234], p. 94, 221-230; *TChr*, I, [41-46], 42, [1135C-1137A], 1136AB, edd. Buytaert cit., [pp. 89, 532 - 90, 592], p. 89, 548-557. La definizione di «aeternum» è boeziana: BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1193A, ed. Nikitas cit. (I, cap. 2, nota 51), p. 43, 4-8.

del *Genesi*, Abelardo costruisce la sua invettiva con estremo rigore, arrivando a escludere sia che il ‘Verbo’ possa essere altro da Cristo, sia che ‘lo spirito della sua bocca’ (*Ps* 32, 6) possa essere altro dallo Spirito Santo⁷⁸.

3. *Rivelazione e auctoritates*

L’agilità dell’esegeta non deve essere imputata all’audacia del razionalista, ma alla fede del cristiano che assume rigorosamente una precisa concezione dell’economia della salvezza che, come ascrive agli ebrei la renitenza, così guadagna ai filosofi il merito di un’intuizione della Trinità che dichiaratamente può apparire solo negli occhi di colui che la riconosce (il filosofo cristiano) ed è perciò esclusa, senza responsabilità, dall’orizzonte di colui che scrive⁷⁹. In questo contesto, non è paradossale che Abelardo convochi come testimoni della fede trinitaria, dopo i profeti («post testimonia prophetarum»), i filosofi, che la «ratio philosophiae», cioè il principio di ordinamento della filosofia, che determina e garantisce, secondo le sue regole, il progresso disciplinare, non poteva che condurre alla conoscenza dell’unico Dio («ad unius Dei intelligentiam»). Tuttavia, a partire dalla seconda versione, Abelardo avrà l’esigenza di ipotecare la convergenza che nella prima seguiva semplicemente l’affermazione di un rigoroso monismo aletico.

Nunc autem post testimonia prophetarum de fide sanctae trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum supponere, quos ad unius dei intelligentiam ipsa *philosophiae ratio* perduxit⁸⁰.

Nunc autem post testimonia prophetarum de fide sanctae Trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum subponere, quos ad unius Dei intelligentiam tum ipsa philosophiae ratio perduxit, qua iuxta Apostolum: ‘Invisibilia ipsius Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur’ (*Rom* 1, 20); tum ipsa continentissimae vitae sobrietas quodam eius merito id ipsis acquisivit. Oportebat quippe ut tunc etiam in ipsis praesignaret Deus per aliquod abundantioris gratiae donum, quam

⁷⁸ Cf. *TSum*, I, 25-29, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 95, 248 - 96, 294; *TChr*, I, 47-53, 1137B-1139B, edd. Buytaert cit., pp. 91, 606 - 94, 707.

⁷⁹ Cf. *supra*, cap. 2, §3.

⁸⁰ *TSum*, I, 30, edd. Buytaert - Mews cit., p. 97, 295-297 [corsivo mio].

acceptior sit ei qui sobrie viuit et se ab illecebris huius mundi per contemptum eius subtrahit, quam qui voluptatibus eius deditus spurcitiis omnibus se immergit⁸¹.

Se nella prima versione la raccolta delle *auctoritates* filosofiche, in cui è possibile trovare una chiara precomprensione della Trinità, è essa stessa una prova del modo in cui la «ratio philosophiae» confluisca *naturaliter* nell'«intelligentia unius Dei», nella seconda, sotto la pressione delle accuse di eterodossia, Abelardo sembra cercare un garante che giustifichi l'operazione complessiva della sua teologia, e che in qualche modo legittimi la ricerca di testimoni ulteriori rispetto ai profeti della storia sacra. Quando l'effettiva convergenza dei risultati della filosofia con il dato veritativo scritturale non sortisce l'effetto di magnificare la portata della Rivelazione cristiana, ma sembra piuttosto svilarla, Abelardo puntella la sua audace convocazione di «testimonia prophetarum» e «testimonia philosophorum» con il ricorso all'autorità di Paolo, che conferma per l'intelletto una via aperta già in natura, fin dalla creazione del mondo, al transito dalle cose visibili alle perfezioni invisibili di Dio⁸².

A patto di assumere che il superamento della condizione di indigenza gnoseologica e morale dell'uomo, in cui consiste tutta la sua miseria, richieda il dono sovrabbondante della grazia di Dio, Abelardo può concludere da un lato per l'esistenza di un accesso naturale alla verità, percorribile in quanto tale, e dall'altro invocare come prova dell'effettivo progresso conoscitivo dei filosofi la loro irrepreensibilità morale, avvicinandone il profilo a quello del prototipo del martire cristiano. L'esemplarità («sobrietas») della vita, che trova nel «contemptus mundi» il principio guida della prassi, diventa cartina di tornasole della conquista dello *status* di testimone cristiano.

Il tema della responsabilità intellettuale e morale del filosofo, quindi il suo merito, doveva essere al centro della sensibilità teologica di Abelardo, quando, nell'ultima redazione della *Christiana*, raccoglieva le istanze che lo avevano mosso, sul piano della disciplina morale, nell'intransigente opera di correzione del clero di Saint-Gildas e l'attenzione, sul piano esegetico, al magistero paolino, con cui si misurava nella lettura dell'*Epistola ai Romani*, dando alla luce i

⁸¹ *TChr*, I, 54, 1139BC, ed. Buytaert cit., p. 94, 708-719; nell'ultima versione, Abelardo conserverà questa formulazione: *TSch*, I, 94, edd. Buytaert - Mews cit., p. 356, 1056-1066.

⁸² Già nella prima versione la pericope paolina veniva distesamente citata (*Rm* 1, 19-21) di qui a poco e tuttavia l'isolamento del versetto e la sua anticipazione nella logica della prima revisione permette di comprendere la centralità dell'argomento agli occhi dell'autore. La citazione completa verrà, infatti, confermata nel luogo parallelo della seconda versione. Cf. *TSum*, I, 32, edd. Buytaert - Mews cit., p. 97, 304-310; *TChr*, I, 54, 1139BC, ed. Buytaert cit., p. 95, 742-750.

*Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*⁸³. Circondato dall'ignavia dei monaci e dalla loro ostinata cecità nonostante la piena luce della grazia, Abelardo doveva aver avvertito come tanto più edificante quanto più difficile da additare il modello del filosofo greco, che qui viene esaltato e che nel secondo libro della *Christiana* trova ampio spazio portando a maturazione i motivi di quell'*Exhortatio ad fratres et commonachos* sulla vita dei filosofi antichi, con cui a suo tempo aveva tentato di mobilitare la dignità dei confratelli a Saint-Gildas.

Il confronto diretto con la pericope paolina nell'esegesi restituisce, ancor più che nella costruzione della *Theologia*, la misura della fiducia abelardiana nella grazia che porta a compimento ciò che è già iniziato dalla natura, che non può in nessun tempo della storia dirsi 'scusata' per la sua infedeltà. Se già la legge naturale – che è un altro modo di dire 'ragione umana'⁸⁴ – conduce a Dio, è evidente, secondo Abelardo, che si deve ritenere ingiustificabile chiunque provi a rinnegare la propria responsabilità in nome del principio secondo cui «sine lege scripta» «cognoscere non valebat»⁸⁵. Il Peripatetico palatino riesce a far giocare come un merito quello che nell'epistola paolina corre il rischio, nel passaggio dal versetto 20 al 21, di essere lo stigma di una colpa, cioè la condizione per una dura condanna all'indirizzo dei Greci, che Abelardo non ha dubbi nell'identificare con chiunque sia dotato di ragione («ratione praeditum»), e cioè («id est») sia eccellentemente («optime») istruito dalla legge naturale, alla maniera dei filosofi («more philosophorum»), che furono dei Greci⁸⁶. Infatti, secondo il Palatino, l'apostolo intende chiarire come lo scandalo delle loro vane elucubrazioni, che è tanto maggiore quanto più grande è la loro conoscenza, deriva dalla presunzione di affermare l'autonomia della ricerca, ignorando la dimensione di eteronomia in cui si danno le conquiste

⁸³ Secondo la cronologia relativa ricostruita da Constant J. Mews, il commento all'*Epistola ai Romani* può essere collocato negli stessi anni della terza redazione della *Theologia Christiana* e dei tentativi di sintesi che trovano un'attestazione nella versione *breuiore* della «*Scholarium*». Cf. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., p. 132; sui problemi relativi alla datazione del commento, si veda: *Introduction to Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* cit. (I, cap. 2, nota 168), pp. 27-37.

⁸⁴ Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, I, I, 21, 805A, ed. Buytaert cit., p. 71, 827-828. Si segnala come punto di fuga verso la modernità dell'idea di una struttura razionale della legge naturale il rapporto tra «lex aeterna», «lex naturalis» e «motus rationalis creaturae» nel trattato *De lege* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, alle cui spalle, proprio come alle spalle di Abelardo, tessono la tela di un giusnaturalismo *ante litteram* lo stoicismo e Cicerone. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, II, q. 91, a. 2 («Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis»), cura et studio Fratrum Praedicatorum (ed. Leonina), 9 voll., Roma 1888-1906, VII, 1892, [pp.153-158], p. 154.

⁸⁵ ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, I, I, 18-19, 802C, ed. Buytaert cit., p. 67, 699.

⁸⁶ *Ibid.*, I, II, 9, 813B, p. 82, 212-214.

umane⁸⁷. In definitiva, secondo l'interpretazione di Abelardo, ciò che rende vana la conoscenza filosofica e vale ai filosofi il severo giudizio di Paolo conferma l'eccezionalità della loro condizione, che li fa «insipientes» non nel rapporto con la verità, ma con la 'verità' della loro verità⁸⁸. Tutta la 'colpa' dei filosofi, che gli vale la riprovazione dell'apostolo secondo Abelardo, è nell'incapacità di essere all'altezza del loro merito, che, per poter essere 'meritato', deve essere riconosciuto nella sua autentica dimensione di 'dono'⁸⁹.

A partire dalla prima revisione, l'idea che la storia sia tutta sacra e che la *vera* filosofia sia sempre esito della grazia, sembra dover trovare un ulteriore argomento nell'esemplarità delle vite dei pagani, quasi che la possibilità di una rivelazione intellettuale, che alcuni avrebbero ricevuto per grazia divina, potesse trovare una verifica nella possibilità di isolare per integrità morale figure di uomini vissuti prima di Cristo, da assurgere a modello per l'edificazione del cristiano («ad aedificationem nostram assumunt») e monito per la sua indolenza («ad nostram increpationem inducunt»)⁹⁰. Che l'intelletto e la volontà degli uomini, prima di essere fecondati dalla Rivelazione, possano aver dato alla luce risultati nella ricerca della verità e nel perseguimento del bene ha il

⁸⁷ *Ibid.*, I, 1, 21, 805AB, ed. Buytaert cit., p. 71, 826-838: «Et unde inexcusabiles subponit: QUIA CUM COGNOVISSENT DEUM, per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, NON SICUT DEUM GLORIFICAVERUNT, hoc est debitum reverentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, nec gratias egerunt, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae ceteris habebant, et ob hoc eum laudantes. SED EVANUERUNT IN COGITATIONIBUS SUIS, more videlicet fumi qui quo altius conscendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescabant propter scientiam quam adepti erant, suo studio vel ingenio, *non divinae gratiae eam adscribentes*, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius devolvi» [corsivo mio].

⁸⁸ *Ibid.*, 805BC, ed. Buytaert cit., p. 71, 838-842: «Et hoc est quod exponens subdit: ET OBSCURATUM EST INSIPIENS COR EORUM. *Insipiens* fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hocse habere crediderunt. Unde merito est cor *obscuratum* et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata».

⁸⁹ Jean Jolivet ritiene emblematica rispetto alla rappresentazione dei filosofi nel pensiero di Abelardo questa operazione esegetica con cui l'autore trasforma una condanna in una loro apologia. Cf. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophies chez Abelard* cit. (I, cap. 2, nota 181), pp. 105-106 [ripr. in ID., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard, doctrines du langage* cit., pp. 187-188]: «Toutefois, comme il n'y a un peut-etre que peu de philosophes dans ce cas, l'Apôtre a énoncé une condamnation générale pour avertir les sages de ne pas presumer de leur sagesse. (...) On voit qu'Abélard ne s'écarte pas de l'enseignement de l'Écriture, mais que l'éclairage qu'il projette sur le texte y met en valeur des détails bien particuliers: ce qu'il lit dans l'*Epître aux Romains* c'est, à côté d'une condamnation des philosophes, tout aussi bien leur apologie, et il souligne cette apologie plus que cette condamnation».

⁹⁰ Questo passo, che illustra, con riferimento all'*auctoritas* dell'*Adversus Iovinianum*, il merito morale che può essere riconosciuto ai pagani, additando nelle loro vite un modello di continenza e di astinenza molto vicino a quello cristiano, è una peculiarità della seconda versione della *Theologia*, esattamente come il suo più compiuto sviluppo, che si trova nel secondo libro della *Christiana*. Cf. *TChr*, I, 55, 1139CD, ed. Buytaert cit., p. 94, 719-726; GIROLAMO, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 211-338.

ricercato intento di provare, per Abelardo come per i Padri, l'universalità del messaggio cristiano, che, nella logica della teologia abelardiana, mentre ne conferma l'evidenza, amplia le potenzialità comunicative dei contenuti di fede, garantendo, a partire dalla possibilità di valersi di argomenti extra-scritturali, quella persuasione che è l'ambizione di ogni religione che entra in dialogo.

Spinto quindi da una straordinaria fiducia nell'«universalità» della verità cristiana, Abelardo doveva entusiasticamente presentare come precedenti storici della ricerca tra i pagani di *semina veritatis* rispettivamente Cicerone, che testimonia il rifiuto del politeismo presso quanti si dedicavano alla filosofia – che il Palatino usa («ac si aperte dicat») come garante di una fede filosofica monoteistica –, e l'Agostino interprete di Paolo, che parla agli Ateniesi e scrive ai Romani, cercando il dialogo nella comune ricerca del principio causativo dell'essere e del divenire del mondo⁹¹. Quando legge Agostino, esattamente come quando legge Cicerone e come quando legge Paolo, Abelardo finisce per trovare solamente ciò che cerca, dando prova, come ha osservato Jean Jolivet, «più di abilità che di buona fede»⁹². Infatti, il vescovo di Ippona, in questo come in altri luoghi della sua riflessione, con particolare riferimento alle vette raggiunte dalla filosofia platonica, non manca mai di riconoscere, accanto al merito di un presentimento della verità, il forte limite che lo sfigura, sulla scia della condanna paolina che l'interprete aveva lasciato sullo sfondo, pur di recuperare solo ciò che poteva armonizzare con il sistema di pesi e contrappesi con cui andava costruendo a regola d'arte la sua sinfonia.

L'autore di un *Sic et non* non può non essere consapevole del fatto che nessuna operazione di questo tipo è neutrale; pensare di poter giudicare le *catenae* di *auctoritates* che costituiscono l'ossatura delle *Theologiae* secondo i canoni rigorosi di una storia della filosofia che ha ambizioni scientifiche significa non comprendere la visione che sostiene quel progetto e che anima il suo autore. Infatti, che Agostino, subito dopo aver ammesso una certa concordia con gli Ateniesi sul concetto di Dio («res magna de Deo»), affermi che il cristiano deve essere considerato immune dai loro errori – dal momento che già Paolo lo aveva messo in guardia dalla tendenza dei pagani a perdersi in vani ragionamenti –, non dice nulla della qualità dell'autore delle *Theologiae*, che, quando tralascia quella

⁹¹ Cf. *TSum*, I, 31-32, edd. Buytaert - Mews cit., p. 97, 298-310; *TChr*, I, 57-58, 1140AB, ed. Buytaert cit., p. 95, 738-750; CICERONE, *De inventione*, I, 29, 46, ed. Stroebel cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 39b, 11-12; AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 10, 1, PL 41, 234, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 226, 14-18.

⁹² Cf. JOLIVET, *Pietro Abelardo* cit. (I, cap. 2, nota 76), p. 336. – Un *report* estremamente informato sulla presenza, diretta e indiretta, di Cicerone, «maximus latinorum philosophorum», nell'opera di Abelardo è offerto dallo studio certosino di Gabriella D'Anna che rileva come la presenza dell'oratore romano, anche quando costante e decisiva, come nel caso del rapporto del maestro di Le Pallet con il suo *De inventione*, non può mai essere considerato alla stregua di un mero «commento». Cf. G. D'ANNA, *Abelardo e Cicerone* cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 419.

notazione, non può essere accusato di non restituire integralmente il pensiero dell'Ipponate, perché il suo obiettivo è esclusivamente legittimare la propria visione⁹³.

La compattezza di intenti e di ambizioni speculative che lega Abelardo ai Padri, e ad Agostino in particolare, doveva tuttavia, attraverso un'altra via, condurlo a confermare una clausola restrittiva sul valore dei testimoni, se non della testimonianza, che, proprio nella loro indegnità dovevano essere recuperati alla causa dell'esaltazione del Dio cristiano, che è l'unica causa che il Peripatetico palatino intende sostenere. Perciò Abelardo dedica attenzione al tema dell'investimento di Dio sui reprobì e sugli infedeli come cifra della sua eccellenza. A partire dal saldo sempre negativo delle opere sul conto della salvezza, Abelardo riflette sulla natura di 'dono' e non di 'premio' in cui vanno collocate le deliberazioni divine a partire dal confronto tra Davide, il giusto, e Salomone, il sapiente, vinto dalla concupiscenza e dal piacere della carne, eppure artefice del tempio di Dio⁹⁴.

Come Giacobbe e Esaù nell'*Epistola ai Romani* secondo Karl Barth secoli dopo⁹⁵, così Davide e suo figlio Salomone sono l'emblema dell'incomprensibile logica di remunerazione che regge la libertà del Dio cristiano; infatti, nello spazio aperto dall'imperscrutabile, dove la teologia protestante farà brillare il tema della grazia sotto la pulsione del concetto di 'elezione', Abelardo trova nella garanzia offerta dalla natura di Dio la necessità di una spiegazione ulteriore. Allora, è chiaro che talvolta Dio distribuisce ai reprobì e agli infedeli grandi doni che, nell'economia della salvezza, feconderanno la conoscenza e l'esperienza di altri, rinnegando che questi possano essere fini in se

⁹³ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 10, PL 41, 234, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 226, 19-25: «Novit sane etiam ipsos, in quibus errant, cavere. Ubi enim dictum est quod per ea quae facta sunt, Deus illis manifestavit intellectu conspicienda invisibilia sua; ibi etiam dictum est, non illos ipsum Deum recte coluisse, quia et aliis rebus, quibus non oportebat, divinos honores illi uni tantum debitos detulerunt».

⁹⁴ Cf. *TSum*, I, 33, edd. Buytaert - Mews cit., p. 97, 311-315: «Nec mirum, cum Salomonis illa sapientia per concupiscentiam carnalesque voluptates devicta ydolatriae consenserit, divino cultu, quem in scriptis suis et docebat et predicabat, derelicto. Ad quem etiam cultum dei magnificandum ipse iussu dei templum edificavit, a quo pater eius iustus inhibitus fuit»; *TChr*, I, 59, 1140B, ed. Buytaert cit., p. 95, 751-756.

⁹⁵ Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1947, pp. 325-326 [tr. it., *L'epistola ai Romani*, Milano 2002, p. 323: «Le orecchie umane e le labbra umane devono essere necessariamente e sempre di nuovo e infinitamente in *fallimento* nei confronti della parola di Dio che *non fallisce*, che l'uomo deve sempre di nuovo udire ed esprimere quello che è *vero* presso Dio e che *cessa* immediatamente di essere vero quando *egli* lo ode e lo esprime, che dunque il *tema* della Chiesa è *così* vero, che come tema della Chiesa non può *mai* essere vero – salvo che accada il miracolo! – questa è la sua distretta peculiare. Essa è giudicata da ciò che la costituisce. Essa si spezza sul suo fondamento. Essa muore di quello di cui vive. Poiché il tema felice e terribile della Chiesa, la parola di Dio in cui la relazione dell'uomo con Dio si verifica, è questo: Dio è vero, ogni uomo è bugiardo (3: 4). E per questo suo tema la Chiesa si divide sempre di nuovo nella Chiesa di Esaù, nella quale il miracolo non avviene e nella quale perciò ogni udire e parlare di Dio può soltanto rendere manifesto che ogni uomo è bugiardo, e nella Chiesa di Giacobbe, nella quale si compie il miracolo e la verità di Dio diventa visibile al di sopra della menzogna dell'uomo»].

stessi e rimettendoli nel ruolo di meri strumenti («tamquam instrumenta»)⁹⁶. In maniera estremamente brillante, il rovesciamento dell'ordine dei criteri umani, che Abelardo riesce a non far giocare come una mina pronta a implodere sotto la metafisica dell'ordine che recupera da Agostino, diventa piuttosto conferma dell'onnipotenza di Dio. Di fatti, il coinvolgimento degli 'ultimi' nel Suo progetto, come dell'asino nella storia del profeta, permette di evitare ogni fraintendimento e tenere radicalmente distinte le responsabilità della causa dal 'merito' degli effetti.

Bene autem et per indignos seu infideles maxima deus operatur, qui verbis asini prophetam docuit (cf. *Num* 22, 28-33), ne si per magnos tantum magna operaretur, virtutibus meritisque hominum magis quam divinae gratiae hec tribuerentur⁹⁷.

Non il merito, ma la grazia santifica le opere degli uomini, la cui bontà e la 'bontà' della cui malvagità deve sempre essere riportata a Dio come alla causa della sua esistenza. Non è la ragione, ma è la fede di Abelardo che lo spinge a vedere una simile sanzione divina dietro a tutto ciò che esiste, nel bene (come nel caso dei filosofi illuminati), almeno quanto nel male (come nel caso dei ministri indegni, che pure non saranno in alcun modo esentati dalla responsabilità morale⁹⁸).

⁹⁶ Cf. *TSum*, I, 34, edd. Buytaert - Mews cit., p. 98, 323-327: «Cum autem (per) reprobos deus aut miracula ostendit aut prophetias loquitur aut quelibet magna operatur, non hoc ad utilitatem ipsorum agitur, quibus utitur tanquam instrumentis, sed potius aliorum quos instruere per istos intendit»; *TChr*, I, 60, 1140C, ed. Buytaert cit., p. 95, 765-768.

⁹⁷ Cf. *TSum*, I, 34, edd. Buytaert - Mews cit., p. 98, 330-333 [corsivo mio]; *TChr*, I, 60, 1140D, edd. Buytaert cit., [pp. 89, 532 – 90, 592], p. 96, 771-775.

⁹⁸ Cf. *TSum*, I, 34, edd. Buytaert - Mews cit., p. 98, 327-330: «Qui et per indignos ministros, gratiae suae dona non deserens, cotidie sacramenta ecclesie ad invocationem sui nominis spiritualiter conficit in salutem credentium»; *TChr*, I, 60, 1140CD, edd. Buytaert cit., pp. 95, 769 – 96, 771. – Nel fervore che la condanna della Chiesa simoniaca e delle perversioni del clero assumono nelle pagine dello *Scito te ipsum* non è possibile intravedere alcuna giustificazione morale di ciò che pure viene ammantato di necessità nell'ordine della metafisica abelardiana e perciò viene tollerato. Nell'opera che, secondo David Luscombe e Mario Dal Pra deve essere considerata «a theological monograph», più che una «costruzione filosofica autonoma dalla problematica e dall'interesse religioso», come invece riterrà Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli, Abelardo arriva a esonerare il cristiano dalla confessione di fronte a prelati «nec religiosi nec discreti» a cui è inutile e pericoloso confessare le proprie colpe, come lo sarebbe affidare la cura di un malato a «medici imperiti». Il Peripatetico palatino, nel suggerire la ricerca di un medico migliore, si spinge persino a ipotizzare, di fronte a una chiara diagnosi dell'errore morale e intellettuale dei dignitari ecclesiastici, il rifiuto al cristiano di una forma di obbedienza passiva, affermando che nessuno è obbligato («debet») a seguire nel fosso la guida alla quale è stato affidato, se lo riconosce 'cieco' («si eum cecum deprehenderit»). E poco dopo, distinguendo l'errore «per malitiam» da quello «per ignorantiam», si domanda cosa possa giustificare l'obbedienza a coloro che non sono in grado di mostrare la «via», né di insegnare («Qui vero nec viam subiectis ostendere valent, qui ducatus eorum committere se debent et ab eis requirer documentum, qui docere nesciunt?»). Tuttavia, nessuna correità lega il fedele al prelati; infatti, la colpa di quest'ultimo, benché cieco («quamvis caecus»), non ricade su quanti lo seguono, mentre la fiducia nella misericordia di

4. *Parole in prestito. Il genus loquendi della teologia*

Il recupero dei pagani alla storia sacra comincia con il più antico dei filosofi («antiquissimus philosophorum»), Hermes o Mercurio, chiamato anche «deus» per la sua superiorità («excellentia»), che, secondo l'autorità dello pseudo-agostiniano *Contra quinque haereses*, avrebbe nel suo *Logos tileos*, «id est 'verbum perfectum'», parlato di un «secundus dominus», che fu generato («fecit») dal Signore che ha fatto tutti gli dei («Dominus omnium factor deorum») buono e pieno di ogni bene, e fu da lui amato come unigenito⁹⁹. Se la selezione abelardiana di *auctoritates* non è mai banale, deve

Dio salva anche quando si obbedisce diligentemente a un insegnamento sbagliato («et quod illi per errorem minus instituunt, isti per obedientiam diligenter execuntur»). Cf. ID., *Scito te ipsum*, I, 69-71, 670C-672A, ed. Ilgner cit. (I, cap. 1, nota 158), pp. 69, 1808 - 71, 1877; D. E. LUSCOMBE, *Introduction*, in ABELARDO, *Ethics*, ed. Luscombe cit. (I, cap. 2, nota 95), p. XXXI; M. DAL PRA, *Introduzione*, in P. ABELARDO, *Conosci te stesso*, Firenze 1976, [pp. I-LVII], p. XXXVI; M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Premessa*, in P. ABELARDO, *Etica*, Milano 2014, [pp. 15-28], p. 25; G. DE VECCHI, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo: analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 121), pp. 30-34. – È difficile stabilire il peso di questa visione abelardiana della corruzione morale del clero sulla carica eversiva delle predicazioni di Arnaldo da Brescia, il discepolo a cui gli inquisitori del concilio di Sens legheranno la reputazione del maestro di Le Pallet di fronte a Innocenzo II. Cf. M. VAGNI, *L'inquisizione medievale tra controllo dell'ortodossia e istituzione giuridica*, in «Rivista cistercense», 28 (2011), pp. 193-229; A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* cit. (I, cap. 2, nota 43), pp. 21-23, 49-52, 111-113.

⁹⁹ *TSum*, I, 35, edd. Buytaert - Mews cit., p. 98, 334-348; *TChr*, I, 61, 1141AB, edd. Buytaert cit., p. 96, 776-791. Cf. QUODVULTDEUS, *Contra quinque haereses*, ed. R. Braun, Turnhout 1976 (CCSL, 60), p. 265, 15-21; *ibid.*, p. 265, 31-32; *ibid.*, p. 267, 68-71. – Sulla scorta degli studi di Paolo Lucentini, la presenza della tradizione ermetica nel XII secolo e in particolare dell'opera *Logos tileos*, nota tra i latini come *Asclepius*, quindi la sua attribuzione da parte di Agostino all'egiziano Ermete Trismegisto, richiede una precisazione di carattere storico-filosofico. È possibile distinguere l'approccio di Lattanzio, che nelle *Divinae Institutiones* ritenne l'*Asclepius* espressione di una rivelazione misteriosa e quasi divina, cui non dovevano essere nascoste le verità della fede, da quello di Agostino, che nel *De civitate Dei* lo ritenne voce dell'errore e dell'inganno diabolico. Sarà paradossalmente la linea dell'esegesi di Lattanzio a prevalere nel XII secolo, scortata paradossalmente dall'autorevolezza di un'attribuzione ad Agostino. Infatti, la diffusione della linea lattanziana fu garantita dalle opere pseudo-agostiniane e segnatamente da un'omelia di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine nell'Africa dei Vandali ariani dal 437 al 453, che riproponeva quella lettura del *Logos tileos* attestata dall'opera di Lattanzio. Scrivendo per confutare le eresie relative al dogma trinitario, il vescovo disponeva di alcuni frammenti ermetici nella chiave interpretativa di Lattanzio, segnando con la diffusione della sua opera una svolta decisiva nella storia dell'ermetismo latino. Abelardo trova perfettamente conveniente alla sua teologia della storia la riabilitazione ermetica, leggendo il «secundus dominus» non come secondo, inferiore per dignità, ma come figlio, «alium». Attraverso gli scritti di Abelardo questa concezione passa al *De septem septenis* di Giovanni di Salisbury, nella *Summa sententiarum* di Roberto di Melun, nel *Liber Alcidi de immortalitate animae* e ancora nella *Summa Quoniam homines* e nel *Contra haereticos* di Alano di Lilla. Cf. P. LUCENTINI, *L'«Asclepius» ermetico nel secolo XII*, in *From Athens to Chartres*.

essere in qualche modo giustificata, nell'economia della *Christiana*, la catena di testimoni che il Palatino convoca tra l'*auctoritas* di Mercurio e quella di Platone, attigue nella prima versione («*revolvatur et ille maximus philosophorum Plato*»¹⁰⁰). Il 'giustificazionismo' di Abelardo, nella cui ottica è stato spesso spiegato l'incremento di *auctoritates* che popolano la seconda versione, non è sufficiente a rendere conto del peso specifico dell'operazione che compie. Nessun progresso viene infatti garantito dalla quantità dei testimoni, che sembrano piuttosto dover essere ricompresi nel tentativo dell'autore di ricostruire l'ombra proiettata dalla sua costruzione. Nel momento in cui, con estrema agilità, il messaggio cristiano ha conseguito la massima universalità possibile, che gli viene accreditata per la consonanza dei testimoni filosofici, Abelardo sente di dover smascherare il peso dell'inefficacia di ogni discorso umano di Dio, quando il genitivo non sia soggettivo.

Posta l'eccellenza del «*summus Deus*», attestata già in Platone e nei neoplatonici, Abelardo ricostruisce l'estensione dell'idea filosofica del divino che copre uno spettro tanto ampio da poter ricomprendere, secondo la definizione di «*animalia rationalia immortalia*», quello che il profeta chiama 'l'esercito del cielo' (*Deut* 17, 3)¹⁰¹. L'autore porta questa definizione di fronte ad Agostino, che professa il suo agnosticismo sul perimetro della «*societas coelestis*», invitando ad argomentare

Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau, ed. H. J. Westra, Leiden 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35), [pp. 397-420], pp. 405-406 [ripr. in Id., *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Turnhout 2007, (pp. 71-105), p. 84]: «Attraverso dunque gli scritti di Lattanzio e Quodvultdeus, ma con il nome di Agostino, vediamo circolare nel secolo XII, per iniziativa e sullo sfondo della teologia di Abelardo, una interpretazione che attribuisce a Mercurio, primo e più grande di tutti i filosofi, la conoscenza e l'annuncio dell'eterno ineffabile Verbo divino».

¹⁰⁰ *TSum*, I, 36, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 98, 348 - 99, 439; *TChr*, I, 68, 1144A, edd. Buytaert cit., p. 100, 897. - La sezione (I, 62-67) con cui Abelardo completa nella *Christiana* il riferimento al primo dei testimoni filosofici permane alla trasformazione dell'opera e in qualche modo la attesta dal momento che in buona parte (I, 64-67) è introdotta a partire dalla terza redazione della seconda versione e da lì transita nella versione *breviores* della terza (*tsch*), da dove sarà copiata integralmente nella «*Scholarium*»: *ibid.*, I, [62-67], 64-67, [1141B - 1143C], 1142A- 1144A, [pp. 96, 792 - 99, 880], pp. 97, 826 - 99, 880; *tsch*, I, [115-120], 117-120, edd. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 2), pp. 446, 1346 - 449, 1459; *TSch*, I, [116-122], 118-122, [1010A-1012C], 1010C-1012C, edd. Buytaert - Mews cit., [pp. 364, 1289 - 368, 1410], pp. 365, 1321 - 368, 1410.

¹⁰¹ *TChr*, I, 62, 1141BC, edd. Buytaert cit., pp. 96, 792 - 97, 811. L'*auctoritas* di Platone, citata dalla traduzione del *Timeo* di Calcidio, viene completata con la restituzione dell'opinione che dei platonici («*de Platoniciis*») fornisce Agostino nel *De civitate Dei* e dalla conferma offerta da Boezio nel suo commento a Porfirio. Cf. PLATONE, *Timeo*, 41a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., p. 35, 9-11; AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 14, PL 41, 238, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 230, 1-4; BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, V, 3, 137B, ed. Brandt cit., p. 293, 15-18. - La definizione attribuita genericamente ai filosofi ricorre altrove nell'*Expositio in Hexameron*: ABELARDO, *Expositio in Hexameron*, 179, 752B, edd. Roming - Luscombe cit. (I, cap. 1, nota 13), p. 44, 1105-1110.

le loro asserzioni quanti sono in grado di stabilirne l'estensione, quindi in particolare di giudicare lo statuto degli angeli e degli astri («dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt»)¹⁰². La sospensione del giudizio di Agostino, che tuttavia nell'*Enchiridion* si sta confrontando con l'angelologia e l'astrologia della Bibbia e non con la definizione filosofica di divinità, diventa una condizione sufficiente almeno per non rifiutare le parole dei filosofi e ammetterne una qualche plausibilità nella consapevolezza dell'insostenibilità *sic et simpliciter* delle implicazioni logiche di una definizione che colloca Dio nell'albero porfiriano all'altezza delle sostanze corporee¹⁰³. In quest'ottica, Abelardo fa giocare l'apertura di senso per l'angelologia e l'astrologia garantita dalla professione di ignoranza agostiniana («ego me ista ignorare profiteor»¹⁰⁴), accanto alla possibilità di non rifiutare («ne quis forte sacris eruditis litteris abhorreat»¹⁰⁵) le parole di Mercurio sulla generazione del «secundus dominus». Che questa apertura alla dignità dell'ipotesi ermetica sia vincolata all'intelligenza che può averne l'erudito cristiano («eruditis sacris litteris») dipende tuttavia dal fatto che è a costui che Abelardo riconosce il merito di saper conseguire, nel confronto tra il contenuto della Rivelazione e la sua prefigurazione nelle parole dell'«antiquissimus philosophorum», una verità ulteriore, che attiene alla costitutiva inadeguatezza del linguaggio.

Quid itaque mirum cum in verbis quoque ecclesiasticorum ac sanctorum doctorum nonnulla tam abusive proferantur ad generationem Verbi demonstrandam, ut Deus Pater auctor esse Filii sui et eum creasse vel Filius ab eo creatus vel eius esse dicatur effectus, secundum id scilicet quod ab eo est genitus potius quam creatus vel factus, et ille tantum genitor potius quam creator vel auctor,

¹⁰² Cf. *TChr*, I, 63, 1141C-1142A, edd. Buytaert cit., p. 97, 812-825. Cf. AGOSTINO, *Enchiridion*, XV, 58, PL 40, 259-260, ed. Evans cit., pp. 80, 54 - 81, 65.

¹⁰³ Nel capitolo dell'*Isagoge* in cui è messo a tema il terzo predicabile, Porfirio introduce nel genere animale la differenza specifica della razionalità e della mortalità e distingue in questo modo rispettivamente l'uomo dall'animale e da Dio. I commentatori dell'introduzione porfiriana alla logica aristotelica risolvono il problema della riduzione di Dio al rango di una 'sostanza corporea' escludendo che si tratti del Dio supremo e riferendo la definizione alle divinità astrali. Nell'assimilazione cristiana si sarebbe poi generata una tendenza alla restrizione della definizione di uomo alla prima differenza, seguita da ulteriori articolazioni, lasciando alle sostanze angeliche la definizione di «animale razionale immortale», come attesta il sincretismo che Abelardo utilizza in queste righe con il ricorso ad Agostino. Sulla definizione porfiriana di uomo come risultato di una forma di eclettismo platonico-aristotelico-stoico, si veda lo studio di Georges-Mathieu de Durand, che ritiene di poter trovare in Antioco di Ascalona il più probabile predecessore della formula canonizzata da Porfirio nell'*Isagoge* e nel *Commentario alle Categorie*, di cui ricostruisce la storia. Cf. G. M. DE DURAND, *L'homme raisonnable mortel: pour l'histoire d'une définition*, in «Phoenix», 27.4 (1973), pp. 328-344.

¹⁰⁴ AGOSTINO, *Enchiridion*, XV, 58, PL 40, 259, ed. Evans cit., p. 81, 61-62. Si tenga ben presente che, nell'*Enchiridion*, la fiducia, nella possibilità che siano annoverati gli astri e gli angeli nella «societas caelestis» è suggerita dal confronto con la Scrittura (*Eb* 1, 13; *Sal* 148, 2; *Col* 1, 16) e non con la filosofia.

¹⁰⁵ *TChr*, I, 63, 1142A, edd. Buytaert cit., p. 97, 826.

– quid, inquam, mirum si praedictus philosophus, Hermes videlicet, nullis ecclesiasticis imbutus disciplinis, *abusionem verborum* non caverit, dicendo scilicet ‘fecisse’ pro ‘genuisse’?¹⁰⁶

Per straniante che possa sembrare, Abelardo proditoriamente afferma che non sono le parole di Mercurio a essere all’altezza della verità della Rivelazione, ma è la forma storica che quella verità assume nella Scrittura a essere tanto ‘abusiva’ quanto quelle. Nella comune imprecisione, manca la pretesa di caricare il linguaggio della filosofia, e segnatamente della filosofia ermetica, del peso di un’illustrazione esaustiva del mistero trinitario, perché quello vive in una dimensione di incomprendibilità e inenarrabilità che nessun tentativo umano può superare, come testimoniano i tentativi di costruzione del linguaggio teologico di Ilario di Poitiers¹⁰⁷. Nel momento in cui si acquisisce come un dato ineliminabile l’imprecisione del linguaggio umano, come tale riscontrabile nelle parole dei dottori della Chiesa («in verbis quoque ecclesiasticorum ac sanctorum doctorum»), è evidente che non può suscitare alcuna meraviglia l’«abusio verborum» in quanti ignorano, e senza alcuna colpa, il linguaggio formalizzato dalla Chiesa («nullis ecclesiasticis imbutus disciplinis»).

Per chi ha familiarità con le arti liberali, il lemma tecnico «abusio», culmine di un discorso già segnato dalla ricorsiva forma avverbiale «abusive» («abusive prolata», «abusive pronuntient»¹⁰⁸, «abusive proferantur»¹⁰⁹), indica la figura retorica che in italiano si riconosce come catacresi (dal latino «catachresis», greco *κατάχρησις*, cioè «abuso», derivato di *καταχράομαι*, «abusare») e consiste nel fenomeno linguistico dell’ampliamento dell’estensione di una parola o di una locuzione oltre il perimetro posto dalla sua significazione propria¹¹⁰. Il punto è che mai il linguaggio teologico può

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, 67, 1143BC, p. 99, 872-880 [corsivo mio].

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, I, 65, 1142B-1143B, pp. 97, 834 - 98, 864. Cf. ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, III, 3, PL 10, [25-472], 77AB, ed. P. Smulders, 2 voll., Turnhout 1979-1980 (CCSL, 62-62A), I, p. 74, 1-14: «Secundum Apostolum quia in Christo ‘inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter’ (Col 2, 9), sed incomprehensibiliter, inenarrabiliter, ante omne tempus et saecula Unigenitum ex his quae ingenita in se erant procreavit, omne quod Deus est per caritatem atque virtutem nativitati eius impertiens; ac sic ingenito, perfecto aeternoque Patri unigenitus et perfectus et aeternus est Filius; ea autem quae ei sunt secundum corpus quod assumpsit, bonitati eius ad salutem nostram voluntas est».

¹⁰⁸ *TChr*, I, 64, 1142A, ed. Buytaert cit., p. 97, 831; *ibid.*, 1142B, p. 97, 833.

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, 67, 1143B, p. 99, 873.

¹¹⁰ Ottava delle dieci «exornationes verborum», nella *Rhetorica ad Herennium* si trova una chiara definizione di «abusio», che precede quella immediatamente successiva di «translatio», a cui sostanzialmente assomiglia. Come osserva Gualtiero Calboli, la definizione dei più antichi trattatisti romani, quindi l’autore della *Rhetorica ad Herennium* e Cicerone, si distingue da quella di Quintiliano che tratta specificamente l’«abusio» come il trasferimento da un nome a un concetto privo di una sua denominazione. Nella definizione della *Rhetorica*, infatti, l’«abusio» non si discosta sostanzialmente dalla metafora o «translatio» e prevede il trasferimento «per similitudinem» e «per vicinitatem» e non anche «per contrarium» («abusio est, quae verbo simili et propinquo...»). È quindi propriamente nell’accezione di

sentirsi liberato dal giogo retorico, perché mai esente dalla necessità di sottoporre a una torsione semantica tutti i termini che impiega, torsione che non risponde a nessun parametro logico, ma fonda la sua legittimità su quell'esigenza di comunicazione e di persuasione che contraddistingue la retorica. L'unico modo che l'uomo ha per forgiare un lessico capace di ospitare Dio è accettare il compromesso linguistico e servirsi del linguaggio dell'uomo, come tale contrassegnato da una cifra di inesattezza che allontana la teologia dal rigore di una stretta corrispondenza logica tra parole e cose, per rimetterla a criteri di efficacia retorica che, senza alcuna pretesa di esaustività, siano tuttavia in grado di garantire una qualche comunicabilità e riconoscibilità della verità.

Che sia retorico il registro della metanarrazione della *Theologia*, che invece sviluppa la sua narrazione nel solco della rigorosa analisi logica degli enunciati della fede, dice molto del patto narrativo che Abelardo stipula implicitamente con il suo lettore, almeno fino alla dichiarazione della prefazione all'ultima versione, dove alcuni di questi elementi vengono esplicitati. La scelta di scrivere una *Theologia* come culmine del suo *cursus* filosofico e segnatamente logico deve essere spiegata come risposta a un'esigenza di comprensione delle parole della Rivelazione, al netto dell'equivocità che l'«abusio verborum» determina da un punto di vista rigorosamente logico. Infatti, la riflessione abelardiana sul tema dell'equivocità tenta di normalizzare un'eccezione come necessità di far fronte a un'indigenza.

Sciendum vero, quod aequivocorum alia fiunt *casu*, alia *consilio*. *Casu* namque contingit, ut quo nomine vocatur unus apud nos, vocetur alius apud barbaros, illis quidem ignorantibus impositionem nominis a nobis iam factam. *Consilio* vero et *deliberatione* quaedam aequivocatio fit, quando de una re *scienter* ad aliam transferimus non *ornatus gratia*, sed *necessitatis causa*.

Quintiliano, che dà una dottrina quasi interamente stoica, che l'«abusio» assume il significato di trasferimento a un altro concetto che manca di un simbolo proprio, curvatura, assente in Cornificio e in Cicerone, ma che in Abelardo in qualche modo viene recuperata con riferimento al tema della «penuria nominis». Cf. *Rhetorica ad Herennium*, IV, 33, 45, ed. Calboli cit. (I, cap. 1, nota 118), p. 184: «Abusio est, quae verbo simili et propinquo pro certo et proprio abutitur, hoc modo: 'Vires hominis breves sunt'; aut: 'parva statura'; aut: 'longum in homine consilium'; aut: 'oratio magna'; aut: 'uti pauco sermone'. Nam hic facile est intellectu finitima verba rerum dissimilium ratione abusio esse traducta»; *ibid.*, IV, 34, 45, p. 184: «Translatio est, cum verbum in quandam rem transferetur ex alia re, quod propter similitudinem recte videbitur posse transferri. Ea <su>mitur rei ante oculos ponendae causa, sic: 'Hic Italiam tumultus expergefecit <tr>errore subito'. Brevitatis causa, sic: 'Recens adventus exercitus extinxit subito civitatem'. Obscenitatis vitandae causa, sic: 'Cuius mater cottidianis nuptiis delectetur'. Augendi causa, sic: 'Nullius maeror et calamitas istius explere inimicitias et nefariam crudelitatem saturare potuit'. Minuendi causa, sic: 'Magno se praedicat auxilio fuisse, quia paululum in rebus difficillimis aspiravit'. Ornandi causa, sic: 'Aliquando rei publicae rationes, quae malitia nocentium exaruerunt, virtute optimatum revirescent' Translationem pudentem dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine dilectu temere et cupide videatur in dissimilem transcurrisse». Cf. G. CALBOLI, *Commento al libro IV*, in *Rhetorica ad Herennium* cit., pp. 390-391.

Duobus namque modis translatio aut *secundum ornatum* aut *propter necessitatem* significandae rei, cum videlicet ipsa nomen non habet per quod designetur. Et haec quidem translatio quae propter penuriara nominis fit, in aequivocatione semper consistit¹¹¹.

‘Equivoco’, in contrapposizione a ‘univoco’, già per la logica aristotelica, si dice ogni referente che condivide con un altro il nome senza dividerne la definizione, così come il nome «animale» è equivoco in relazione alla diversa definizione dell’uomo e di una sua immagine («per hominem verum et pictum»)¹¹². Nel commento alle *Categoriae* della *Logica ingredientibus*, sulla scorta di Boezio¹¹³,

¹¹¹ ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 12), pp. 120, 39 – 121, 7 [corsivo mio]. – Si tenga ben presente, sulla scorta degli studi della Rosier-Catach, che il concetto e il lemma «translatio» compare a partire dalla *Logica Ingredientibus* ed è assente dai luoghi della *Dialectica* in cui vengono analizzati gli stessi problemi con l’esempio «homo est nomen». Come già ricordato, la comparsa di questa nozione capitale per le sue implicazioni teologiche è, a giudizio della studiosa, un argomento essenziale a riprova della cronologia relativa che vuole la *Ingredientibus* successiva alla *Dialectica* e prossima nella stesura alla prima versione dell’opera teologica. Cf. ID., *Dialectica*, II, I, 9, ed. de Rijk cit., p. 166, 16-32; ROSIER-CATACH, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité, et l’analyse de la prédication accidentelle chez Abélard* cit., p. 135.

¹¹² Nella *Dialectica* prima e poi nel commento alle *Categoriae*, fedele alla lettera aristotelica e memore della quadripartizione boeziana («de aequivocis, univocis, diversivocis, multivocis»), Abelardo definisce equivoche quelle *res*, che condividono esclusivamente il *nomen*, ma hanno una diversa «definitio». Cf. ABELARDO, *Dialectica*, V, I, 7, ed. de Rijk cit., p. 563, 28-34; ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 120, 24-31; ARISTOTELE, *Categoriae*, I, 1a 1, e traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 5, 3-5: «Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur»; BOEZIO, *In Categoriae Aristotelis*, I, PL 64, 163C. Sulla storia della quadripartizione che si trova almeno in Marziano Capella e nel *Categoriae decem*, si veda: D’ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., p. 168. – Sull’equivocità come carattere dei «nomina» e non delle «res», si veda: ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 119, 1-8: «Aequivocae dicuntur res illae quae habent nomen idem secundum materiam commune sibi. Bene autem ‘dicuntur’ et non dicit ‘sunt’, quia res ex se aequivocationem non habent, sed ex nomine quo aequivocantur, quod proprie aequivocatio, id est aequivocans, dicitur, res vero proprie aequivocae id est aequivocatae»; cf. BOEZIO, *In Categoriae Aristotelis*, I, 164B. Sulla polivalenza del significato nelle fonti di Abelardo, si veda ancora: D’ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., pp. 166-168.

¹¹³ Sull’originalità della trattazione di Abelardo sulle nozioni di «aequivocatio» e «univocatio» rispetto alla tradizione aristotelico-boeziana, Irène Rosier-Catach ritiene di poter isolare come decisivi almeno tre aspetti: a) per il Peripatetico palatino ‘equivoci’ sono eminentemente i nomi e non le cose, come invece, sulla scorta di Aristotele, riteneva Boezio; b) il vincolo che le nozioni di «aequivocatio» e «univocatio» intrattenevano con le *res* nel pensiero boeziano le determinava come oggetti di una particolare predicazione, mentre in Abelardo, in quanto dipendenti direttamente dalla relazione fondamentale tra il *nomen* e le *res*, assumono un carattere assoluto; c) la centralità della nozione di *translatio* per il Palatino, almeno a partire dalla *Logica ingredientibus*, ricolloca completamente il problema dell’equivocità all’interno del contesto d’uso del linguaggio che, quando teologico, deve essere sempre considerato improprio, quindi equivoco, rimettendo piuttosto alla categoria dell’«univocatio» la «translatio poetica» che Boezio poteva invece

Abelardo distingue un'«aequivocatio a casu» o «a fortuna» da una «a consilio» o «a deliberatione»¹¹⁴; la prima è assolutamente fortuita, perché non è possibile stabilire alcuna connessione tra le cause dell'imposizione dello stesso nome a diversi referenti, come quando un *nomen* significa qualcosa («unus») presso i Greci e altro («alius») presso i barbari; la seconda è invece fondata su una consuetudine degli agenti linguistici che consapevolmente («scienter») stabiliscono il trasferimento semantico da un referente a un altro con riguardo non per la ricercatezza stilistica («ornatus gratia»), ma spinti da una situazione di necessità («necessitatis causa»).

Ora, quasi cominciando da un altro capo del discorso, Abelardo chiarisce che «translatio», che è propriamente il trasferimento del significato «de una re ad aliam», legittimato dal consenso degli agenti linguistici, può essere di due tipi: «secundum ornatum» o «propter necessitatem»¹¹⁵. Dove la prima appartiene più all'univocità che all'equivocità, perché rappresenta un impiego occasionale del termine («ad tempus»), la seconda, determinando una «nouvelle institution du langage»¹¹⁶, deve essere considerata come assolutamente equivoca¹¹⁷. Infatti, nel sintagma «auriga navis», come in quello «prata rident» o «homo mortuum» è per l'effetto della combinazione di 'nave' con 'auriga', di 'prato' con 'ridere', di 'morto' con 'uomo' che il valore semantico rispettivamente di

considerare, in relazione alle cose, equivoca tanto quanto quella determinata dalla «necessitatis causa». Cf. I. ROSIER-CATACH, *Évolution des notions d'aequivocatio et univocatio au XI^e siècle*, in *L'Ambigüité, cinq études historiques*, ed. I. Rosier-Catach, Lille 1988, [pp. 103-166], pp. 106-117.

¹¹⁴ BOEZIO, *In Categorias Aristotelis*, I, 166B.

¹¹⁵ Irène Rosier-Catach studia il caso dell'esempio emblematico «prata rident» per illustrare la differenza tra la «translatio» del genere «ornatus gratia» o «translatio poetica», che è retta dall'univocità del significato, e quel genere del trasferimento semantico «propter necessitatem» che è la «translatio in divinis». In questo senso predicare l'essere «iustus» di Dio non è come predicare il «ridere» dei prati, perché se «ridere» assume il significato di «florere» nel contesto d'uso della descrizione di prati 'ridenti', senza generare un nuovo significato, ma per effetto del contesto d'uso, predicare la giustizia, che è eminentemente riferita all'uomo, di Dio apre ad un nuovo equivoco significato del termine 'giusto'. Cf. I. ROSIER-CATACH, *Prata rident*, in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, edd. A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier, Paris 1997, [pp. 155-176], pp. 156-159.

¹¹⁶ ROSIER-CATACH, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard* cit., p. 133.

¹¹⁷ A rigore, un trasferimento semantico non è all'origine di un'«aequivocatio», secondo Abelardo, quando non genera una nuova «impositio» («non novam impositionem vocis facimus») e quando l'ambiguità gli deriva non dal suo significato proprio («per se»), ma dal contesto («ex aliquo sibi adiuncto»). Cf. ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 121, 12-15.

‘auriga’, di ‘ridere’ e di ‘uomo’ diventa quello di ‘timoniere’, di ‘fiorire’ e di ‘cadavere’, valore che assume non per se stesso («non ex vi vocis»), ma dato il contesto linguistico («ex adiunctione»)¹¹⁸.

Sicut enim ‘rident’ per adiunctionem ‘prata’ mittit ad florere, cum dicitur: ‘prata rident’, sed non ita, cum dicitur: ‘homo ridet’, ita cum dicitur ‘homo est vox vel nomen’, per adiunctionem praedicatorum significantium voces tantum mittit ‘homo’, haec vox, ad se ipsam, sed quia *translatio* huiusmodi *nullius est proprietatis* nec per inventionem aliquam vel per institutionem vocis id contingit, non est inde hoc significativum iudicandum, quia hoc *per accidens* habet, non *ex propria accomodatione*¹¹⁹.

Ora, si può dire che la peculiarità della «translatio poetica»¹²⁰ («prata rident»), valida anche nei confronti della «translatio grammatica» («homo est vox vel nomen»), è che il termine traslato resta a

¹¹⁸ ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 121, 15-25: «Si enim dicamus: ‘aurigam suum navis amisit’, per adiunctionem navis in auriga rectorem intelligimus. Si vero dicamus: ‘auriga venit’, non nisi moderator currus intelligitur. Similiter cum dicimus: ‘prata rident’ pro ‘prata florent’, in ‘ridere’ florere intelligimus *non ex vi vocis*, cum per se hoc non habeat, sed *ex adiunctione* pratorum, quorum scilicet florere esse scimus, non ridere. Si vero diceremus substantiam ridere, nullo modo nisi risum intelligeremus. Quod itaque in ‘auriga’ vel in ‘ridere’ quandoque aliud intelligimus ex adiunctis sibi, quam habeat eorum *propria impositio*, non est hoc aequivocationis multiplicati deputandum, cum vox etiam per se dicta diversos non habeat sensus»; *TSum*, III, 62-63, edd. Buytaert - Mews cit., p. 184, 782-786: «Saepe autem voces ex adiunctis a propria significatione evocantur ad aliam, sicut alias de translationibus tractantes ostendimus. Et hic quoque pluribus confirmavimus exemplis quod nomen ex adiuncto significationem commutat. Cum dicimus ‘homo mortuus’, quia tale est ‘homo’ ac si diceretur ‘quod fuit homo’». Su questi temi, si vedano: S. EBBESEN, *The Dead Men is Alive*, in «Synthese», 40 (1979), pp. 43-70; DE RIJK, *Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being* cit. (I, cap. 1, nota 100), p. 93.

¹¹⁹ ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 2, 13, in *LI*, edd. Jacobi – Strub cit., p. 72, 88-94 [corsivo mio]. Cf. BOEZIO, *In Categorias Aristotelis*, I, 166D: «Translatio vero nullius proprietatis est quare secundum translationem aequivoca nunquam sunt, nisi propriis et immutabilibus subjectae res vocabulis appellentur»; ID., *In Topica Ciceronis commentaria*, IV, [1039-1174], 1108A: «Translationes a proprietate descendunt et quadam similitudine subiecta signant».

¹²⁰ Nell’opera di Abelardo, secondo Lambertus Marie de Rijk, possono essere distinti almeno quattro tipi di «translatio»: 1) «translatio aequivocationis», che porta uno stesso nome a ricoprire sulla base di diverse «impositiones» altrettanti significati. È il caso della parole ‘cane’ che può indicare il mammifero, l’animale marino o la costellazione; 2) «translatio» poetica, meglio nota come metafora, dove la pluralità dei significati non è frutto di pura equivocità, né quindi di imposizioni assolutamente diverse; 3) «translatio grammatica», in cui il termine viene assunto come parte del discorso («homo est vox») e infine 4) «translatio dialectica», in cui, come nella tipologia precedente, viene assunto come categoria logica («homo est species»). Se il primo tipo può essere considerato solo equivocamente un caso di «translatio» propriamente detta, che è quindi poetica (nella cui fattispecie, se si sostituisce al desiderio ornamentale, la penuria linguistica, può essere fatta rientrare la variante teologica), grammaticale o dialettica, è chiaro che nei fenomeni in cui si dà trasferimento semantico sono in gioco diversi ‘significati’, ma non diverse imposizioni, quasi che allo stesso

suo modo impermeabile, perciò univoco, e l'alterazione del significato veicolato deve essere imputata alla reazione dovuta all'introduzione di un elemento 'relativamente' estraneo nel contesto linguistico dato – e in questo consiste, secondo Umberto Eco, il grande valore cognitivo della metafora a partire dalla sua trattazione aristotelica¹²¹. Invece, nella «translatio in divinis», quale specie della «translatio propter necessitatem», accade qualcosa di sostanzialmente diverso, perché il termine traslato appare permeabile, perciò equivoco, al punto da essere modificato e ampliato nella sua estensione dal contesto di destinazione. In altri termini, mentre dire 'ridenti' i prati aggiunge qualcosa alla loro descrizione, ma non altera il valore semantico del 'ridere', dire Dio 'giusto' in senso proprio altera il

significato, dovuto a una medesima «institutio» si affiancassero valori addizionali in un particolare uso poetico o grammaticale o logico. Cf. DE RIJK, *Logica modernorum cit.* (I, cap. 1, nota 70), I, pp. 50-55.

¹²¹ Nella *Poetica* e nella *Rhetorica* Aristotele chiarisce che le metafore implicano enigmi e, trattando di espressioni già codificate come 'lo scudo di Dioniso' per la coppa, la 'coppa di Marte' per lo scudo, 'vecchiaia del giorno' per la sera, spiega che si tratta di un «dispositivo cognitivo», come lo chiama Umberto Eco, capace di 'mettere la cosa sotto gli occhi' in modo nuovo e impreveduto. Sulla linea di quanti hanno asserito che la metafora non 'trova' la similitudine, ma in qualche modo la istituisce, dando origine a nuove reti semantiche, possono essere variamente collocate sia la teoria logico epistemologica della metafora di Max Black, sia il tentativo di Paul Ricoeur di far uscire la metafora dalle maglie della retorica per sprigionarne tutto il potenziale cognitivo, sia la teoria della 'metafora concettuale' di George Lakoff e Mark Johnson, che affranca la metafora dal dominio esclusivamente linguistico. Cf. ARISTOTELE, *De arte Poetica*, 1459a, 8, traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke e di Ermanno Alemanno, ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles - Paris 1968² (Aristoteles latinus, XXXIII), p. 29, 16: «Nam bene metaforizare est simile considerare»; ID., *Rhetorica*, III, 2 1405b, e traduzione latina probabilmente di Bartolomeo da Messina (*translatio vetus*) e Guglielmo di Moerbeke, ed. B. Schneider, Leiden 1978 (Aristoteles latinus, XXXI, 1-2), pp. 285, 25 - 287, 5; *ibid.*, III, 9 1410b, 34, pp. 298, 8 - 200, 16; M. BLACK, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (N. Y.) 1962; ID., *More about metaphor*, in «Dialectica», 31/3-4 (1977), pp. 431-457 [ripr. in *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979, pp. 19-41; tr. it., *Modelli, archetipi e metafore*, Parma 1983]; P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975 [tr. it., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Milano 2010]; G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980 [tr. it., *Metafora e vita quotidiana*, Milano 1988]; ECO, *Dall'albero al labirinto*, in *Dall'albero al labirinto cit.*, [pp. 15-142], pp. 84-90. Su questo tema e sul maggior valore cognitivo della metafora rispetto nell'*analogia entis*, si vedano anche: U. ECO, *Metafora come conoscenza: sfortuna di Aristotele nel Medioevo*, in *Dall'albero al labirinto cit.*, pp. 121-142; ID., C. MARMO, *La teoria aristotelica della metafora nel Medioevo*, in *Metafora e conoscenza*, ed. A. M. Lorusso, Milano 2005, pp. 119-148; ECO, *La metafora nel Medioevo latino*, in *ibid.*, [pp. 149-201], p. 195 [ripr. come *Dalla metafora all'analogia entis*, in ID., *Dall'albero al labirinto cit.*, (pp. 143-199), p. 197]: «In realtà, qualsiasi discussione sull'analogia non fa altro che ripeterci che possiamo predicare di Dio la Bontà, la Verità, la pienezza dell'Essere, l'Unità, la Bellezza, ma niente altro. Essa può nascere solo in una cultura che già assuma che Dio sia Verità, Unità, Verità, Bontà e Bellezza. Proprio per questo dramma, che ne procurerà il collasso, l'*analogia entis* ha minor valore cognitivo di una buona metafora». Sul rapporto tra analogia, trasferimento semantico («translatio») e metafora tra XII e XVI secolo a partire dalla formalizzazione dei concetti di «analogia attributionis» e «analogia proportionalitatis», si veda in particolare: ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XI^e au XVI^e siècle cit.* (I, cap. 1, nota 187), pp. 79-103.

concetto stesso di ‘giustizia’¹²². Infatti, l’attributo «iustus», quando portato nei pressi della natura di Dio («Deus est iustus») eccede il perimetro del significato determinato dalla sua originaria *impositio* e si trasforma, assumendo un valore diverso rispetto alla sua collocazione propria in riferimento alla natura umana («homo est iustus»). Ne consegue un meccanismo di predicazione che porta in Dio sicuramente il nome, ma non esattamente la cosa, per quanto questa debba essergli in qualche modo riferita, se va salvata la possibilità stessa di una teologia catafatica.

Posta non solo l’irriducibilità di «translatio» e «proprietas», ma la loro contrapposizione, è evidente che il meccanismo che regola la significazione non è sovvertito dal principio del trasferimento semantico, quando questo non implica alcuna normalizzazione tramite nuova «inventio» o «institutio» di quella che deve essere considerata nell’uso come una mera eccezione. Alla luce della transitorietà di questa specie della «translatio» è evidente che un’autentica predicazione di equivocità deve contemplare non semplicemente la possibilità che un nome assuma più significati – possibilità che può essere garantita anche da una significazione accidentale –, ma deve prevedere l’ambiguità come elemento intrinseco del nome, i cui molteplici significati non devono dipendere che dalla sua stessa *impositio* («per se»). Allora si dà propriamente equivocità quando il trasferimento avviene rispetto a ciò che, mancando di un nome, può assumerlo nell’atto di una nuova *impositio*; perciò rientra in questa categoria quella specie particolare di trasferimento semantico che si dà a causa della «penuria nominis», che è qui considerata come una fattispecie della «translatio propter necessitatem», dovuta all’imperfezione del linguaggio, che è condizione necessaria e sufficiente per un nuovo battesimo linguistico.

Se l’equivocità in cui l’«abusio verborum» getta il linguaggio teologico non è un vizio, ma una condizione, è chiaro che la strategia dell’autore della *Theologia* sarà accettarla nella consapevolezza della sua ineliminabilità e farla giocare come un fertilizzante nei confronti di ogni tentativo umano di parlare di Dio, da Mercurio ai profeti. L’approfondimento metanarrativo che trova spazio nella seconda versione permette di riprendere la narrazione della prima lì dove era stata arrestata, sul punto della penetrazione («si diligentius discutiuntur»¹²³) della dottrina platonica

¹²² Sotto l’eloquente titolo di *The borrowed meaning*, con cui il titolo di questo paragrafo ha un debito, Gillian R. Evans propone una rassegna di autori medievali che avrebbero sviluppato in questi stessi anni il problema del rapporto tra grammatica, logica e linguaggio teologico, e annovera, oltre ad Abelardo, Gilberto di Poitiers, Teodorico di Chartres e Alano di Lilla. Cf. G. R. EVANS, *The Borrowed Meaning: Grammar, Logic and the Problem of Theological Language in Twelfth-Century Schools*, in «The Downside Review», 96, 324 (1978), pp. 165-175.

¹²³ *TSum*, I, 37, edd. Buytaert - Mews cit., p. 99, 362.

dell'*anima mundi* come «pulcherrima involucri figura» dello Spirito Santo, alla luce di una vertiginosa circolarità ermeneutica, di cui si è detto¹²⁴.

(...) ea quae dicuntur tam ab hoc philosopho quam a ceteris, *nulli rei* poterunt aptari, nisi spiritui sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur¹²⁵.

(...) ut ea quae ab ipsis quoque de anima mundi dicta sunt, *nulla ratione* convenienter accipi posse monstremus, nisi Spiritui Sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur¹²⁶.

La collocazione dell'*anima mundi* nell'alveo delle prefigurazioni della terza persona della Trinità nel corso della revisione abelardiana è oggetto di un'attenzione che conferma come non possa essere ascritta esclusivamente alla *Dialectica* la preoccupazione di evitare una forma ingenua di sincretismo¹²⁷. L'evoluzione di questa formulazione deve essere considerata, a giudizio di chi scrive, non come l'introduzione di elementi nuovi nella riflessione del Peripatetico palatino, ma come l'esplicitazione delle sue premesse. In questo senso il passaggio da un contesto denotazionale, in cui «anima mundi» e «Spiritus Sanctus» si riferiscono («aptari») alla medesima *res* (e non potrebbe essere altrimenti: «nulli rei... nisi»), a un contesto referenzialmente opaco, in cui non è possibile spiegare diversamente («nulla ratione convenienter accipi posse... nisi») la «ratio» di «anima mundi» se non come «Spiritus Sanctus», denuncia la necessità da una parte di evitare, pur nella straordinaria ricchezza ontica del termine «res», una reificazione delle persone della Trinità (coerentemente con lo spirito anti-roscelliniano della prima versione), e dall'altro l'urgenza di portare il tema dell'«involucrum» fuori da ogni semplificazione.

Al di là dell'inesauribile efficacia che mostra, anche rispetto a questa evoluzione, la categoria ermeneutica, coniata da Jean Jolivet, di «déréification»¹²⁸, si può certamente osservare che il Peripatetico palatino sembra consapevole di essere autore di un parallelismo che gli deve essere ascritto come un'interpretazione. Infatti, se assunta nell'ordine delle *res*, la sua 'prospettiva' deve essere giudicata incomprensibile, salvo poi essere recuperata alla plausibilità quando assunta nell'ordine delle *rationes*. In altri termini, appare evidente che il piano della lettura dell'*anima mundi* come Spirito Santo non è quello della mera corrispondenza tra nomi diversi di una medesima *res*.

¹²⁴ Cf. *supra*, I, cap. 2, §3, b.

¹²⁵ *TSum*, I, 30, edd. Buytaert - Mews cit., p. 97, 295-297 [corsivo mio].

¹²⁶ *TChr*, I, 97, 1152C, ed. Buytaert cit., p. 112, 1275 [corsivo mio]; con la stessa formulazione nel luogo parallelo: *TSch*, I, 157, 1021C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1834-1837.

¹²⁷ Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 186.

¹²⁸ Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 350-357; *infra*, I, cap. 1, nota 76.

Anima mundi non è soltanto un altro nome dello Spirito Santo, ma è un modo di rappresentare una certa operatività di Dio che il *vero* ermeneuta non può che comprendere alla luce della sua ‘evidente’ («monstremus») concordia con il contenuto della Rivelazione trinitaria.

Hoc quippe loquendi genus [*scil.* per pulcherrimam involucri figuram] philosophis sicut prophetis familiarissimum est, ut videlicet, cum ad archana prophetiae pervenerint, nichil vulgaribus verbis efferant, sed comparationibus similitudinum lectorem magis alliciant. Quae enim quasi fabulosa antea videbantur et ab omni utilitate remota secundum litterae superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena misteriis postmodum reperta, magnam in se doctrinae continent edificationem. Ob hoc enim, teste Augustino, teguntur ne vilescant¹²⁹.

Se si postula che la «ratio philosophiae» sia ispirata e che quindi non sia possibile liquidare i suoi risultati come contenuti fantasiosi («fabulae») e lontani da qualsiasi utilità («ab omni utilitate remota»), come pure essi appaiono («videbantur»), è chiaro che l’unica strategia ermeneutica possibile è assumere nei confronti del testo filosofico la stessa postura che l’esegeta assume di fronte alla Sacra Scrittura¹³⁰. Una volta superata l’ostilità che nello studioso suscita la petizione di principio che inficia questo ragionamento, non si può che ammirare l’abilità con cui Abelardo convintamente riesce a isolare un «genus loquendi» comune a filosofi e profeti, capace di giustificare, alla luce dell’altissimo valore del messaggio, la necessità di un nascondimento e ricorre ad Agostino per legittimarne la validità. Ancora una volta le parole dell’Ipponate sono orfane nella prosa di Abelardo, che piega la «densissima caligo» scritturale e la chiama a rappresentare la profondità della pagina filosofica che in questo modo acquisisce la stessa ricercata nebulosità del linguaggio della Rivelazione, chiamato «salubriter» a evitare accuratamente la fame almeno quanto la sazietà («ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret»).

¹²⁹ *TSum*, I, 38, edd. Buytaert - Mews cit., p. 99, 368-369; *TChr*, I, 98, 1152C, ed. Buytaert cit., p. 112, 1280; *TSch*, I, 158, 1021CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1837-1845. La pericope del *De doctrina Christiana*, che non senza una certa eleganza Abelardo sintetizza, a partire dalla seconda versione viene citata integralmente. Cf. AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, II, 6, 7, PL 34, 38-39, ed. Martin cit. (I, cap. 1, nota 177), p. 35, 1-6; *ibid.*, II, 6, 8, 39, p. 36, 34-39; *TChr*, I, 99, 1152C, ed. Buytaert cit., p. 113, 1284-1293; *TSch*, I, 159, 1021D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 383, 1845-1855.

¹³⁰ Sulla *mira profunditas* della Scrittura e sul suo metodo di lettura, che Abelardo applica anche all’esegesi filosofica, si vedano almeno: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1963 [tr. it., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 2 voll., Roma 1962]; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952² [tr. it., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972]; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976. Segnatamente sul tema della «caligo», si veda: M. AUTUORI, *La caligo e l’esperienza del trascendente nella tradizione cristiana (dalle origini al secolo IX)*, in «Schola Salernitana», 17-18 (2012-2013), pp. 41-117.

5. Per involucrum. *Il problema dell'ermeneusi*

La veridicità della filosofia diventa il valore di una variabile vincolata allo sguardo esterno dell'esegeta, perché le «dissensiones philosophorum», almeno quanto le «dissensiones theologorum», devono essere considerate come un'apparenza fenomenica, quindi come una condizione di colui che interpreta precedente («antea») all'autentica comprensione che consiste nel superamento dell'esegesi letterale («secundum litterae superficiem»)¹³¹. Una serie di rovesciamenti indicano la sinuosità di questo sviluppo dell'opera abelardiana: l'«abusio verborum» che nell'intervento sulla prima versione gli aveva consentito di rendere tollerabile l'imprecisione di Mercurio, forte di quella di Ilario di Poitiers, figura della faticosa formalizzazione del linguaggio teologico mai esente da errori, viene qui recuperata come una scelta deliberata che l'autore compie per proteggere la fragilità («ne vilescant») e l'integrità («nichil vulgaribus verbis efferant») del vero, una volta che lo si sia raggiunto. La distrazione con cui il profeta e il filosofo 'ingannano' il lettore per aumentarne il desiderio («lectorem magis alliciant») si sostanzia nel ricorso da parte del linguaggio che custodisce e rivela a parallelismi istituiti da similitudini.

Ora, questa «comparatio similitudinum» nella prima versione è una mera riproposizione del tema dell'«involucrum» che ancora non intreccia esplicitamente il problema della «penuria nominis» e ancora non fonda nell'opera di Abelardo il tema della legittimità teologica della «translatio», che non è da intendersi soltanto metafora, ma propriamente come «abusio»¹³². A partire invece dalla

¹³¹ È estremamente indicativo a questo proposito un passo delle *Collationes*, in cui Abelardo in riferimento all'antropomorfismo biblico mette esplicitamente in relazione l'esegesi letterale con l'atteggiamento giudaico («iudaizare») e il superamento di quella nell'ordine dell'allegoria con l'atteggiamento profetico («prophetizare»), secondo lo spirito del *De genesi ad litteram*, dove Agostino aveva chiarito come profeta fosse non colui cui erano suggerite le visioni, ma colui che era nella condizione di interpretarle. Cf. ABELARDO, *Collationes*, II, 171, PL 178, 1668B, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 180: «Si prophetizare magis quam iudaizare in littera nosset et quae de Deo sub specie corporali dicuntur non corporaliter ad litteram, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita ut vulgus quae dicuntur acciperes» [corsivo mio]; AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 9, 20, PL 34, 461, ed. Zycha cit. (I, cap. 1, nota 5), p. 391, 4-11: «Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intellegentur, nondum erat prophetia; magisque propheta erat, qui interpretabatur quod alius vidisset, quam ipse qui vidisset. Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam, quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur».

¹³² Marco Rossini mette in evidenza come nella prima versione la comparsa del tema della trama di «similitudines» del linguaggio teologico non sia collegato al problema linguistico della «translatio». Cf. M. ROSSINI, *Note alla traduzione del libro I*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene* cit., p. 274, nota 32: «Si noti che in questa prima

digressione introdotta nella *Christiana*, si comincia a prefigurare dietro al ricorso alle similitudini e dietro alla necessità dell'«abusio» un singolare intreccio di elementi soggettivi e oggettivi, consci e inconsci difficile da districare, che il Palatino, sotto la pressione della sicurezza che il suo discorso ostenta, non distingue. Infatti, quella che ora appare come una strategia consapevole capace di aumentare la remunerazione del lettore («meritum lectoris augeatur») con la sua fatica («quo magis ex difficultate <scripturae> laboratur»¹³³) e, subito prima, era parsa come una necessità ineludibile, posto lo scacco in cui si trova il linguaggio quando non intende parlare delle creature, da questo momento in poi subirà un'ennesima trasformazione per essere trattata come la strategia dell'unico Autore che la storia di Abelardo conosca.

Tutta la complessità e l'ambiguità della trattazione del tema dell'interpretazione allegorica («per involucrum») dei testi filosofici, che Abelardo cerca di ipotecare con un discutibile ricorso ad Agostino, dipende dalla difficoltà di determinare in maniera chiara un principio di autorialità. A rigore, il problema che l'Ipponate non deve porsi nel *De doctrina Christiana* è stabilire a chi debba essere riconosciuta l'iniziativa («Quod totum provisum divinitus esse non dubito»¹³⁴). Il Peripatetico palatino non esita a risolvere con la stessa risolutezza la questione, rimettendo a Dio la penna dei filosofi («philosophi, immo Dominus per eos id forsitan ignorant»¹³⁵), ma lo fa solo dopo aver individuato nel pensiero del neoplatonico Macrobio il luogo di una giustificazione teorica della necessità teorica del «figmentum».

Nei suoi *Commentarii in somnium Scipionis*, il filosofo neoplatonico sembra ad Abelardo il miglior interprete del rifiuto da parte della filosofia sia di un'attitudine alla divulgazione, sia di una certa inclinazione ermetica. Entrambe legittime, le due istanze devono essere accolte l'una come il rifiuto di una volgarizzazione, in nome dell'impossibilità di parlare «de anima et de diis» «nudis

parte dell'opera [nella prima versione n.d.r.] la *similitudo* svolga un ruolo sostanzialmente identico a quello dell'*involucrum* (non a caso il passo si colloca all'interno delle pagine dedicate all'anima del mondo, *involucrum* privilegiato del discorso di Abelardo e non solo): velare per non svilire (*teguntur ne vilescant*, parole di chiara ascendenza agostiniana). Mi sembra di poter affermare che questa caratterizzazione non precisa della *similitudo* sia il risultato del mancato collegamento con lo strumento tecnico della *translatio*, che verrà approfondito in seguito». Cf. *supra*, nota 110.

¹³³ *TSum*, I, 39, edd. Buytaert - Mews cit., p. 100, 373-376; *TChr*, I, 100, 1153A, ed. Buytaert cit., p. 113, 1294-1297; *TSch*, I, 160, 1022A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 384, 1856-1859. – Qui, come poco oltre, Abelardo chiarisce, ricorrendo alla Sacra Scrittura, che lo sforzo di cercare Dio nelle «obscuritates», come fossero i suoi nascondigli («latebrae»), rivela una proporzionalità diretta tra il «labor» ermeneutico («impensa») e il valore di ciò che viene trovato («tanto cariora sunt»). Cf. *TSum*, I, 40, edd. Buytaert - Mews cit., p. 100, 385-387; *TChr*, I, 101, 1153B, ed. Buytaert cit., p. 113, 1308-1309; *TSch*, I, 161, 1022A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 384, 1869-1870.

¹³⁴ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 6, 7, PL 34, 38, ed. Martin cit., p. 35, 5-6.

¹³⁵ *TChr*, I, 84, 1148C, edd. Buytaert cit., p. 106, 1117; *TSch*, I, 141, 1017D, p. 377, 1660-1661.

verbis», l'altra solo come ambizione a conservare una certa autenticità, che spinge il linguaggio filosofico ad abbracciare un tipo di dissimulazione attraverso «fabulosa involucra», la cui «fictio» conservi la sua solennità («sub pio figmentorum velamine») e pure non si confonda con ciò che alla verità non si addice («honestis tecta rebus et vestita nominibus»)¹³⁶. Nel pensiero di Macrobio si trova giustificata la necessità del ricorso a «similitudines et exempla» non in qualsiasi tentativo di determinazione di Dio come principio supremo di tutte le cose («qui apud grecos thogaton, qui <et> protopanton nuncupatur») e della sua intelligenza («qui greci noym appellant») come modello archetipico della realtà («originales rerum speciem continens»), ma segnatamente di fronte a quel tentativo di determinazione del «quid» di ciò che supera non soltanto le capacità del «sermo», ma le facoltà della «cogitatio»¹³⁷.

Secondo una certa interpretazione scetticcheggiante del platonismo, Macrobio presenta Platone come il filosofo che quando volle parlare («loqui») «de thogaton» non osò dire «quid sit» («dicere»), ma chiarì che il colmo della misura della conoscenza umana consiste nella consapevolezza di non poterlo conoscere («hoc solum de eo sciens quod sciri qualis sit ab hominibus non possit») e perciò ricorse a un'immagine, quella della più simile a lui («solum ei simillimum solem») delle cose visibili, il sole¹³⁸. Il manifesto che Macrobio fornisce ad Abelardo per riconoscere all'allegoresi un valore apodittico si fonda sull'idea che un'«aperta» e «nuda expositio» sia contraria alla natura dei principi, che in quanto tali devono essere custoditi da una variopinta copertura («vario tegmine»). Nelle pieghe dei simboli («figurarum cunicoli») è depositato dai saggi («a prudentibus») un doppio livello di intelligibilità capace di proteggere con l'integrità del mistero anche il suo destinatario¹³⁹.

¹³⁶ *TSum*, I, 41, edd. Buytaert - Mews cit., p. 100, 388-398; *TChr*, I, 103, 1153CD, ed. Buytaert cit., p. 114, 1317-1327; *TSch*, I, 163, 1022BD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 385, 1877-1886; cf. AMBROGIO TEODOSIO MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 11, ed. J. Wills, Stuttgart - Leipzig 1970 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 6, 11-13.

¹³⁷ *TSum*, I, 42, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 100, 398 - 101, 409; *TChr*, I, 104, 1153D-1154A, ed. Buytaert cit., p. 114, 1328-1340; *TSch*, I, 164, 1022CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 385, 1886-1898; cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. Wills cit., pp. 6, 22 - 7, 4.

¹³⁸ *TSum*, I, 42, edd. Buytaert - Mews cit., p. 101, 409-414; *TChr*, I, 104, 1154C, ed. Buytaert cit., pp. 114, 1340 - 115, 1345; *TSch*, I, 164, 1022D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 385, 1898-1903; cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 15, ed. Wills cit., p. 7, 4-9.

¹³⁹ *TSum*, I, 42, edd. Buytaert - Mews cit., p. 101, 414-427; *TChr*, I, 104, 1154CD, ed. Buytaert cit., p. 115, 1345-1358; *TSch*, I, 164, 1023AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 385, 1903 - 386, 1916; cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 16-18, ed. Wills cit., pp. 7, 9-23.

L'esoterismo che Macrobio giustifica nella sue premesse teoriche mette Abelardo nella condizione di disporre di una legittimazione filosofica del suo atteggiamento esegetico¹⁴⁰.

Iuxta quod et Veritas ipsa *de integumento* paraboliarum suarum apostolis loquitur dicens: 'Vobis datum est nosse mysterium regni Dei; ceteris autem in parabolis, ut videntes non videant et audientes non intelligant' (*Mc* 4, 11-12). Ex hac itaque Macrobianae traditione clarum est ea quae a philosophis de anima mundi dicuntur, *per involucrum* accipienda esse¹⁴¹.

Se fosse possibile derivare da queste righe della *Theologia* abelardiana una definizione dell'«inusitatum vocabulum» che un contraddittore, all'acme della polemica, riterrà un portato dell'«eresia» di Giovanni Scoto, si potrebbe dire che esso rappresenta il rumore o il velo con cui deliberatamente il mezzo disturba il messaggio, e sceglie in qualche modo i suoi destinatari, costruendo accuratamente la possibilità di uno sguardo che non sia una visione e un ascolto che non sia una comprensione¹⁴². Una ricerca lessicografica del lemma «involucrum» o del suo equivalente

¹⁴⁰ La conoscenza che Abelardo mostra dell'opera di Ambrogio Teodosio Macrobio, vissuto tra la metà del secolo IV e la prima metà del V, testimonia la reputazione di cui il filosofo neoplatonico dovette godere nel Medioevo, periodo nel quale a lungo fu considerato alla stregua di uno scrittore cristiano. Sull'allegoresi nel pensiero di Macrobio, si vedano: P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, pp. 3-36; E. R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris 1956, pp. 545-546; sulla sua fortuna medievale, a proposito della quale Edouard Jeuneau parla dell'«immensa foresta quasi vergine dei commenti su Macrobio» invece: P. DUHEM, *Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 voll., Paris 1913-1959, III, 1915, pp. 62-71; E. JEAUNEAU, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrit*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 27 (1960), pp. 17-23, p. 27 [ripr. in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973, pp. 267-278]; ID., *Macrobe, source de platonisme chartrain*, in «Studi Medievali», 1 (1960), pp. 3-24 [ripr. in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres* cit., pp. 279-300]; I. RAMELLI, *Saggio introduttivo*, in MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, Milano 2007, [pp. 5-132], pp. 128-132.

¹⁴¹ *TChr*, I, 105-106, 1155A, ed. Buytaert cit., p. 116, 1359-1365 [corsivo mio]; *TSch*, I, 165-166, 1023B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 386, 1916-1922; nella prima versione manca il riferimento evangelico al linguaggio parabolico di Cristo, la cui introduzione può forse essere spiegata proprio in riferimento all'istanza apologetica: *TSum*, I, 43, edd. Buytaert - Mews cit., p. 101, 428-430.

¹⁴² La *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, che l'abate Migne, sulla base delle evidenze raccolte da Bernard Tissier ha classificato tra le opere di Guglielmo di Saint-Thierry come *Disputatio altera* e che la storiografia ha ritenuto uno dei documenti più rilevanti del dossier anti-abelardiano, deve essere collocata dopo l'opuscolo polemico autentico di Guglielmo e dopo l'*Apologia* del maestro di Le Pallet, presumibilmente tra il 1140 e il 1142. L'anonimo autore, che dagli studi di Carra de Vaux Saint-Cyr, Luscombe e Häring, può con una certa sicurezza essere ritenuto Tommaso di Morigny, distribuisce le accuse alla *Theologia* di Abelardo in tre libri e nel terzo gli contesta uno sfrenato sincretismo e lo accusa di aver mutuato l'uso di quel termine da Giovanni Scoto che, per la sua «subtilitas»,

«integumentum», che non dà risultati testuali nell'opera dell'Eriugena, trova invece ampi riscontri nella letteratura classica e nella Patristica, permettendo di concludere che la sua connotazione negativa, attestata dalla polemica anti-abelardiana, non può essere relegata all'episodio della condanna della *Theologia*, come invece ha ritenuto Marie-Dominique Chenu, per il quale si dovrebbe parlare di «évolution péjorative du mot», sconosciuta al vocabolario dei retori latini¹⁴³. Al di là della sua connotazione, la parola «involucrum», che ha origini ciceroniane, attraversa la storia del pensiero e da Arnobio e Ambrogio, passando per Agostino, fino alla grande narrazione in cui sarà impiegata a Chartres da Guglielmo di Conches, finisce per alludere a quel «genus loquendi» enigmatico e misterioso, perciò ambiguo e non esente da 'mistificazione', che può essere impiegato sia nella prosa sacra sia in quella profana¹⁴⁴.

Ora, che «ex Macrobianae traditione» sia possibile concludere *sic et simpliciter* che nella formulazione platonica dell'*anima mundi* sia all'opera quell'esigenza esoterica che muove la filosofia

sarebbe stato tacciato di eresia. Cf. TOMMASO DI MORIGNY, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, III, 80, PL 180, 322A, ed. Häring cit., [pp. 326-376], p. 368: «Quod autem temporalitatis huius cursum vocat involucrum, Joannem Scotum sequitur, qui frequentius hoc inusitato vocabulo usus, et ipse pro sua subtilitate de haeresi notatus est. Cunctis autem haec legentibus et vera scientibus liquet, quod ex philosophica disciplina animam mundi Spiritum sanctum dicit». Cf. M.-B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 47/2 (1963), pp. 205-220; LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit., p. 126.

¹⁴³ I. KAPP, s. v. involūcrum, in *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsia 1959, VII, II.2, pp. 260, 7 - 261, 44; M. D. CHENU, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 22 (1955), [pp. 75-79], p. 79. Sull'influenza eriugeniana nel secolo XII, si veda: M.-T. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), [pp. 31-81], p. 35. In generale, sulla capacità affabulatrice del simbolismo medievale come attitudine di una mentalità, si vedano almeno: DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., II, 2, pp. 125-262 [tr. it., *Esegesi medievale* cit., II, pp. 1203-1433]; CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit., pp. 159-190 [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo* cit., pp. 179-210].

¹⁴⁴ Tendenzialmente il termine «involucrum» è utilizzato con riferimento al linguaggio ecclesiastico, mentre, al di là dell'esplicita equiparazione che si trova formulata in Bernardo Silvestre («Integumentum et involucrum dicitur»), si può dire che il corrispettivo «integumentum» è prevalentemente usato con riferimento a un contesto linguistico laico. Una sua definizione come mero corrispettivo dell'«allegoria classica», come vuole Henri de Lubac, deve essere considerata una semplificazione, in accordo con l'analisi che Peter Dronke ne fa nel contesto del suo studio sul pensiero simbolico e che Édouard Jeuneau e Concetto Martello analizzano nel suo contesto proprio, la scuola di Chartres. Cf. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., II, 2, pp. 182-208 [tr. it., *Esegesi medievale* cit., II, 1299-1343]; P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval Platonism*, Leiden - Koln 1974, [pp. 55-67], p. 56, nota 2; É. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 24 (1957), pp. 88-100 [ripr. ID., *Lectio philosophorum* cit., pp. 180-192]; C. MARTELLO, *Profezia e mito. Esegesi e scrittura profana nelle scuole di Chartres*, in *The Medieval Paradigm* cit. (Intr., nota 27), I, pp. 327-345.

quando ha a che fare con il mistero a scegliere una scrittura simbolica diventa, nell'economia del discorso di Abelardo, condizione sufficiente perché egli riconosca come provata la necessità di una lettura allegorica del testo avvertita delle profondità della lettera. Nel punto in cui si trova la più compiuta formulazione della petizione di principio con cui si postula una certa 'fede' nella bontà del pensiero di Platone – «*summum philosophorum*», e perciò mai «*summum stultorum*»¹⁴⁵ –, Abelardo snocciola una dimostrazione per assurdo in cui tutti gli elementi caratterizzanti della dottrina platonica dell'*anima mundi* giocano contro la sua interpretazione letterale.

Quid enim magis ridiculosum quam mundum totum arbitrari unum esse animal rationale, nisi hoc per integumentum sit prolatum?¹⁴⁶

Platone deve essere salvato da se stesso. A meno di non voler ritenere che il filosofo abbia potuto sostenere un grossolano animismo, Abelardo introduce il dispositivo dell'«*integumentum*» che immediatamente dispiega il potenziale veritativo nascosto in quel mito, che viene così compreso senza uscire dall'orbita («*exorbitare*») della sacra fede¹⁴⁷. Tuttavia, una simile strategia ermeneutica, nella misura in cui muove dall'incapacità del segno di valere per se stesso, apre il testo a tutti i significati possibili meno quello veicolato esplicitamente dal suo autore. In questo modo l'esegesi abelardiana guadagna una singolare arbitrarietà perché, nel momento in cui esige il superamento della superficie («*si ad involucrum deflectamus*»), costringe la lettera ad abdicare alla sua funzione, e al suo posto assume un ruolo direttivo esclusivamente il pregiudizio dell'interprete.

A rigore, non è mai Abelardo a uscire dall'orbita della fede, ma sono piuttosto gli interpreti della «*ratio philosophiae*» a essere riportati alla natura di satelliti che in quell'orbita inconsapevolmente hanno gravitato. Da questo punto di vista, è illuminante l'interpretazione con cui

¹⁴⁵ Cf. *supra*, I, cap. 2, §3, b. La 'fede' nella veridicità della filosofia platonica come elemento che interferisce con la dimostrazione della sua sensatezza all'interno di un orizzonte in cui la verità è e non può che essere cristiana si trova anche nelle *Sententie Parisienses* di scuola abelardiana, dove viene riproposta l'interpretazione che del rapporto tra *anima mundi* e Spirito Santo Abelardo aveva chiaramente dato in queste pagine della *Theologia*. Cf. *Sententie Parisienses*, ed. A. Landgraf, in *Écrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits*, Louvain 1934 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 14), p. 17, 7-10: «*Non est credendum, quod Plato, tantus philosophus, male intellexerit. Immo bene Plato vocavit animam mundi creatura, quia intellexit Spiritum Sanctum secundum effectum, et non secundum affectum*» [corsivo mio].

¹⁴⁶ *TSum*, I, 43, edd. Buytaert - Mews cit., p. 101, 431-433; *TChr*, I, 106, 1155A, ed. Buytaert cit., p. 116, 1366-1368; *TSch*, I, 166, 1023B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 386, 1923-1925. Cf. PLATONE, *Timeo*, 30d-31a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., p. 23, 16 - 24, 2.

¹⁴⁷ *TSum*, I, 44, edd. Buytaert - Mews cit., p. 103, 468-470; *TChr*, I, 107, 1156A, ed. Buytaert cit., p. 117, 1404-1407; *TSch*, I, 167, 1024A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 387, 1960-1963.

Lawrence Moonan spiegherà la postura di Abelardo di fronte ai filosofi contro i suoi cattivi interpreti, da Bernardo di Clairvaux a Tommaso di Morigny. Per il primo un indizio decisivo per comprendere come la fede di Abelardo fosse più vicina alla ragione dei filosofi che a Cristo derivava dal fatto che quella ragione gli appariva così simile alla sua fede da poter provare che Platone fosse un cristiano ‘anonimo’¹⁴⁸. Per il secondo, invece, il Peripatetico palatino si era spinto fino ad ammettere al banchetto celeste («convivium summi Regis») Platone, Virgilio e Macrobio in quanto tali («intonsi et illoti»)¹⁴⁹. Moonan comprende bene, a giudizio di chi scrive, come in realtà Abelardo in queste pagine non stia soltanto prendendo Platone sul serio proprio in quanto pagano, ma finisca per esercitare con la sua lettura un diritto di prelazione, una sorta di *droit du seigneur*, nello spirito raccomandato dalla Scrittura che imponeva ai figli di Israele di radere il capo, tagliare le unghie e mutare le vesti della schiava di guerra prima di farne la propria sposa (*Dt* 21, 10-13) e che nella storia aveva consacrato il diritto degli Israeliti di sottrarre l’oro agli Egiziani prima di partire per la terra promessa (*Es* 12, 35-36)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, IV, 10, PL 182, 1062C, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 190, p. 26, 6: «Ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum». – Non senza una certa consapevolezza si usa qui l’aggettivo ‘anonimo’ per definire il cristianesimo implicito nella ragione filosofica secondo il Peripatetico palatino. Infatti, il grandioso tentativo di Abelardo di trattare i filosofi alla stregua di teologi realizza un’apertura alla pluralità di visioni del mondo che è in qualche misura assimilabile nelle sue conseguenze alla riflessione che il gesuita Karl Rahner (1904-1984) condurrà su quelli di ‘dentro’ e quelli di ‘fuori’ (*Col* 4, 5). L’idea che la grazia concepita come ‘esistenziale soprannaturale’ permetta di distinguere una ‘rivelazione esplicita o categoriale’, che si dà nella Parola predicata e nei sacramenti, da una ‘rivelazione generale, universale’, che Rahner chiama «trascendentale», si formalizza in quell’ipotesi di un «cristianesimo anonimo» che si fa interprete di un sentimento, di una passione che per essere compresa deve essere riportata all’effusione universale di una grazia che, anche dove latente, non può che testimoniare la fede nell’evangelo. Cf. K. RAHNER, *Ateismo e cristianesimo implicito*, in ID., *Nuovi Saggi III*, Roma 1969 (*Schriften zur Theologie*, 9), pp. 217-248; ID., *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Roma 1973 (*Schriften zur Theologie*, 10) (Biblioteca di cultura religiosa. Seconda serie, 71), pp. 619-642.

¹⁴⁹ TOMMASO DI MORIGNY, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, III, 78, PL 180, 321D, ed. Häring cit., p. 368: «In fornace namque Aegyptia operum suorum vascula fabricavit, ac philosophos Platonem, Virgilium, Macrobius, intonsos et illotos ad convivium summi Regis introduxit».

¹⁵⁰ Cf. MOONAN, *Abelard’s use of the Timaeus* cit. (I, cap. 2, nota 169), p. 89. – Nella sua introduzione alla *Storia del pensiero medievale*, Giulio d’Onofrio usa l’interpretazione allegorica dei Padri di questi passi della Sacra Scrittura come emblematica dell’operazione di giustificazione teorica dell’utilizzo strumentale in ambito cristiano delle acquisizioni pagane, cioè del loro *usus iustus*. Accanto alla legge mosaica del *Deuteronomio* e al racconto dell’uscita del popolo d’Israele dall’Egitto nell’*Esodo*, ricorda l’interpretazione del passo genesiaco dell’*ancilla* Agar (*Gen* 1, 16), sposa del patriarca Abramo, ma sottomessa alla *domina* Sara. Cf. D’ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit., p. 12.

La riabilitazione del mondo non cristiano nell'ordine della *Theologia* di Abelardo è un prolungamento della sua fiducia in Dio, più che nella ragione. Ciò che sorprende è allora come anche la strumentalizzazione del tema filosofico dell'«involucrum» mostri in ultima istanza come esso si presti a un ennesimo rovesciamento nelle mani del filosofo cristiano. Se, come si diceva, Agostino non ha difficoltà a far scomparire il profeta davanti all'ingerenza di Dio nella Parola, Abelardo ottiene il singolare risultato di far teorizzare a Macrobio quella forma di mistificazione implicita nel linguaggio simbolico che ha nel Dio cristiano e non nel filosofo in ultima istanza il suo artefice. Nel momento stesso in cui Abelardo fa giustificare alla filosofia l'utilizzo dell'allegoria gliene toglie la titolarità e nel momento stesso in cui gli attribuisce il merito della comprensione del meccanismo, la spoglia della capacità di azionarlo.

L'esempio più eloquente di questa 'abilità' è indubbiamente il grandioso tentativo di recuperare nella sua integrità la dottrina platonica all'ortodossia cristiana, dal momento che vi sarebbe contenuta «patenter» una «totius trinitatis summa», lì dove Platone avrebbe intuito che l'intelligenza («noym») è nata da Dio ed è a lui coeterna e che l'anima del mondo è la terza persona dopo Dio e il *nous*¹⁵¹. Con l'intento di approfondire il *dossier*, Abelardo propone una lettura in sinossi dei luoghi più significativi della filosofia platonica nell'ottica della Rivelazione¹⁵². Spinto dalla convinzione che la lettera sia un «involucrum» da superare, il Peripatetico palatino riorganizza i materiali platonici, rilevando l'intima consonanza di ciò che è estraneo. Perciò quando Platone colloca l'*anima* «in medietate mundi» così da garantirgli una diffusione omogenea sul globo, egli sta alludendo con una certa eleganza («pulchre») alla grazia di Dio, che, equamente offerta a tutte le cose («communiter oblata»), dispone con bontà l'esistente in modo salvifico e giusto nella sua grande casa o nel tempio, come mostra l'elezione di Gerusalemme, «medium mundi» e «umbiculum terrae» (*Ez* 5, 5)¹⁵³.

¹⁵¹ *TSum*, I, 36, edd. Buytaert - Mews cit., p. 99, 351; *TChr*, I, 68, 1144A, edd. Buytaert cit., p. 100, 900. Abelardo desume la caratterizzazione del *nous* platonico da Macrobio, sulla scorta probabilmente del maestro Guglielmo di Champeaux, trovando invece direttamente nella lettera del *Timeo* gli elementi utili all'interpretazione dell'*anima mundi* come prefigurazione dello Spirito Santo. Cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 13-15, ed. Wills cit., pp. 6, 18 - 7, 4; GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, *Sententiae vel Quaestiones*, ed. O. Lottin, in *Psychologie et morale aux XI^e et XIII^e siècles* cit. (I, cap. 2, nota 110), V, [pp. 189-227], p. 193, 128-134: «Hic autem filius dicitur patris sapientia, consilium, fortitudes – hic iterum dicitur mens sive verbum in quo deus pater formas omnium rerum, quae fuerunt et quae sunt, eternaliter et simpliciter comprehendit»; PLATONE, *Timeo*, 34c, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., p. 27, 4-7; *supra*, nota 171.

¹⁵² Cf. *TSum*, I, 47-55, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 103, 489 - 106, 565; *TChr*, I, 69-96, 1144B-1152B, edd. Buytaert cit., pp. 100, 906 - 112, 1269.

¹⁵³ Cf. *TSum*, I, 47, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 103, 498 - 104, 496; *TChr*, I, 87, 1149, edd. Buytaert cit., p. 108, 1159-1166: «Illud quoque quod ait Plato animam locatam ess a Deo in medietate mundi eamque per omnem globum

Quando il Filosofo altrove legge il rapporto tra il corpo del mondo e la sua anima secondo l'immagine dell'unico vivente, mostrando la «maxima concordia» di tutta la creazione, egli coglie la dimensione della Chiesa, cui Paolo si riferirà allo stesso modo come all'unico corpo di Cristo, formato dalla comunione dei fedeli (1 *Cor* 12, 12-27; *Ef* 4, 15-16)¹⁵⁴. Ancora, la natura di «mixture» dell'anima del mondo, descritta nel *Timeo* come costituita da sostanza divisibile e indivisibile, da identico e diverso, restituisce la dimensione di identità e alterità che definisce nel dinamismo intratrinitario lo Spirito Santo, sia quanto all'essenza, perché uno con il Padre e il Figlio, sia quanto alla persona, che lo fa altro dal Padre e dal Figlio, sia quanto alla molteplicità delle opere, che lo fa «septiformis» senza dismettere la sua semplicità¹⁵⁵.

Bene itaque philosophi, immo Dominus per eos id forsitan ignorantes, tam ipsi animae mundi quam superioribus firmamenti partibus nimiam ac summam harmonicae modulationis suavitatem assignant, ut quanta pace, quanta fruuntur concordia, quam diligentius possent exprimerent, et quam concorditer cuncta in mundo divina disponat bonitas; quam illi animam mundi, Veritas Spiritum Sanctum, ut dictum est, nominat¹⁵⁶.

tereti orbis aequaliter porrigi, *pulchre* designat gratiam Dei, omnibus communiter oblatam, cuncta, prout salubre vel aequum est, benigne in hac domo sua seu templo disponere. His autem illud libri Sapientiae aperte concinit: 'Spiritus Domini replevit orbem terrarum etc.' (*Sap.* 1, 7), atque illud psalmistae: 'Spiritu oris eius omnis virtus eorum' (*Ps* 32, 6)). Cf. PLATONE, *Timeo*, 34b, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit, p. 26, 14-17.

¹⁵⁴ Cf. *TSum*, I, 48, edd. Buytaert - Mews cit., p. 104, 496-505; *TChr*, I, 88, 1150AB, edd. Buytaert cit., pp. 108, 1167 - 109, 1177: «Quod vero totum mundum unum animal Plato dicit, maximam concordiam universorum operum dei demonstrat quasi membrorum diversorum in uno corpore animalis, quibus omnibus una preest anima, singulis tota presens et in diversis una et eadem operans diversa. Sic et apostolus, cum unitatem ecclesie demonstrat, eam unum corpus Christi appellat per quosdam nexus et compagine fidei et caritatis ex diuersis fidelibus coniunctum, ita sibi invicem seruiantibus vel administrantibus quasi diversa membra in uno corpore, ex quibus alterum alterius eget obsequio». Cf. PLATONE, *Timeo*, 30d-31a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit, p. 23, 16 - 24, 2.

¹⁵⁵ Cf. *TSum*, I, 51-52, edd. Buytaert - Mews cit., p. 105, 522 - 537: «Sed et illud aliud Platonis involucrum quod animam mundi asserit ex dividua et individua constare substantia, sive ex eodem et diverso, diligenter spiritum sanctum describit *tam secundum essentiam suam* qua unus est cum patre et filio, *quam secundum diversitatem personae* qua alius est a patre et filio, *quam secundum multitudinem operum suorum* quae ipse multiplicia facit, simplex in se omnino perseverans. Quod enim ex individua substantia et dividua esse dicitur, tale est quod, cum ipsa in se omnino sit simplex, multiplex quodammodo est per diversitatem operum (...)» [corsivo mio]; Cf. PLATONE, *Timeo*, 30d-31a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit, p. 23, 16 - 24, 2. Coerentemente con l'approfondimento pneumatologico che regge lo sviluppo della seconda versione, la sezione dedicata allo Spirito Santo nella *Christiana* è più ampia e complessa: *TChr*, I, 72-79, 1150AB, edd. Buytaert cit., pp. 101, 943 - 104, 1047.

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, 84, 1148CD, pp. 106, 1117 - 107, 1124 [corsivo mio].

Se si sottrae all'attore ogni titolarità sull'opera, è chiaro che il suo miglior interprete diventa colui che ha familiarità con il regista, quindi il filosofo cristiano, che può esercitare il suo talento ermeneutico nel gioco della differenza. Dietro alla sagoma dei filosofi ignari Abelardo fa comparire Dio e così può interpretare lo scarto tra la verità rivelata e l'immagine storica che se ne dà nella filosofia alla luce dello spessore del «figmentum», che può essere ridotto anche alla dimensione di mera differenza di nomi, come cerca di mostrare rispetto all'entità che «illi» chiamano «anima mundi» e la «Veritas» chiama «Spiritus Sanctum».

Ora, l'idea filosofica di Dio come «animus»¹⁵⁷, come «mens»¹⁵⁸ o come «anima» non può che parlare del governo che il Dio cristiano esercita sul mondo presiedendo alla sua armonia come l'anima presiede al corpo, e se quest'anima platonicamente deve essere tale da avere una «divina plenitudo scientiae», così da vedere prima le cause di tutto ciò che è, allora le anime umane devono essere considerate sue concrezioni, come se fossero «in potentiis ac virtutibus» una sua «imitatio», tuttavia incommensurabilmente lontane dal paradigma per dignità¹⁵⁹. In questo modo l'ermeneutica abelardiana riconosce nell'*anima mundi* e nella celebrazione filosofica dell'armonia cosmica, che passa per il riconoscimento dell'ordine matematico dell'universo¹⁶⁰, la traccia di «divina facta», che, secondo Sergio Paolo Bonanni, è una brillante formula per delineare «una visione sintetica dell'agire di Dio nella storia degli uomini», che può essere compresa come «economia salvifica capita essenzialmente come manifestazione del vero, ossia, in altri termini, come rivelazione di Dio»¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, 92, 1150D-1151A, p. 110, 1202-1215. Salviano di Marsiglia nel primo libro del *De gubernatione Dei*, nel ricollocare il rapporto tra le virtù dei barbari e i vizi dei romani nel progetto provvidenziale di Dio, testimonia che Pitagora avrebbe definito «animus» quel principio di animazione diffuso «per omnes mundi partes». Cf. SALVIANO DI MARSIGLIA, *De gubernatione Dei*, I, 1, 1, PL 55, [25A-158B], 29B, ed. G. Lagarrigue, in ID., *Oeuvres*, 2 voll., Paris 1975 (Sources chrétiennes, 220), II, [pp. 95-527], pp. 100, 14 - 102, 18.

¹⁵⁸ *TChr*, I, 93, 1151AB, edd. Buytaert cit., p. 110, 1215-1225. Lo stesso Salviano è chiamata a testimoniare per la corrispondenza dell'«animus» pitagorico con la «mens» ciceroniana. Cf. SALVIANO DI MARSIGLIA, *De gubernatione Dei*, I, 1, 4, PL 55, 29C-30B, ed. Lagarrigue cit, pp. 102, 37-39.

¹⁵⁹ *TChr*, I, 95, 1151D-1152A, edd. Buytaert cit., pp. 111, 1240 - 112, 1255. Cf. PLATONE, *Timeo*, 37b, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit, p. 29, 13.

¹⁶⁰ Cf. *TSum*, I, 53-54, edd. Buytaert - Mews cit., p. 105, 538-548; con qualche approfondimento dal *De institutione arithmetica* e dal *De institutione musica* boeziani nella seconda versione: *TChr*, I, 79-83, 1115D-1116B, edd. Buytaert cit., pp. 104, 1040 - 106, 1116. Cf. BOEZIO, *De institutione arithmetica*, I, 1, PL 63, [1079-1166C], 1082-1083, 1090-1092, ed. G. Friedlein, Lipsia 1867, [pp. 3-173], pp. 10, 1 - 12, 12; ID., *De institutione musica*, I, 1, PL 63, [1167C-1300B], 1170B-1171A, ed. G. Marzi, Roma 1990, pp. 95, 1 - 98, 4.

¹⁶¹ Cf. *TChr*, I, 89, 1150B, p. 109, 1178-1183: «Huic et involucro, de positione scilicet animae in medio mundi locatae, hoc est de divina gratia omnibus communiter oblata, ipsa etiam divina facta manifeste concordant, cum videlicet

A riprova dell' 'onestà' intellettuale dell' interprete, al netto dell' esperienza della verità di cui il suo metodo non può e non vuole spogliarsi, la *Theologia* restituisce almeno un punto in cui la lettura «per involucrum» della dottrina platonica non riesce efficacemente a rendere ragione di un modo conveniente di rappresentarsi la terza persona della Trinità («Illud in quo non mediocriter errasse Plato»)¹⁶². Prima di far valere tutta la competenza che andava esercitando nel *Sic et non* nella riduzione della contraddizione a fallacia, Abelardo a partire dalla seconda versione indugia ancora sulla testimonianza dei filosofi e, posto che la loro imprecisione debba essere considerata in relazione più alla necessità dell' approssimazione che alla contingenza dell' errore («abusio est verborum magis quam error sententiae»), ne ribadisce il merito rispetto a una condizione di sostanziale eteronomia¹⁶³. In questo modo, nella seconda versione la lunga analisi dei *loci* trinitari mutuati dalla filosofia e

doctrinam suam et verae religionis cultum propagaturus Dominus in mundo, Ierusalem, quae in medio terrae est, elegit». Il passo viene ripreso nell' ultima versione, dove si aggiunge che la natura della corrispondenza tra l' «involucrum» dell' *anima mundi* e i «divina facta» è allegorica («secundum allegoriae misterium»): *TSch*, I, 147-149, 1119B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 379, 1728 - 380, 1750. È sul testo dell' ultima versione che Sergio Paolo Bonanni riflette come su un «testo chiave» che permette di osservare come la concordanza tra l' involucro, l' immagine dell' anima del mondo, e i fatti divini, vada letta nel solco di un' intima corrispondenza tra l' azione creatrice di Dio e quella redentrice. Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., [pp. 49-54], p. 51.

¹⁶² *TSum*, I, 56, edd. Buytaert - Mews cit., p. 106, 566-572; *TChr*, I, 123, 1161AB, edd. Buytaert cit., p. 124, 1633-1643; *TSch*, I, 147-149, 1029CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 397, 2224-2234.

¹⁶³ *TChr*, [108-116], 113, [1156A-1159A], 1157D, edd. Buytaert cit., [pp. 117, 1408 - 121, 1545], p. 119, 1486-1488; *TSch*, I, [168-179], 174, [1024A-1028A], 1026A, edd. Buytaert - Mews cit., [pp. 117, 1408 - 394, 2142], p. 390, 2048-2050. – In questa sezione è possibile segnalare una modifica guida, che ha condotto l' editore a osservare, nel 'presente' dell' evoluzione dell' opera, la sua stratificazione. Infatti, il *De orthodoxa fide ecclesiasticorum dogmatum*, che nella prima redazione della *Theologia Christiana*, viene attribuito ad Agostino, a partire dalla seconda redazione, al netto di qualche indecisione (si veda IV, 95), viene attribuito a Gennadio di Marsiglia. Tuttavia, nella prima e nelle successive redazioni di questo primo libro Abelardo doveva conservare il riferimento come agostiniano. Questo restituisce il ritmo incessante della revisione abelardiana, che tradisce pure il suo carattere asistemático. In generale, secondo Constant J. Mews, l' essersi ravveduto sulla paternità dell' opuscolo è uno degli indizi che mostra all' opera in Abelardo la consapevolezza che non possa essere riservato ad Agostino il monopolio della formulazione di tutta la dottrina cristiana. Cf. *TChr*, I, 114, 1158B, edd. Buytaert cit., p. 120, 1511-1512; già attribuito a Gennadio di Marsiglia dalla prima redazione, anche se il Migne restituisce ancora l' attribuzione ad Agostino, in: *ibid.*, II, 113, 1205A, p. 183, 1727; attribuito ad Agostino nella prima redazione e a Gennadio a partire dalla seconda, come attestato anche dall' edizione della *Patrologia Latina*, in: *ibid.*, III, 23, 1219A, p. 204, 291; *ibid.*, III, 76, 1233C, p. 225, 984; *ibid.*, III, 117, 1241D, p. 237, 1372; *ibid.*, IV, 28, 1269B, p. 278, 426; *ibid.*, IV, 95, 1292A, p. 311, 1480. Nella terza versione, sin dalla prefazione, l' opuscolo viene chiaramente attribuito a Gennadio: *TSch*, Praef., 9, 981B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 316, 82-83; *ibid.*, I, 23, 988AB, p. 328, 272-273; *ibid.*, I, 175, 1026C, p. 391, 2072. Cf. GENNADIO DI MARSIGLIA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, PL 42, 1211-1222, ed. C. H. Turner, in «The Journal of Theological Studies», 7 (1906), pp. 78-99; *Introduction to TSch*, p. 206.

segnatamente dell'*involutrum* per eccellenza, la dottrina dell'*anima mundi*, risulta incastonata all'interno di una riflessione sulle condizioni di veridicità della filosofia.

Si quis autem me quasi importunum ac violentum expositorem causetur, eo quod nimis improba expositione ad fidem nostram verba philosophorum detorqueam et hoc eis imponam quod nequaquam ipsi *senserint*, attendat illam Caiphae prophetiam quam Spiritus Sanctus per eum *protulit*, longe ad alium sensum eam accommodans quam prolator ipse *senserit*. Nam et sancti prophetae, cum aliqua Spiritus Sanctus per eos loquitur, non omnes sententias ad quas se habent verba sua intelligunt; sed saepe unam tantum in eis habent, cum Spiritus ipse qui per eos loquitur multas ibi provideat, quarum postmodum *alias aliis* expositoribus et *alias aliis* inspirat. Unde Gregorius in Registro, ad Ianuarium episcopum Caralitanum scribens, loquitur: 'In intellectu sacrae Scripturae respui non debet quidquid sanae fidei non resistit. Sicut enim ex uno auro alii murenulas, alii anulos, alii dextralia ad ornamentum faciunt, ita ex una Scripturae sacrae sententia expositores quique per innumeros intellectus quasi varia ornamenta componunt, quae tamen omnia ad decorem caelestis sponsae proficiunt'. Ipse praeterea Macrobius ea quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, *mystice* interpretanda esse supra meminit. Quae etiam cum exponi *veraciter* aut *convenienter* nullatenus queant, ut supra meminimus, ipsa nos *littera* ad expositionem mysticam *compellit*¹⁶⁴.

In conclusione, la filosofia è vera a condizione di non essere presa alla lettera. La coercizione («compellit») della strategia di «accomodatio» ermeneutica abelardiana ha qualcosa della violenza che il «compelle intrare» (Lc 14, 23) garantirà all'onda lunga dell'agostinismo politico¹⁶⁵. Tuttavia la

¹⁶⁴ *TChr*, I, 117, 1159AB, edd. Buytaert cit., pp. 121, 1546 – 122, 1569; *TSch*, I, 180, 1028AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 394, 2143-2165. Cf. *Gv* 11, 48-53; GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Domitianum metropolitanam*, in *Registrum epistularum*, III, 62, PL 77, [603-668C], 668AB, ed. D. Norberg, Turnhout 1982 (CCSL, 140, 140A), I, p. 212, 39-46.

¹⁶⁵ Secondo l'agostinismo politico, il principio del *compelle intrare*, desunto dal Vangelo di Luca (Lc 14, 23), diventa nell'esegesi agostiniana nel contesto della polemica con i donatisti, argomento evangelico per provare la liceità dell'uso della forza nella correzione degli eretici. Per avere un'idea del peso specifico che l'argomento ebbe nella storia dell'intolleranza, basti pensare che nel 1686 Pierre Bayle consacrò alla difesa della tolleranza religiosa e dedicò al *compelle intrare* il suo *Commentaire philosophique*, apparso anonimo come traduzione dall'inglese. Il *Commentaire*, nella cui terza parte Bayle confuta rigorosamente l'apologia agostiniana dell'intolleranza, è basato sul criterio ermeneutico che rifiuta il senso letterale perché dal contrasto tra il significato testuale e il dettato della ragione deriva sempre l'impossibilità di assumere l'assunto come norma della prassi. Cf. P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer. Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*, Traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruges, in

sua raffinatezza gli permette di intercettare e disinnescare la più pertinente delle accuse che può essergli mossa: quella di essere un interprete («expositor») fuori luogo e violento («importunum ac violentum») e di assumere una postura ermeneutica disonesta («improba»), tesa a distorcere le parole dei filosofi («detorquere») e generarne in una nuova «impositio» («imponere») un significato che gli sarebbe massimamente estraneo.

La lucidità dell'autocritica prevede l'articolazione di una strategia di difesa in due tempi, prima nel tentativo di offrire alla sua operazione una fondazione direttamente scritturale, poi nel far valere per la sua legittimità l'autorevolezza del ricorso a un dottore della Chiesa, Gregorio Magno. In prima battuta, Abelardo si appella alla sovradeterminazione dell'oggetto dell'ispirazione rispetto alla comprensione del soggetto che semplicemente la 'veicola', postulando che il filosofo sia vate e che il suo *status* di «prolator» lo metta nella condizione di esprimersi *more propheticum*. A quanti dunque pensano che la condizione gnoseologica e morale dell'individuo possa giocare contro la dignità del messaggio, Abelardo ricorda la profezia del sommo sacerdote Caifa (cf. *Gv* 11, 48-53) in cui lo Spirito Santo annunciò la morte di uno per la salvezza di tutti, determinando uno scollamento decisivo tra la sua consapevolezza e l'origine della sua ispirazione («longe ad alium sensum eam accommodans quam prolator ipse senserit»). In questo senso, il ricorso al registro della componente materiale della conoscenza e dell'espressione («sentire», «percipere», «proferre») segna l'impossibilità di valutare il contenuto dal suo 'contenitore', coerentemente con il principio secondo cui la complessità e la bellezza dell'opera, proprio a fronte dell'indegnità dell'operaio, deve essere considerata indizio certo dell'ingerenza del Creatore¹⁶⁶. In secondo luogo e conseguentemente, dove il 'profeta' deposita un unico significato, la profezia ne nasconde molti, che potranno essere ispirati a loro volta agli interpreti secondo una funzione con crescita esponenziale («alias aliis expositoribus et alias aliis inspirat»). A riprova della capacità dell'uno di contenere virtualmente i molti, Abelardo cita la testimonianza di Gregorio che si serve dell'immagine dell'oro in quanto materia informe da cui, esattamente come da una medesima «sententia» della Sacra Scrittura, ognuno potrà trarre «varia ornamenta», tutti utili per esaltare la bellezza della sposa celeste. Il Peripatetico palatino, che a lungo rifletterà sul rapporto tra materia e materiato come paradigma della relazione uno-molti, di cui la

Oeuvres Diverses, 2 voll., La Haye 1737, II, p. 367. Per un'esaustiva analisi dell'agostinismo politico, si veda almeno: H. X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris 1955.

¹⁶⁶ Il vizio di un simile ragionamento è che quello che qui si definisce come il principio della 'bellezza e complessità dell'opera' è un postulato e come tale viene presentato alla luce di un percorso di comprensione della storicità dello sguardo e fenomenicità della conoscenza che, dopo essere passato per l'educazione della Filosofia di Boezio nella *Consolatio*, è chiamata a fare i conti con una vera e propria teodicea, a cui Abelardo non si sottrarrà nell'ultimo capitolo dell'opera abelardiana. Cf. *infra*, II, cap. 5, §3, a.

Trinità è caso limite, fa derivare dalla fenomenologia dell'esegesi biblica di Gregorio Magno la necessità («interpretanda esse») di piegare la «littera» filosofica «ad expositionem mysticam» come condizione di veridicità e sensatezza di quella «expositio».

Il fatto che non fossero presenti a se stessi non impedisce di riconoscere ai filosofi il rango di testimoni della religione cristiana, titolo che, in un'ultima ed estrema arringa della sua *Theologia* nella seconda versione, Abelardo ribadisce che gli sarebbe stato già riconosciuto dai santi. Nell'allontanare, dopo Soissons, l'accusa di essere un «novator», il Peripatetico palatino si richiama a quella tradizione che non può che avere un riferimento autorevole nell'Agostino del *De civitate Dei*, dove l'Ipponate attesta come di fronte allo stupore che genera la «congruentia» dei «dicta Platonis» con la verità della «nostra» religione qualcuno abbia cercato addirittura di spiegarla come una contaminazione ipotizzando un improbabile incontro di Platone con i profeti e in particolare con Geremia in Egitto¹⁶⁷. È all'interno di questa celebrazione che Abelardo fa nuovamente giocare la reputazione di Platone contro una sua esegesi letterale e inserisce il riferimento a una zona d'ombra della dottrina dell'*anima mundi*, che lo sforzo dell'interprete fatica a illuminare. Infatti, in un punto sembrerebbe («et videtur et dicitur») che Platone abbia grossolanamente sbagliato («in quo non mediocriter errasse Plato»), sostenendo che l'anima del mondo sia stata «facta», cioè che le possa

¹⁶⁷ *TChr*, I, 118, 1159C-1160A, edd. Buytaert cit., pp. 122, 1570-1592; *TSch*, I, 181, 1028BC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 394, 2166 - 395, 2187. Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 11, PL 41, 235, edd. Dombart - Kalb cit., I, pp. 227, 1 - 228, 20. - Il tentativo di porre all'ombra di Agostino l'evidenza dell'affinità tra la filosofia platonica e la religione cristiana era presente già nella prima versione, ma nelle successive esso viene enfatizzato e richiamato all'interno di una sezione che si arricchisce di ulteriori testimoni di questa convergenza («consonare», «concordare»). Cf. *TSum*, I, 57, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 106, 572 - 107, 591; *TChr*, I, 119-122, 1160A-1161A, edd. Buytaert cit., pp. 122, 1593 - 124, 1632; *TSch*, I, 182-185, 1028D-1029C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 395, 2187 - 397, 2223. In questa sezione Abelardo annovera: a) Ambrogio che riferisce, secondo la testimonianza del *De doctrina christiana* di Agostino, dell'ipotesi che il rapporto di contaminazione tra cristianesimo e filosofia potesse essere invertito; b) Tolomeo re che nella traduzione dei Settanta si accorse della difficoltà di indirizzare gli ebrei alla comprensione della divina generazione senza incorrere in una «duplex divinitas», pericolo che Platone, nell'intuizione dell'arcano, aveva evitato, conservando la «singularitas» divina. A proposito di questa testimonianza Abelardo utilizza Girolamo che, nel Prologo al Pentateuco, parla di una reticenza della *Septuaginta* che lo avrebbe condotto a tradurre direttamente dall'ebraico. c) Valerio Massimo, testimone di come a un dono divino, il miele delle api, debba essere riportata la singolare e soavissima eloquenza di Platone; d) il Paolo dell'Areopago (*At* 17, 28) che riferisce di quanti tra i greci avrebbero anticipato la Rivelazione, lasciando ad Abelardo la sola constatazione della cittadinanza ateniese di Platone («Platonem quippe Atheniensem fuisse constat»). Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 28, 43, PL 41, 56, ed. Martin cit., p. 63, 21-27; GIROLAMO, *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*, Praef., PL 23, [935A-1010A], 936B-937A, ed. P. de Lagarde, Turnhout 1959 (CCSL, 72), [pp. 1-56], p. 3, 8-16; VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, I, 6, 3, ed. C. Kempf, Leipzig 1888, p. 33, 18-23.

essere attribuito un inizio («hoc est inicium habuisse»), mentre è evidente a tutti i cristiani («apud omnes catholicos») che secondo verità («vere») le tre persone della divinità sono coeterne e coeguali («coequales et coeternae»)¹⁶⁸.

Il più grossolano degli errori che (non) può essere attribuito a Platone diventa il fulcro dell'ultima magnificazione del filosofo che fa del «consensus omnium» la definitiva dimostrazione della verità delle sue intuizioni («si diligentius attendatur, a veritate non exorbitat») e permette di rimandare a un momento successivo il reale corpo a corpo con le asperità della figura dell'*anima mundi* quando la si inviti a comparire come Spirito Santo («postmodum ostendemus de processione Spiritus disserentes»)¹⁶⁹. Facendo rivivere in tutta la sua densità nelle pagine della *Theologia* l'entusiasmo dell'Agostino delle *Confessiones* di fronte ai «libri platoniorum», Abelardo rimette dopo Platone anche le Sibille e – a partire dalla seconda versione – Virgilio, nella posizione di Caifa, narratore di una storia di cui era in definitiva ignaro¹⁷⁰.

L'ultimo affondo del primo libro della *Theologia* enfatizza tutte le criticità del rapporto che Abelardo instaura con l'eredità di Agostino. Nel momento stesso in cui diffusamente lo rivendica alla

¹⁶⁸ *TSum*, I, 56, edd. Buytaert - Mews cit., p. 106, 566-572; *TChr*, I, 123, 1161AB, edd. Buytaert cit., p. 124, 1633-1642; *TSch*, I, 186, 1029CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 397, 2224-2232.

¹⁶⁹ Si tratta di una delle più compiute formulazioni di quella che altrove è stata definita come la petizione di principio che origina il ragionamento circolare dell'interprete: cf. *TSum*, I, 56-57, edd. Buytaert - Mews cit., p. 106, [570-574], 572-574: «Non enim sine causa hic philosophus pre ceteris commendatur ab omnibus, non solum a peritis secularium artium, verum etiam a sanctis»; *TChr*, I, 123, 1161AB, edd. Buytaert cit., p. 124, 1640-1644; *TSch*, I, 186, 1029CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 397, 2230-2234. – La certezza che guida Abelardo nel 'mostrare' la verità della filosofia platonica permette di differire la 'dimostrazione' («quomodo Plato animam mundi creatam esse intelligit») che troverà posto nel terzo libro della prima versione, nel quarto della seconda e nel secondo dell'ultima, e consisterà nella determinazione di un principio in quanto causa rispetto agli effetti e non in sé: *TSum*, III, 94-99, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 198, 1265 - 200, 1334; *TChr*, IV, 145-151, 1308C-1311A, edd. Buytaert cit., pp. 337, 2287 - 341, 2397; *TSch*, II, 174-180, 1082A-1084B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 492, 2520 - 495, 2624.

¹⁷⁰ Cf. *TChr*, I, 128, 1163C, edd. Buytaert cit., p. 127, 1749-1752: «Quae apertissimam de incarnatione Filii Dei continent prophetiam, ipso fortassis poeta *ignorante* quid in Sibylla vel in eo Spiritus Sanctus *loqueretur*, sicut et de Caipha contigit dicente (...)» [corsivo mio]; *TSch*, I, 191, 1032A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 400, 2336-2338. – In questa sezione Abelardo cita estesamente il passo delle *Confessiones* in cui Agostino legge il *Genesi* e il *Timeo* in sinossi attraverso la lente del *Prologo* di Giovanni, per quanto vi aggiunge la sua attenzione all'identità di *anima mundi* e Spirito Santo che è assente nella fonte, catturata invece dalle assonanze del Verbo giovanneo e della seconda ipostasi neoplatonica. Segue la convocazione del sesso femminile nella figura delle Sibille e della poesia grazie al vate Virgilio. Cf. *TSum*, I, 59-61, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 107, 592 - 110, 668; *TChr*, I, 124-127, 1161B-1163C, edd. Buytaert cit., pp. 124, 1644 - 126, 1723, con la novità del riferimento all'interpretazione del *puer* della quarta ecloga di Virgilio a Pollione: *ibid.*, I, 128-129, 1163C-1164A, pp. 126, 1724 - 128, 1765; *TSch*, I, 187-193, 1030A-1032D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 397, 2235 - 402, 2371. Sul rapporto di Abelardo con la poesia e con i poeti, *supra*, I, cap. 2, nota 181.

sua causa come illuminato referente dell'accordo di ciò che è vero della filosofia con la Verità della Rivelazione, il Peripatetico palatino finisce per allontanarsi irrimediabilmente dal suo magistero. Infatti, la rivendicazione dell'esemplarità della filosofia e dei filosofi, affermata nell'ordine intellettuale della loro «dottrina», trova per Abelardo e contro Agostino una decisiva conferma nell'ordine morale della loro «vita».

Quod si post doctrinam philosophorum etiam vitam consideres tam eorum quam ceterorum gentilium, poteris ex ipsis vere *religionis regulam* colligere¹⁷¹.

La verità e il bene devono essere considerati in qualche misura disponibili per l'intelligenza e la volontà dell'uomo indipendentemente dalla Rivelazione, a cui invece deve essere riferita la 'sola' capacità di riconoscerne la radice intimamente 'cristiana'. Agostino, nella polemica con Giuliano, smascherava la natura viziosa delle 'virtù' dei pagani, che, non avendo in Dio il loro fondamento e la loro causa, dovevano essere rifiutate come 'false', determinate come erano da trame contingenti e umane¹⁷². Abelardo riconosce invece all'atto virtuoso in quanto tale la possibilità dell'eccellenza, a

¹⁷¹ *TSum*, I, 69, edd. Buytaert - Mews cit., p. 112, 729-731 [corsivo mio].

¹⁷² Agostino è interprete rigoroso di una rigenerazione della qualità dell'agente morale nella grazia offerta dalla fede tale da rimettere alla sua natura viziosa tutto ciò che si pone fuori da quel perimetro, coerentemente con la teologia paolina di *Rom* 14, 23 («Omne quod non est ex fide peccatum est») e *Ebr* 11, 6 («Sine fide impossibile est placere Deo»). Nell'intendere l'efficacia 'sanificante' della fede in senso oggettivo, come fede teologica, e non in senso soggettivo, come conformità dell'intenzione ai principi della fede, Agostino accusa lo spirito pelagiano dell'ipotesi di Giuliano sulla base sostanzialmente della violazione di due principi. Secondo il primo, affermato con forza nel *Contra Iulianum*, è il fine e non l'oggetto a discriminare le virtù dai vizi, per cui non è la bontà dell'atto, ma la sua radice a qualificarlo e, secondo principio, l'unico fine che rende virtuosa l'opera è Dio, perché nessuna scriminante potrebbe salvare quella virtù che si riferisce solo a se stessa («ad se ipsas») e quindi, nella migliore delle ipotesi, è sempre «inflata et superba», come afferma nel diciannovesimo libro del *De civitate Dei*. Cf. AGOSTINO, *Contra Julianum*, IV, 3, 21, PL 44, [641-874], 749: «Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes»; ID., *De civitate Dei*, XIX, 25, PL 41, 656, edd. Dombart - Kalb cit., II, p. 696, 10-13: «Nam licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt». Per una discussione di questi passi, si vedano: J. WANG TCHANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris 1938; A. DE VEER, *Rom, 14, 23^b dans l'oeuvre de saint Augustin*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 8 (1972), pp. 149-185; A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, 2 voll., Roma 1987, I (Collana di studi agostiniani *Gaudium de veritate*, 2), pp. 282-283. In generale, sul problema del paganesimo, sul rifiuto delle virtù naturali in Agostino e sul suo confronto con l'atteggiamento abelardiano, si vedano gli articolati e approfonditi studi di John Marenbon: J. MARENBO, *Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples*, in *Exempla docent: les exemples des philosophes de l'antiquité à la Renaissance*. Actes du Colloque international (Université de Neuchâtel, 23-25 octobre 2003), ed. T. Ricklin, Paris 2006, pp. 119-133; ID., *Imaginary Pagans: from the Middle Ages to the Renaissance*, in *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Proceedings of the

prescindere quindi dal coinvolgimento di Dio, che sarebbe garante di quel piano di realtà ulteriore, necessario ad assicurare efficacia al sistema di giustizia regolatrice, che, pur conseguibile all'interno di una comprensione autenticamente filosofica della realtà, finirebbe per falsare la libertà dell'uomo di essere virtuoso senza considerazione alcuna per il premio¹⁷³.

Abelardo pone questo passaggio all'ombra di Paolo, autore della definitiva 'universalizzazione' della religione cristiana, appellandosi alla coscienza come fonte della legge naturale (*Rom* 2, 14-17), trascrizione più dei *nomoi agraphoi* di sofoclea memoria che dell'istituto dello «ius ex non scripto» suggerito dalla «interpretatio prudentium» nel diritto romano. Nello spirito della riflessione paolina, con maggiore radicalità a partire dalla seconda versione, Abelardo comincia a recuperare non solo la capacità intellettuale della filosofia di elevarsi a un tipo di saggezza che informa di sé la prassi e fonda il diritto naturale, ma la possibilità per ogni uomo di seguire un'inclinazione del cuore, che porta così a compimento il processo di interiorizzazione del principio normativo di origine divina. La conformità alla legge naturale è in questo senso conformità *latu sensu* alla legge di Dio, e ha l'effetto di rendere tutti gli uomini, nella volontà come nell'intelligenza, di fatto «inexcusabiles»¹⁷⁴.

La perfezione morale, se non intellettuale, una volta proiettata fuori dal recinto della comunità dei cristiani, diventa nelle mani di Dio un modo di tormentare chi, nel tempo della grazia, per quanto istruito in tutte le cose («qui per omnia instructi»), risulta peggiore in tutto («per omnia deteriores

colloquium (Warburg Institute, 15-16 June 2007), edd. C. Burnett - J. Meirinhos - J. Hamesse, Louvain-la-neuve 2008 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 48), pp. 151-168; ID., *Pagans and Philosophers* cit. (I, cap. 2, nota 187), [pp. 48-78], pp. 61-75; *ibid.*, [pp. 125-160], pp. 148-155; ID., *Peter Abelard's theory of virtues and its context*, in *Knowledge, discipline and power in the Middle Ages. Essays in honour of David Luscombe*, edd. J. P. Canning - E. J. King - M. Staub, Leiden 2011, [pp. 231-242], pp. 232-235; ID., *A problem of paganism*, in *Paganism in the Middle Ages: threat and fascination*, ed. C. Steel - J. Marenbon - W. Verbeke, Leuven 2012, pp. 39-54.

¹⁷³ Ai filosofi Abelardo vede riservato il passaggio «per angustam portam» dell'evangelista (*Mt* 7, 13) proprio sulla base dello stesso desiderio del cielo («propter regnum coelorum») raccomandato da Cristo (*Mt* 19, 12). Cf. *TChr*, II, 64, 1185D-1186A, edd. Buytaert cit., pp. 157- 889 - 158, 900: «Temperantiae autem, omnia relinquere in quantum natura ponitur, quae corporis usus requirit, ac si et ipsi pariter cum ipsa veritate tam factis quam verbis animent omnibus: 'Intrate per angustam portam' (*Mt* 7, 13), et: 'Beati qui se castraverunt propter regnum coelorum' (*Mt* 19, 12). Nam et hunc finem esse eis propositum constat, de perceptione scilicet aeternae vitae, quem et ipse Dominus nobis assignavit, et quem Israel minus attendebat spe et ambitione terrenae felicitatis Deo magis subiectus, quam desiderio aeternorum. Unde et eis, litterae veneratoribus, nulla retributio in lege de observatione legis iuxta litteram promissa aut exspectanda est, nisi prosperitas terrena ad quam toto inhiant desiderio».

¹⁷⁴ L'eco paolina di *Rom* 1, 20 è decisiva: *TSum*, I, 63, edd. Buytaert - Mews cit., p. 110, 671-684; *TChr*, I, 136, 1166AC, edd. Buytaert cit., pp. 130, 1843 - 131, 1857; *TSch*, I, 201, 1034CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 405, 2455-2469.

existimus»)¹⁷⁵. Introducendo una riflessione che troverà un lungo sviluppo nel nuovo secondo libro della *Theologia* nella versione della *Christiana*, Abelardo allestisce una galleria di uomini ‘santi’, modelli degni di essere imitati, nella cui moralità Dio si sarebbe in qualche modo comunicato prima che nella trasmissione della legge scritta e nell’ostensione dei miracoli («ante scriptae legis traditionem vel miraculorum ostensionem»)¹⁷⁶). In quest’ottica il Peripatetico palatino esalta i testimoni della fede, oltre che della morale cristiana: loda la pazienza del pagano Giobbe, legando alla fede nell’immortalità dell’anima la sua virtù¹⁷⁷, e si domanda chi più dei filosofi possa esortare al disprezzo del mondo («ad contemptum mundi») «tam scriptis quam factis», celebrando in particolare la svolta morale della filosofia nel pensiero di Socrate¹⁷⁸. A partire dalla seconda versione, enfatizzando la dimensione universale del cristianesimo, compaiono, accanto ai filosofi, i Brahmani, la cui povertà e il cui ascetismo estremo si contrapponevano al pragmatismo, per quanto misurato, del condottiero macedone Alessandro Magno¹⁷⁹, e con loro viene celebrata la figura di Boezio,

¹⁷⁵ *TSum*, I, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 110, 686-688: «(...) ut vehementer per ipsos nostram impudentiam increparet, qui per omnia instructi per omnia deteriores existimus». Cf. *TChr*, II, 24, 1174B, ed. Buytaert cit., p. 142, 352-354. – La locuzione «tempus gratiae» compare altrove esplicitamente con riferimento al tempo in cui la Rivelazione permetterà con maggiore facilità («facilius») di riconoscere i semi di verità sparsi tra i giudei dai profeti e tra i pagani dai filosofi. Cf. *TSum*, I, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 88, 60-62; *TChr*, I, 7, 1126CD, edd. Buytaert cit., p. 75, 99-100; *TSch*, I, 68, 995D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 345, 761-763. Con analogo valore, nel commento all’*Epistola ai Romani*, è il «nunc» che Abelardo chiarisce in riferimento alla legge evangelica. Cf. ID., *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, PL 178, 832B, ed. Buytaert cit. (cap. 1, nota 187), p. 111, 52-55: «(...) sed nunc, id est in tempore gratiae, IUSTITIA DEI, id est quam Deus approbat, et per quam apud Deum iustificamur, id est charitas, EST MANIFESTATA, per evangelicam, scilicet doctrinam».

¹⁷⁶ *TSum*, I, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 110, 684-68.

¹⁷⁷ Cf. *TSum*, I, 65, edd. Buytaert - Mews cit., p. 110, 689-694. Cf. *Gb* 19, 25-26.

¹⁷⁸ *TSum*, I, 66, edd. Buytaert - Mews cit., p. 111, 695-696.

¹⁷⁹ Cf. *TChr*, I, 131-133, 1164A-1165A, ed. Buytaert cit., pp. 128, 1772 - 129, 1814; *TSch*, I, 195-197, 1032D-1033D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 402, 2378 - 403, 2419. L’introduzione della figura di Didimo, in luogo del tentativo di identificare i «viri soluti quatuor» della profezia di Daniele (*Dan* 3, 92) in Davide e Salomone, Nabuchodonosor e appunto Didimo, permette ad Abelardo di ricorrere al carteggio tra Alessandro Magno e Didimo, attestato come Dindimo, sovrano del popolo indiano dei Brahmani. Il Peripatetico palatino ricorre a un luogo classico della letteratura alto-medievale, permeata da un singolare gusto per l’esotico, che vuole che i Brahmani e in generale i gimnosofisti, a cui si riferisce anche Girolamo, siano assunti come figura della pratica cristiana della continenza e dell’astinenza, e come tali siano trattati alla stregua di messaggeri di Cristo. Cf. *Prima responsio Dindimi, regis Bragmanorum, contra Alexandrum, regem magnum Macedonum*, in *Alexandri et Dindimi Collatio*, II, 16, ed. M. Steinmann, Berlin 2012, pp. 158, 14 - 160, 5; GIROLAMO, *Adversus Jovinianum*, II, 14, PL 23, [205-338A], 304A. Per una storia dell’evoluzione dell’interpretazione della profezia di Daniele in chiave politica, si veda: G. PIAIA, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima*

martire cristiano¹⁸⁰. È indicativo di tutto questo movimento che nella *Theologia* spinge verso la riabilitazione della dignità della legge naturale¹⁸¹ (che non è *sic et simpliciter* la sua autosufficienza), che una delle ultime parole del primo libro dell'opera, nella prima versione, sia un'avverbio: «naturaliter» («naturaliter sic et dixit et fecit»¹⁸²). L'avverbio 'naturalmente', mutuato in questo contesto dalla prosa di Girolamo, tornerà nell'ultima rubrica del terzo libro della stessa versione («Quod fidem trinitatis omnes homines *naturaliter* habeant»¹⁸³) a rivendicare alla fede e alla morale

profezia di Daniele agli inizi del Trecento, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, a c. di A. Zimmermann, 2 voll., Berlin - New York 1980, II, pp. 191-219.

¹⁸⁰ Cf. *TChr*, I, 134-135, 1165A-1166B, ed. Buytaert cit., pp. 129, 1814 - 130, 1832; *TSch*, I, 199-200, 1034AC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 404, 2427 - 405, 2454.

¹⁸¹ Il Filosofo delle *Collationes*, che dichiara di accontentarsi («contentus sum») della sola legge naturale, è certamente il migliore referente di questa intrinseca dignità. Egli ne fornisce la definizione, dopo averla detta «prima», non solo cronologicamente («non solum tempore»), ma per natura («verum etiam natura»); come oggetto stabilisce che si tratti della «scientia morum» o «ethica», e come metodo stabilisce che essa proceda esclusivamente secondo ragione, facendo valere contro il legalismo dell'ebreo nella prima *collatio* proprio la sua semplicità. Tuttavia, proprio nella prima *collatio*, nel tentativo di arginare la sua presunta autarchia, è il giudeo a suggerire che, anche se si concedesse la possibilità della salvezza «sola naturalis lex», questo non significherebbe necessariamente che tutto ciò che vi si aggiunge, vi si aggiunge «superflue». Nella drammatizzazione del rapporto tra la filosofia e il cristianesimo che si dà di fronte al giudice, il filosofo cristiano, nelle *Collationes*, è sempre operante l'idea che la posterità sia un valore. Non è un caso che nel rivolgersi al cristiano nella seconda *collatio*, il Filosofo non esiti ad assumere come un dato la proporzionalità tra la sua maturità cronologica e la sua raffinatezza e qualità concettuale («cuius quidem lex tanto debet esse perfectior et remuneratione potior eiusque doctrina rationabilior, quanto ipsa est posterior»). Cf. ABELARDO, *Collationes*, I, 6, PL 178, 1623AB, edd. Marenbon - Orlandi cit. (cap. 1, nota 18), p. 8; *ibid.*, I, 28, 1623AB, p. 38; *ibid.*, I, 61, 1634D, p. 76. È Davide Luscombe, nel contesto della precisazione del concetto di «natura», a mettere in evidenza come nelle *Collationes* il Filosofo si riferisca alla *Theologia* come rappresentativo dal punto di vista cristiano dei due approcci, naturale e rivelato, filosofico e teologico («utraque doctrina»). In questo senso, la dottrina della natura di Abelardo spinge lo studioso a considerarla come parte della stessa Rivelazione o, nei suoi termini, come referente «of double source theory of revelation». Cf. *ibid.*, I, 4, 1613C, p. 4; LUSCOMBE, *Nature in the thought of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 180), p. 319.

¹⁸² Il contesto è quello della ricostruzione dell'esemplarità della saggezza di Tito, figlio di Vespasiano, di fronte alla cui preoccupazione per non aver fatto nulla di buono in quel giorno («Amici, hodie diem perdidisti»), nel racconto di Girolamo, impallidisce colui che, pur conoscendo il Vangelo e la dottrina del Salvatore e dei suoi apostoli, non è capace di dire e fare ciò che pure quello potè fare «naturaliter». Cf. *TSum*, I, 70, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 112, 745 - 113, 755. GIROLAMO, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, (6, 10), III, PL 26, [307-438D], 433B, ed. G. Raspanti, Turnhout 2006 (CCSL, 77A), pp. 217, 40 - 218, 50. Il tema trova sviluppo e corrispondenza nel secondo libro della seconda versione, dove alla saggezza di Tito sono dedicate diverse testimonianze: *TChr*, II, 109-110, 1203A-1204A, ed. Buytaert cit., pp. 180, 1645 - 181, 1671; *infra*, II, cap. 2.

¹⁸³ Cf. *TSum*, III, 100, edd. Buytaert - Mews cit., p. 200, 1336-1337.

cristiana quell'universalità che può garantirgli solo la forma avverbiale del «generale vocabulum» per eccellenza¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Nella *divisio naturae* che apre il *Periphyseon* eriugeniano, il vocabolo «natura» viene incontro al tentativo di pensare tutte le cose, tanto quelle che possono esser percepite dall'animo, tanto quelle che superano la sua capacità di comprensione, e segue la prima divisione, di ordine noetico, tra quelle che sono e quelle che non sono («in ea quae sunt et in ea quae non sunt»), classificandole tutte grazie al *nomen* universale per eccellenza che, con l'introduzione della differenza di origine scritturale della «creatio», permette la celebre quadripartizione in cui tutto l'essere, da Dio alle creature, trova una sua univoca collocazione. Cf. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, PL 122, [441-1022], 441A, ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), I, 1996, p. 3, 1-9. – Al di là della difficoltà di tracciare l'influenza dell'Aereopagita nell'opera abelardiana, di cui si è detto, è chiaro che quando invoca come modo della conoscenza e della prassi la forma avverbiale «naturaliter» Abelardo sta cercando di attribuire a quell'operazione un'universalità che supera i confini di una dottrina o di una morale condivisa nella cerchia di una 'comunità'. Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 24.

Capitolo 2

Il ‘merito’ degli infedeli (*TChr* II)

La rubrica ‘Contro coloro che negano che la fede riceva testimonianze dagli infedeli’ («Contra qui negant fidem ab infidelibus testimonia sumere») organizza l’eterogeneo materiale del nuovo libro della seconda versione nel contesto dell’ultima e definitiva versione della *Theologia*, e fornisce un indirizzo, se non un volto, al messaggio che li Abelardo aveva depositato dopo il concilio di Soissons e che recupera negli anni certo non distesi dello scontro di Sens¹.

Nell’economia del progetto della *Christiana*, il libro (di cui solo alcune parti saranno recuperate nella sintesi della «*Scholarium*») si propone di precisare il valore morale e intellettuale dei pagani, dopo aver legittimato il ricorso alle scritture profane sulla base dell’uso che i Padri della Chiesa ne fecero². Mentre l’integrità morale può essere loro accreditata a fronte di condotte di vita esemplari, al cui confronto è chiamata a impallidire la mondanità della Chiesa del tempo³, a validare il merito intellettuale dei pagani è il riconoscimento del valore delle arti liberali e segnatamente delle arti del trivio, di cui viene celebrata l’utilità ai fini della salvezza, tanto più lodevole se confrontata

¹ Cf. *TSch*, II, 1, 1035A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 406, 1-2.

² Cf. *TChr*, II, 1-13, 1165C-1171C, ed. Buytaert cit., pp. 132, 2 - 139, 225; è questa la sezione che viene recuperata integralmente nel contesto dell’ultima versione: *TSch*, II, 1-13, 1035A-1039C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 406, 2 - 412, 200.

³ Cf. *TChr*, II, 14-115, 1171C-1206A, ed. Buytaert cit., pp. 139, 226 - 184, 1771. Si tratta di una sezione di cui nulla sarà recuperato, se non l’introduzione, nelle ultime redazioni della *Christiana*, della polemica contro le espressioni distorte della cultura pagana, sulla scorta degli ammonimenti delle *auctoritates*. Cf. *ibid.*, II, 54-55, 1182DC, pp. 153, 744 - 154, 779; *TSch*, II, 26-27, 1043B-1044A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 419, 380 - 420, 413.

con la perdizione a cui invece hanno condotto i prodotti distorti della cultura pagana, come le favole e le poesie⁴.

Nella seconda versione dell'opera, la nervatura polemica che anima la militanza teologica di Abelardo lo spinge a rivendicare alla tradizione meno intransigenza di quanto i suoi contraddittori dovettero ritenere. Con l'entusiasmo di chi fa di un'apologia una validazione dei propri strumenti, Abelardo guadagna al metodo della *Theologia* (quello che aveva già applicato alla «pars superior» dell'opera⁵) una legittimazione che supera ogni «detractatio», ricorrendo alla sua stessa grammatica, e trasforma piuttosto la contestazione nell'occasione di una celebrazione, con gli argomenti richiesti dall'avversario, della propria visione. Dietro all'icona di Girolamo, autorevole e indiscusso *exemplum*, che Abelardo fa giocare a favore del recupero alla verità del discorso cristiano persino degli scritti degli eretici, e quindi *a fortiori* dei pagani⁶, prende corpo distintamente l'idea di fondo della *Theologia*. Infatti, nel momento in cui si assume che nel corredo trascendentale della verità ci siano l'unicità e l'universalità, è chiaro che è possibile rivendicare al cristianesimo (identificato *de facto* come messaggio indiscutibilmente vero) ogni testimonianza che, nella misura in cui è vera, è cristiana, o, meglio diremmo, 'cristianizzata'⁷.

Haec quidem Hieronymus adversus eorum calumnias reddit qui ob id Catholicos tractatores reprehendendos autumant, quod suis scriptis infidelium testimonia vel dicta inserere praesumunt, quasi eis auctoritatem tribuant qui nulla digni sunt auctoritate et quasi maculare sacras sententias possit veritas per infideles prolata. Noverat quippe vir discretissimus grana in paleis et margaritam caeterisque quandoque pretiosiore in sterquilinio deprehendere – quam in ornamento regio tamquam sapiens aurifaber valeat componere. Tenebat certissimae et dona Dei per quemcumque malum contaminari non posse nec divina sacramenta contactu pravorum inquinari, cum aut in nomine Trinitatis infideles baptizant aut pessimi quique verba divina praedicant, aut prophetias

⁴ Cf. *TChr*, II, 116-129, 1206A-1212A, ed. Buytaert cit., pp. 184, 1771 - 193, 1995; questa sezione, sotto la rubrica «Contra eos qui dialecticam vel seculares artes calumpniantur», viene recuperata nell'ultima versione: *TSch*, II, 19-29, 1040C-1045A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 414, 255 - 421, 458.

⁵ Cf. *TChr*, II, 1, 1165C, ed. Buytaert cit., p. 132, 2-4: «Operis parte superiori testimonia quaedam tam prophetarum quam philosophorum collegimus, quibus sanctae Trinitatis fidem adstrueremus».

⁶ Cf. *ibid.*, 1165CD, ed. Buytaert cit., p. 132, 4-10: «Ubi quidem dum philosophorum infidelium assertiones sicut et sanctorum patrum quasi in auctoritatem induximus, multorum detractationibus corrodendo patere praesensimus, atque a nonnullis nobis id improprium quod beato Hieronymo a multis olim legimus obiectum, cum *non solum ille ethnicorum*, verum *et haereticorum* testimonia suis insereret scriptis» [corsivo mio].

⁷ Dominique Poirel utilizza la felice formula di «théologie christianisée», con cui interviene sul titolo della seconda versione della *Theologia*, per descrivere il conseguimento definitivo dell'opera abelardiana nel recente intervento dal titolo «Pierre Abélard théologien?». Cf. *supra*, Intr., nota 17.

loquuntur et nonnumquam miracula faciunt. Quaecumque enim bona sint, a Deo esse necesse est nec ea quorumlibet malitia contaminari potest⁸.

Non soltanto, come si legge nella *Dialectica*, non c'è verità che possa essere contraria alla verità («veritas autem veritati non est adversa»), ma, secondo la variante delle *Collationes*, nessuna dottrina è tanto falsa da non contenere qualcosa di vero («nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera») e nessuna discussione è tanto insignificante da non veicolare qualche insegnamento («nullam adeo frivolum esse disputationem arbitror, ut non aliquod habeat documentum»)⁹. In questa prospettiva, deve essere considerata abusiva quella presunzione di purezza che anima l'intransigenza di quanti, senza alcuna considerazione per l'atteggiamento dei Padri della Chiesa, rinchiudono la storia sacra in un recinto dal quale le testimonianze degli infedeli sono espulse. Il Peripatetico palatino mette questa presunzione direttamente in relazione all'erronea convizione che la verità possa in qualche modo macchiare («maculare») le sentenze sacre qualora sia posta sulla bocca («prolata») degli infedeli. Il riferimento alla componente materiale dell'espressione («prolatio») enfatizza l'estraneità del contenuto al 'contenitore', della profezia al profeta, del messaggio al suo veicolo, che già altrove Abelardo aveva sottolineato¹⁰. Il culmine stilistico di quest'operazione è nel ricorso al complemento di mezzo («per

⁸ *TChr*, II, 5, 1168AB, ed. Buytaert cit., p. 134, 82-97; *TSch*, II, 5, 1036D-1037A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 408, 78 – 409, 92.

⁹ Cf. ID., *Dialectica*, IV, I, Prol., ed. de Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), p. 469, 17-20; ID., *Collationes*, Praef., 5, PL 178, 1614AB, edd. Marenbon - Orlandi cit. (Intr., nota 6), p. 6. Il riferimento al «quidam nostrorum» è chiaramente ad Agostino, che, tuttavia, nel riconoscere nei lebbrosi del Vangelo (cf. *Lc* 5, 12-16) quanti, non conoscono la vera fede e diffondono dottrine erronee, chiarisce che la mescolanza di vero e falso che si dà nelle loro dispute o nei loro racconti è la premessa per rifiutare come dubitabile tutto ciò che dicono. Quello che per Agostino è un monito a tenersi lontani dai lebbrosi diventa nell'opera di Abelardo l'autorevole punto di riferimento per cercare quanto di vero è nascosto in ciò che dovrebbe complessivamente essere rifiutato come falso. Cf. AGOSTINO, *Quaestiones in Evangelium secundum Lucam*, in ID., *Quaestiones Evangeliorum*, II, 40, 2, PL 35, [1321-1363], 1354, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1980 (CCCM, 44B), [pp. 37-140], p. 98, 24-29: «Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermisceat. Vera ergo falsis inordinate permixta in una disputatione vel narratione hominis, tamquam in unius corporis colore apparentia, significant lepram, tamquam veris falsis quae colorum notis humana corpora variantem atque maculantem. Hi autem tam vitandi sunt ecclesiae, ut si fieri potest, longius remoti magno clamore christum interpellent, sicut isti decem steterunt a longe (...)».

¹⁰ Non è un caso che Abelardo esemplifichi questo principio con il ricorso ormai tipico alle figure delle Sibille, di Virgilio e del sommo sacerdote Caifa, richiamando quel consesso che gli aveva garantito già nel primo libro la possibilità di spiegare addirittura come essenziale alla comprensione dell'eccellenza di Dio l'investimento sui reprobis, per evitare di dover ripartire il suo merito con il presunto contributo dei giusti. Cf. *TChr*, II, 6, 1168C, ed. Buytaert cit., pp. 134, 101 - 135, 107; *TSch*, II, 6, 1037B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 409, 96-101. Nel Prologo del *Sic et non* quest'idea secondo cui la profezia e in generale il contenuto ispirato sia governato da una sovradeterminazione e sia quindi

infideles») che grammaticalmente permette la suggestione di pensare quasi all'attraversamento in cui consiste il complemento di moto per luogo, che renderebbe gli infedeli non tanto e non solo strumenti, cui, come tali, dovrebbe essere riconosciuta una qualche titolarità nella mediazione, ma propriamente 'canali'.

Nel richiamarsi alla meticolosa attività dell'«aurifaber», come aveva già fatto nel primo libro con riferimento a un'epistola di Gregorio Magno¹¹, Abelardo assume il darsi insieme del grano e della pula, della perla e dei preziosi nello sterquilino, e rivendica al cristiano quella capacità discretiva («vir discretissimus») che contraddistingue la sua 'umanità' in forza della ragione intesa come strumento di selezione e discrimine. Ciò che tuttavia è dirimente nella condanna di ogni semplicistico tentativo di sradicare la possibilità che Dio rigeneri nella grazia ciò che, sulla base della sola natura, dovrebbe essere condannato, è il ricorso al tema della dignità del sacramento, indipendente dalla condizione del ministro («nec divina sacramenta contactu pravorum inquinari»), che segnala un certo attivismo di Abelardo nel partito meno rigorista dei movimenti legati all'eco della riforma gregoriana nel secolo XII. Infatti, se si assumesse che tutta la dignità del ministero fosse esaurita dalla dignità del ministro, ci si troverebbe nella condizione di non poter salvare nessun ministero dalla contaminazione umana con l'indigenza morale e intellettuale. Il tema dell'investimento di Dio sui reprobis, nella sua variante sacramentale, permette ad Abelardo di confermare, pur nell'irredimibile indegnità dell'uomo, la possibilità della rigenerazione nel contatto, sempre immeritato, con Dio.

Una volta ammesso che tutto ciò che è buono («quaecumque bona sint») è tale solo in relazione alla sua origine («a Deo»), è chiaro che la luce irradiata persino dagli scritti degli infedeli può essere usata non soltanto per illuminare la maestosità dell'edificio teologico cristiano, ma anche per fornire una prova ulteriore della sua verità, indipendente dai giudizi degli uomini («tanto verior eius assertio videtur quanto a doctrina hominum remotior et tota suggestioni Sancti Spiritus

eteronomo al punto da non poter in nessun modo essere considerato proprio di colui che è ispirato, si traduce nell'impossibilità di fare della consuetudine con la profezia («ex usu prophetandi») un possesso stabile dello «spiritum prophetiae». In questo senso, l'intermittenza della profezia e la possibilità dell'errore diventano il modo in cui Dio comunica la sua titolarità a colui che ne è solo un custode parziale e temporaneo. Cf. ABELARDO, *Sic et non*, Prol., 195-201, PL 178, 1345AB, ed. Boyer - McKeon cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 97, 195-201: «Constat et prophetas ipsos quandoque prophetiae gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi, cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse; et hoc eis ad humilitatis custodiam permissum esse, ut sic videlicet verius cognoscerent, quales per spiritum Dei, et quales per suum existerent, et se eum qui mentiri vel falli nescit ex dono habere, cum haberent. Qui etiam, cum habetur, sicut non omnia uni confert dona, ita nec de omnibus mentem eius quem replet, illuminat, sed modo hoc, modo illud revelat, et cum unum aperit, alterum occultat».

¹¹ Cf. *supra*, II, cap. 1, nota 164.

imputanda»¹²). Come accade per l'asina di Balaam del libro dei *Numeri*, Dio potrebbe servirsi di custodi 'ingenui' del messaggio della Rivelazione, migliori perché più credibili, dal momento che la loro cecità non li espone al rischio di poter vantare alcuna titolarità sulle proprie azioni¹³.

Mostrando l'utilizzo che degli scritti degli infedeli e degli eretici fanno i Padri della Chiesa, Abelardo cerca di guadagnare alla storia della teologia cristiana la massima inclusività possibile per poter decretare come lecito il ricorso alla letteratura pagana e segnatamente alla filosofia. Grazie a un argomento *a fortiori* che rende l'inclusione dei filosofi meno difficile da accettare di quella degli infedeli – secondo la stessa logica che aveva reso Anselmo più intransigente nei confronti di Gaunilone, «non insipiens et catholicus», che non dell'*insipiens*¹⁴ –, il Peripatetico palatino si domanda in che modo gli si possa contestare il ricorso alle testimonianze dei filosofi, senza vedere coinvolti nella stessa «culpa» i santi dottori della Chiesa¹⁵.

Nel cercare riparo all'ombra delle *auctoritates*, Abelardo rifiuta risolutamente la qualifica di 'innovatore' e rivendica invece l'appartenenza a una tradizione fieramente agostiniana, dalla quale dichiara di dipendere non soltanto spiritualmente, ma anche a livello testuale¹⁶. Agostino è citato come autorevole teste del 'fatto' della convergenza della filosofia con le verità comunicate dalla fede¹⁷, almeno quanto Paolo è interprete delle condizioni di possibilità di quel 'fatto' quando mostra la deducibilità delle perfezioni del Creatore e della sua stessa natura trinitaria a partire dalla creazione (*Rom* 1, 19-20)¹⁸. È sulla scorta di questi testimoni, cui si era già diffusamente riferito nel corso del

¹² *TChr*, II, 9, 1169C, ed. Buytaert cit., p. 136, 151-153; *TSch*, II, 9, 1038B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 410, 142-144.

¹³ *TChr*, II, 9, 1169CD, ed. Buytaert cit., p. 136, 153-163; *TSch*, II, 9, 1038BC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 410, 144 - 411, 153.

¹⁴ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, PL 158, [249A-260B] 249A, ed. Schmitt cit., I, [pp. 130-139], p. 130, 3-5.

¹⁵ Cf. *TChr*, II, 12, 1170C, ed. Buytaert cit., p. 137, 195-197: «Quis etiam me pro testimoniis philosophorum inductis recte arguat, nisi et in culpam mecum sanctos doctores in hoc ipso trahat?»; *TSch*, II, 12, 1039A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 412, 184-186.

¹⁶ Cf. *TChr*, II, 12, 1170C, ed. Buytaert cit., p. 137, 197-199: «Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, – quae numquam vidi, – immo ex libris beati Augustini collegi» [corsivo mio]; nel luogo parallelo, ammette una conoscenza diretta solo parziale delle testimonianze filosofiche, e conferma che sono le pagine del *De civitate Dei* la sua fonte: *TSch*, II, 12, 1039A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 412, 186-188: «(...) quorum pauca novi (...)».

¹⁷ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 10, 1, PL 41, 234, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 226, 14-18.

¹⁸ Cf. *TChr*, II, 13, 1171AC, ed. Buytaert cit., pp. 138, 211 - 139, 225; *TSch*, II, 13, 1039BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 412, 197-200.

primo libro, e cui si riferirà costantemente nella sua *Theologia*, che Abelardo fonda la dicibilità del messaggio cristiano anche fuori dalla condivisione delle sue premesse, e tanto basta per decretare la liceità del ricorso alla ragione in assenza della possibilità di riferirsi all'autorità.

Da un punto di vista testuale, la seconda e unica versione di questo passaggio è estremamente interessante, perché il confronto tra le diverse redazioni della *Christiana* permette di distinguere il piano dell'opera, concepito, almeno per un istante, come 'concluso', dalla pista del suo sviluppo, che sarà consolidata nella terza versione, quella a cui ci riferiamo come alla «*Scholarium*».

Sed haec quidem verba Apostoli [*scil. Rom 1, 19-20*] nobis in sequentibus exponenda¹⁹. Nunc autem adversus tam haereticorum quam philosophorum obiectiones pluribus de fide sanctae Trinitatis collectis atque expositis testimoniis, superest aperire

quomodo una penitus permanente substantia, tres in ea personae distingui queant, quarum nullatenus una sit alia? Deinde, quomodo haec persona genita, illa procedens dicatur? Primo itaque disserendum occurrit quot modis 'personae' nomen accipi solet, ut diligenter a ceteris haec significatio distinguatur. Aliter autem in rethorica, aliter in gramatica atque aliter in theologia personam accipimus²⁰.

quibus rationibus defendi posset quod testimoniis confirmatum est. Omnis quippe controversia, ut in Rhetoricis suis Tullius meminit, aut in scripto aut in ratione versatur, et beato attestante Augustino, in omnibus auctoritatem humanae anteponi rationi convenit, maxime autem in his quae ad Deum pertinent tutius auctoritate quam humano nitimur ingenio. Hinc est illud quod ait, capitulo primo libri De moribus ecclesiae contra Manichaeos: 'Naturae quidem ... adscribunt'²¹.

¹⁹ Cf. *TChr*, IV, 85, 1228AB, ed. Buytaert cit., pp. 305, 1241 - 306, 1283.

²⁰ *Ibid.*, II, 13ab, 1171B, p. 138, 1-3, 11 e ss. (apparato critico).

²¹ *Ibid.*, II, 13ab, 1171AB, p. 138, I, 3-9; *TSch*, II, 14, 1039CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 412, 201 - 413, 213. Cf. *Rhetorica ad Herennium*, I, 11, 19, ed. Calboli cit. (I, cap. 1, nota 118), p. 103: «Ex scripto et sententia controversia nascitur»; AGOSTINO, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 2, 3, PL 32, [1309-1378], 1311-1312, ed. J. B. Bauer, Wien 1992 (CSEL, 90), pp. 5, 1 - 6, 16. Sulla possibilità di guardare all'ultima redazione della *Christiana* come a una bozza per la sua trasformazione nella versione finale della *Theologia*, con particolare riguardo per le notazioni che rappresentano piste del suo sviluppo e il più delle volte una reale alternativa al corso dell'opera, si veda l'introduzione di Mews. Cf. *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 13), [pp. 210-226], p. 212: «Certain passages in CT [*scil. l'ultima redazione della Christiana*; cf. I, cap. 1, nota 46] reflect a stage transitional between *Tchr* and *TSch*. A careful reading of CT enables us to glimpse the process by which Abaelard gradually transformed the *Theologia christiana* into the *Theologia 'Scholarium'*».

La stratificazione delle modifiche, che l'editore restituisce nell'apparato critico, permette di distinguere un primo stadio testuale, che vede l'autore intento a riannodare il preludio alla successiva disanima razionale dei problemi posti dal dogma della Trinità, da un secondo corso, in cui l'attenzione di Abelardo sembra spostarsi sul rapporto che tra «ratio» e «auctoritas» si stabilisce, *de iure e de facto*. Nel primo intervento sul materiale originario, Abelardo allude alla valenza che la ragione assume nell'agone in cui non può essere condotta l'autorità e punta direttamente alla discussione che svolgerà nei libri successivi contro chi chiede che la persuasione sia condotta a partire dalla condivisione della sola razionalità²². Nella seconda variante che, secondo Mews, deve essere propriamente considerata «the beginning of an alternative»²³, il Peripatetico palatino recupera da Agostino, sulla base della sua antropologia, l'idea che, secondo l'ordine naturale, nella dinamica cognitiva l'autorità debba precedere la ragione, che non è «infirmata» nella misura in cui ricorre all'autorità per affermarsi, ma deve la sua debolezza alla consuetudine delle tenebre («consuetudo tenebrarum»²⁴). Agostino fa derivare l'obnubilamento della razionalità dalla condizione post-lapsaria dell'uomo, ma ciò che rende decisivo il riferimento all'inizio del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* nell'economia del discorso di Abelardo è il fatto che l'Ipponate si ritrae nella condizione di colui che è costretto a sovvertire l'«ordo naturae», seguendo un procedimento che giudica vizioso, per adeguarsi al costume dei suoi interlocutori.

In definitiva, Abelardo, dopo essersi presentato come emulo dei Padri della Chiesa e segnatamente di Girolamo, vuole più chiaramente mostrarsi renitente, come Agostino, in certo modo

²² Sia un indizio decisivo di questo atteggiamento il fatto che nel paragrafo successivo della seconda versione, Abelardo si riferisce direttamente alla controversia contro quanti chiedono argomenti filosofici («adversus philosophorum discipulos agimus qui nos philosophicis impetunt rationibus») e quindi rimanda alla corretta messa all'opera della ragione (che è dopo tutto un dono di Dio) nelle sezioni successive dell'opera. Cf. *TChr*, II, 14, 1171C-1172A, ed. Buytaert cit., p. 139, 226-240. Quindi per le «obiectiones» contro la Trinità: *ibid.*, III, 89-114, 1236A-1241A, pp. 230, 1143 - 236, 1337; e per le rispettive «responsiones»: *ibid.*, III, 115-186, 1241A-1260C, pp. 236, 1338 - 264, 2293; *ibid.*, IV, 1-160, 1259D-1314C, pp. 266, 1 - 345, 2567.

²³ *Introduction to TSch*, p. 213.

²⁴ Cf. AGOSTINO, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 2, 3, PL 32, 1311-1312, ed. Bauer cit., pp. 5, 1 - 6, 16: «Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit. Sed quia caligantes hominum mentes *consuetudine tenebrarum*, quibus in nocte peccatorum vitiorum quae velantur, perspicuitati sinceritati quae rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. Sed quoniam cum iis nobis res est, qui omnia contra ordinem et sentiunt, et loquuntur, et gerunt, nihil que aliud maxime dicunt, nisi rationem prius esse reddendam, morem illis geram; quod fateor in disputando *vitiosum* esse, suscipiam. Delectat enim me imitari, quantum valeo, mansuetudinem domini mei iesu christi, qui etiam ipsius mortis malo, quo nos exuere vellet, indutus est» [corsivo mio].

costretto a quel ricorso alla razionalità che è giustificato da un'emergenza apologetica. Questa curvatura del discorso abelardiano lo incrina verso una giustificazione della sua postura teologica nell'ultima versione che, in qualche misura, abbandona l'audacia cui invece nello sviluppo del secondo libro della *Christiana* dava corso.

Ora, se si assume esplicitamente, come lo assume Abelardo nella seconda versione dell'opera, che essere pagani («gentiles») sia una condizione storica, dettata da una congiuntura spazio-temporale («natio»), e non dello spirito, legata cioè a un'adesione religiosa («fides»)²⁵, e che tutto ciò che esiste sia in qualche misura un 'canale' della Rivelazione, per quanto occulto – alla luce del bisogno di conservare una certa salutare distanza dalla verità («omnia fere fidei arcana tacuerunt quae forte rudi populo revelata magis scandali offensionem parerent quam aedificationem»²⁶) –, si comprende bene come tutta la storia possa a buon diritto apparire a lui e al suo lettore come una teofania. Quando la si osserva nelle sue premesse teoriche, appare infatti in tutta la sua radicalità l'ipotesi che Abelardo porta fino alle sue estreme conseguenze nel corso del secondo libro della *Christiana*. Di fatti, se la condizione di operare «sola ratione»²⁷ e «remoto Christo»²⁸ per Anselmo d'Aosta è un caso limite con cui confrontarsi nel corso di un esperimento mentale («quasi nunquam aliquid fuerit de illo») durante il quale è possibile riprodurre in laboratorio un ambiente siffatto in cui la ragione mostri di saper raggiungere la verità che, in definitiva, ha già trovato, per Abelardo un simile orizzonte è storico

²⁵ *TChr*, II, 15, 1172A, ed. Buytaert cit., p. 139, 241-242: «Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi; sicut de Job et amicis eius dicitur». Cf. *Gb* 1, 1; 2, 11.

²⁶ *Ibid.*, II, 15, 1172B, p. 140, 255-256.

²⁷ ANSELMO, *Monologion*, 1, PL 158, [141C-224A], 145A, ed. Schmitt cit. (I, cap. 1, nota 50), I, p. 13, 5-11: «*Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*» [corsivo mio].

²⁸ *Id.*, *Cur Deus homo*, Praef., PL 158, [360C-432B], 361A-362A, ed. Schmitt cit., II, [pp. 37-133], pp. 42, 9 – 43, 3: «*Quorum prior quidem infidelium respicientium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones: ac tandem remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et in anima frueretur: ac necesse esse ut hoc fiat de homine, propter quod factus est; sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere*» [corsivo mio].

e indica la condizione di un'epoca in cui l'assenza di Cristo fu una realtà e non un'ipotesi sperimentale²⁹.

In una prova che ha il valore di una dimostrazione per assurdo, Abelardo osserva che, a meno di non voler negare la dimensione di «lex generalis» alla seconda alleanza – a differenza della prima, capace di legare soltanto il popolo eletto –³⁰, si deve piuttosto ritenere che la normatività della ragione nella forma di legge naturale inscritta nei cuori (*Rm* 2, 14-15) abbia avuto la capacità di 'giustificare' la condotta degli uomini che della *vacatio legis* hanno potuto persino beneficiare nella misura in cui è per la legge che si conosce il peccato («Peccatum, inquit, non cognovi nisi per legem») e se ne subisce la seduzione («Nitimur in vetitum semper cupimusque negata»), come attestano insieme Paolo e Ovidio³¹. Nella misura in cui lega l'«abstinentia», la «continentia» e la «virtus» alla legge naturale e all'amore per l'onesto («lex naturalis amorque ipse honestatis»), in cui nasconde la *longa manus* di Dio, che avrebbe così determinato la morale non soltanto dei filosofi, ma anche dei laici e illetterati («non solum philosophos, verum et saeculares atque illiteratos homines»), il Palatino ottiene in maniera piuttosto sofisticata una proiezione dell'efficacia della carità fuori dai confini canonici, con l'effetto non di negarne la necessità, ma di affermarla più risolutamente, al punto da scagliare il 'merito' morale dei pagani contro quanti («ad increpationem negligentiae nostrae»), nella piena luce della grazia, si sarebbero mostrati ingiustificabilmente negligenti («ut per eos nostra inexcusabilis appareat negligentia»)³².

In questa prospettiva, si comprende bene come il rovesciamento del paradigma agostiniano, che proponeva di giudicare falsa («inflata et superba») la virtù che non germogliasse nel perimetro della carità cristiana, è solo apparente³³. Le virtù naturali degli uomini in assenza della Rivelazione,

²⁹ Nei suoi studi sul vescovo di Canterbury, Giulio d'Onofrio ha chiarito come il tentativo di Anselmo sia quello di portare l'intelligenza di fronte alla realtà del pensiero prodotta dalla parola 'Dio', e in questo modo si affida a «un diretto confronto del pensiero con se stesso: un dialogo tra l'io pensante e i prodotti del pensare, secondo il più elementare andamento della dimostrazione dialettica», rispetto alla quale risultano non soltanto secondarie, ma in qualche modo oziose le testimonianze disseminate nella storia. Nel confronto con il pensiero abelardiano, Sergio Paolo Bonanni deriva da queste considerazioni l'idea che mentre il vescovo di Canterbury propone «un confronto tra pensiero e prodotti del pensiero», quello di Abelardo può piuttosto essere considerato come «un confronto con le fonti». Cf. D'ONOFRIO, *Anselmo d'Aosta*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., I, p. 502; BONANNI, *Anselmo e Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 66), p. 485.

³⁰ Cf. *TChr*, II, 17, 1172C, ed. Buytaert cit., p. 140, 266-272.

³¹ Cf. *ibid.*, II, 20-21, 1173AD, p. 141, 291-323. Cf. *Rm* 7, 7-13; PUBLIO OVIDIO NASONE, *Amores*, III, 4, v. 17.

³² Cf. *TChr*, II, 24-25, 1174B, ed. Buytaert cit., pp. 142, 343 – 143, 469.

³³ Abelardo dichiaratamente si pone nel solco del magistero agostiniano e nelle *Sententie*, rubricate in Patrologia Latina come *Epitome Theologiae Christianae*, chiarisce che la carità è la «summa» di tutte le virtù, che da essa dipendono

proprio perché sciolte dal timore del castigo («supplicii timor») e messe in relazione esclusivamente all'«honestas», da definirsi come «virtutis amor», si stagliano in un orizzonte di libertà di cui Dio, pur non ancora rivelatosi, è già causa efficiente e finale, e, come tale, garante del loro essere vere³⁴.

come dal loro fondamento. Per spiegare come ogni virtù sia carità («omnis virtus est caritas») l'autore assume che tutte le virtù possano essere distinte tra quelle che sono carità, tali da risolversi in identità con essa, cioè tutte quelle che possono essere classificate come «voluntates» (ad esempio «fortitudo», «patientia», «humilitas»), e quelle che invece devono essere messe in relazione con la carità, «ex caritate», e sono tutte quelle che devono essere considerate come «potentiae». Analogamente, nelle *Collationes*, Abelardo non ha dubbi nel far dire al Cristiano e nel far accettare dal Filosofo l'idea agostiniana secondo la quale, nella misura in cui per «virtus» si intende ciò che ottiene un merito presso Dio, solo la carità deve essere considerata tale, benché non equanimemente diffusa. Cf. ABELARDO, *Sententie Magistri Petri Abaelardi*, 251, PL 178, [1685-1758], 1749C, ed. D. E. Luscombe, Turnhout 2006 (Opera theologica, VI), (CCCM, 14), [pp. 1- 152], p. 132, 2977-2988: «Cum igitur caritas summa virtutum sit et in qua omnis virtus alia quam ipsa innitatur, de virtutibus latius et vitiis inquiramus. Sed prius hoc de caritate videamus quod beatus Augustinus omnem virtutem caritatem esse velle videtur. Cum enim caritas facit fortem, fortitudo caritas est; cum facit patientem, patientia caritas est; cum facit humilem, humilitas caritas est, et sic de aliis. Unde Apostolus: 'Caritas omnia suffert, omnia sustinet, etc.' (1 Cor 13, 7) Quidam tamen hanc auctoritatem Augustini quae est 'Omnis virtus est caritas' sic exponunt: Omnis virtus est caritas vel est ex caritate. Hoc autem dicunt propter eas virtutes que non voluntates sed magis potentiae sunt, ut in sequentibus melius apparebit»; *ibid.*, 264, p. 139, 3164-3168; AGOSTINO, *In Iohannis evangelium Tractatus*, 83, 3, PL 35, [1379-1976], 1846, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36), p. 536, 12-17; ID., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 15, 25, PL 32, 1322, ed. Bauer cit., p. 29, 1 – 30, 20; ID., *Epistola ad Macedonium*, 4, 13, PL 33, [666-673], 671, in *Epistolae III* [ep. 124 - 184], 155, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1904 (CSEL, 44), [pp. 430-447], p. 443, 7, 11; ID., *De civitate Dei*, XV, 22, PL 41, 467, edd. Dombart - Kalb cit., II, p. 488, 51. Cf. ancora ABELARDO, *Collationes*, II, 100, 1648B, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 118: «CHRISTIANUS: Revera, si proprie virtus intelligatur, quae videlicet meritum apud Deum obtinet, sola charitas virtus appellanda est»; *ibid.*, II, 105, 1650B, p. 124: «Nemo quippe cum illa [scil. caritate] perit, sed non omnes in illa equantur». *ibid.*, II, 117, 1652CD, p. 132: «PHILOSOPHUS: (...) et postmodum vester Augustinus, quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam charitatem contrahit, quae videlicet propria et specialis est bonorum, cum caeterae duo tam reprobis quam electis sint communes» [corsivo mio]. – In generale, sulla definizione e classificazione delle virtù nel Medioevo, resta insuperato il lavoro di Odon Lottin, cui si rimanda. Cf. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* cit. (I, cap. 2, nota 111), III, Louvain - Gembloux 1949, I (*Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge*), pp. 99-150; *ibid.*, II (*Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII^e siècle*), pp. 459-535.

³⁴ Cf. *TChr*, II, 27, 1175A, ed. Buytaert cit., p. 143, 382-393: «Qui nequaquam, ut arbitrator, tam diligenter virtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in se ipsis certis cognoscerent experimentis. Quas quidem descriptiones virtutum sancti etiam doctores ab ipsis assumere non sunt dedignati, cum aut iustitiam aut fortitudinem aut ceteras virtutes eis nobis exprimant verbis, quasi et ipsos Spiritu eodem locutos fuisse non ambigant. Quorum quidem unus, cum honestatis formam traderet, egregie ait: 'Oderunt peccare boni virtutis amore' ac si aperte doceat a turpitudine vitiorum magis abstinendum ipsius 'virtutis amore', quae dicitur *honestas*, quam *supplicii timore*, quo ingrati coercentur servi». Cf. QUINTO ORAZIO FLACCO, *Epistolae*, I, 16, 52, ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1995³, [pp. 251-309], p. 280. Sul riconoscimento della validità delle definizioni delle virtù naturali, e segnatamente di quelle che, da Ambrogio in

Quod si id minus videtur esse *ad meritum salvationis* quod dicitur ‘amore virtutis’, et non potius ‘amore Dei’, – *ac si* virtutem vel aliquod bonum opus *habere possimus* quod non secundum ipsum Deum ac propter ipsum sit, – facile est et hoc apud philosophos reperiri, qui summum bonum, quod Deus est, omnium tam *principium*, id est originem et causam efficientem, quam *finem*, id est finalem causam constituunt, ut omnia scilicet bona amore ipsius fiant cuius ex dono proveniunt. Unde ipsum alpha et omega, hoc est principium et finem, recte nominamus, a quo sunt omnia et propter quem omnia³⁵.

In definitiva, la virtù non è mai naturale, se si intende la natura al netto della grazia. Al contrario, nella logica rigorosamente abelardiana, la virtù è sempre naturale, purché la si intenda come impastata della grazia in un amalgama in cui l’azione divina presiede e coordina direttamente le operazioni naturali in una filosofia lontanissima dalla raffinatezza degli sviluppi del naturalismo chartriano di quegli stessi decenni. In questo senso, la condizione di possibilità dell’agire virtuoso («*ac si virtutem vel aliquod bonum opus habere possimus*») diventa la volontà stessa di Dio, sia quanto alla sua origine, in quanto causa motrice o efficiente («*secundum ipsum*»), sia quanto al suo fine, in quanto causa finale («*propter ipsum*»).

Il prismatico rapporto che Abelardo descrive tra la fede e le intenzioni, tra la salvezza e le opere fugge ogni semplificazione pelagiana (di cui pure sarà accusata³⁶), perché nell’identità di «amor

poi, sono note come ‘cardinali’ (prudenza, giustizia, coraggio e temperanza), quindi della loro divisione in specie da parte dei filosofi e conseguentemente sul rapporto che con questo bagaglio i cristiani intrattengano, si veda, oltre alle *Sententiae*, la *fictio* delle *Collationes*, dove appare chiaramente come il Filosofo presenti le virtù e la loro classificazione, che viene sostanzialmente accettata dal Cristiano. Cf. ABELARDO, *Sententie Magistri Petri Abaelardi*, 252, PL 178, 1749D, ed. Luscombe cit., p. 132, 2992-2995: «Notandum autem quod sancti diffinitiones virtutum a philosophis positas necnon et divisiones per species non mutauerunt, sed eas ab eis acceptas diligenter exposuerunt et retinuerunt»; *Collationes*, II, 111, 1651C, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 128.

³⁵ Cf. *TChr*, II, 28, 1175B, ed. Buytaert cit., pp. 143, 394 - 144, 404 [corsivo mio].

³⁶ Nel ricondurre gli errori di Abelardo alle più marchiane eresie della storia del cristianesimo, Bernardo di Clairvaux, nell’epistola che indirizza a Stefano, vescovo di Palestrina, lo avvicina esplicitamente a posizioni pelagiane con l’accusa di aver anteposto il libero arbitrio alla grazia. Gli elenchi eresiografici che puntellano la condanna di Sens lo confermano, per quanto non possano essere considerati testimoni indipendenti dalla percezione che delle tesi abelardiane ebbe l’abate di Clairvaux, assumendo anche essi come fonte Guglielmo di Saint-Thierry. Nella fattispecie, ad Abelardo viene imputato di aver sostenuto l’autosufficienza del libero arbitrio («*liberum arbitrium sufficit*»). Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 180, 532B, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 14, 52; ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 266D-267B, ed. Verdeyen cit., p. 39, 4-34; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola ad episcopum Praenestinum*, PL 182, [536C-537B], 536D, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (I, cap. 1, nota 11), 331, [pp. 269-270], p. 270, 4-6: «Denique theologus noster cum Ario gradus et scalas in Trinitate disponit, cum Pelagio liberum arbitrium gratiae praeponit, cum Nestorio Christum dividens,

virtutis» e «amor Dei», che è un derivato di quella originaria di «summum bonum» e «Deus», ciò che si perde non è la specificità di una virtù che si definisca cristiana, ma il significato di quella che voglia dirsi naturale. A rigore, Abelardo non intende ammettere la possibilità della virtù al di fuori della grazia, ma piuttosto rivendicare alla grazia ogni virtù che possa essere autenticamente riconosciuta come tale – e può essere riconosciuta come tale, quindi come vera, solo perché ha in Dio il suo principio causativo. In questo senso, a meno di non voler ritenere il virtuoso nell'orizzonte pagano un impostore, secondo la soluzione agostiniana, Abelardo non può che riconoscere in Dio, che i filosofi qualificano come «sommo bene», quel principio di determinazione della bontà che fa buona l'intenzione buona (che a sua volta determina come tale l'opera, in sé neutrale), e che solo quindi basta a tracciare l'efficacia della grazia oltre i confini stabiliti dalla morale cristiana³⁷.

Nella misura in cui il Peripatetico palatino definisce la virtù aristotelicamente come un «habitus» e segnatamente, con Boezio, come un «habitus mentis optimus»³⁸, e la carità, su cui è

hominem assumptum a consortio Trinitatis excludit»; *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, VI, 1-2, PL 182, [1045-1054C], 1051B-1052A, ed. E. M. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 188), pp. 476, 120 - 477, 161. Sull'esplicito rifiuto di questa accusa da parte di Abelardo e sulla riconduzione del libero arbitrio al rango di «donum divinae gratiae», si vedano: ID., *Apologia contra Bernardum*, ed. Buytaert cit., p. 366, 17-19: «Ergo et ipsum liberum arbitrium, quia bonum est, divinae gratiae est donum, et ipsa ratio in qua ipsum consistit»; ID., *Confessio fidei 'Universis'*, V, PL 178, 107, ed. Burnett cit. (I, cap. 1, nota 3), pp. 135, 1-4: «Gratiam dei ita omnibus necessaria dico ut nec naturae facultas nec arbitrii libertas sine illa sufficere possit ad salutem. Ipsa quippe gratia nos prevenit ut velimus, ipsa subsequitur ut possimus, ipsa nos conserva ut perseveremus».

³⁷ Su questa stessa linea interpretativa si trovano le conclusioni cui giungono rispettivamente gli studi di István Bejczy e di John Marenbon. Cf. I. BEJ CZY, *The problem of Natural Virtue*, in *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, edd. I. Bejczy - R. Newhauser, Leiden - Boston 2005 (Brill's Studies in Intellectual History, 130), [pp. 133-154], p. 139: «Hence, Abelard did not extend the virtues beyond the realm of faith and grace; he rather extended faith, grace and the virtues beyond the world of the chosen people»; ID., *Deeds without value: exploring a weak spot in Abelard's ethics*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70.1 (2003), pp. 1-21; MAREN BON, *Peter Abelard's theory of virtues and its context* cit. (II, cap. 1, nota 172), p. 237: «Abelard does not praise the philosophers of Greece and Rome as virtuous pagans: he suggests that they were not really pagans at all».

³⁸ Per la definizione abelardiana di «virtus» come «habitus», che, nella categoria delle qualità si distingue dalla «dispositio», poiché non solo è ottenuta «non naturaliter, sed studio ac deliberatione», ma si configura come stabile, costituendo nella prassi il corrispettivo della «scientia», e la cui eccellenza («optimus») deve essere messa in relazione alla possibilità di conseguire con la vita buona un merito («'optimus', id est talis qui prosit ad vitam optimam vel in quo meritum consistat»), si vedano: ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 227, 24-33; *Collationes*, II, 111, 1651C, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 128; ID., *Sententiae Magistri Petri Abaelardi*, 252, PL 178, 1749D, ed. Luscombe cit. (I, cap. 2, nota 14), p. 133, 2996-2998; *ibid.*, 253, 1750A, p. 133, 3006-3010; *ibid.*, 256, 1750C, pp. 134, 3034 - 135, 3037; ID., *Scito te ipsum*, II, 3, PL 178, [assente in PL], ed. Ilgner cit. (I, cap. 1, nota 158), p. 85, 2248 - 86, 2263.

necessario che si fondi, come «*amor honestus*», che si orienta al fine a cui ‘deve’ orientarsi («*id est amor qui ad eum finem ad quem debet referatur*»), liberando la volontà da ogni «utilitas»³⁹, è chiaro che il problema della valutazione dell’agente morale non sta nella perfezione dei suoi atti, meglio, delle sue intenzioni – perché non c’è virtù senza Carità, così come non c’è verosimile senza Verità, e in definitiva non c’è né l’una e né l’altra senza Dio –, ma sta nella possibilità che le opere conseguano per l’uomo la salvezza, non tanto in assenza della fede cristiana che intorno al mistero della Trinità si addensa come intorno al suo «*fundamentum*» (perché Abelardo dimostra che, per quanto inconsapevolmente, anche alcuni dei pagani la ebbero *naturaliter*), ma in assenza di una conoscenza esplicita di Cristo. Infatti, il Peripatetico palatino asserisce chiaramente alla fine della prima versione (e nei luoghi paralleli delle versioni successive) che ciò che la Rivelazione aggiunge sostanzialmente alla comprensione filosofica della divinità che la precede è il mistero dell’Incarnazione, inteso come evento, la cui conoscenza è il luogo in cui la fede diventa feconda ai fini della salvezza e fuori dal quale deve essere considerata sterile («*frustra*»)⁴⁰.

Abelardo, coerentemente con la lettura teologica del suo tempo, utilizza la categoria di ‘merito’ secondo una doppia accezione: sia come ‘premio’, quindi come ciò che viene conseguito da una volontà buona, figura del premio per eccellenza, la vita eterna; sia come volontà buona in sé e in questo senso merito è amare Dio, che è la premessa dell’obbedienza alla sua volontà⁴¹. Questa

³⁹ Per la definizione abelardiana di *caritas* come «*amor honestus*», contraria alla *cupiditas*, intesa come «*amor inhonestus*», si veda: *TSch*, I, 3-8, 981D-984A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 319, 15 - 321, 89; ID., *Sententie Magistri Petri Abaelardi*, 242, PL 178, 1695B, ed. Luscombe cit., p. 127, 2880-2881; *ibid.*, 244, 1747D-1748A, p. 128, 2895-2896.

⁴⁰ Cf. *TSum*, III, 100, edd. Buytaert - Mews cit., p. 201, 1349-1351: «Unde et superius cum platoniorum sententias de verbo dei Augustinus presentaret, solum quod ad divinitatem pertinet verbi se in eis repperisse confirmavit nichil de incarnationis misterio, in quo totam humane salutis summam consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur». Della necessità di una distinzione tra la salvezza della filosofia e la salvezza dei filosofi, si era già accennato: *supra*, I, cap. 2, nota 187. Sull’impossibilità della salvezza senza la grazia dei sacramenti, si vedano i casi di Traiano e Valentiniano: *infra*, nota 63.

⁴¹ Cf. ID., *Sententie Magistri Petri Abaelardi*, 274, PL 178, 1754C, ed. Luscombe cit., p. 142, 3242-3246: «Meritum autem nichil aliud est quam id quod bona voluntate meremur, id est vita eterna, quam quia diversis bonis voluntatibus meremur, secundum quas stella a stella differt ibi in daritate, ideo diversa et plura merita vocitamus. Dicitur etiam meritum ipsa bona voluntas qua meremur». L’isolamento della volontà («*meritum in sola voluntate consistat*») come elemento in cui consiste il merito è coerente con l’impalcatura etica del sistema abelardiano che, ricorrendo all’*auctoritas* di Agostino per essere confermata, permette di spiegare l’equazione tra amare Dio e obbedire alla sua volontà: *ibid.*, 1755A, p. 154, 32-33: «Sic quoque de Christo sane quidem asserimus quod quando ad passionem ductus est, et in ligno affixus est, non plus meruit quam ab ipsa conceptione. Neque enim tunc melior effectus est quam ab ipsa pueritia extitisset, cum et tunc Deum ex toto corde diligeret et semper ei obedire paratus esset. Nichil etenim aliud est

fondamentale distinzione permette di comprendere come il sintagma ‘il merito degli infedeli’, in cui è possibile riassumere l’oggetto del lungo secondo libro della *Christiana*, sia intrinsecamente problematico. Infatti, è chiaro che, se con esso si allude alla dignità della condotta, che, almeno secondo il teste, deve essere riconosciuta ai migliori tra i pagani, nessun problema viene sollevato dalla loro inclusione nel discorso teologico abelardiano, in cui compaiono come ispirati nella prassi almeno quanto nella conoscenza, ma non così se si assume il termine secondo la prima accezione e si chiede quindi all’autore di spiegare apertamente se e come la loro ‘volontà buona’ in quanto tale finisca per guadagnargli un premio, la salvezza, in assenza del prerequisito di una conoscenza non soltanto ispirata, ma in qualche misura compiuta dell’Incarnazione⁴². La complessità del rapporto che si instaura tra la dignità della salvezza (il merito come volontà retta, nella seconda accezione) e la salvezza stessa (il merito come premio, nella prima accezione), trova in altri luoghi del *corpus* abelardiano una migliore tematizzazione; si pensi alle dense pagine dello *Scito te ipsum*, dove la comparsa della problematica categoria di «peccatum sine culpa» e l’analisi del profilo di azione del ‘peccato’ («peccare non in contemptu, sed in operatione sumimus») nel contesto dell’agire per ignoranza («ignoranter») permettono una riflessione piuttosto raffinata che scarica le tensioni del rapporto tra intenzione e azione dell’uomo sull’abissalità e l’inappellabilità dei giudizi di Dio, che si riflettono nella consapevolezza di un prospettivismo metafisico che spiega l’oscurità e la giustifica, senza redimerla, come mero effetto di un punto di vista⁴³.

<c>aput meriti quam ipsum toto corde diligere»; ID., *Sententie Parisienses*, ed. Landgraf cit. (II, cap. 1, nota 145), p. 59, 23-27; in merito si veda: LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siecles* cit. (I, cap. 2, nota 110), IV, p. 314. Per una disanima della nozione di merito e delle sue accezioni nell’opera di Abelardo, si veda: MARENBNON, *The philosophy of Peter Abaelard* cit. (Intr., nota 28), pp. 292-295.

⁴² Secondo John Marenbon, questo sarebbe l’ingombrante ‘non detto’ della costruzione filosofica abelardiana intorno a un assunto teologico che si presenta come indiscutibile. Nella sua ricostruzione, Abelardo sarebbe nella condizione di ammettere due gradi nella virtù, «virtue-without-charity» e «virtue-with-charity», e di ritenere che il primo non sia sufficiente a meritare la salvezza, ma soltanto la rivelazione dei misteri cristiani, inclusa l’Incarnazione, capaci poi di permetterne il compimento nel passaggio al livello successivo («change it into virtue-with-charity»). Di conseguenza, per la dipendenza dal magistero di Agostino e quindi dall’idea che non si dia virtù senza la carità, Abelardo si troverebbe in qualche misura costretto a non esprimere chiaramente questa idea che lo esporrebbe a un’accusa di eresia. Cf. MARENBNON, *Peter Abelard’s theory of virtues and its context* cit., pp. 240-241. Sullo sviluppo di questi temi nella letteratura teologica dei secoli XII e XIII resta insuperato lo studio di Odon Lottin: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siecles* cit., III (*Problemes de morale*), Louvain 1949, pp. 99-150; *ibid.*, pp. 459-535.

⁴³ Nella sezione dedicata alle diverse accezioni di peccato, Abelardo chiarisce definitivamente che, per quanto non possa essere definita peccato in senso proprio l’azione commessa per ignoranza o l’infedeltà, quando lontana dal soddisfare il requisito del disprezzo di Dio, questo non giustifica l’agente dotato di ragione, cui viene comunque sottratta la possibilità di accedere alla vita eterna. Sono esclusi dalla categoria di ‘agenti dotati di ragione’, cioè «adulti ratione

iam utentibus», i bambini e gli stolti per natura («naturales stulti»), che, poiché privi di ragione, sono immuni dal peccato e si salvano solo per mezzo dei sacramenti. Senza nessuna esitazione, nello *Scito te ipsum*, Abelardo asserisce che alla dannazione basta («sufficit») non credere al Vangelo, ignorare Cristo e non ricevere i sacramenti della Chiesa, per quanto ciò avvenga per ignoranza e non per malizia. Un caso emblematico è certamente quello di Cornelio che, per quanto riconobbe l'esistenza di Dio secondo la legge naturale e lo amò, comportandosi da uomo virtuoso, poté essere salvato solo quando istruito da Paolo nella fede. Abelardo conclude che, per quanto le sue opere potessero 'sembrare' buone («quantumcumque bona eius opera viderentur») e per quanto il suo zelo nell'«inquisitio salutis» potesse occuparlo («quantocumque studio inquirende salutis esset occupatus»), Cornelio non avrebbe potuto ricevere la salvezza eterna se non avesse conosciuto Cristo, aggiungendo poco dopo che l'essere colti dalla morte privi di fede è una ragione sufficiente per la condanna, per quanto non siamo in grado di capire la causa della «cecitas» che Dio permette («quamvis huius cecitatis, in qua dominus eos dimiserit, causa minus nobis appareat»). Cf. ABELARDO, *Scito te ipsum*, I, 38-45, 654A-657D, ed. Ilgner cit., pp. 37, 966 - 44, 1165. È István Bejczy a valorizzare l'utilizzo del verbo «videri» per recuperare la riflessione abelardiana all'idea agostiniana per cui la virtù fuori dal perimetro della fede istituita dalla Rivelazione non sarebbe che una parvenza di virtù, mentre John Marenbon invita a osservare come il passaggio perderebbe significatività se non si assumesse la natura autenticamente virtuosa di Cornelio; non avrebbe, infatti, alcun senso chiedersi se, benché infedele, possa ottenere la salvezza, se la sua virtù venisse appunto considerata falsa. Cf. BEJCY, *The problem of Natural Virtue* cit., p. 5; MARENBO, *Peter Abelard's theory of virtues and its context* cit., p. 241, nota 35. – Di Cornelio Abelardo si occupa anche nel contesto dei *Problemata Heloissae*, dove propone un'analogia soluzione rimettendo a Dio l'intervento necessario per guadagnare il merito come premio o attraverso l'ispirazione – è la condizione in cui sono ritratti i filosofi e i profeti – o attraverso qualcuno che istruisca nella fede – Paolo nel caso di Cornelio. Cf. ID., *Problemata Heloissae*, 13, PL 178, [677B-730B], 696A: «Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicumque lege naturali creatorem omnium ac remuneratorem Deum recognoscentes, tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitremur minime damnandos esse: et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem, sive per aliquem directum quo de his instruat, sicut in Cornelio factum esse legimus de fide Christi ac perceptione baptismi (Act 10)» [corsivo mio]. Un'altra occorrenza è nel commento all'*Epistola ai Romani*, dove tuttavia il tema non è più la relazione tra la dignità della salvezza, che a Cornelio è assicurata dalla sua bontà, e la salvezza, che gli è assicurata dal battesimo, ma diventa occasione di una riflessione più radicale. Nel commento, infatti, il problema è quello di una carità che merita la salvezza in assenza del battesimo, quindi, secondo le categorie precedenti, di una dignità della salvezza senza la condizione capace di attuarla, ed è risolto con l'introduzione dell'elemento decisivo della volontà di Dio e della predestinazione: Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, PL 178, 837AB, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), p. 119, 295-308: «Quare ergo, inquires, istos tales postea circumcidi vel baptizari oportuit qui iam antea erant iusti, ex fide scilicet et caritate quam habebant, et quos, si tunc morerentur, salvari necesse esset? Nemo quippe iustus mori potest vel habens caritatem qui damnetur. Rursum nemo sine baptismo vel martyrio, post datam de baptismo sententiam, salvari potest. Mori tamen tunc poterat cum caritatem habebat ante baptismum vel martyrium, eo quidem tempore quo, inquires, si moreretur, et salvari eum necesse esset et damnari. Nos autem dicimus, omnem qui Deum sincere et pure propter ipsum diligit, iam praedestinatum ad vitam, nec umquam praeveniendum morte donec ei vel per praedicationem vel per Spiritum Dominus revelet quidquid ei de sacramentis fuerit necessarium, et insuper facultatem hoc percipiendum tribuat»; sul rapporto tra sacramenti e salvezza, si veda: *infra*, nota 63.

Nel secondo libro della sua *Theologia Christiana*, dove scruta le vite, oltre che le dottrine, degli infedeli, Abelardo non ha alcuna tentazione escatologica. La dignità della salvezza che vuole riconoscere agli infedeli deve apparire in tutta la sua evidenza solo per poter bruciare l'orgoglio di quanti, chiamati alla salvezza, ne sono irrimediabilmente indegni. Infatti, il maestro di Le Pallet si mostra lucido di fronte ai limiti dell'accesso naturale e segnatamente filosofico (che del primo rappresenterebbe il grado più alto) alla perfezione della morale come della conoscenza. Platone è un'eccezione, cui, sulla scorta di Agostino, Abelardo riconosce il merito di aver costruito una filosofia che si sarebbe data propriamente come amore di Dio («hoc esse philosophari, amare Deum»), in cui il filosofo e i suoi seguaci avrebbero saputo scorgere simultaneamente la causa metafisica («causa subsistendi»), il principio ordinativo razionale («ratio intelligendi») e il legislatore morale («ordo vivendi»)⁴⁴.

Ricondotta definitivamente alla regola anche la più rilevante delle eccezioni, con il ricorso alla probante invocazione del divino che apre il *Timeo* platonico («precarum ad auxilium divinitatem»)⁴⁵, e risolta quindi nell'ordine del desiderio più che del possesso la tensione dell'uomo alla sapienza in cui consiste la filosofia («non 'sophum', hoc est sapientem, sed magis 'philosophum', hoc est amatorem sapientiae, quasi non in homine, sed in solo Deo vere sapientiam»)⁴⁶, Abelardo disegna per la realizzazione delle ambizioni inscritte nello statuto definitorio di quella attitudine che si dice 'filosofica' un orizzonte in cui la conoscenza retta non può che specchiarsi in una condotta retta, e che come tale la distingue da un'intelligenza meramente scientifica del reale⁴⁷.

⁴⁴ Cf. *TChr*, II, 35-36, 1176D- 1177C, ed. Buytaert cit., pp. 145, 466 - 147, 511. Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 4-8, PL 41, 228-233, edd. Dombart - Kalb cit. (I, cap. 2, nota 12), I, pp. 220, 50 - 225, 44.

⁴⁵ Cf. *TChr*, II, 37, 1177D-1178A, ed. Buytaert cit., p. 147, 523 - 534. Cf. PLATONE, *Timeo*, 27bd, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit. (I, cap. 2, nota 171), p. 20, 4-14.

⁴⁶ Cf. *TChr*, II, 38, 1178AC, ed. Buytaert cit., pp. 147, 535 - 148, 554.

⁴⁷ Quattro sono le *auctoritates* principali con cui Abelardo costruisce le premesse del suo intellettualismo: Agostino, che nel *De civitate Dei* riconosce il vincolo che tiene la sapienza alla condotta morale e nell'*Enchiridion* recupera dalla bocca della sapienza nel libro di Giobbe la sua identità con la pietà (*Gb* 28, 28); Boezio, cui Abelardo attribuisce, con riferimento alla seconda edizione del commento a Porfirio, la definizione isidoriana di filosofia come conoscenza delle cose umane e divine, unita allo studio della morale; Isidoro di Siviglia, che rinsalda il legame tra il filosofo e la «rectitudo vitae», e Cicerone che ragiona sulla definizione di «orator» («vir bonus, dicendi peritus») che assume come complemento della perizia scientifica («peritus scientiae rhetoricae ut bene possit»), la rettitudine della sapienza che deve indirizzare bene ciò che poi la persuasione consegue («bonus quidem rectitudine sapientiae ut bene velit»). A queste, in una redazione successiva, si aggiunge il riferimento a Girolamo che conferma nello stesso contesto ciceroniano il vincolo tra le opere e l'«auctoritas dicendi» dell'oratore. Cf. *ibid.*, 39-42, 1178C-1179A, pp. 148, 555 - 149, 584; AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 2, PL 41, 225, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 217, 7; ID., *Enchiridion*, I, 2, PL

Quod si post fidem ac moralem doctrinam philosophorum finemque seu intentionem recte vivendi ab eis assignatum, vitam quoque ipsorum *inspiciamus*, et quam diligenter rei publicae statum instituerint atque ipsorum civium simulque conviventium vitam ordinaverint, *reperiemus* ipsorum tam vitam quam doctrinam maxime *evangelicam seu apostolicam perfectionem* exprimere, et a religione Christiana eos *nihil aut parum* recedere. Qui nobis tam *rationibus morum* quam *nomine ipso iunctissimi* reperiuntur: nomine quidem cum nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, Christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi, si vere Christum diligimus; fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem qui in gratia vocati sumus, non secundum servitutem Iudaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum, nobis plurimum philosophos certum est assentire. Quibus, ut diximus, et *fides Trinitatis* revelata est et ab ipsis praedicata, et *spes immortalitatis animae* et *aeternae retributionis* exspectata, pro qua mundum penitus contemnere et terrenis omnibus abrenuntiare et se ipsos dura macerare inedia non dubitaverunt, ponentes nobiscum amorem Dei finem et causam omnium, ut supra satis meminimus⁴⁸.

Ciò che non può sfuggire a uno sguardo attento («*inspiciamus*», «*reperiemus*») e capace di istituire un simile parallelismo, è che la vita e la dottrina dei filosofi, nella sua dimensione morale e nella sua estrinsecazione politica, si rivela capace di esprimere la perfezione evangelica e apostolica⁴⁹. Il

40, 231, ed. Evans cit. (II, cap. 1, nota 31), p. 49, 9-20; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae (sive Origines)*, II, 24, 1, PL 82, 141A, ed. Lindsay cit. (II, cap. 1, nota 51), Oxford 1911, s. p.; GIROLAMO, *Ad Oceanum*, 8, PL 22, [653-664], 662, ed. Hilberg cit. (I, cap. 2, nota 154), 69, [pp. 678-700], p. 695, 2-5.

⁴⁸ Cf. *TChr*, II, 43, 1179A-1180A, ed. Buytaert cit., pp. 149, 585-606.

⁴⁹ È in questo contesto che Abelardo intende produrre una spiegazione del comunitarismo della *Kallipolis* platonica compatibile con i principi che reggono l'archetipo della comunità evangelica, a cui si è accennato (cf. *supra*, I, cap. 2, §3, b). Infatti, il Peripatetico palatino rilegge il modello politico della città della *Repubblica* (che conosce dalla sintesi del *Timeo*) alla luce dei comandamenti evangelici dell'amore (*Mt* 19, 19; *Mt* 22, 39; *Mc* 12, 31-32; *Lc* 10, 27) e della comunione della proprietà (*At* 4, 32). Con il sostegno dell'*auctoritas* di Girolamo che, nell'*Adversus Jovinianum*, prescrive all'amore una misura («iudicio, non affectu»), oltre la quale diventa adultero, Abelardo guarda alle ragioni socio-politiche delle ondate platoniche come realizzazione dell'ideale della carità cristiana e le trova consonanti con le riflessioni di Clemente Romano che, nell'*Ad Iacobum*, riconosce l'indivisibilità di ciò che è nel mondo, da cui deriva una modalità di utilizzo («*communiter*») che viene illustrata con il riferimento a ciò che è comune e indivisibile come l'aria o lo splendore del sole. Abelardo completa questa sezione con il ricorso a Macrobio, che permette di saldare l'impegno civile e politico al merito che è capace di conseguire presso Dio, che, dopo aver creato, governa e custodisce il mondo e a cui sono care le unioni e le aggregazioni di cui le «*civitates*» cristiane di «*fratres*» sono il più chiaro e fulgido esempio. In questo modo il Peripatetico palatino ottiene una singolare ricapitolazione metafisica che si fonda sulla coppia di «*maior mundus*», per indicare l'ordinamento cosmico operato dalla «*divina dispositio*», e «*minor mundus*», con riferimento all'uomo, quindi alla sua organizzazione nella società civile e all'ordinamento che è capace di produrre da solo nella forma della «*iustitia positiva*». Cf. *TChr*, II, 46-53, 1180C-1182D, ed. Buytaert cit., pp. 150, 648 - 153, 744; GIROLAMO,

confronto, che è negli occhi del filosofo cristiano che lo pone, restituisce una prossimità forte, se non proprio assoluta («a religione Christiana eos nihil aut parum recedere»), che è confermata sia dal nome nell'*ordo verborum* sia dai costumi nell'*ordo rerum*. Nel contesto linguistico, infatti, è patente la forte interrelazione tra cristianesimo e filosofia, perché a rigore il cristiano è il 'vero' filosofo, in quanto etimologicamente corrisponde all'amante della (vera) sapienza, che è Cristo⁵⁰. Allo stesso modo nel contesto morale, la libertà che ai pagani assicura l'assenza della legge è parallela alla liberazione dalla legge mosaica portata in dote dal Vangelo. Le condizioni sufficienti a rendere la vita del filosofo prossima a quella del cristiano («iunctissimi», «nobiscum») furono la Rivelazione e l'annuncio della fede nella Trinità, la speranza nell'immortalità dell'anima e la retribuzione nella vita eterna. Come Paolo di fronte all'Areopago (*At* 17, 32), che prova a tenere lontane le asperità teologiche del concetto di risurrezione dei corpi, Abelardo calca il sentiero della comunicabilità razionale della fede e ritiene perciò sufficiente insieme alla comunicazione della verità trinitaria della fede, la nozione di immortalità dell'anima per garantire, con la semplice posizione di una vita ulteriore ed eterna, le condizioni filosofiche di una moralità retta, dunque 'cristiana'⁵¹.

Adversus Jovinianum, I, 49, PL 23, 281AB; PSEUDO-CLEMENTE, *Epistula ad Iacobum*, PG 1, [505C-508C], 507A, in *Epistolae decretales*, 5, in *Corpus Iuris Canonici*, C. 12, q. 1, c. 2, ed. A. Friedberg, 2 voll., Graz 1959, I, pp. 676-677; MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 8, 12-13, ed. Wills cit. (II, cap. 1, nota 136), p. 39, 19-32. Ora, sul presunto debito di Abelardo contratto con Bernardo di Chartres per la sua interpretazione del platonismo politico, sul tema della «iustitia positiva», e sulla coppia «maior mundus» e «minor mundus» che è centrale nella cosmogonia di Bernardo Silvestre, si vedano rispettivamente: MARENBO, *The Platonisms of Peter Abelard* cit. (I, cap. 2, nota 178), pp. 123-128; ID., *Abelard's concept of natural law* cit. (II, cap. 1, nota 48), pp. 609-621; È. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 3 (1928), pp. 5-24. Tornerà inoltre sulla coppia giustizia positiva - legge naturale, che Abelardo deriva dal *Timeo* platonico, attraverso Calcidio, oltre che nella *Christiana*, anche nelle *Collationes*. Cf. CALCIDIO, *Commentarius*, edd. Jensen - Waszink cit., p. 59, 19-20; ABELARDO, *Collationes*, II, 134, 1656C, edd. Marenbon - Orlandi cit., pp. 144-146. Secondo gli autorevoli studi di Guido Fassò, è significativo che in Abelardo si trovi la prima concezione precisa non solo di una giustizia naturale accanto a una giustizia positiva, ma anche di un diritto naturale («quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio persuadet») diverso dal diritto positivo, per la prima volta nella lingua latina indicato con la locuzione «ius positivum» nelle *Collationes*. Il giurista mette il giusnaturalismo di ispirazione platonica del maestro di Le Pallet direttamente in relazione con il suo razionalismo. Cf. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1966, I, pp. 245-248; ID., *La legge della ragione*, a c. di C. Faralli - E. Pattaro - G. Zucchini, Milano 1999, p. 59, p. 160.

⁵⁰ Cf. *supra*, I, cap. 2, §3, b.

⁵¹ L'idea che il percorso di purificazione morale e intellettuale possa essere 'naturale', se non 'umano', è proprio ciò che consente ad Abelardo di additare nei filosofi modelli e guide per i gentili, almeno quanto per gli ebrei e i cristiani. Come mostra chiaramente lo studio di Luisa Valente, la filosofia per Abelardo non può essere confinata alla sua dimensione speculativa e dottrinale, ma è sempre e inevitabilmente un 'modo di vivere', quindi innanzitutto distacco dalla mondanità – anche e persino nella forma dell'organizzazione della vita comunitaria –, e comunicazione di un messaggio

Al di là dell'entusiasmo o del biasimo che nel lettore può suscitare una simile fondazione cristiana (nel senso metatemporale che questa espressione ha in questo frangente) della moralità, occorre mettere la strategia dell'autore nella giusta prospettiva e comprendere come in questo modo il Palatino non intenda lenire i tormenti dei pagani, morti innocenti e ignari della dannazione, ma 'soltanto' angustiare il torpore dei cristiani con il ricorso all'esemplarità morale e intellettuale dei filosofi. Infatti, il secondo libro della *Theologia*, nella versione della *Christiana*, nella sua natura di sviluppo di una *Exhortatio ad fratres et commonachos*, deve essere considerato in tutta la sua estensione, come una lunga e appassionata esortazione all'indirizzo di quei «fratres» che, nello stesso libro e parallelamente nell'*Historia calamitatum*, vengono descritti come dissoluti e, come tali, accusati di essere massimamente ingrati, cioè senza riconoscenza, quindi senza grazia⁵². Se è vero,

di salvezza o almeno di consolazione, assolvendo a una precisa funzione sociale di 'esortazione', che può conseguire diversi livelli di perfezione. In questo tratto della concezione abelardiana della filosofia, nel senso in cui, secondo Pierre Hadot, la si intendeva nelle scuole dell'Antichità, emergono i tratti somatici che testimoniano la sua partecipazione a quella temperie culturale che, a cavaliere tra il secolo XI e il XII, è caratterizzata da una ripresa dei temi e del lessico senecani, di cui gli studi di Marcia Colish hanno offerto un profilo esaustivo. In generale, l'influenza di Seneca può essere considerata anche all'origine della tendenza alla dereificazione che, sempre attiva in tutta l'opera abelardiana, rappresenta indubabilmente un *trait d'union* della sua intera produzione, come ha autorevolmente mostrato Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli. Cf. rispettivamente L. VALENTE, «*Exhortatio*» e «*recta vivendi ratio*» cit. (I, cap. 2, nota 177), pp. 39-66; *Seneca Philosophus*, edd. M. Colish - J. Wildberger, Berlin - Boston 2014 (Trends in classics. Supplementary, 27); G. C. NORMORE, *Abelard's Stoicism and its Consequences*, in *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge 2004, pp. 132-147; ID., *Who is Peter Abelard?*, in *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, edd. T. Mathien - D. G. Wright, Routledge 2006, pp. 64-75; M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Sull'unità dell'opera abelardiana*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 34.4 (1979), pp. 429-438; ID., *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 70); *infra*, II, cap. 1, nota 128. Sull'influenza dello stoicismo nell'opera di Pietro Abelardo, si veda specificamente: N. BRAY, *La tradizione filosofica stoica nel Medioevo. Un approccio dossografico*, Roma 2018 (Temi e testi, 168), pp. 71-80.

⁵² Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 123. Almeno in un punto Abelardo dà mostra di rivolgersi direttamente con un vocativo ai confratelli, presumibilmente di Saint-Denis, della cui dissolutezza altrove deposita vividi affreschi. Cf. *TChr*, II, 46, 1180CD, ed. Buytaert cit., pp. 150, 652 - 151, 659: «Numquid hoc, fratres, ad aliquam turpitudinem inclinandum est, ut tantam ac tam manifestam atque abominabilem obscenitatem tantus institueret philosophus, a quo totum moralis disciplinae studium et investigatio summi boni sumpsit exordium, cum non solum a philosophis, verum et a poetis et ab omnibus naturalis legis hominibus adulteria damnentur, immo et a nonnullis ardor libidinis in uxorem propriam adulterio deputetur?». Cf. *ibid.*, II, 57, 1183D-1184A, p. 155, 797-802: «Erubescant ad haec huius temporis abbates quibus summae religionis monasticae cura commissa est, – erubescant, inquam, et respiscant, saltem gentilium exemplo commoniti, qui in oculis fratrum, vilia pulmentorum pabula ruminantium, exquisita fercula ac multiplicia impudenter devorant»; *ibid.*, II, 71, 1189D, p. 163, 1027-1032: «Quid ad hoc dicturi sunt nostri temporis monachi, et qui se mundum cum Christo contemnere profitentur? Quid, inquam, dicturi sunt qui, ut vinum in dulcedine bibant, pigmenta studiose conficiunt, scyphos pretiosos et nitidos quaerunt, nec communi hominum victu vel apparatu contenti sunt?» [corsivo mio].

come ha ritenuto Marenbon, che Abelardo è in qualche misura reticente nel legittimare nel contesto dell'ortodossia cristiana il riconoscimento di fatto di una virtù senza carità, è altrettanto vero che il Peripatetico palatino non è interessato a specificare quale sarà il destino escatologico, necessariamente non salvifico, dei pagani. Le loro sagome sono piuttosto modelli con cui esibire la capacità di attrazione che la verità esercita sul pensiero e sull'azione dell'uomo⁵³. La valorizzazione dell'autonomia della morale e della conoscenza umana (che è sempre, in definitiva, una eteronomia) non lo conduce mai ad ammettere una corrispondenza ingenua tra i testimoni filosofici e i martiri cristiani relativamente alla salvezza dell'anima, perché la rilevazione dell'affinità è sempre una corrispondenza ottenuta per negazione («nec fortasse in aliquo dissonam»), consapevole dei limiti

Nell'*Historia calamitatum* Abelardo testimonia l'ostilità che i frequenti rimproveri ai confratelli gli avevano meritato: *Historia calamitatum*, 46, PL 178, 153BA, ed. Luscombe cit. (I, cap. 1, nota 18), p. 72: «Qui statim penitentia ductus post aliquos dies, cum ad tempus coactus satisfecisset illorum invidiae, me de alieno eductum monasterio ad proprium remisit, ubi fere quotquot erant olim iam, ut supra memini, infestos habebam, cum eorum vitae turpitudine et impudens conversatio me suspectum penitus haberent, quem arguentem graviter sustinerent».

⁵³ Nel contesto della ricostruzione del 'non detto' abelardiano, John Marenbon tenta di conferire un ordine sillogistico alla teoria della virtù del Peripatetico palatino. Questo tentativo rivela tuttavia l'estraneità del metodo se non all'autore, certamente alla materia. Posto, infatti, che sia possibile introdurre come premessa maggiore di una concatenazione sillogistica una possibilità («No one *can* be saved without explicit knowledge of Christ»), Marenbon si trova costretto a dedurre ciò che presumibilmente Abelardo dovette riconoscere come una situazione di fatto, ma la cui coscienza di cristiano non avrebbe mai sottoscritto, perché lontana dai suoi interessi e dalle sue 'competenze' («Some pagans were virtuous without charity»). In questo senso è chiaro perché il 'non detto' del Peripatetico palatino resti tale; non è possibile reperire nel pensiero, oltre che negli scritti, di Abelardo ciò che lo studioso si aspetta di poter imputare alla logica del suo ragionamento non soltanto perché egli è consapevole del rischio di eresia che correrebbe, ma anche e soprattutto perché quelle conclusioni sono aliene agli obiettivi della sua teologia. A giudizio di chi scrive solo la collocazione del tema della 'virtù' dei pagani nel contesto dell'illustrazione di una certa tensione intellettualistica, che trova una chiarissima dichiarazione all'inizio dell'ultimo libro dell'ultima versione dell'opera, consente una piena comprensione di quella reticenza. Cf. *supra*, nota 42; MAREN BON, *Peter Abelard's theory of virtues and its context* cit., p. 238: «There is, though, another feature of Abelard's thought which rules out this way of reconstructing his position. Abelard held the two following positions: (1) No one can be saved without explicit knowledge of Christ. (2) All those who have charity are saved. From (1) and (2) it follows that (3) All those who have charity have explicit knowledge of Christ, and so (4) Anyone who does not have explicit knowledge of Christ does not have charity. But, if Abelard also held that (5) Some pagans were virtuous but did not have explicit knowledge of Christ, then Abelard is committed to the conclusion that (6) Some pagans were virtuous without charity»; *TSch*, III, 1, 1085C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 499, 7-9: «(...) ut quo *amplius innotuerit* huius summi boni perfectio, *maiori unumquemque ad se trahat* desiderio» [corsivo mio].

posti dalla conoscenza positiva portata in eredità dalla Rivelazione dell'Incarnazione, dei sacramenti e della Resurrezione⁵⁴.

Il merito dei pagani, assunto nella sua radicalità quando espresso al cospetto della morte – che, intesa in un orizzonte non cristiano come annientamento integrale, vissero con una certa speranza di ulteriorità postulata dal disprezzo del transeunte – non depone per la loro salvezza, ma per la loro coerenza⁵⁵. Coerenza che di per sé non li fa martiri cristiani, cioè non li salva, ma aumenta il loro 'merito', la bontà della loro volontà, che avrebbe potuto essere perfetta se consapevole del premio

⁵⁴ Cf. *TChr*, II, 44, 1179CD, ed. Buytaert cit., pp. 149, 607-611: «Hinc quidem facilius evangelica praedicatio a philosophis quam a Iudaeis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent affinem, *nec fortasse in aliquo dissonam*, nisi forte in his quae ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent». – Riportare la conoscenza che i pagani ebbero della fede almeno a una non-differenza – che è quanto basta ad Abelardo per ricondurli al rango di testimoni dell'universalità della verità cristiana sulla base di un rigoroso monismo aletico – non significa attribuirgli *sic et simpliciter* una conoscenza positiva della Rivelazione, in assenza di un'ulteriore determinazione per ispirazione, come nel caso di Virgilio e delle Sibille. Senza voler incorrere in una mera suggestione, è evidente che la logica è la stessa che conduce Abelardo al non-realismo della posizione abelardiana nella ricerca del fondamento della comunanza specifica, quando la trascrizione della somiglianza come non differenza, che salvaguarda la diversità e non annienta l'identità, viene descritta con tutti i limiti che un mero accostamento di questo tipo consente. Infatti, nella ricerca del fondamento dell'universale «homo», il Peripatetico palatino si domanda in cosa convengano i diversi individui, Socrate e Platone, se 'Socrate in quanto Socrate', considerato in se stesso, si distingue da Platone pur assimilandosi a lui «in homine» («in se autem potius diversus est ab eo»). Se è vero che il termine *homo* non punta a nessuna *res* comune a Socrate e Platone, è altrettanto vero, obietta Abelardo, che «*non differt Socrates a Platone in homine*», ma anche «*in lapide*» perché, una volta trasformata la somiglianza in non-differenza è evidente che Socrate e Platone convengono, cioè non differiscono, nell'essere uomini, ma questo non fornisce una conoscenza positiva della natura del fondamento, dal momento che non differiscono nemmeno nel non-essere pietre. È questo l'argomento che Abelardo, utilizzando proprietà positive e negative per provare il dispositivo della non-differenza, fa valere nella *Logica «Ingredientibus»* come contro-obiezione dei sostenitori della teoria dell'*individuum* nel contesto della descrizione di quello che Caterina Tarlazzi classifica come «argomento del *convenire*» o «argomento della predicazione». Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), pp. 15, 32 - 16, 18; TARLAZZI, *Individui universali* cit. (I, cap. 1, nota 1), pp. 169-179.

⁵⁵ Cf. *TChr*, II, 65, 1186A, ed. Buytaert cit., p. 158, 903-905: «At vero qui hic transitoria despiciunt, necesse est ut potiora his *aliqua* sperent quae sunt aeterna, sicut philosophi et Christiani». Abelardo riporta la morte di Socrate, nella testimonianza di Girolamo e in quella di Agostino, come testimonianza della prossimità dei filosofi alla fede non solo nella Trinità, ma anche a quella nella «beatitudo immortalis animae» e la morte di Diogene, vissuta come medicina, liberazione dal giogo delle infermità umane. Abelardo recupera la figura di Diogene, che la tradizione cristiana aveva connotato negativamente da Tertulliano ad Agostino, intravedendo in lui alcune virtù cristiane e in generale nel cinismo una premessa dell'ascetismo monastico. Rispettivamente: cf. *ibid.*, 1186BC, p. 158, 904-918; *ibid.*, II, 70, 1189BD, pp. 162, 1006 - 163, 1026.

assegnato da Dio a chi avesse perduto la sua vita pur di guadagnare la vita eterna⁵⁶. E tuttavia Abelardo non esclude mai come possibilità che Dio abbia potuto agire nei pagani e tanto più nei filosofi a loro insaputa, e a insaputa di quei cristiani che li ritengono vittime di una condanna senza appello. Infatti, che le vite dei filosofi rispondano quasi letteralmente all'appello della Verità («quasi illud Veritatis ad litteram interpretantes: 'Si oculus tuus scandalizat te, erue eum et proice abs te'»⁵⁷), spinge il Peripatetico palatino ad ammonire chi voglia ritenere che le loro virtù appaiano tali più che esserlo, e lo fa sorprendentemente con il ricorso all'Agostino del *De civitate Dei*⁵⁸. Abelardo ottiene

⁵⁶ La scala di valori di Abelardo è assoluta, perciò ha senso nella sua prospettiva chiedersi apertamente fin dove si sarebbe potuto spingere il coraggio di Diogene per la fede che assicura la ricompensa della vita eterna a chi si sacrifica per Dio, se, pur di liberarsi dalla febbre che lo opprimeva, non aveva temuto la morte e l'aveva accolta come medicina. Cf. *ibid.*, II, 77, 1191C, ed. Buytaert cit., p. 165, 1104-1110: «Quid iste [*scil.* Diogenes] facturus esset in persecutione fidelium, cum ei pro fide dimicandum immineret et pro aeterna temporalem vitam impendendam, et sic perpetuam mortem evitandam crederet, qui ne febribus opprimeretur, morte medicinam adhibuit, aperte protestatus quam parui pendere vitam hanc, aerumnis implicitam?». – Di qui a poco, complice la problematica introduzione del tema della giustificazione di ogni azione ordinata da Dio e l'effetto che la sua volontà ottiene sull'ordine costituito della morale, Abelardo dedica una sezione alla legittimità del suicidio. Il Palatino muove dalla condanna di Agostino, che analizza i casi di Lucrezia, suicida dopo essere stata violentata da Sesto Tarquinio, e Catone che, come Teobrotto, dopo aver letto in Platone dell'immortalità dell'anima, si sarebbe impartito la morte con un gesto che, secondo Agostino, lo stesso filosofo avrebbe giudicato come un agire «magne» piuttosto che «bene». Nel concludere che per il desiderio del cielo non è dato all'uomo distruggere la sua vita e nel rimettere esclusivamente a Dio, con il ricorso al *Somnium Scipionis*, la facoltà di liberarlo dalla condizione terrena, Abelardo affronta il problema come una contraddizione esegetica interna al dialogo platonico. Infatti, nel *Fedone* si stabilisce che l'uomo non debba morire di sua volontà («sua sponte»), ma nello stesso contesto si dice anche che i filosofi devono desiderare la morte e che la filosofia non è che «meditatio moriendi». Con l'abilità che gli è propria, il Palatino mostra di poter superare la contraddizione se si considera una doppia accezione di morte, l'una dell'anima («una animae»), che avviene secondo le virtù, l'altra dell'animale («altera animalis»), che avviene secondo le leggi di natura. La prima deve essere considerata un'aspirazione, che si compie per i filosofi nell'esercizio delle virtù loro proprie, quelle purgatorie, la seconda dipende da Dio («in dominio Dei cuius tutela et providentia gubernamur»). L'idea che il suicidio sia «contra naturam» e che come tale non ci sia «absolutio», ma «reatum», porta Abelardo, sulla scia di Macrobio, ad affermare che l'accesso alla Gerusalemme celeste e la conseguente liberazione sono nel potere di Dio e non in quello dell'uomo. Con uguale fermezza bisognerà allora non temere la morte che sopraggiunge secondo natura, né bisogna procurarsela, contro l'ordine naturale. In questo senso, arriva a specificare che è possibile assumere Diogene o Teobrotto come modelli per il loro disprezzo del mondo e per un certo desiderio di trascendenza, ma non in quanto suicidi. Cf. *ibid.*, II, 81-86, 1192C-1195A, pp. 167, 1157 - 170, 1263.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, II, 78, 1191CD, ed. Buytaert cit., pp. 165, 1111 - 166, 1120. Cf. *Mt* 18, 9.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, II, 79-80, 1191D-1192C, pp. 166, 1121 - 167, 1156. Dal primo libro del *De civitate Dei*, Abelardo recupera le sezioni in cui Agostino descrive delle eccezioni, come quella di un assassinio che non si profila come reato di omicidio, di un suicidio che non è da considerarsi peccato, e in generale dove si trovano, riferite a uomini santi, segnatamente a Sansone, alle sante donne perseguitate, al soldato, azioni che la morale riterrebbe illecite, ma che

di disinnescare la tesi agostiniana dei ‘vizi’ dei pagani che indossano solo la maschera delle virtù, spiegando con lo ‘stesso’ Agostino come sia necessario sospendere il giudizio sui moventi dell’azione umana. In altri termini, quando si tratta di superare il profilo di agente morale dell’uomo per scrutarne le intenzioni, che solo Dio conosce, Abelardo si ferma e individua, con un abile ricorso ad Agostino, il limite ultimo della facoltà umana di giudicare, la difficoltà di stabilire la linea sottile tra inganno e ispirazione, tra errore e obbedienza che rende arbitraria ogni valutazione da parte degli uomini dell’agire umano, che, quando risponde alla volontà di Dio, molto più di quanto non accada con la volontà dell’imperatore, deve essere considerato oltre le nozioni di bene e di male⁵⁹.

diventano prova della santità degli uomini che sono chiamati a compierle. Queste giustificazioni sono abusivamente utilizzate da Abelardo per far valere lo statuto ambiguo dell’agire dei pagani che, qualora sovradeterminato dalla volontà di Dio, potrebbe essere giustificato. Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 26, PL 41, 39, edd. Dombart - Kalb cit., I, pp. 26, 1 - 27, 8: «Quaedam, inquit, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt, eoque modo defunctae sunt; earumque martyria in Catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. *De his nil temere audeo iudicare*. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas nescio; et fieri potest ut ita sit. Quid enim si hoc fecerunt, non humanitus *deceptae*, sed divinitus *iussae*, nec *errantes*, sed obediens?»; *ibid.*, I, 21, PL 41, 35, I, p. 23, 16-18: «Nec Samson liter excusatur quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod *latenter* Spiritus hoc *iusserat* qui per illum miracula faciebat»; *ibid.*, I, 26, PL 41, 39, I, p. 27, 10-22: «De Samson aliud nobis fas non est credere. Cum autem Deus iubet seque iubere sine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam crimen vocet, quis obsequium pietatis accuset? Nam et *miles*, cum obediens potestati sub qua legitime constitutus est hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, immo nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si ita est, *iubente imperatore quanto magis iubente creatore?*»; con riferimento specifico alla liceità del suicidio nel caso in cui venga messa in pericolo la virtù e segnatamente la virtù della castità: GIROLAMO, *Commentariorum in Ionam prophetam*, I, 12, PL 25, [1117B-1152B], 1129A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (S. Hieronymi Presbyteri Opera, I/6) (CCSL, 76), [pp. 377-419], p. 390, 374-375: «Non est enim nostrum mortem arripere, sed illatam libenter accipere, absque ubi castitas periclitatur» [corsivi miei].

⁵⁹ Nello *Scito te ipsum*, Abelardo distingue da questo punto di vista i giudizi su cui si fonda la condanna degli uomini da quelli su cui si basa quella di Dio. Nel contesto dell’esegesi dell’*auctoritas* di Atanasio, secondo cui gli uomini saranno chiamati a rendere conto delle loro azioni («de factis»), Abelardo chiarisce come per ‘azione’ («factus») debba intendersi il consenso a ciò che un uomo decide di compiere, vale a dire i peccati, che seguono l’intenzione e si realizzano nel consenso, che agli occhi di Dio («apud Deum») sono giudicati «pro opere». Dio punisce i peccati, mentre gli uomini puniscono le azioni peccaminose («opera»). Cf. ABELARDO, *Scito te ipsum*, I, 38, 7-9, 654C, ed. Ilgner cit., p. 38, 987 - 997: «Nec mirum, cum econverso ipsa peccata vocemus facta iuxta illud Athanasii: ‘Et reddituri sunt de factis propriis rationem et, qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam; qui vero mala, in ignem eternum’. Quid est enim ‘de factis propriis’? Tamquam de his tantum, quae opere impleverunt, faciendum sit iudicium, ut plus accipiat in remuneratione, qui plus habuerit in opere, vel a dampnatione sit immunis, qui in eo, quod intendit, effectu caruit, sicut ipse diabolus, qui quod presumpsit affectu, non obtinuit in effectu? Absit. ‘De factis’ itaque ‘propriis’ dicit de consensu eorum, quae complere decreverunt, hoc est de peccatis, quae apud deum pro opere facti deputantur, cum ille scilicet sic puniat illa sicuti nos opera»; cf. PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, 40-41, PG 28, 1583B, edd. Denzinger - Schönmetzer

Ora, la celebrazione, dopo l'«abstinentia» e la «magnanimitas» dei filosofi, della loro «continentia» permette ad Abelardo di concludere il discorso sulla solo apparente 'laicità' delle virtù dei pagani, che, assente nella prima versione, scomparirà nella sintesi dell'ultima⁶⁰.

Quis itaque non attendat quantum in omni gente semper Deo accepta fuerit carnis integritas, et continentia vitae, cum, beato etiam attestante Hieronymo, supra dictae septem Sibyllae ex virginitatis suae decore spiritum *meruerint* prophetiae. Qui et Claudiam Vestalem virginem a suspicionis labe protegens admirabilis signi miraculo non tacuit. Et quid mirum, cum hoc illis continentia vitae contulerit, si magna apud Deum promeruerit tanta philosophorum abstinentia et continentia, cum haec *tanto laudabiliora* in eis videantur et *maiori reputanda merito, quanto minus* ad haec aliorum *praedicatione* vel *exemplis* incitati sunt, sed propria ratione et naturalis legis instructione commoti. Sicut enim constat nos tam naturali quam scripta lege utriusque Testamenti et tot vel ipsius Domini vel sanctorum patrum exemplis instructos, *tanto deterius* delinquere *quanto inexcusabilius*, ita e contrario tanto eorum venialiora erant mala et laudabiliora videbantur bona⁶¹.

cit. (I, cap. 2, nota 91), p. 42. Sullo stesso tema, sulle ragioni della giustizia umana che rispettivamente punisce l'azione peccaminosa che nulla aggiunge al peccato in se stesso (sotto la rubrica «Cur opera peccati magis quam ipsum puniatur») e ha di mira più l'opportunità sociale e l'utile comune piuttosto che l'essenza della giustizia (sotto la rubrica «Cur Deus dicatur inspector cordis et renum»), si vedano: ABELARDO, *Scito te ipsum*, I, 25, 1-3, 648B, ed. Ilgner cit., p. 26, 680-687: «Non enim homines de occultis, set de manifestis iudicare possunt, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus, qui non tam, quae fiunt, quam, quo animo fiant, attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat»; *ibid.*, I, 28, 4-6, 649CD, p. 29, 747-758: «Et hec quidem non tam iusticiae debito quam dispensacionis aguntur temperamento, ut, quemadmodum diximus, publica preveniendo dampna communi consulamus utilitati. Saepe igitur minora peccata maioribus penis vindicamus non tam *equitate iustitiae* attendentes, quae culpa precesserit, quam discretionem providentiae cogitantes, quanta hinc contingere *incommoditas* possit, si leviter puniantur. Culpas itaque animi divino reservantes iudicio, effecta earum, de quibus iudicare habemus, prosequimur nostro, dispensationem in talibus, hoc est providentiae quam diximus rationem, magis quam equitatis attendentes puritatem» [corsivo mio].

⁶⁰ Alla diga morale della «continentia» Abelardo dedica l'ultima parte della sezione in cui descrive le virtù dei pagani, rievocando i motivi della *dehortatio a nuptiis* dell'*Historia calamitatum* e legando l'«integritas carnis» al dono dell'ispirazione, dalle Sibille alla vergine Maria. Cf. *ibid.*, II, 87-107, 1195A-1202C, ed. Buytaert cit., pp. 170, 1264 - 180, 1621.

⁶¹ Cf. *TChr*, II, 108, 1202CD, ed. Buytaert cit., p. 180, 1622-1638; cf. GIROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 41, PL 23, 270C. Il riferimento al passo di Girolamo e la sezione corrispondente della *Theologia Christiana* che lega il dono della divinazione al merito della castità delle Sibille («virginatatis praemium divinatio»), ricorre anche nell'epistola di Abelardo all'indirizzo di Eloisa sull'autorità e la dignità dell'ordine delle monache («de sanctimonialium»). Cf. *Id.*, *Ad eamdem*, 43, PL 178, [225C-256C], 251C, ed. Luscombe cit., VII, [pp. 260-351], p. 336; *TChr*, II, 104-108, 1201A-1203A, ed. Buytaert cit., p. 178, 1556 - 180, 1644.

Non c'è laicità per la virtù, che invece, lungo gli assi dell' 'ovunque' («in omni gente») e del 'sempre' («semper»), risponde, per quanto inconsapevolmente, alla logica remunerativa di Dio. Complice l'*auctoritas* di Girolamo, Abelardo salda il merito («virginitas») al premio («prophetia») e mostra come l'attestazione della virtù della continenza, già valorizzata dai pagani, sia il miracolo, che non può darsi senza il concorso di Dio, come accade per la vestale Claudia, che fu nella condizione di provare la sua castità trascinando con la cintura una nave che migliaia di uomini («milia hominum») non erano riusciti a spostare. Nel declinare compiutamente la necessità di mostrare il 'merito' dei pagani contro l'indolenza dei cristiani suoi contemporanei e suoi confratelli, Abelardo chiarisce come le virtù possano essere tanto più degne di lode quanto meno sono state raccomandate da predicazione e da esempi, e quanto più invece sono da considerarsi 'spontanee', suggerite cioè dalla ragione e dalla legge naturale.

Il Peripatetico palatino guarda alla storia come cartina di tornasole della dimensione universale in cui vive la verità del cristianesimo; è nelle vite dei pagani, come di Vespasiano, di Tito e di Traiano che Abelardo trova la carità che (ri)conosce cristiana «sine lege, sine evangelio, sine Salvatoris et apostolorum doctrina» e riattiva quanto di miracoloso, cioè di ingestibile in termini rigorosamente umani, si è dato nelle loro storie per convertirlo in testimonianza incontrovertibile dell'ingerenza di Dio⁶². Eppure, fuori dal circuito cristiano, in cui questo *excursus* gioca come propaganda, nessun premio deve essere riconosciuto ai pagani, come al non battezzato Traiano o al catecumeno Valentiniano, perché persino quando si trova di fronte l'eccezionale possibilità della salvezza del giusto al di fuori della grazia del sacramento del battesimo, Abelardo la tratta come una controfattualità⁶³. Dunque, se il riconoscimento della dignità della salvezza e la sua diversificazione

⁶² Cf. *TChr*, II, 109-112, 1203A-1204D, ed. Buytaert cit., pp. 180, 1645 - 182, 1718. Abelardo si affida alle testimonianze di Girolamo nel *Super Epistolam ad Galatas*, di Svetonio nel *De vita Caesarum* e di Giovanni Diacono nella *Vita beati Gregorii*, per la ricostruzione rispettivamente della saggezza di Tito, di un intervento taumaturgico di Vespasiano e della giustizia di Traiano, legata a un episodio dell'agiografia di Gregorio Magno. È rispetto alla guarigione di un cieco e di un infermo che, secondo Svetonio, sarebbe stata operata da Vespasiano, che Abelardo fa valere direttamente l'ingerenza di Dio nella storia con il dono dei miracoli. Cf. *ibid.*, II, 111, 1204A, p. 181, 1672-1675: «De cuius [*scil.* Titus] etiam patre Vespasiano quam mirabile sit illud quod in eodem Svetonius praemittit, et quam accepta Deo opera eius, ipsa miraculorum dona testentur, quis non intelligat?». Cf. GIROLAMO, *Commentarii in epistolam Pauli apostoli ad Galatas*, III, 6, 10, PL 26, 433B, ed. Raspanti cit. (II, cap. 1, nota 182), p. 217, 39-44; GAIO SVETONIO TRANQUILLO, *De vita Caesarum*, VIII, 1-10, ed. M. Ihm, Stuttgart 1978, pp. 306, 1 - 316, 14; GIOVANNI DIACONO, *Vita beati Gregorii*, 44, PL 75, [59D-242B], 105A-106A.

⁶³ Cf. *TChr*, II, 112-114, 1204D-1206A, ed. Buytaert cit., pp. 182, 1682 - 184, 1760. Abelardo si mostra attento al problema della salvezza al di fuori della grazia sacramentale del battesimo e quindi in generale dell'istituzione ecclesiastica. Nella *Theologia Christiana*, analizza due casi; il primo riguarda la sottrazione di Traiano, «sine fede et

rientrano nella logica della teologia abelardiana, non c'è invece giustificazione che il Palatino sembri disposto ad ammettere per concedere, nel tempo della grazia, la salvezza senza il sacramento del battesimo⁶⁴.

gratia baptismatis», alle sue pene ultraterrene, per intercessione di Gregorio Magno, secondo la testimonianza di Giovanni Diacono. Il Palatino conclude che il cristiano non è costretto a credere che sia stato *sic et simpliciter* ammesso al regno dei cieli, dal momento che Cristo ha vincolato quell'ingresso al battesimo «ex aqua et Spiritu» (*Gv* 3, 5). Il secondo è quello del catecumeno Valentiniano, morto prima di ricevere il battesimo. Sul caso Abelardo cita come un errore («cum hoc non solum Evangelio, verum et sanctis doctoribus adversari penitus videatur») le parole che Ambrogio indirizzava alle sorelle del defunto, assicurandogli la sua salvezza e conferma, con il ricorso al *De orthodoxa fide*, che già ritiene di Gennadio, che la salvezza è dei soli battezzati, fatta eccezione per quanti non siano stati battezzati nel martirio. Cf. AMBROGIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, 51-55, PL 16, [1357A-1384B], 1374C-1375A, ed. O. Faller, Wien 1955 (CSEL, 73), [pp. 327-367], pp. 354, 13 - 356, 8; *ibid.*, 79-80, 1383A-1384B, pp. 366, 14 - 367, 8; GENNADIO DI MARSIGLIA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 40, PL 42, 1220, ed. Turner cit. (II, cap. 1, nota 163), pp. 96, 1 - 97, 3. – Sul problema del rapporto tra sacramenti e salvezza, segnatamente della possibilità della salvezza senza il battesimo («Quod sine baptismo aquae nemo iam salvari possit, et contra») si rimanda alla complessa disanima di *auctoritates* discordanti nella *quaestio* 106 del *Sic et Non*, ove sono passate in rassegna le opinioni riportate in questa sezione della *Theologia*. Tuttavia, testimonia una certa riflessione sul tema della contraddizione aperta dalla condizione di chi «habens caritatem et non baptizatum», cioè «adulter et praedestinatus», anche il commento all'*Epistola ai Romani*, che introduce come eccezione la volontà predestinatrice di Dio con il ricorso per risolvere il caso di Cornelio all'esempio di Davide, salvato senza il sacramento del battesimo. Tuttavia, se Cornelio è salvato non solo in quanto giusto, ma in quanto battezzato; Davide, poiché è salvato, e quindi è giusto, non può che essere stato predestinato. Cf. ABELARDO, *Sic et Non*, q. 106, PL 178, 1495C-1501A, edd. Boyer - McKeon cit., [pp. 341, 1 - 350, 280], p. 341, 1-2: «Quod sine baptismo aequae nemo iam salvari possit et contra»; ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, PL 178, 837C-838C, ed. Buytaert cit., pp. 119, 309 - 121, 362. Nei confronti della condanna che conseguentemente ne deriverebbe per i bambini non battezzati, Abelardo tuttavia non riesce, a differenza di Agostino, a scagionare Dio dall'accusa di crudeltà per la punizione che spetta ai padri nei figli, quindi mediante un'articolata riflessione sulla trasmissione del peccato originale, sulla nozione di giustizia e sul tema della grazia, immagina un condono della pena, che diventa «mitissima» e viene a consistere nel essere soggetti alle tenebre («pati tenebras»), cioè nella perdita della visione beatifica («career vision divinae maiestatis»), la sola «poena damni», sottraendo tuttavia ogni sicurezza al suo pronunciamento per metterlo al riparo dal rischio di eresia («non tam pro assertionem quam pro opinionem»). Infatti, Abelardo aggiunge, a riprova della bontà di Dio, che si deve ritenere che nessuno è destinato a questa pena se non colui che Dio prevedeva che avrebbe meritato pene peggiori se fosse vissuto. Cf. *ibid.*, 866A-873D, pp. 163, 336 - 175, 732. Si veda sul tema: MEWS, *Abelard and Heloise* cit. (I, cap. 1, nota 45), pp. 190-192.

⁶⁴ È chiaro che al vertice della scala su cui si dispongono i non battezzati in base alla misura della loro 'dignità della salvezza' si collocano, agli occhi di Abelardo, i filosofi, che superano di gran lunga le altre categorie. Cf. *TChr*, II, 115, 1205D-1206A, ed. Buytaert cit., pp. 184, 1761- 1771: «Quod si hi [*scil.* Vespasianus et Traianus imperatores], post Evangelii traditionem, sine fide Iesu Christi vel gratia baptismi, tanta apud Deum ex ante actae vitae *meritis* obtinuerunt, quid de philosophis ante adventum Christi, tam fide quam vita clarissimis, diffidere cogamur ne indulgentiam sint assecuti, aut eorum vita et unius Dei cultus, – quem ipsi tunc temporis praecipue habuerunt et scribendo praedicaverunt,

È curioso osservare che, se dovette suscitare diffidenza il suo eccessivo entusiasmo per il merito dei pagani e segnatamente dei filosofi, fu presumibilmente proprio il rigorismo delle posizioni sacramentali abelardiane a determinare il primo scontro ravvicinato con l'abate di Clairvaux⁶⁵. Sul

– magna eis a Deo dona tam in hac quam in futura vita non adquisierit et quae necessaria saluti essent ostenderit, cum scriptum sit: 'Intellectus bonus omnibus facientibus eum' (*Ps* 110, 10), et tanta sit divinae gratia misericordiae, ut invitis quoque suae praestet beneficia?». Che questa apertura debba essere intesa, coerentemente con quanto argomentato precedentemente, come il riconoscimento di un merito superiore quanto a rettitudine dell'intelletto e quindi della volontà, che pure non può essere convertito direttamente in premio, lo ritiene anche John Marenbon, che osserva come proprio un simile commento implichi «that many, at least, of the faithful Gentiles needed, despite their faith, to have *other* mysteries revealed to them *in order to be saved*». Cf. MAREN BON, *Peter Abelard's theory of virtues and its context* cit., p. 239 [corsivo mio].

⁶⁵ Secondo l'*Historia calamitatum*, Abelardo, nella solitudine del Paracletto, che gli era stata concessa dopo l'umiliazione di Soissons e la persecuzione dell'abate e dei confratelli di Saint-Denis, fu raggiunto da un nuovo moto di ostilità suscitato dagli antichi nemici («priors aemuli»), Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo. Costoro, esaurita la loro efficacia («cum per se iam minus valerent»), avrebbero aizzato contro di lui alcuni novelli apostoli («quidam novi apostoli»), cui Eloisa si rivolge come a «pseudoapostoli» (cf. 2 *Cor* 11, 13), che potevano godere di una certa autorevolezza, perché vantavano rispettivamente di aver risuscitato l'uno la vita dei canonici regolari, l'altro quella dei monaci. Cf. *Historia calamitatum*, 58, 164A, ed. Luscombe cit., p. 90; ELOISA, *Domino suo immo patri*, 2, 181C, ed. Luscombe cit., II, p. 124. Se nel primo degli autorevoli persecutori la critica ha unanimamente riconosciuto Norberto di Xanten (1080-1134), riformatore dei canonici regolari e vescovo di Magdeburgo dal 1126, che Abelardo giudicherà aspramente nel trentatreesimo sermone della raccolta che possediamo, scritto per la festa di S. Giovanni Battista, la cui redazione risale alla fine del secondo o all'inizio del terzo decennio del secolo XII; nel secondo apostolo si è tradizionalmente riconosciuto Bernardo di Clairvaux. A lungo si è quindi dibattuto sulla plausibilità di una retrodatazione ai primi decenni del secolo XII dello scontro tra il monaco bianco e Abelardo. Ipotesi fortemente contestata da Joseph T. Muckle nella sua edizione dell'*Historia calamitatum*, sulla base dell'assenza di riscontri testuali, e da Hubert Silvestre, che ne ha addirittura fatto un argomento a favore dell'inautenticità dell'autobiografia abelardiana. Diversi sono tuttavia gli argomenti che possono essere avanzati a sostegno di una militanza di Bernardo nello schieramento opposto a quello di Abelardo già in questi anni; infatti, nel 1126 il monaco tentava di ottenere da Onorio II la designazione di Alberico di Reims a vescovo di Châlons-sur-Marne; l'anno successivo spingeva Sugero di Saint-Denis contro Stefano di Garlandia, protettore del maestro di Le Pallet, e, infine, a questo periodo deve essere fatto risalire lo scontro sul tema del battesimo che impegnerà Bernardo contro un malcelato anonimo in cui sono riconoscibili proposizioni tipicamente abelardiane. Cf. MUCKLE, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend* cit. (I, cap. 1, nota 44), pp. 201, 212-213; H. SILVESTRE, *L'idylle d'Abélard et Héloïse: la part du roman*, in «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques» serie 5, 71 (1985), [pp. 157-200], p. 181; a favore dell'identificazione di Bernardo con l'apostolo dell'*Historia*, si pronunciano con interpretazioni diverse dei rapporti di amicizia simulata e ostilità dissimulata: D. VAN DEN EYNDE, *Détails bibliographiques sur Pierre Abélard*, in «Antonianum», 38 (1963), [pp. 217-223], pp. 220-223; MCLAUGHLIN, *Abelard as autobiographer* cit. (I, cap. 1, nota 46), p. 465; SMITS, *Introduction*, in *Letters IX-XIV* cit. (I, cap. 1, nota 18), p. 126; C. J. MEWS, *Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 150), p. 15; MAREN BON, *The philosophy of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 28), p. 20; ZERBI, «Philosophi» e «logici» cit. (I, cap. 1, nota 20), pp. 57-64.

finire degli anni venti del secolo XII, nell'*Epistola seu Tractatus de baptismo*, Bernardo si trova, sollecitato dallo zelante Ugo di San Vittore, a prendere duramente posizione su tre asserzioni, sostenute da qualcuno di cui colui che denunciava aveva taciuto il nome, ma nella cui ostinazione intellettuale si presenta per la prima volta l'immagine inequivocabile che di Abelardo sarà consegnata dalla condanna di Sens⁶⁶. La riconducibilità delle proposizioni incriminate al magistero abelardiano, al netto di una distorsione o di una derivazione, sembra indubitabile⁶⁷. L'anonimo avrebbe, infatti, sostenuto 1) il rifiuto del battesimo di desiderio, quindi l'insufficienza dell'intenzione in assenza dell'efficacia sacramentale dell'evento battesimale, 2) che la conoscenza degli antichi giusti circa il futuro evento della salvezza avesse uno statuto epistemologico forte e 3) un'etica delle intenzioni giocata intorno al dilemma dei crocifissori di Cristo, che avrebbero peccato maggiormente se avessero disobbedito a ciò che la loro coscienza gli mostrava inequivocabilmente come giusto. La prima delle asserzioni, che riguarda l'efficacia del battesimo in quanto desiderio, indipendentemente dall'atto sacramentale, trova un riscontro testuale nella trattazione dei casi di Traiano e di Valentiniano nelle

⁶⁶ La collocazione cronologica dell'opera bernardiana può essere decisiva per la datazione del primo scontro tra l'abate di Clairvaux e Abelardo. Secondo gli editori, gli interventi sul tema da parte di Bernardo sono da collocarsi tra il 1127 e il 1128, mentre rispettivamente Damien Van den Eynde e Sikes proponevano di datarlo al 1126/1127 o al 1125. Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola seu Tractatus de baptismo*, PL 182, 1029-1045A, in ID., *Epistolae 1-180*, 77, edd. J. Leclercq - H. Rochais, Roma 1974 (Sancti Bernardi Opera, VII), [pp. 184-200], p. 184, nota 1; SIKES, *Peter Abaelard* cit., p. 215; VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor* cit. (II, cap. 1, nota 41), pp. 134-137; ID., *Détails bibliographiques sur Pierre Abélard* cit., p. 222. Per una ricostruzione del dibattito intorno al *tractatus* bernardiano, si veda: E. F. LITTLE, *Relations between st. Bernard and Abelard, prior to 1139*, in *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eighth Centenary of His Canonization*, ed. M. Basil Pennington, Kalamazoo 1977 (Cistercian Studies Series, 28), pp. 155-168. – Il profilo dell'anonimo che emerge dalla lettura del *tractatus* bernardiano, in tutto coincidente con quella che sarà consegnata alla storia dalla condanna conciliare di Sens, è quella di un «novator», spinto dalla superbia intellettuale all'esercizio sterile dell'intelletto e della parola contro la tradizione e contro la Scrittura. Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola seu Tractatus de baptismo*, Prol., PL 182, 1031AC, edd. Leclercq - Rochais cit., 77, pp. 184, 14 - 185, 3; *ibid.*, II, 2, 1032C, p. 186, 1-4; *ibid.*, III, 11, 1038CD, pp. 192, 27 - 193, 5.

⁶⁷ A favore di una distorsione legata alla diffusione dell'insegnamento di Abelardo o di una derivazione dal magistero del maestro Palatino di alcune idee che sarebbero poi state oggetto di rielaborazione da parte di un allievo, si pronunciano rispettivamente: SIKES, *Peter Abaelard* cit. (I, cap. 1, nota 16), p. 215; LUSCOMBE, *The School of Peter Abaelard* cit. (Intr., nota 18), p. 25, nota 6; *ibid.*, p. 186.

pagine del secondo libro della *Theologia*, nella versione della *Christiana*, che il Palatino andava scrivendo – stando alla cronologia degli editori del *De baptismo* – negli stessi anni⁶⁸.

Sulla base della testimonianza (perduta) di Ugo di San Vittore, secondo Bernardo, l'anonimo novatore asseriva che, dal momento in cui furono pronunciate le parole di Gesù a Nicodemo sulla rinascita «ex aqua et Spiritu sancto» come vincolo di accesso al regno di Dio (*Gv* 3, 5), sarebbe stato istituito l'obbligo del battesimo come condizione necessaria alla salvezza⁶⁹. Secondo la seconda delle proposizioni su cui l'abate di Clairvaux era chiamato a pronunciarsi, la conoscenza che gli antichi giusti ebbero della Rivelazione deve essere considerata equiparabile, per estensione e per profondità, a quella che ebbero del passato quanti accolsero il messaggio evangelico, al punto che nulla di tutto ciò che sarebbe stato poi conosciuto dovette rimanere loro nascosto⁷⁰. Infine, nell'anonimato che

⁶⁸ In generale, sul contributo abelardiano alla storia della teologia sacramentale, si vedano gli studi di Weingart: R. E. WEINGART, *Peter Abailard's Contribution to Medieval Sacramentology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 34 (1967), pp. 159-178; ID., *The Logic of Divine Love* cit. (I, cap. 2, nota 186), pp. 186-200.

⁶⁹ Cf. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola seu Tractatus de baptismo*, I, 1, PL 182, 1031D, edd. Leclercq - Rochais cit., 77, p. 185, 4-10: «Scribis itaque quemdam asserere nescio quem (nam non nominas) ex quo primum dictum a Domino legitur: 'Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum' (*Gv* 3, 5), ex eo neminem absque eodem percepto actualiter visibili sacramento, vel eius vice martyrio, ullatenus potuisse salvari; sed etsi forte illud quispiam cum vera fide et contritione cordis expeteret, sed praeventus mortis articulo assequi quod cuperet non valeret, tamen omnino damnari». È interessante la reazione di Bernardo su questo punto. Infatti, il monaco bianco rifiuta di riconoscere un valore esecutivo alla promulgazione in assenza di una adeguata diffusione, ricorrendo al principio paolino che pone la necessità di un mediatore per esigere dal destinatario la conoscenza di ciò che non può che essergli trasmesso. Cf. *ibid.*, I, 2, 1032B, pp. 185, 24 - 186, 1: «Quanti namque interim toto orbe non baptizati moriuntur, profecto ignorantes, quid cum Nicodemo Jesus noctu secretoque confabuletur? Quid ergo? Necdum lex promulgatur, et iam praevaricantes tenentur? Et quomodo, inquit, 'credent in eum quem non audierunt? quomodo vero audient sine praedicante? quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?' (*Rom* 10, 14-15)». L'invito da parte dell'abate diventa quello di rileggere Ambrogio in morte di Valentiniano e Agostino, *auctoritates* che avrebbero chiarito esaustivamente, secondo Bernardo, come non solo il desiderio, ma anche la sofferenza in nome di Cristo, la fede e la conversione del cuore avrebbero potuto garantire in efficacia il battesimo mancante. Cf. *ibid.*, I, 7, 1035C-1036C, pp. 189, 14 - 190, 15.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, III, 10, 1038BC, p. 192, 17-26: «Asserit praeterea, ut dicis, ille quem dicis, omnes antiquos iustos, quotquot videlicet Christi adventum praecesserunt, tantam omnino habuisse praescientiam futurorum, quantam nos, qui post sumus, praeteritorum scientiam: ita ut nullus vel simplicium iustorum aliquid prorsus ignoraret ex omnibus, quae modo nobis evangelica pandit historia. Verbi gratia, Verbum incarnatum, partum virginali, doctrinam Salvatoris, miracula, crucem, mortem, sepulturam, descensum ad inferos, resurrectionem, et ad coelos ascensionem, sic omnino omnibus illorum temporum iustis, et aperte omnia, et distincte singula fuisse praecognita, quemadmodum suo sunt tempore post exhibita, et modo cognita nobis: adeo ut nec iusti fuerint, nec salvi sint, quibus ita clara omnia et perspicua non fuerunt. Et id quidem falsum». La reazione di fronte a tale opinione da parte dell'abate è meno composta e si risolve nella caratterizzazione psicologica dell'autore di una simile affermazione come «curiosus novitatis» più che «studiosus

custodisce una certa dissimulazione dell'ostilità nei confronti di Abelardo, almeno a quest'altezza del confronto, gli viene contestato da Bernardo di aver ritenuto, avvolto dalle tenebre dell'ignoranza, che l'ignoranza potesse essere considerata una scriminante con cui redimere i peccati più gravi, dall'uccisione di Cristo al martirio degli apostoli⁷¹.

Due delle tre proposizioni che la dura reprimenda del già autorevole abate di Clairvaux aveva di mira possono essere ricondotte al secondo libro della *Christiana*, e sono rubricabili nella sezione che non sopravviverà alla revisione dell'ultima versione. Senza voler istituire una relazione di causalità diretta – come tale non plausibile, oltre che non documentabile⁷² –, tra il pronunciamento di

veritatis». Ritenendo già esaustiva la risposta di Ugo, Bernardo contesta il modo in cui una simile affermazione introdurrebbe un criterio ora troppo stretto, ora troppo ampio di intendere l'elezione, superando in ogni caso la giusta misura. Infatti, un simile svuotamento della specificità della Rivelazione sminuirebbe il suo valore e finirebbe per equiparare nella conoscenza gli apostoli al più piccolo dei giusti antichi che li precederebbero nella grazia («et apostoli quoque suam, ut et ipsis minimi etiam antiquorum iustorum comparentur in scientia, praeferantur in gratia»). In definitiva, una simile affermazione finirebbe per fare dell'eccezionalità della Rivelazione una menzogna e per riconoscere a ciò che la precede la certezza della conoscenza («Et nos millibus hominum certitudinem de omnibus nostro mendacio confirmamus»). Cf. *ibid.*, III, 11-13, 1038C-1040B, pp. 192, 27 - 194, 26.

⁷¹ Cf. *ibid.*, IV, 16-17, 1041C-1042C, pp. 196, 18 - 197, 28. La terza proposizione incriminata può essere messa in tensione con la prima («in sua superiori sententia, ipsam per se satis impugnet, *sibimetipsi contrarius*»); infatti, argomenta Bernardo, colui che ritenga che dopo le parole di Cristo a Nicodemo, il battesimo debba essere considerato vincolante per la salvezza, ritiene *sic et simpliciter* che l'ignoranza sia un peccato e implichi una colpa tale da giustificare la dannazione. A meno di non ritenere Dio malvagio, non si può supporre che destini alla dannazione senza la colpa, quindi senza la colpa dell'ignoranza («Nisi forte tam protervus sit, ut Deum homines sine culpa damnare existimet»). La patente falsità della terza asserzione spinge l'abate di Clairvaux a passare in rassegna i luoghi biblici in cui l'ignoranza non è sufficiente a togliere la colpa dell'uomo e a giustificare la sua condotta, mostrando come, se si assumesse quel principio, si dovrebbe ad esempio ritenere che Saulo non avesse nessuna colpa nel rimanere nella condizione di «blasphemus, et persecutor, et contumeliosus» al punto che non avrebbe dovuto essere grato per la misericordia che gli fu fatta (1 *Tim* 1, 13), ma avrebbe piuttosto dovuto esigere un salario. Se si ammettesse, prosegue, che non c'è peccato per ignoranza, nulla si potrebbe contestare agli assassini degli apostoli o, appunto, a quelli di Cristo. Risulta allora evidente come sia obnubilato dalle tenebre dell'ignoranza, colui che ritiene che non si dia peccato nell'ignoranza («Numquid non ex his satis apparet in quantis iaceat ignorantiae tenebris, qui ignorat peccari posse interdum per ignorantiam? Sed de his hactenus»).

⁷² Si tenga presente che l'ultima revisione dell'ultima versione della *Theologia*, cui si affida Constant J. Mews nell'approntare la sua edizione, è reduce dal compromesso con Bernardo di Clairvaux, che sarà ottenuto non tanto e non solo dal concilio di Sens, dal ricorso dell'accusato alla Santa Sede, dal pronunciamento di Innocenzo II e dalla condanna definitiva di Abelardo al silenzio perpetuo, quanto dalla mediazione di Pietro il Venerabile, cui deve essere riconosciuto l'intervento proditorio che lo avrebbe spinto a una revisione delle sue opere, che pure non può essere provata. Cf. PIETRO IL VENERABILE, *Epistola ad papam Innocentium*, PL 182, [305C-306C], 306A, ed. Constable cit. (I, cap. 1, nota 20), 98, [pp. 258-259], p. 259: «Addidimus hoc monitis nostris, ut si qua catholicas aures offendentia, aut scripsisset aut dixisset,

Bernardo e lo stralcio dei materiali dalla redazione finale della *Theologia*, è certamente indicativo che, esposto alla minaccia dell'esame di un concilio, Abelardo tenti una sintesi che farà del lungo e documentato *dossier* sulle virtù dei pagani e dei migliori tra di loro, i filosofi, un *unicuum* della seconda versione.

Ora, l'ultimo decisivo sviluppo del secondo libro della *Christiana* – che sarà invece interamente recuperato al discorso della *Theologia* nella versione della «*Scholarium*» sotto la rubrica «*Contra eos qui dialecticam vel seculares artes calumpniantur*»⁷³ – sposta nuovamente l'attenzione dalla «vita» alla «doctrina» dei filosofi, per riconoscere la loro eredità più preziosa nelle arti liberali. In questo sviluppo trova compimento quel processo di appropriazione del sistema di comprensione scientifica della realtà che la sapienza pagana aveva collaudato, Agostino aveva reso pensabile e Boezio fruibile. Nella piena luce dell'identità tra «vera sophia» e Cristo, Abelardo rivendica ai cristiani la titolarità del patrimonio scientifico pagano e segnatamente delle arti del trivio, contro i loro «iniusti possessores», ignari del valore di uno dei doni più grandi che abbia mai prosperato sulla terra⁷⁴. Nella riconduzione di tutto ciò che è stato scritto «ad nostram doctrinam», secondo una certa interpretazione del principio paolino (*Rom* 15, 4), e nel richiamare la dimensione istituzionale che nell'evangelizzazione fu assegnata all'istruzione nelle arti liberali, con riferimento al decreto di papa Eugenio II, Abelardo costruisce, sui presupposti della metafisica dell'ordine agostiniana, che non si stanca di ricapitolare, le condizioni dell'applicabilità al fondamento della fede del contenuto universale della filosofia che può e deve essere riconosciuto nelle *artes*⁷⁵.

hortatu eius et aliorum bonorum et sapientum, et a uerbis suis amoueret, et a libris abraderet. Et factum est ita». Sulla possibilità di dedurre da queste parole di Pietro il Venerabile un effettivo intervento di revisione dell'opera da parte di Abelardo secondo le direttive dell'abate di Clairvaux, si registrano pareri discordanti, come si vedrà. Cf. MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., p. 71: «In the letter where he tells of the meeting, Peter the Venerable does not say anything explicitly about Abelard's having actually corrected any of his works at Bernard's behest – a strange omission if Abelard had done so, since in his letter Peter is trying to give the best possible impression of Abelard to the Pope»; P. GODMAN, *The Silent Masters. Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000, p. 10, nota 35: «The last sentence appears to be ignored by Marenbon». Sul tema, si veda: *infra*, II, cap. 5, nota 80.

⁷³ Cf. *TChr*, II, 116-129, 1206A-1212A, ed. Buytaert cit., pp. 184, 1772 - 193, 1995; *TSch*, II, 19-29, 1040C-1045A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 414, 255 - 421, 458. – Dalla catena di citazioni agostiniane dal *De ordine* e dal *De doctrina Christiana* fino al recupero dell'identità etimologica di Sapienza e Cristo, questa sezione rivela una forte affinità non soltanto con i temi, ma anche con la costruzione dell'*Invectiva*. Cf. ABELARDO, *Invectiva*, PL 178, 351D-356D, ed. Smits cit. (I, cap. 1, nota 157), pp. 271-277; *supra*, I, cap. 2, §3, b.

⁷⁴ Cf. *TChr*, II, 118-119, 1206D - 1207B, ed. Buytaert cit., pp. 185, 1801 - 186, 1829; *TSch*, II, 20-21, 1041BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 415, 283 - 416, 300.

⁷⁵ Cf. *TChr*, II, 121, 1207D-1208A, ed. Buytaert cit., pp. 187, 1839-1848; *TSch*, II, 23, 1042AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 417, 325-332. Relativamente al decreto di papa Eugenio II, che raccomandava con «cura et diligentia»

Diventa in questo senso direttiva l'esigenza di separare il «succus» della sapienza liberale da quanto di deviante è possibile reperire nei «figmenta» della letteratura pagana, concordemente condannata dai Padri della Chiesa. È nel contesto dell'esaltazione del ruolo della dialettica, della grammatica e della retorica nell'esame della Scrittura che Abelardo contrappone la salvezza, che è l'obiettivo dello studio sacro per cui è indispensabile la «ratio philosophiae», alla perdizione, a cui conduce la componente materiale della cultura pagana, i cui prodotti non sono dispreggiativamente che favole e poesie⁷⁶. È qui che, nel rivendicare alla scienza un valore epistemologico, con cui è incompatibile ogni giudizio di valore («Nemo etenim scientiam aliquam recte *malam* esse dixerit»⁷⁷), il Peripatetico palatino recupera un blocco concettuale nei confronti delle deviazioni della letteratura poetica pagana e lo costruisce su tre elementi portanti: il bando platonico della poesia, che confina fuori dalla *civitas saeculi* i poeti quali «adversarii veritatis», la risolutezza con cui Filosofia all'inizio della *Consolatio* scaccia dalla cella di Boezio le muse della poesia, «scenicae meretriculae», e il monito di Girolamo che ritiene che i *carmina* dei poeti non siano che «demonum cibus»⁷⁸.

In definitiva, il secondo libro della *Christiana*, che illustra diffusamente la logica con cui l'ermeneutica abelardiana assorbe in un circuito circolare tutto ciò con cui entra in contatto, si chiude singolarmente facendo cadere la scure su una parte della letteratura pagana. La polemica contro «ioculatores, santatores, incantatores, cantatores turpium», scandita dalla condanna dei loro vaniloqui e della loro lascivia, diventa l'occasione per legittimare quell'attività di discernimento tra ciò che è trasmesso «ex integro et aperte», vale a dire i contenuti delle *artes* («grammatica scilicet, dialectica, rhetorica»), e ciò che nelle favole dei poeti può essere ravvisato di oscuro e imperfetto («ut haec colligant quae ibi aut raro aut obscure atque imperfecte notantur»)⁷⁹. In conclusione, proprio il

l'istituzione di maestri e dottori, istruiti nelle arti liberali, dando inizio alla legislazione scolastica pontificia con i canoni del Concilio Romano dell'anno 826 (che furono nuovamente promulgati da papa Leone IV nel dicembre dell'853), Abelardo ricorre al *Decretum* di Ivo di Chartres. Cf. IVO DI CHARTRES, *Decretum*, IV, 214, PL 161, [47B-1022D], 311CD.

⁷⁶ Cf. *TChr*, II, 122-125b, 1208A-1209D, ed. Buytaert cit., pp. 187, 1849 - 188, 1872; *TSch*, II, 24-27, 1042B-1444A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 417, 333 - 420, 413.

⁷⁷ Cf. *TChr*, II, 125c, 1209D, ed. Buytaert cit., p. 191, II, 29; con un significativo sviluppo, nella sezione corrispondente dell'ultima versione dedicata a una nozione 'laica' di «scientia». Cf. *TSch*, II, 29, 1044C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 421, 436 - 440: «Nemo etenim scientiam aliquam recte *malam* esse dixerit, etiam illam que de malo est; que iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo precognito sibi provideat, quod nisi cognitum, teste Boetio, vitare non posset». Cf. BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1184B, ed. Nikitas cit. (I, cap. 2, nota 51), p. 23, 15-18; *supra*, I, cap. 1, nota 157.

⁷⁸ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, II, 14, PL 41, 58-59, edd. Dombart - Kalb cit., I, p. 45, 1-21; BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, I, 1, PL 63, 590A-591A, ed. Moreschini cit. (I, cap. 1, nota 80), pp. 5, 25 - 6, 42; GIROLAMO, *Epistola ad Damasum*, 13, PL 22, [380-394], 385, ed. Hilberg cit., I, 22, p. 122, 5-6.

⁷⁹ Cf. *TChr*, II, 128, 1210D, ed. Buytaert cit., p. 192, 1959 - 1964.

tentativo abelardiano di salvare la filosofia come 'vera' passa attraverso un'operazione di deformazione della sua identità che la conserva solo a condizione di non rispondere più a se stessa, ridotta al rango di metodo che il filosofo cristiano, in quanto 'vero' filosofo, potrà rendere fecondo, rifiutando, come lo rifiutava il (presunto) Cicerone della *Rhetorica*, gli esempi dei poeti, per attingere ai propri, in cui «plenius» avrebbe trovato la sua massima espressione l'*ars*⁸⁰.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 192, 1964-1967. Cf. *Rhetorica ad Herennium*, IV, 7, 10, ed. Calboli cit., p. 161.

Capitolo 3

Summa fidei. Un'analisi dialettica (TSum II – TChr III)

Il titolo con cui l'editore Constant J. Mews presenta quello che, anatomicamente e speculativamente, è il cuore della *Theologia* abelardiana è «Blessed Trinity considered dialectically»¹. La scelta del metodo («dialectically») apre il problema della legittimità di una simile trattazione della «cogitatio» della natura divina, che dalla fede trinitaria trae il suo *incipit* come dal suo fondamento. Il ricorso alla ragione – che, con linguaggio giuridico, è segnalato dal lemma «superinductio» in quanto segue l'allegazione di *auctoritates* –, non viene messo in relazione all'andamento intrinsecamente dialettico della teologia come evento logico-linguistico. Abelardo fornisce piuttosto una sua giustificazione in relazione alla necessità di far fronte a un'emergenza, che è l'attentato condotto al cuore della teologia trinitaria da una ragione smodata².

Quando si sia avvertiti della reazione ossimorica ottenuta dall'accostamento di metodo e tema, è chiaro che il progetto di Abelardo doveva chiedergli non soltanto l'appropriazione di strumenti, ma

¹ *Introduction to TChr* (I, cap. 1, nota 29), p. 26. Con la precisazione: cf. *ibidem*, nota 13: «The term 'dialectically-dialectical' in the titles and in my text must be understood in the Abelardian sense of the word».

² È da uno sviluppo dell'ultima redazione della *Christiana*, che accompagna la stabilizzazione del testo verso la sua versione definitiva, che Abelardo recupera nella sua dimensione puramente teorica l'istanza apologetica come decisiva rispetto all'ardita posizione metodologica di questa sezione. In questa operazione, Abelardo istituisce una proporzione diretta tra l'importanza del tema, da cui dipende la bontà dell'intero sistema filosofico-teologico cristiano, e la competenza nell'utilizzo della dialettica. Cf. *TChr*, III, 2, 1211C, ed. Buytaert cit., p. 194, 17-22; *ibid.*, 2ab, 1211D-1212B, 1, pp. 194, 1 - 195, 14; *TSch*, II, 15-17, 1039D-1040A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 413, 214 - 414, 240. Che il recupero del protocollo agostiniano contenuto nell'*incipit* del *De moribus ecclesiae contra Manicheos* possa essere considerato come una legittimazione *ex post* di questa operazione è provato dall'assenza dal testo nella prima versione e dalla sua integrazione a partire dalla seconda: *TSum*, II, 2, edd. Buytaert - Mews cit., p. 114, 5-12; *TChr*, III, 1, 1211BC, ed. Buytaert cit., p. 194, 11-16; *TSch*, II, 14, 1039CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 413, 209-214.

non di prospettive della filosofia pagana (come aveva chiarito nella conclusione del libro precedente della *Christiana*), ma anche la legittimazione di un uso (che non fosse un abuso) della razionalità rispetto alla dimensione dogmatica in cui vive definizionalmente il fondamento della fede.

1. *Contro Roscellino e Pilato. Dell'uso e dell'abuso di scienza e potere*

All'inizio del secondo libro della prima versione e nei luoghi paralleli delle successive, dopo aver legittimato il recupero alla causa di Cristo dei filosofi e averli inseriti armonicamente nel quadro dei grandi profeti della tradizione cristiana, Abelardo ragiona dell'opportunità («peropportunus») di corroborare i fondamenti della fede con il ricorso sia ad *auctoritates* sia a *rationes*, affinché la «verbositas» dei nemici di Cristo non molesti la «simplicitas» dei fedeli³. Nel sancire la legittimità (non già la necessità) del ricorso alla ragione nel discorso teologico, Abelardo descrive, con la scrupolosità dell'apologeta, i nemici di Cristo, «araldi del grande Anticristo», strumenti nelle mani del nemico del genere umano, che si gloriano di poter confondere con le insidie dei loro ragionamenti i cristiani ignoranti o meno colti. Nella sublimazione a cui va incontro, negli anni in cui si sviluppa la vicenda redazionale della *Theologia*, il conflitto con Roscellino di Compiègne, Abelardo risolve le ambiguità della sua assunzione metodologica, che resta come un'esigenza implacabile e si conserva, indipendentemente dall'affievolirsi della polemica, nella sua natura di avvertenza.

Talium ora quondam *miraculis* obstrusa sunt, cum illi *verbis*, sancti vero patres dimicarent *factis*. Preterierunt miracula, crevit malicia; fallacia membra sua adversus veritatem iam effrenis armat atque unum iam superest, *ut qui non possumus factis, pugnemus verbis*, in ipsa confisi veritate quae nos confortat dicens: 'Ponite in cordibus vestris non premeditari quemadmodum respondeatis: ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri' (*Lc* 21, 14-15)⁴.

Nella battaglia per il trionfo della verità, sottratta la possibilità di combattere con i fatti, non restano che le parole. Nel tempo in cui di Dio si sente rumoroso il solo silenzio, in cui sono terminati i miracoli e la malvagità prospera e la falsità è sfrenata, l'*ordo verborum* è l'unico ordine di realtà in cui è

³ Cf. *TSum*, II, 2, edd. Buytaert - Mews cit., p. 114, 5-10: «Unde peropportunum nobis visum est ex scriptis precellentium sapientium ad nostre fidei firmamentum auctoritates contulisse, et insuper ipsas auctoritate rationibus fulcire *in his in quibus non irrationabiliter videntur oppugnari*, maxime ideo ne verbositas inimicorum Christi nostre insultet simplicitati»; *TChr*, III, 1, 1211B, ed. Buytaert cit., p. 194, 4-9.

⁴ Cf. *TSum*, II, 3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 114, 12-23 [corsivo mio]; *TChr*, III, 3, ed. Buytaert cit., 1212BC, p. 195, 23-33.

possibile conseguire la verità. Quasi percorsa da quella nostalgia delle «res» che altrove si è indagata nei suoi presupposti epistemologici, la prosa di Abelardo sembra qui descrivere l'inaccessibilità di quel livello di immediatezza che la Rivelazione si garantisce in assenza della mediazione linguistica⁵. In un avvincente rovesciamento della prospettiva, che ne conferma la relatività, Abelardo non si descrive più nella condizione di colui che abita il tempo della grazia (come aveva fatto nel confronto con i pagani, morti in assenza della luce della Rivelazione), ma nella condizione di chi faticosamente, a differenza dei Santi Padri, è costretto a far valere contro le insidie delle parole altre parole – di cui pure non si può rivendicare la titolarità e men che meno l'efficacia –, incapace di vincere con i miracoli le 'verbose' spire verbali degli avversari della verità.

È a causa dell'estrema difficoltà sul piano linguistico di dotare la verità dei crismi della rappresentazione catalettica che Abelardo ricorre alla rettitudine dell'arte dialettica come unica sponda possibile nei confronti di ogni fuorviato e fuorviante utilizzo della ragione, che deve essere condannato come sofistico. La regolamentazione offerta dalla «disciplina disciplinarum»⁶ permette ad Abelardo non soltanto di salvare il suo uso, ma di condannare ogni suo abuso da parte di quei sedicenti professionisti della dialettica («professores dialecticae»), o meglio sofisti, la cui insidia, stigmatizzata già da Platone, gli appare più subdola di ogni altra⁷. Perciò in una trattazione parallela a quella della *Dialectica*⁸, Abelardo condanna non la «scientia» della dialettica, ma la «fallacia» della sofistica, dove il termine tecnico 'fallacia' indica quella parte della trattazione logica che si occupa dello studio dei sillogismi capziosi e falsi. Nella tipizzazione dell'obiettivo polemico è impossibile non intravedere il profilo di Roscellino, che può in senso proprio essere apostrofato come 'sofista' per dirlo preda della fallacia del ragionamento sofistico, che è il ragionamento che inganna⁹. In questa

⁵ Cf. *supra*, I, cap. 1, §3.

⁶ AGOSTINO, *De ordine*, II, 12, 36, PL 32, [977-1020], 1012, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, (CCSL, 29), pp. 127, 24 - 128, 37. Cf. *TSum*, II, 5, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 115, 36 - 116, 54; *supra*, I, cap. 2, nota 144.

⁷ Cf. *TSum*, II, 4, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 114, 25 - 115, 35: «Supra universos autem inimicos Christi, tam haereticos quam iudeos sive gentiles, subtilius fidem sanctae trinitatis perquirunt et acutius arguendo contendunt professores dialecticae seu importunitas 'sophistarum', quos 'verborum agmine atque sermonum inundatione beatos' esse Plato irridendo iudicat. Hi argumentorum exercitio confisi, quid murmurent scimus, ubi facultas aperte garriendi non datur, hii, inquam, non utentes arte sed abutentes. Neque enim scientiam dialecticae aut cuiuslibet liberalis artis, sed fallaciam sophisticam condemnamus, praesertim cum sanctorum quoque patrum iudicio haec ars maxime commendetur et caeteris preferatur»; *TChr*, III, 4, 1212C-1213A, ed. Buytaert cit., p. 195, 34-45. Cf. PLATONE, *Timeo*, 19e, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit. (I, cap. 2, nota 171), p. 11, 4-9.

⁸ Cf. ID., *Dialectica*, IV, I, Prol., ed. De Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), pp. 469-471.

⁹ Per le testimonianze concordi di Ottone di Frisinga e di Giovanni di Salisbury, Roscellino di Compiègne è tradizionalmente considerato il primo ad aver sostenuto in logica la «sententia vocum», secondo cui gli universali, i generi e le specie dell'*Isagoge* di Porfirio, sarebbero da derubricare al rango di *flatus vocis*, mere emissioni vocali.

prospettiva epistemologica l'invettiva contro gli pseudodialettici («*invectio in pseudodialecticos*») è la premessa per una lode della dialettica («*laus dialectice*»).

L'ambiguità del linguaggio, quell'equivocità che ne segna la natura, così evidente nell'abuso che ne fanno «*doctores*» e «*professores*», secondo le categorie dell'*Invectiva*, può essere redenta solo da un corretto uso delle regole della dialettica che deve essere convenientemente paragonata nelle mani della filosofia a quell'«*acutissimum gladium*», che, a seconda che sia guidata dall'intenzionalità di un principe o di un tiranno («*ac pro intentione utentium*»), è capace di difendere o di distruggere¹⁰.

Apparentemente in contraddizione con questa ipotesi è la testimonianza dell'*Historia francica* in cui è menzionato tra i discepoli (*sectatores*) di quel tal «*Johannes sophista*». Il fatto che Roscellino sia discepolo di un insegnamento che riduce la *sophistica* a un'*ars vocalis*, come tale incapace di attingere all'ordine del vero, ma confinata nel gioco di ombre prodotto dalle spire del linguaggio umano, presuppone che gli si imputi un preciso modo di avvicinarsi allo studio della *dialectica*. Nella logica del frammento in cui si accenna al canonico di Compiègne, il teste dell'*Historia* oppone a quanti fiorirono «*tam in divina quam in humana philosophia*», come Lanfranco di Pavia, coloro che «*in dialectica*» furono «*potentes sophistae*», ricordando Roscellino tra «*Rotbertus Parisiacensis*» e «*Arnulfus Laudunensis*». Ciò per un verso spinge a retrodatare le testimonianze di una tendenza vocalista o almeno proto-vocalista al 1080, una generazione di studiosi prima di Roscellino, come vuole Iwakuma, e per l'altro suggerisce come questa tendenza risulti deviante da una metafisica dell'ordine che si fonda sull'acquisizione del principio dell'isomorfismo di linguaggio, realtà e modello archetipico ideale. L'autore dell'*Historia Francica* potrebbe aver ricevuto da Abelardo questa informazione, insieme a quella del pressappoco contemporaneo Giovanni di Salisburgo, e potrebbe in tal senso aver descritto Roscellino come discepolo vocalista di quel tal *Johannes*, sofista «*in dialectica*». Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 46; OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 48, edd. G. Waitz - B. de Simson cit. (I, cap. 2, nota 1), p. 69, 33-69; GIOVANNI DI SALISBURGO, *Policraticus*, VII, 12, 665A, ed. Webb cit. (I, cap. 2, nota 46), II, p. 142, 2-4; ID., *Metalogicon*, II, 17, 874BC, edd. Hall - Keas-Rohan cit. (Intr., nota 5), p. 80, 1-6. Per una ricostruzione completa dei problemi storiografici legati alla figura e all'insegnamento di Roscellino di Compiègne, si rimanda agli approfonditi studi di Giulio d'Onofrio citati precedentemente: *supra*, I, cap. 2, nota 151.

¹⁰ Cf. *TSum*, II, 6, edd. Buytaert - Mews cit., p. 116, 55-58; *TChr*, III, 5, 1213A, ed. Buytaert cit., p. 196, 46-49. Per le categorie dell'*Invectiva*, si veda: *supra*, I, cap. 2, nota 142. Abelardo lega la *best practice* dei Peripatetici o «*dialectici*» al tema della neutralità della scienza in quanto tale, che è invece determinata dall'intenzione di colui che se ne serve, come gli atti morali lo sono dalle intenzioni di colui che agisce. Infatti, i Peripatetici si avvalsero di ragionamenti corretti («*rectae rationes*») per confutare le gravi eresie di Stoici ed Epicurei, la principale delle quali è indubbiamente, a giudizio di Abelardo, la negazione del libero arbitrio. Nel rimandare una compiuta analisi del libero arbitrio a un altro luogo, il teologo chiarisce che, benché Dio abbia previsto tutto dall'eternità e la sua provvidenza non possa assolutamente fallire, non per questo le cose avvengono «*ex necessitate*», così da distruggere «*libertas arbitrii humani*» e rendere quindi inutile ogni deliberazione e ogni azione. In questo senso, la libertà dell'uomo («*de libero arbitrio*») gli appare come il luogo filosofico per eccellenza in cui l'intenzione retta di colui che ricorre alla scienza del ragionamento rende «*firmissima*» i suoi argomenti. Cf. *TSum*, II, 6, edd. Buytaert - Mews cit., p. 116, 58-68; *TChr*, III, 5, 1213AB, ed. Buytaert cit., p. 196, 49-59. La riserva rispetto a un'ulteriore dissertazione sul tema del libero arbitrio, a cui Abelardo rimanda, fa pensare che si riferisca a un lavoro programmato, quindi all'ultimo libro della *Theologia* nella versione finale della «*Scholarium*», ma potrebbe anche rimandare alla sua trattazione nelle opere logiche. Cf. ID., *TSch*, III, 83-111, 1109A-

La celebrazione della dialettica in quanto scienza è l'occasione di una lucidissima dichiarazione epistemologica:

Sed neque ullam scientiam *malam* esse concedimus, etiam illam quae *de malo* est; quae iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo precogita sibi provideat, quod nisi cognitum, teste Boetio, vitare non posset. Non est enim *malum scire*, decipere vel adulterari, sed ista *committere*, quia eius rei *bona* est *cognitio* cuius *pessima* est *actio*; et *nemo peccat cognoscendo peccatum, sed committendo*. Si qua autem scientia mala esset, utique malum esset quaedam cognoscere ac iam absolvi a malitia deus non posset, qui omnia novit. In ipso enim solo omnium plenitudo est scientiarum cuius donum est omnis scientia. *Scientia* quippe est comprehensio veritatis rerum quae sunt, atque is cuncta veraciter discernit cui ea quoque 'quae non sunt' (*Rom* 14, 17) quasi presentia assistunt. Unde et enumeratis donis spiritus eius, ipse 'spiritus scientiae' (*Is* 11, 2) esse dicitur. Sicut autem *mali* quoque *scientia* bona est, ad evitandum malum necessaria, ita *potestatem* etiam *mali* bonam esse constat et ad promerendum necessariam. Si enim peccare non possemus, nichil non peccando promereremur; et ei qui *liberum* non habet *arbitrium*, nullum ex his quae coactus agit debetur *premium*. At vero econtra, ut ait propheta, 'qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit' (*Eccli* 31, 10), iste merito in excelsis habitabit¹¹.

Nella brillante sintesi che fa seguire a queste righe, Abelardo scrive che non c'è scienza, così come non c'è potere, che possa in quanto tale meritare al suo titolare una condanna («nullam aut scientiam aut potestatem malam esse»), perché la generazione dell'una e dell'altro è divina («cum et deus

1114B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 535, 1115 - 546, 1488; Id., *Glossae super Peri Hermeneias*, 9, 68-99, in *LI*, edd. K. Jacobi - C. Strub (I, cap. 1, nota 76), pp. 259, 386 - 268, 589.

¹¹ Cf. *TSum*, II, 7, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 116, 68 - 117, 89 [corsivo mio]; è interessante che, nei luoghi paralleli delle versioni successive, Abelardo riprenda interamente la sezione, ma completi con un ultimo versetto la citazione dal libro dell'*Ecclesiastico* (31, 11: «ideo stabilita sunt bona illius in domino»), rimuovendo quella che inizialmente doveva essere una sua parafrasi, ma che, a una revisione, dovette forse suggerirgli una dubbia relazione per merito tra le azioni umane e l'ingresso nella Gerusalemme celeste («iste *merito* in excelsis habitabit»). *TChr*, III, 6, 1213BC, ed. Buytaert cit., pp. 196, 70 -197, 82; *TSch*, II, 29, 1044CD, p. 421, 436-458. Il riferimento boeziano è al *De differentiis topicis*: BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1184B, ed. Nikitas cit. (I, cap. 2, nota 51), p. 23, 15-18. – In un altro luogo del *corpus* abelardiano questi versetti permetteranno una riflessione sulla libertà dell'arbitrio come liberazione operata grazie all'evento cristico dell'Incarnazione. Cf. ABELARDO, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, 823D, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), p. 98, 79-85: «Scriptum praeterea est in laude iusti: 'Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Iste in excelsis habitabit' etc. (*Eccli* 31, 10-11) Et hoc quidem ad liberum hominis arbitrium pertinet ut in eius sit potestate et bene agere et male. Quod si Christus non habuit, libero videtur privatus arbitrio et *necessitate potius quam voluntate* peccatum cavere, et ex natura potius quam ex gratia id habere» [corsivo mio].

omnem tribuat scientiam et omnem ordinet potestatem»), nonostante la degenerazione a cui va incontro nel contatto con la natura umana che li esercita («quantumcumque mala sint exercitia ipsarum»¹²).

La «scientia de malo» come caso limite contro cui si misura l'impossibilità di confondere l'oggetto di una scienza (*obiectum*) con il suo valore è un tema già presente nella *Dialectica* e nell'*Invectiva*, che, nel contesto della *Theologia*, si arricchisce di un argomento dirimente¹³. In una dimostrazione per assurdo, Abelardo postula ciò che vuole negare, cioè che sia possibile una scienza malvagia in quanto tale, e che si dia almeno un caso in cui conoscere possa avere in sé un valore negativo («Si qua autem scientia mala esset, utique malum esset quaedam cognoscere»). In questa eventualità Dio stesso, in cui è la «plenitudo scientiarum» e alla cui conoscenza nulla può essere sottratto, si troverebbe nella condizione di contrarre necessariamente il male in cui quella conoscenza consiste. La scienza, che è definita come comprensione della verità delle cose che sono e che in Dio raggiunge, quasi fossero presenti («quasi praesentia»), anche quelle che non sono, come vuole l'Apostolo, non può in alcun modo contrarre una qualificazione morale, pena il dover introdurre in Dio, con alla pienezza della conoscenza, la malvagità.

Ora, poiché l'intellettualismo che permea il sistema abelardiano deve poter contare sul fatto che la conoscenza sia sempre la premessa di una moralità retta ed esente da devianze, non resta che fugare ogni legame non soltanto tra la «scientia mali» e la realizzazione del male, ma anche tra la «potestas mali» – che in qualche misura quella conoscenza dischiude, come mostra la raffinata psicologia paolina (*Rom 7, 7-13*) –, e la sua attuazione. Infatti, come la 'scienza del male' deve essere considerata una condizione necessaria per evitare il male che insegna, allo stesso modo la possibilità reale, oltre che logica, di compierlo («potestas»), una volta che lo si conosca, è condizione necessaria per vedersi riconosciuto un merito, che la coercizione non potrebbe guadagnare («ex his quae coactus agit»). In questo senso, nell'instaurazione di un singolare parallelismo, il Peripatetico palatino guarda al rapporto che si dà tra la conoscenza del male e la malvagità morale come allo stesso rapporto che si dà tra la «potestas peccandi», intesa come libertà di peccare, che quella conoscenza garantisce, e il peccato. Nel raffinato quadro psicologico che Abelardo preciserà nelle pagine dello *Scito te ipsum*, appare in tutta la sua evidenza l'impossibilità di scaricare la complessità del rapporto tra la deliberazione che avviene con il 'consenso' e la conoscenza dei vizi e delle inclinazioni dell'animo

¹² Cf. *TSum*, II, 8, edd. Buytaert - Mews cit., p. 117, 90-97; *TChr*, III, 7, 1213D, ed. Buytaert cit., p. 197, 83-86; *TSch*, II, 30, 1045A, p. 422, 462-470.

¹³ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 157.

su una visione troppo semplicistica dei moventi dell'azione umana, che deve essere considerata sempre ed eminentemente libera in ciò per cui viene giudicata¹⁴.

Nelle *Theologiae*, il tema del valore della scienza in quanto tale si intreccia a quello del potere e mostra, arricchito di un notevole argomento teologico, che l'origine divina dei due momenti, rispettivamente come fonte di ogni scienza («cum et deus omnem tribuat scientiam») e come principio di ordinamento di ogni potere («et omnem ordinet potestatem»), deve essere considerata legittimante rispetto alle istanze che quegli istituti custodiscono nella natura, ma non nell'esercizio¹⁵. In altri termini, non può essere imputato alla dialettica l'errore di 'un' Roscellino, almeno quanto non può essere imputato al potere imperiale (che gode di una legittimazione divina verificata dalla validità del processo che portò alla passione di Cristo), ciò di cui pure dovrà rispondere l'«iniquissimus» Pilato¹⁶. Non la scienza dunque, ma il vizio dell'uomo e la superbia, «omnis peccati initium» (*Eccl.* 10, 15), sono all'origine di ogni eresia.

A partire da una notazione delle ultime redazioni della *Christiana*, Abelardo approfondisce il tema dell'impossibilità di derivare dalla bontà quanto all'origine e alla natura un destino necessariamente buono (quanto all'esercizio) e viceversa dalla perversione dell'origine e della natura un destino necessariamente perverso¹⁷. Nel nuovo impianto dell'opera, la caratterizzazione dell'*hereticus* – in cui è ancora possibile tracciare i postumi dello scontro con Roscellino – impegna Abelardo in un processo alla sua superbia e non alla sua ignoranza¹⁸, che diventa il quadro ideale per

¹⁴ Nello *Scito te ipsum*, dove viene diffusamente analizzato il profilo psicologico dell'agente morale, Abelardo chiarisce da una parte che la volontà può essere debole, ma in se stessa non è peccato, quindi che il vizio dell'anima o inclinazione naturale non è vincolante per la scelta dell'uomo, e dall'altra che le azioni umane non aggiungono nulla al merito, quindi che l'azione peccaminosa non aggiunga nulla al peccato. In altri termini, Abelardo sottrae volontarietà a due dei tre momenti in cui si snoda il processo di determinazione della qualità morale dell'agente, cioè quello immediatamente precedente alla deliberazione, e quello immediatamente successivo ad essa. Cf. ID., *Scito te ipsum*, I, 2, 9 – 22, 9, 636A- 647A, ed. Ilgner cit. (I, cap. 1, nota 158), pp. 3, 54 - 24, 622.

¹⁵ Cf. *supra*, nota 12.

¹⁶ Cf. *TSum*, II, 8, edd. Buytaert - Mews cit., p. 117, 94-96; *TChr*, III, 7, 1213D, ed. Buytaert cit., p. 197, 86-90; *TSch*, II, 30, 1045A, p. 422, 462-470. Cf. *Gv* 19, 11; CICERONE, *De inventione*, I, 50, 94, ed. Stroebel cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 66b, 24-26.

¹⁷ Gli esempi che adduce sono icastici, la penitenza che segue il peccato e ne redime la perversione, e Lucifero, vale a dire l'icona della superbia e dell'invidia cui può essere sottoposta una natura originariamente buona. Cf. *TChr*, III, 8a, 1241AC, ed. Buytaert cit., p. 197, I, 1 - 198, I, 29; *TSch*, II, 31, 1045B-1046A, pp. 422, 471 - 423, 504.

¹⁸ Cf. *TSum*, II, 10, p. 118, 103-107: «Non enim ignorantia haereticum facit sed superbia, cum quis videlicet, ex novitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquid inusitatum proferre gloriatur quod adversus omnes defendere nititur, ut superiore omnibus videatur, aut ne confutata sententia sua inferior caeteris habeatur»; *TChr*, III, 17, 1218A, ed. Buytaert cit., p. 202, 226-234.

depositare, accanto alla frustrazione di ogni presunzione di efficacia di una teo-logia, la sua necessità. È questo, infatti, il luogo in cui il Peripatetico palatino nega l'accessibilità di una «teologia della creazione», in cui pure Dio si darebbe immediatamente, e per contro apre la via di una «teologia della conoscenza», che riconosce come necessaria la mediazione dischiusa dal linguaggio¹⁹.

L'idea che il creato sia uno specchio del creatore, sua «imago» in senso ontologico, spiega come l'esigenza della mediazione linguistica possa essere un ostacolo e non un viatico per la comprensione della natura divina. Infatti, nella restituzione della «figura» di Dio («se figurari»), Abelardo afferma senza esitazioni che la «similitudo rerum», pallido riflesso nel linguaggio umano del rispecchiamento ontologico del creatore nel creato, è incommensurabilmente più efficace delle «proprietas verborum» e lo è in quanto l'«ordo verborum» è 'nostro' («nostra verba»), cioè «fondamentalmente invenzione e 'creatura' umana»²⁰. Dunque non soltanto l'immagine che di sé Dio ha depositato nelle *res* è affidabile, in quanto «strumento con cui significa ciò che oltrepassa le capacità di significazione del linguaggio umano ordinario»²¹, ma è più affidabile di ogni altra che, per fondata che sia, nel suo statuto ontologico deve essere sempre riportata a una seconda 'creazione', quella inferenziale dell'uomo che, come tale, deve ambire ad essere una ricostruzione. Senza mai rinnegare l'isomorfismo di pensiero, linguaggio e realtà che regge la metafisica dell'ordine agostiniano con cui Abelardo contrae un debito significativo, è interessante osservare che sia proprio nel quadro dell'aspra polemica con il canonico di Compiègne che l'evoluzione dell'opera si apra per un verso a una lucida analisi dell'opacità costitutiva del linguaggio umano e per l'altro alla possibilità di trovare nella realtà strutture capaci di parlare eloquentemente di Dio.

Ora, la quantità di argomenti scritturali e filosofici di cui questa sezione si arricchisce testimonia che la polemica anti-roscelliniana non può essere considerata esaurita, perché l'errore del canonico di Compiègne pone un vizio di legittimità da cui la stessa *Theologia* non può essere considerata esente²². Il complesso apparato argomentativo con cui Abelardo stigmatizza

¹⁹ Cf. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza* cit. (I, cap. 1, nota 6); *supra*, I, cap. 1, §4.

²⁰ BONANNI, *Parlare della Trinità* cit. (II, cap. 1, nota 30), p. 118. Cf. *TChr*, III, 8b, 1214D-1215A, ed. Buytaert cit., p. 198, I, 39-44; *TSch*, II, 32, 1046B, ed. Buytaert - Mews cit., p. 523, 515-522.

²¹ G. R. EVANS, *The language and logic of the Bible: the earlier Middle Ages*, Cambridge 1984, p. 103; tr. it., in BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 119.

²² Cf. *TChr*, III, 9-14, 1215C-1217B, ed. Buytaert cit., p. 199, 95 - 201, 199. La fitta trama di riferimenti alla letteratura filosofica classica recupera l'opposizione tra «simplicitas fidei» e «contentio sermonis» a) nell'esplicita polemica dell'autore della *Rhetorica ad Herennium* contro la presunzione di giudicare dirimente la dialettica rispetto alle anfibologie, b) nell'avvertimento di Aristotele di ricorrere alle precisazioni contro le capziosità sofistiche, c) nell'intervento del pontefice Adriano sull'agenda politica di Carlo Magno «de imaginibus», e infine d) nell'istanza di Ambrogio che desume dal dato evangelico dello *status* degli apostoli, il valore dei pescatori e dei pubblicani contro quello

l'atteggiamento di una categoria di intellettuali ai quali certamente Roscellino può essere ricondotto, deve avere l'effetto di mostrare che all'origine di quella degenerazione ci sia una devianza, un'«*insipiens superbia*» che può e deve essere redenta sul mero piano scientifico²³. È questa la sfida, la sfida della «*rectitudo*», secondo il lessico anselmiano, che il Peripatetico palatino accetta dal suo antico maestro: nella confutazione della teologia roscelliniana si gioca, infatti, la stessa legittimità della sua *Theologia*.

dei filosofi e dei dialettici («*Non creditur philosophis, creditur piscatoribus; non creditur dialecticis, creditur publicanis*»). Cf. *Rhetorica ad Herennium*, II, 11, 16, ed. Calboli cit. (I, cap. 1, nota 118), p. 117; ARISTOTELE, *De interpretatione*, 6, 17a, 36-37; traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 91), p. 9, 18-20; ADRIANO I, *Epistola Adriani Papae ad beatum Carolum Regem de imaginibus*, PL 98, [1291C-1292B], 1268BC; AMBROGIO, *De fide ad Gratianum Augustum*, I, 13, 84, 559AB, ed. Faller cit. (II, cap. 1, nota 14), pp. 36, 43 - 37, 52. Dagli argomenti scritturali si evince poi una severa condanna del gusto della disputa, delle chiacchiere profane, delle obiezioni vane e capziose, che si chiude sull'invito evangelico a non dare le cose sante ai cani e a non gettare le perle davanti ai porci: *Col* 2, 8; *1 Cor* 11, 16; *1 Tim* 6, 20-21; *2 Tim* 2, 14 e 16-17; *2 Tim* 2, 22-25; *Mt* 7, 6.

²³ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Epistola de incarnatione Verbi*, 263B, ed. Schmitt cit. (I, cap. 1, nota 66), p. 6, 5-10: «*Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere*». A Roscellino di Compiègne la storia della filosofia medievale ha riservato il posto che spetta a una voce del dissenso. La sua ostinazione morale e la sua superbia intellettuale ne hanno fatto nelle parole di Anselmo d'Aosta e nella riprovazione di Pietro Abelardo la controfigura di quell'«*insipiente*» che, prestatò alla filosofia dalle Scritture, è diventato, come ha scritto Giulio d'Onofrio, l'emblema dell'«*ignorante delle vere finalità della dialettica, colui che ne usa le regole – in sé vere – non per ricostruire il vero ordine dato da Dio alla creazione, ma per inventarsi con esse una scienza autonoma che pretende poi di reggersi da sola, e per sola coerenza logica interna*». L'*horror vacui* indotto nei due campioni della filosofia medievale dell'undicesimo secolo dallo sprezzante nichilismo con cui Roscellino riteneva di poter liquidare l'efficacia della logica ha alterato la sua percezione non soltanto filosofica, ma anche storica. Cf. G. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiente»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo* in «*Archivio di filosofia*», 58 (1990), [pp. 95-109], p. 99: «*Cosicché le sue conclusioni razionali, in quanto restano necessariamente di natura parziale nel momento stesso in cui pretendono invece di porsi come assolute e autosufficienti, risultano sempre inevitabilmente scorrette, condannabili dalla stessa logica che li produce*». La veemenza delle reazioni alle *novitates* del canonico di Compiègne ha avuto tuttavia il merito di fornire agli studiosi un indizio della preoccupazione che venivano suscitando i profondi mutamenti a cui andava soggetto quel modello di razionalità che nell'ardire giovanile del *Monologion* e del *Proslogion* di Anselmo aveva trovato la sua più trionfale espressione. Mews osserva che, nonostante tutti i fraintendimenti che pesarono sulla comprensione che Anselmo d'Aosta ebbe del pensiero di Roscellino, l'arcivescovo non si sbagliò quando riconobbe nel monaco di Compiègne l'autore di un cambio di paradigma. Cf. MEWS, *Nominalism and Theology* cit. (I, cap. 2, nota 46), p. 33: «*Roscelin did play a significant role in emphasizing that both dialectic and theology had to be based on clear understanding of the meaning of intellectual challenge which he presented. St Anselm was not wrong in recognizing the intellectual challenge which he presented*».

La ‘negliente diligenza’ («*diligens negligentia*») di quanti antepongono l’eleganza dell’eloquio all’evidenza della rappresentazione deve essere denunciata, per mostrare la contrapposizione tra la scienza che gonfia e la carità che edifica, quella stessa contrapposizione che, forte della distinzione tra natura ed esercizio, punta a legittimare la ricerca («*inquirere*») che è principio di avvicinamento alla verità («*conferendo veritatem*») contro la contesa («*contendere*») che è causa di un allontanamento da essa («*disputando ad ostentationem*»)²⁴. A conferma dell’ipotesi che nella delegittimazione della svalutazione della razionalità ottenuta per gli eccessi e gli errori di Roscellino, Abelardo stia in realtà introducendo la legittimazione della propria impresa teologica, c’è la diretta corrispondenza delle *auctoritates* di Agostino a cui il Palatino si riferisce e per condannare il canonico di Compiègne e per salvare la sua *Theologia*. Infatti, il combinato disposto delle citazioni di Agostino, dal *De utilitate credendi* al *De civitate Dei*, passando per il *De Genesi ad litteram*, permette ad Abelardo di delineare il profilo dell’eretico, come quello in cui viene stigmatizzata non solo la possibilità di una conoscenza approssimativa («*non recte intelligentes*»), ma la renitenza alla correzione («*pervicaciter asserunt falsas opiniones*»), in cui risolverà l’atteggiamento intellettuale di Roscellino e in cui negherà risolutamente di riconoscersi nella prefazione all’ultima versione²⁵.

L’eresia deve essere considerata come l’esito a cui approdano con estrema facilità («*facillime*») gli pseudodialettici che, accecati dalla scienza che gonfia, riducono l’integrità della verità alla comprensione che riescono ad averne. Facendo eco all’*Epistola de incarnatione Verbi* di Anselmo, Abelardo chiude questa descrizione dell’errore degli pseudodialettici offrendo la misura della loro arroganza, che è tanta da presumere («*opinare*») di esaurire tutto ciò che è (il livello del reale) in ciò che le loro «*ratiunculae*» sono in grado di comprendere e spiegare («*comprehendi*»),

²⁴ *TChr*, III, 15, 1217C, ed. Buytaert cit., p. 202, 207-214: «*Aliud quippe est conferendo veritatem inquirere, aliud disputando contendere ad ostentationem. Illud quippe devotionis est studium ad aedificationem, hoc elationis impetus ad gloriationem. Ibi scientiam quam non habemus percipere nitimur, hic eam ostentare quam nos habere confidimus. Quo enim est excellentius scientia bonum, facilius ad elationem trahit, iuxta illud Apostoli: ‘Scientia inflat, caritas aedificat’ (1 Cor 8, 1.)*» [corsivo mio]; che integra il luogo corrispondente della versione precedente: cf. *TSum*, II, 9, pp. 117, 97 - 118, 100. Il riferimento alla «*diligens negligentia*» è invece un prestito agostiniano: *TChr*, III, 8d-8e, 1215B, ed. Buytaert cit., p. 198, 1, 50-53; *TSch*, II, 34, 1046C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 424, 528-534. Cf. AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, IV, 9, PL 34, 99, ed. Martin cit. (I, cap. 1, nota 177), p. 132, 5-14; *ibid.*, IV, 10, p. 132, 1-, 3.

²⁵ Cf. *TChr*, III, 18-19, 1218AB, ed. Buytaert cit., pp. 202, 235 - 203, 251; *TSch*, Prol., 9, 982AB, ed. Buytaert - Mews cit., p. 316, 82-99. Cf. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, 1, 1, PL 42, [65-92], 65, ed. J. Zycha, Prague - Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25.1), [pp. 1-48], p. 3, 5-6; ID., *De civitate Dei*, XVIII, 51, PL 41, 613, edd. Dombart - Kalb cit. (I, cap. 2, nota 12), II, p. 649, 7-11; ID., *De Genesi ad litteram*, VII, 9, 13, PL 34, 360, ed. Zycha cit. (I, cap. 1, nota 5), p. 208, 13-14.

«edisseri»)²⁶. Anselmo è la fonte di questa caratterizzazione degli pseudodialettici come coloro che ritengono di svilire la complessità del reale, riducendolo a ciò che di essa si può comprendere e dire, dove l'ordine dell'intelligibile e quello del dicibile sono inficiati da un'indigenza strutturale che non li rende mai performanti²⁷. La tracotanza e l'ardire di volersi elevare all'altezza del Creatore contraddistinguono nel ritratto di Abelardo gli atteggiamenti degli pseudodialettici, autentici «insipientes»:

Quibus, quod mirum est, ex scientia ignorantia generatur ut contrarium vitium virtus pariat. Scientiam quippe superbia, superbiam caecitas comitatur, cum quis videlicet donum maximum, quod a deo accepit, sibi ascribit et non recognoscendo dantem amittit datum; et tanto postmodum deterior fit quanto melior ante factus factori gratias agere contempsit. Iustum quippe est ut cui plus committitur, plus ab eo exigatur. Talium vero ius tam excecationem et sensus et vitae reprobae ignominiam apostolus conspiciens ait: 'Qui cum cognovissent deum, non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est *insipiens* cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, *stulti* facti sunt. Propter quod tradidit illos deus in passiones ignominiae' (*Rom* 1, 21-22, 26) etc²⁸.

Abelardo descrive una fenomenologia della corruzione, perché, forte della necessità, teorizzata in una nota della seconda versione, di tenere distinti l'origine e il destino, è chiaro che è possibile descrivere

²⁶ Cf. *TSum*, II, 11, edd. Buytaert - Mews cit., p. 118, 108-112: «Ad quod facillime professores dialecticae pertrahi solent, qui *quanto* se magis rationibus armatos esse autumant, *tanto* securiores liberius quidlibet aut defendere aut impugnare presumunt; quorum tanta est arrogantia ut nichil esse opinentur quod forum ratiunculis comprehendere atque edisseri non queat» [corsivo mio]. Con l'aggiunta di un riferimento alla mancata consapevolezza della loro miopia, con riferimento ad Agostino, («quasi eos habeant oculos qui in nullis caligare noverint»), nel luogo parallelo della *Christiana: TChr*, III, 20, 1218BC, ed. Buytaert cit., p. 203, [252-263], 258-263. Cf. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 39, 21, PL 36, 447, edd. Dekkers - Fraipont cit. (I, cap. 2, nota 95), I, p. 440, 7-8.

²⁷ Il passo di Abelardo risente indubbiamente della descrizione che Anselmo fornisce nella sua *Epistola de incarnatione Verbi*. Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, PL 158, 263B, ed. Schmitt cit., p. 6, 5-10. – Eppure, il «dialettico moderno» di Compiègne, lungi dal voler affermare una qualche fiducia nella capacità della verità logica di esaurire la complessità ontologica del reale, fu sofista nel momento stesso in cui fu dialettico. Paradossalmente, Roscellino, Abelardo e Anselmo furono d'accordo nel condannare ogni tentativo di riduzione della trascendentalità della verità alla sua misura umana, ma Roscellino si spinse oltre, perciò fu nel giusto Abelardo quando lo disse vittima di una fallacia sofistica. Ciò che il Peripatetico palatino non poté tollerare della 'modernità' del canonico di Compiègne fu la tenacia con cui egli volle dimostrare che il sillogismo stesso, in quanto tale, non è che un sofisma. Sull'impossibilità di fare di Roscellino un 'antidialettico', secondo le categorie che la storiografia ha ereditato da Joseph-Anton Endres, e sulla categoria di teologo «moderno», si rimanda a: D'ONOFRIO, *Tra Antiqui e Moderni* cit. (I, cap. 2, nota 151), pp. 873-878.

²⁸ *TSum*, II, 12, edd. Buytaert - Mews cit., p. 118, 113-125; *TChr*, III, 21, 1218CD, ed. Buytaert cit., pp. 203, 264 - 204, 277.

il passaggio di stato nel divenire storico come una contraddizione, e quindi osservare come dalla scienza può essere generata l'ignoranza, dalla virtù il vizio. Nel ripercorrere la rovinosa caduta di Lucifero e proiettarla sulle figure dei contemporanei, Abelardo vede gli effetti nefasti della combinazione di scienza, superbia e cecità che confonde il dono con un premio, e spinge colui che lo abbia ricevuto a guardare come rovesciato l'ordine delle cose e riportare a sé piuttosto che a Dio in qualità di donatore il principio del merito. Il rifiuto della riconoscenza e della gratitudine rende il posto più alto («melior») il luogo più pericoloso dal quale cadere più in basso («deterior»).

Nell'insistita retorica dell'invettiva di Abelardo l'*Epistola ai Colossesi* («Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam inanem *secundum elementa mundi*», *Col 2, 8*), è un *topos* estremamente utile cui tornare per intimare di guardarsi dalle fallacie di coloro che presumono di passare al vaglio della ragione la natura unica e incorporea della divinità per mezzo di similitudini con i corpi composti di unità elementari. Non è affatto difficile riconoscere nella descrizione di questa *ratiocinatio* non finalizzata a una feconda «inventio veritatis», ma a una sterile «ostentatio philosophiae», la *quaestio* di Roscellino²⁹, a condizione che la condanna cada non sulla legittimità della «similitudo», ma sul modo della sua applicazione. La schizofrenia che anima queste righe – alla luce del rango di inquirente e di inquisito che si fatica a distinguere nell'autore della *Theologia* – spiega da parte sua

²⁹ Cf. *TSum*, II, 15, edd. Buytaert - Mews cit., p. 119, 131-140: «A quibus et summopere apostolus cavendum admonet, hoc est a fallacis ipsorum providendum, dicens: 'Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam inanem secundum elementa mundi' (*Col 2, 8*), ac si diceret: providete ab argumentis eorum qui de singolari et incorporea divinitatis natura ad similitudinem corporum ex elementi constanti ratiocinari presumunt, non tam pro percipienda veritate quam pro philosophie sue ostentatione; ideoque ad eius noticiam minime assurgunt qui superbis resistit semper et humilibus dat gratiam». Cf. *TChr*, III, 26, 1219CD, ed. Buytaert cit., p. 205, 313-321. – È Giovanni del Bec nella sua denuncia ad Anselmo dell'errore del canonico di Compiègne a chiarire che l'argomentazione roscelliniana è una *quaestio*, vale a dire la prima premessa di un sillogismo ipotetico del secondo modo, in cui alla protasi (*propositio* o *quaestio*) («si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tre animae ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem») segue l'apodosi (*argumentum*) («ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est»), senza che sia esplicitata né la seconda premessa o *assumptio*, che fornirebbe l'evidenza logica o empirica che dà riscontro alla prima premessa («pater et spiritus sanctus cum filius incarnatus non est»), né la conclusione o *complexio*, che deriverebbe dalle premesse, posta la loro verità e validità, una proposizione incontrovertibile («tres personae non sunt una tantum res, et sunt tres res per se»). Nel merito, secondo il Roscellino che Giovanni avrebbe ascoltato, l'assunzione del principio dell'unità divina e la negazione conseguente della corrispondenza biunivoca di *nomina* trinitari e *res* in numero di tre peserebbero nell'economia del sillogismo a favore della conclusione dell'incarnazione con il Figlio delle altre due persone della Trinità. In questa versione, l'unica a cui Anselmo può attingere, a differenza di Abelardo, che avrebbe avuto accesso diretto al suo insegnamento e ne fornisce una conferma, Roscellino risulta fortemente persuaso della contraddittorietà logica dell'unità divina. Cf. GIOVANNI DEL BEC, *Epistola Johannis ad Anselmum*, in ANSELMO, *Opera Omnia*, ed. Schmitt cit., III, 128, pp. 270-271.

l'esigenza, quasi prolissa, di scindere la responsabilità dell'esercizio dalla natura dell'origine («magis ad contentionem quam ad disciplinam», «magis gloriam suam quam salutem»³⁰).

Le ragioni del logico Abelardo cedono il passo a quelle del teologo proprio contro le presunte pretese di esaustività del sistema di pensiero roscelliniano; la verità nella *Theologia* non è mai soltanto l'esito incontrovertibile di una *rectitudo*, ma è agostinianamente l'esito di una grazia che fonda la possibilità della convergenza di *foris e intus* sul maestro interiore, che è in ultima analisi il Verbo, la Verità³¹. La torsione morale più che teoretica del discorso teologico abelardiano lo porta a stabilire come esito del *quaerere* filosofico la consapevolezza che la *notio Dei* si ottenga «non ratiocinando, sed bene vivendo», «moribus potius quam verbis»³², per quanto la via dell'umiltà («via humilitatis») non sia in grado esaurire il percorso teologico che culmina nella visione di Dio («visio divinitatis»), che è e resta promessa della futura *beatitudo*, preclusa all'uomo *in statu viatoris*³³. La Rivelazione è quindi la condizione necessaria, ma non sufficiente perché l'uomo, cui è impedita l'autentica conoscenza di Dio, possa «vedere»; ed è questo l'unico modo che, coerentemente con la Scrittura, il Peripatetico palatino conosce per colmare nelle fondamenta di una *Theologia* la voragine aperta dalla

³⁰ Cf. *TChr*, III, 22-24, 1218D-1219D, ed. Buytaert cit., pp. 204, 277 - 205, 307.

³¹ Cf. *TSum*, II, 18, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 119, 47 - 120, 154: «Qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aere verberat exterius. Quid est enim quod, cum alicuius doctoris verba aequaliter ad aures diversorum perferuntur, nec tamen aequaliter ab eis intelliguntur, nisi quod quibusdam presto est interior magister, quibusdam minime, qui quos vult etiam sine verbo docet? De huius quidem magistri sapientia scriptum est: 'In malivolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis' (*Sap* 1, 4)». Con una significativa integrazione, nel luogo parallelo: *TChr*, III, 30-31, 1220C-1221A, ed. Buytaert cit., pp. 206, 349 - 207, 379. Sul tema del 'maestro interiore' (*Mt* 23, 10) e di quella che Gregory definisce una «*reductio artium ad Sacram Scripturam*» nella pedagogia agostiniana: cf. AGOSTINO, *De magistro*, PL 32, 1193-1220, edd. W. M. Green, K.- D. Daur (CCSL, 29) Turnhout 1970, pp. 157-203; T. GREGORY, *Il Maestro interiore nel pensiero di S. Agostino*, in *Il pensiero pedagogico del Medioevo*, a c. di B. Nardi, Firenze 1956, [pp. 3-19], p. 13; A. BISOGNO, *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2014 (Traditiones, 1).

³² *TSum*, II, 19, edd. Buytaert - Mews cit., p. 120, 155-160: «Quod nec ipsos latuit philosophos, qui notitiam dei non ratiocinando, sed bene vivendo acquirendam censebant et ad eam moribus potius quam verbis nitendum esse suadebant. Unde Socrates, ut supra meminimus, nolebat inmundos terrenis cupiditatibus animos se in divina conari et ideo purgandae bonis, moribus vitae censebat instandum». Cf. *TChr*, III, 33, 1221AB, ed. Buytaert cit., p. 207, 386-394.

³³ Cf. *TSum*, II, 20, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 120, 160 - 121, 184; *TChr*, III, 36, 1221D-1222B, ed. Buytaert cit., pp. 208, 420 - 209, 444. – La via dell'umiltà, che Abelardo non esita a imboccare, forte della riprovazione che in Anselmo aveva suscitato la deviazione di Roscellino, non esaurisce il compito del teologo, ma è prescrizione di un atteggiamento che deriva dalla forte consapevolezza dei limiti gnoseologici umani. In questo senso Marco Rossini l'ha individuata come «una condizione necessaria, ma non sufficiente del lavoro del teologo, in quanto per mezzo di essa non si individuano né il 'luogo' operativo, né le caratteristiche costitutive di tale lavoro. Cf. ROSSINI, *Note alla traduzione del libro II*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene* cit. (I, cap. 1, nota 61), p. 282, nota 20.

fallibilità della conoscenza umana³⁴. In questo contesto si spiega come, una volta rimessa all'iniziativa di Dio la possibilità di una conoscenza integrale, per escludere ogni integralismo (quale può essere convenientemente ritenuto quello degli pseudodialettici), Abelardo sposti la sua attenzione sul tema della relazione tra merito morale e dono intellettuale, escludendo risolutamente che possa darsi un accesso alla verità per chi non sia passato attraverso una conversione morale³⁵. All'uomo immondo, evocato come «mortalis», nella sua differenza specifica rispetto a Dio, Abelardo intima di non voler tentare la titanica impresa di comprendere l'incomprensibile con le sue piccole ragioni, trovandosi nella condizione di colui a cui non soltanto sfugge Dio, ma anche se stesso e persino la più infima delle creature³⁶. Con un significativo ampliamento del materiale originario, nella seconda versione, Abelardo scrive:

Cum itaque tantae excellentia sapientiae cunctas res adeo difficiles esse intelligat, ut explicari sermone nullatenus possint, quasi illud philosophicum ipse clamet: *'Latet omne verum', perpende, quisquis es, quanta praesumptio sit de eo quod cuncta transcendit humana discutere ratione, nec aliter acquiescere velle donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ex ratione humana sint manifesta. Quod est penitus fidem et spem tollere, cum utramque de non apparentibus esse constet. Unde Ambrosius: 'Si ratione vincor, fidem abnuo'; et Apostolus: 'Fides', inquit, 'est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium' (Ebr 11, 1); et alibi: 'Spes autem*

³⁴ Abelardo assume dalla sapienza tragica dell'*Ecclesiaste* l'impossibilità di giudicare esaustiva ogni conoscenza, il cui rango è sempre convenientemente descritto dagli aggettivi «insufficiens» e «imbecillis». Nel contesto del recupero di questa riflessione sulla Scrittura nell'ultima versione sarà incastonato il dispositivo della «translatio». Cf. *TChr*, III, 37, 1222BD, ed. Buytaert cit., p. 209, 445-462; *Eccle* 1, 8; 12-13; 8, 16-17; 9, 1. Nell'ultima versione: cf. *TSch*, II, 83, 1062AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 449, 1267-1274. Subito dopo, con riferimento al libro della *Sapienza*, solo l'iniziativa di Dio come origine di ogni conoscenza è descritta come rimedio a questa condizione gnoseologica costitutiva dell'essere umano. Cf. *Sap* 7, 15-21; *TChr*, III, 38, 1222D-1223A, ed. Buytaert cit., pp. 209, 463 - 210, 476.

³⁵ È il tema centrale di alcune nuove riflessioni della seconda versione, in cui Abelardo enfatizza la correlazione di virtù e conoscenza che pure deve essere tenuta distante da una relazione causale diretta, pena l'introduzione di una limitazione della libera iniziativa di Dio e di un merito, in senso pelagiano, nelle azioni degli uomini. L'*auctoritas* di riferimento è Agostino che, nel *De Genesi contra Manicheos*, fa seguire alla condanna dell'errore dei Manichei, assillati dalla domanda sulla causa della causa («Quare fecit Deus caelum et terram»), l'invito a farsi «amici Dei», come condizione di accesso alla conoscenza della sua volontà, vincolata tuttavia alla purezza cristallina dei costumi («Non autem efficitur amicus Dei, nisi purgatissimis moribus»). Cf. *ibid.*, III, 34, 1221BC, p. 208, 395-409.

³⁶ Cf. *TSum*, II, 21, edd. Buytaert - Mews cit., p. 121, 184-196; *TChr*, III, 44, 1224BC, ed. Buytaert cit., p. 212, 544-557; per una collocazione del passo rispetto al tema del fallibilismo della conoscenza, si veda: *supra*, I, cap. 1, §4. – Nell'*Epistola ad Abaelardum* Roscellino riferirà a sé la condizione di indigenza morale e intellettuale descritta in questa sezione come costante antropologica. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, 359D, ed. Reiners cit. (Intr., nota 5), p. 64, 24-29: «Dixisti enim me omni vitae spurcitia notabilem. Quod quoniam ita est, hanc tuam veritatis assertionem quasi quibusdam brachiis caritatis amplector et in verbis tuis quasi in speculo me totum aspicio».

quae videtur non est spes. Quod enim videt quis, quomodo sperat?' (*Rom* 8, 24). Ex quo liquidum est tales omnium hominum *miserrimos* esse qui, tam fide quam spe destitutos, nec cum philosophis immortalitatem animae credent, nec Deum remuneratorem bonorum exspectabunt, toti sensuum experimentis dediti *sicut pecora*, et *cum pecoribus* suam ponentes sortem, quae cum carne penitus deficiunt atque hic omnino moriuntur³⁷.

A dispetto di quanto non riterrà il fronte dei suoi inquisitori a Sens, il Peripatetico palatino è disposto a percorrere fino in fondo la via dell'umiltà («via humilitatis») e a recuperare la filosofia come determinazione negativa di un orizzonte per le facoltà della conoscenza umana. Che la verità resti del tutto nascosta, secondo la testimonianza che di Porfirio gli ha tramandato Macrobio³⁸, e che il colmo della sapienza stia nella comprensione dell'inesplicabilità nel linguaggio («ut explicari sermone nullatenus possint») dello spessore e della complessità del reale, diventa per Abelardo l'occasione per invitare a prendere le misure («perpende») della presunzione di chi volesse riproporre l'insana impresa di superare con la ragione i limiti della ragione stessa («de eo quod cuncta transcendit humana discutere ratione»). Le virtù teologali della fede e della speranza sono quindi condizione di un'apertura al cielo che diventa l'unica possibilità di sollevare lo sguardo dalla conoscenza sensuale in cui sarebbe chiusa l'esperienza dell'uomo, «sicut pecora». Senza la fede e senza la speranza, il senso della vita dell'uomo sarebbe nella vita dei sensi.

È significativo che, a partire dalla seconda versione, Abelardo accompagni alla dura *reprimenda* contro ogni presunzione di efficacia della ragione nei percorsi che non le competono, la giustificazione teorica della sua competenza nei percorsi che le sono propri. Infatti, accanto all'affermazione di una teologia 'necessariamente' negativa – pena una limitazione della pensabilità di Dio come «quo maius cogitari nequit» anselmiano –, il Peripatetico palatino costruisce le condizioni di una teologia come orizzonte logico-linguistico, che di fronte a Dio continua a parlare più del soggetto che conosce che non dell'oggetto conosciuto.

Ad haec quippe recipienda et credenda, nec *sensuum experimentis* nec *humanis cogi rationibus* poterunt, sed *sola auctoritate* sunt conducendi. Quod si ex auctoritate his acquiescunt, quibus tamen ratione satisfieri non potest, cur de Deo ista reprobant quae tot testimoniis tantorum comprobata sunt sapientum? Scimus omnes *in his quae ratione discuti possunt* non esse necessarium *auctoritatis iudicium*. Id quoque *pro ratione* satis esse debet, ut, qui cuncta longe

³⁷ *TChr*, III, 42, 1223D-1224B, ed. Buytaert cit., p. 211, 515-532 [corsivo mio]. Cf. AMBROGIO, *De excessu fratris Satyri*, II, 89, PL 16, [1289-1354C], 1340B, ed. Faller cit. (II, cap. 1, nota 14), [pp. 209-325] p. 297, 2.

³⁸ Cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 3, 18, ed. Wills cit. (II, cap. 1, nota 136), p. 12, 13.

transcendit per omnia, humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et qui capi non potest loco, humano non comprehendatur animo³⁹.

Il tema è la giurisdizione della ragione. Nel contesto che Giulio d'Onofrio ha descritto con il ricorso alla categoria storiografica di «paradigma medievale», è perfettamente coerente che il giudizio dell'autorità venga assunto come argomento decisivo solo nelle questioni che eccedono quella giurisdizione («ad haec quippe recipienda et credenda»), dove né l'esperienza dei sensi né l'elaborazione cogitativa della «ratio» può svolgere alcun ruolo. Se la «sola auctoritas» può condurre l'uomo dove né i sensi né la ragione riescono a condurlo, è pur vero che la competenza della ragione deve essere considerata valida nel perimetro di sua pertinenza, in cui il giudizio dell'autorità diventa come tale superfluo («in his quae ratione discuti possunt non esse necessarium auctoritatis iudicium»). 'Solo' in ciò che eccede le potenzialità («vires») dell'intelligenza e del linguaggio, l'«auctoritas» deve essere fatta valere «pro ratione».

Per quanto raffinato possa essere il tentativo di Abelardo di determinare allo stesso tempo Dio come eccedente ogni determinazione conoscitiva e come all'origine di ognuna di quelle determinazioni quale «conditor rationis» e «summa ratio», esso vive di una schizofrenia di fondo che spinge la sua teologia a una continua rinegoziazione del suo perimetro, che trova nel nemico filosofico l'occasione di una corretta messa all'opera della ragione teologica. Infatti, nello sforzo argomentativo di Abelardo, l'insistenza sull'ingestibilità logica e linguistica di un Dio che sfugge a ogni categoria logica – segno non tanto e non solo della fallibilità della ragione, quanto della sovradeterminazione dell'oggetto 'Dio' –, viene risolta nel momento in cui con un drastico abbassamento delle sue ambizioni conoscitive, rende semplicemente risibile la «ventosa loquacitas» dei «professores dialecticae», che si sforzano di discutere con la ragione ciò che agli uomini è sostanzialmente inaccessibile⁴⁰. Tuttavia, a operazione conclusa e, a suo giudizio, compiuta, nella revisione della

³⁹ *TChr*, III, 43, 1224B, ed. Buytaert cit., p. 211, 533 - 212, 543 [corsivo mio].

⁴⁰ Cf. *TSum*, II, 23, edd. Buytaert - Mews cit., p. 122, 204-206: «Quid ad hoc responsuri sunt professores dialecticae, si illud ratione conantur discutere quod praecipui doctores eorum perhibent explicari non posse?». Nel luogo parallelo della seconda versione, Abelardo aggiunge una caratterizzazione del profilo dei «doctores» che ne conferma e ne specifica la qualificazione positiva (cf. *supra*, I, cap. 2, nota 152). Infatti, qui i «doctores» non sono i teologi radicali dell'*Invectiva*, ma presumibilmente i dottori della Chiesa, paghi dell'oscurità enigmatica che nel velo delle lettere («litterae velamen») protegge la «nuda et aperta veritas» dalla superficialità («facilitas») dell'intelligenza. Cf. *TChr*, III, 46, 1225AB, ed. Buytaert cit., p. 213, 578-589. – Nel ricostruire per *auctoritates* la dimensione necessariamente apofatica di cui vive la teologia, Abelardo ricorre al Dio ignoto degli Atti degli Apostoli (*At* 17, 23), il cui altare viene identificato con l'«ara clementiae» descritta da Stazio nella Tebaide. Abelardo a proposito di questo che evoca come «ara misericordiae» aggiunge, pur ammettendo la possibilità di sbagliarsi («ni fallor»), che potrebbe essere lo stesso del sacrificio dei Brahmani, celebrati già nei libri precedenti della seconda versione come «concreta anticipazione in vista di

lunga sezione della prima versione in cui si misurava con le ragioni degli pseudodialettici, dovette sembrargli necessario spiegare una volta di più l'esigenza dell'«inquisitio».

Sed fortasse inquit: *quid eam veritatem dici attinet ab aliquo, quam ipse se non valet explicare ut intelligi possit?* Multum equidem, respondeo. Cum enim auditur de Deo quod non intelligitur, excitat auditorem *ad inquisitionem*, quod non fieret nisi audiretur. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit cui se Deus revelare dignetur⁴¹.

Abelardo non si sottrae alla radicalità della domanda sul senso della Rivelazione quando non ci siano orecchi per intenderla. Il destino di ciò che non può esaurire la ricerca («cum enim auditur de Deo quod non intelligitur») è avviarla («excitat auditorem ad inquisitionem»). Il progresso che l'ascolto assicura all'«inquisitio» teologica non è mai l'acquisizione statica di un'informazione, ma è sempre l'avvio di un processo, garantito nella sua dinamicità da Dio, che concede, insieme alla rivelazione, le condizioni della sua accoglienza («gratia dicendi», «gratia intelligendi»), e spinge l'uomo oltre se stesso con il concorso delle *auctoritates* («dum ratio latet, satisfaciatur auctoritas») ⁴².

Il baricentro di questa nuova riflessione è offerto dal principio della fede meritoria di Gregorio Magno («fides non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum») ⁴³, che, ai fini della salvezza («salubriter»), raccomanda che si creda ciò che non può essere spiegato e che, in quanto tale, la rende meritevole. Nelle *Collationes*, quindi nel contesto dell'illustrazione della fede cristiana in un orizzonte dialogico, questo stesso luogo viene ricordato dal Filosofo come «refugium miserorum»,

un concreto adempimento» della pratica cristiana. Abelardo è quindi un testimone dell'identità tra l'ara «in qua mitis posuit clementia sedem» di Stazio nella *Tebaide*, interpretata cristianamente, e l'ara dell'Areopago a cui si fa riferimento nella vita di Dionigi. Su questo tema, si veda: V. DE ANGELIS, *I commenti medievali alla Tebaide di Stazio: Anselmo di Laon, Goffredo Babione, Ilario d'Orléans*, in *Medieval and Renaissance Scholarship. Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance* (London, The Warburg Institute, 27-28 November 1992), Leiden - New York - Koln 1997, [pp. 75-136], pp. 122-123.

⁴¹ *TChr*, III, 48, 1225CD, ed. Buytaert cit., p. 214, 601-606 [corsivo mio].

⁴² *Ibid.*, III, 49, 1226A, p. 214, 610-614. – Albert Victor Murray mette questa riflessione della *Theologia Christiana* direttamente in tensione con il mito del 'razionalismo' abelardiano che avrebbe in Bernardo di Clairvaux il suo primo e più convinto assertore. Cf. A. V. MURRAY, *Abélard and St. Bernard: A Study in Twelfth Century "modernism"*, Manchester - New York 1967, p. 73: «Abelard is clearly in these passages not what Bernard would exhibit him to be. He believes in revelation and its unquestionable authority – discussion is only of value to interpret and defend the faith which is held on quite other grounds».

⁴³ GREGORIO MAGNO, *Lectio evangelii secundum Joannem*, 20, 19-31, in ID., *Homiliae in Evangelia libri duo*, XXVI, PL 76, [1197A-1204C], 1197C. Cf. *TSum*, II, 24, edd. Buytaert - Mews cit., p. 122, 208-209; *TChr*, III, 50, 1226B, ed. Buytaert cit., p. 215, 627-628; nell'ultima versione, il principio viene problematizzato e conseguentemente interpretato in modo tale da salvare Gregorio dalla contraddizione a cui andrebbe incontro se fosse preso in senso assoluto: *TSch*, II, 45, 1050B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 430, 711-712.

cui ricorrono, a sostegno della loro incapacità («ad suae imperitiae solatium»), coloro che non sono in grado di sostenere discussioni intorno alla fede⁴⁴. Accanto all'*auctoritas* di Ambrogio che invita a non «discutere» ciò che si deve «credere»⁴⁵, nella seconda versione della *Theologia*, Abelardo sta dispiegando un dispositivo che sia al contempo capace di rendere conto della definizione di fede evangelica e che non corra il rischio di prodursi in una pericolosa assolutizzazione del bando della ragione. Le argomentazioni sono parallele. Se perdesse il merito la fede che si appella alla ragione (che sarebbe in tal caso costretta a dare passivamente l'assenso di fronte a ciò che deve essere creduto), ci si troverebbe nella condizione di non poter esercitare in nessun caso nell'ordine della fede la ragione, lasciando la fede stessa in balia di ciò che *ex cathedra* viene asserito.

Ad extremum illud nobis opponendum arbitror ut dicere illi tales velint, se non ideo fidem nostram reprobare quia *probari* vel *disseri* non valet, sed magis quia *defendi* non potest, cum eam penitus manifestissimae rationes stare non permittant. A quibus id requirendum puto quid de magistris suis censeat, qui haec docuerunt nec falsa esse deprehenderunt?⁴⁶

Per la spiccata sensibilità logica di Abelardo, interdire alla ragione la possibilità di un'accoglienza 'attiva' della verità significa esporre la fede al rischio non solo di non poter essere dimostrata o discussa («probari vel disseri»), ma di non poter essere difesa. Nelle *Collationes*, il Filosofo spiega questo pericolo con il ricorso all'idolatra che volesse affermare ad esempio che il vero Dio, creatore del cielo e della terra, fosse una pietra o un legno. In questa eventualità, vietato il ricorso all'analisi della ragione nelle cose che riguardano la fede, il cristiano non potrebbe prodursi in alcuna confutazione («quis eum valebit refellere, si de fide nichil sit discutiendum ratione?»). Infatti, conclude Abelardo, negare all'interlocutore, per eretico che sia, la possibilità di servirsi della ragione significa allo stesso tempo vietarsi la possibilità di servirsene «recte»⁴⁷.

⁴⁴ ID., *Collationes*, II, 72, PL 178, 1639A, edd. Marenbon - Orlandi cit. (Intr., nota 6), p. 90: «Nec illud Gregorii vestri commune michi *miserorum refugium* praetendere praesumatis. 'Fides', inquit, 'non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum'. Quia enim apud vos fidem quam astruunt disserere non sufficiunt, statim ad suae imperitiae solatium hoc Gregorianum assumunt. Quod quidem iuxta eorum opinionem quid aliud agit, nisi ut quibuslibet fidei praedicationibus aequae stultis sicut et sanis acquiescamus? Si enim fides ratione minime sit discutienda, ne meritum amittat, nec quid credi oporteat animi iudicio sit discutiendum, sed statim his, quae praedicantur, assentiendum, quoscunque errores praedicationis seminet, suscipere nihil refert, quia nihil licet ratione refellere, ubi rationem non licet adhibere».

⁴⁵ AMBROGIO, *De fide ad Gratianum Augustum*, I, 10, 64-65, 566A, ed. Faller cit. (II, cap. 1, nota 14), p. 28, 23-31; *ibid.*, I, 12, 78, 569B, p. 34, 48; *ibid.*, IV, 1, 2, 643B, p. 159, 5.

⁴⁶ *TChr*, III, 52, [1226D-1227B], 1226B, ed. Buytaert cit., [pp. 215, 654 - 216, 676], pp. 215, 654 - 216, 660.

⁴⁷ ID., *Collationes*, II, 72, 1639AB, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 90: «Dicat idolatra de lapide vel ligno vel qualibet creatura: 'Hic est Deus verus, coeli et terrae vel quamlibet patentem abhominatorem praedicet: quis eum valebit

Forte della variante agostiniana del «Nisi credideritis, nisi intelligetis» (*Is* 7, 9)⁴⁸ e nel solco dell'*exemplum* di Boezio, che avrebbe mostrato almeno una possibilità di affrontare («disseruisse») il tema della fede trinitaria («de fide sanctae Trinitatis») «diligenter ac philosophice» con il ricorso alla griglia categoriale («iuxta decem praedicamentorum distinctionem»)⁴⁹, Abelardo può allo stesso tempo e con pari risolutezza negare la passività acritica del fedele di fronte alla *notio Dei* e affermare il merito di una fede che vale come «argumentum» di fronte a ciò che è sovradeterminato rispetto ai percorsi sensuali e dianoetici dell'animo umano. La «peritia» nelle arti liberali è in quest'ottica un «medicamentum» contro 'questa' peste («adversus hanc pestem») e contro ogni altra, l'unico antidoto che possa, a partire dalla condivisione della medesima conoscenza, sopraffare i capziosi sofismi degli eretici («ut eorum ipse machinamenta dissipet»)⁵⁰.

Ora, le integrazioni che arricchiscono la visione della *Christiana* permettono di fondare la ragione teologica su una trascendenza assoluta e di argomentare, con la puntualità che l'emergenza roscelliniana non gli aveva garantito, la possibilità di un accesso della ragione ai contenuti di fede, pur di non abbandonarli all'inoppugnabilità della loro semplice 'posizione'. Il ritorno al piano di lavoro della prima versione conferma, nella polarizzazione di uso e abuso, la legittimità del ricorso a quegli stessi strumenti che negli avversari sono oggetto di contestazione. Come il piccolo Davide abbatté il grande e superbo Golia con la sua stessa spada⁵¹, il Peripatetico palatino si propone di rivolgere contro gli pseudodialettici la spada della dialettica, determinando il perimetro dello scontro che consiste nella determinazione delle relazioni intratrinitarie, e segnatamente della diversità delle persone all'interno della sostanza, una, individuale e semplice («una et individua penitus ac simplici divina substantia»), della generazione del Verbo e della processione dello Spirito Santo⁵².

refellere, si de fide nihil sit discutiendum ratione? Statim arguenti se, et maxime Christiano, et quod praemissum est obiciet, 'Fides non habet meritum' et cetera. Statim Christianus ex ipsa sua defensione confundet, dicens eius penitus rationes in talibus audiendas non esse, ubi eas ipse penitus induci prohibet, nec eum aliquem rationibus de fide *recte* impugnare, qui se impugnare minime permittat».

⁴⁸ AGOSTINO, *De fide et symbolo*, PL 40, [181-196], 181, ed. J. Zycha, Wien 1900 (CSEL, 41), [pp. 3-32], p. 4, 10-11; cf. *TChr*, III, 51, 1226C, ed. Buytaert cit., p. 215, 639.

⁴⁹ *TChr*, III, 52, 1227A, ed. Buytaert cit., p. 216, 662-664; cf. BOEZIO, *De Sancta Trinitate* (d'ora in poi *De Trinitate*), PL 64, 1247-1256, ed. C. Moreschini, in *Opuscula Theologica*, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 165-181; ID., *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus in divinitate substantialiter praedicentur*, PL 64, 1299-1302, ed. C. Moreschini, *ibid.*, pp. 182-185.

⁵⁰ *TChr*, III, 52, 1227B, ed. Buytaert cit., p. 216, 673-675.

⁵¹ Cf. *I Sam* 17, 50-51.

⁵² *TSum*, II, 25, edd. Buytaert - Mews cit., p. 122, 222-231: «Nam et divino fretus auxilio parvulus David immensum et tumidum Goliam proprio ipsius gladio iugulavit; et nos eodem dialecticae gladio, quo illi animati simplicitatem nostram impugnare nituntur, in ipsos converso robur eorum aciesque argumentorum suorum in domino

L'introduzione della nozione di «aliquid verisimile» in vece della «veritas» deve essere considerata come l'esito della sublimazione delle istanze suscitate dalla polemica con il canonico di Compiègne in una riflessione sullo statuto epistemologico della conoscenza teologica⁵³. In quest'ottica deve essere compresa la riduzione della portata aletica del discorso teologico non soltanto a una parcella della verità («aliquid»), ma a una sua ombra, che si definisce per la convenienza rispetto alle condizioni *a priori* della conoscenza umana, date dai limiti gnoseologici e linguistici dell'uomo, e per la non difformità con i contenuti della Rivelazione. Nella versione della *Christiana*, l'esigenza di arginare l'addensarsi di sospetti sulla liceità delle proprie posizioni spinge Abelardo a fortificare questa assunzione di fondo con il ricorso all'*auctoritas* dell'Agostino dal *De moribus ecclesiae contra Manicheos* e con un'anticipazione dello statuto 'doxastico' che preventivamente rivendicherà per la sua *Theologia* nella prefazione all'ultima versione⁵⁴. La fede deve essere salvata dall'errore che deve essere invece riportato al costitutivo obnubilamento della ragione; è questa la premessa dell'anticipazione almeno ipotetica dell'abiura o della trattazione preventiva. La bontà dell'intenzione («pia voluntas») redime di fronte al giudizio di Dio l'insufficienza della facoltà («si facultas desit») ⁵⁵. La coppia «voluntas»/«facultas», che colma con la «pietas» della prima l'indigenza

dissipemus, ut iam minus simplicitatem fidelium aggredi presumant, cum de his confutati fuerint de quibus praecipue impossibile eis videtur responderi: de diversitate scilicet personarum in una et individua penitus ac simplici divina substantia et de generatione verbi seu processione spiritus». Cf. *TChr*, III, 53, 1227CD, ed. Buytaert cit., pp. 216, 677 - 217, 692; *TSch*, II, 17, 1040AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 413, 222 - 414, 240.

⁵³ Cf. *ibid.*, 26-27, p. 123, 232-246: «De quo quidem nos docere veritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinium nec sacrae scripturae contrarium proponere libet adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes multosque facile assentatores inveniunt, cum fere omnes animales sint homines ac paucissimi spirituales. Sufficit autem nobis quocumque modo summorum inimicorum sacre fidei robur dissipare, presertim cum alio modo non possimus, nisi per humanas rationes satisfecerimus. Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non veritatem esse profiteamur, et quasi similitudinem quandam, non rem. Quid verum sit, noverit dominus; quid verisimile sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror». Cf. *TChr*, III, 54, 57, PL 178, 1227D-1228A, ed. Buytaert cit., pp. 217, 693-710; 218, 742-746; *TSch*, II, 18, 1040BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 414, 240-254. Per un'analisi di queste righe, densissime dal punto di vista epistemologico, si veda: *supra*, I, cap. 1, §4.

⁵⁴ Cf. *TChr*, III, 56, 1228BC, ed. Buytaert cit., p. 218, 732-741: «His contra adversarios praelibatis, ad propositum festinemus, illo prius a nobis commemorato atque constituto, ne si in tanta obscuritate ratio nostra calligaverit quae magis religione quam ingenio conspicitur, aut tot et tantis subtilissimis inquisitionibus parvitas nostra non suffecerit, aut etiam victa succubuerit, ne ob id, inquam, culpae aut reprehendere fidem nostram praesumant, quae minus in se non valet si quis in disserendo eam deficiat. Nemo etiam mihi praesumptioni imputet si quod aggressus sum non perfecero, sed pia ignoscat voluntati, quae apud Deum sufficit, si facultas desit» [corsivo mio].

⁵⁵ L'autore della *Theologia* si dichiara quindi apertamente disposto a ritrattare tutto quanto di eterodosso sarà possibile trovare nelle sue formulazioni, ed è questa la condizione che, a suo dire, permette di guardare al suo

della seconda, dischiude un doppio livello di giudizio per la *Theologia* e riconosce come proprio solo il primo, che non basterà a salvarla dai fraintendimenti a cui è soggetta la comprensione degli uomini, il cui giudizio può soltanto nel campo degli effetti, dove possono essere realizzate le intenzioni⁵⁶.

2. Di una «*summa fidei*» una «*quaestio*»?

Primum itaque ponendum est *totius disputationis thema et summa fidei* breviter concludenda, de unitate scilicet divinae substantiae ac trinitate personarum quae in deo sunt, immo deus sunt unus. Deinde *obiectiones* adversus positionem fidei, tandem *solutiones* subiciemus⁵⁷.

Che il modello della disanima filosofica che Abelardo utilizza in questa dichiarazione programmatica, all'altezza del secondo libro del *Tractatus* e del terzo della *Christiana*, introduca un movimento in tutto simile a quello della «*quaestio*», che fa seguire alle obiezioni dei *videtur quod non le solutiones*, è un'idea che domina gli studi sulla genealogia di quello che deve propriamente essere definito non solo come il più influente genere filosofico-teologico dei secoli successivi, ma come una rivoluzione del modo di pensare e di insegnare che avrebbe avuto una profonda incidenza nella vita intellettuale dei teologi medievali⁵⁸. Trasposizione dell'esercizio scolastico della «*disputatio*», di cui conserva il valore cognitivo oltre che pedagogico, la «*quaestio*», che Boezio definisce come una «*dubitabilis propositio*»⁵⁹ e che è formalizzazione medievale di un metodo molto più antico, nasce, come ha scritto Jean Jolivet, «*dans une opposition qu'il s'agit de réduire, ou de dépasser*»⁶⁰. Ora, a voler accogliere i

eventualmente come a un errore, da riportare alla fallibilità della ragione, e non a un'eresia. Cf. *ibid.*, III, 58, [1228D-1229A], 1228D, [pp. 218, 747 - 219, 760], pp. 218, 747 - 219, 752: «*In quo quidem si culpis meis exigentibus, a Catholica quod absit! Exorbitavero intelligentia vel locutione, ignoscat ille mihi qui ex intentione opera diiudicat, parato semper ad omnem satisfactionem de male dictis vel corrigendis vel delendis, cum quis me fidelium vel virtute rationis vel auctoritate Scripturae correxerit*» [corsivo mio]. Cf. *TSch*, Prol., 6, 980AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 314, 45-50.

⁵⁶ Cf. *supra*, II, cap. 2, nota 59.

⁵⁷ Cf. *TSum*, II, 28, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 123, 248 - 124, 252; *TChr*, III, 59, 1229AB, ed. Buytaert cit., p. 219, 761-765.

⁵⁸ In particolare, Gilson ritiene che il metodo abelardiano, che trova la sua più compiuta formulazione nel *Sic et non*, giunga senza soluzione di continuità alla sua compiuta articolazione nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Cf. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge* cit. (I, cap. 1, nota 131), p. 73 [tr. it., *La filosofia nel Medioevo* cit. (ibid.), p. 339].

⁵⁹ BOEZIO, *In Topica Ciceronis*, PL 64, 1048D, 1049A, 1054A, 1054D.

⁶⁰ JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit. (Intr., nota 10), [pp. 191-204], p. 191: «(...) présenter une thèse comme la solution d'une difficulté, ordinairement posée par une contradiction au moins apparente entre des autorités, et à l'occasion de cette solution disposer dans leur ordre et leurs rapports logiques les divers aspects du

suggerimenti di lettura di Marco Rossini, che invita a guardare alla *Theologia* nella prima versione come a «una grande *quaestio*»⁶¹, si corre il rischio di fare della «summa fidei» una proposizione dubitabile, non tanto come «*quaestio quaesita*», in sé né provata né evidente («proposition qui n'est ni prouvée, ni évidente de soi»), ma soprattutto come «*quaestio quaerens*» che, pur avendo uno statuto di verità preciso, deve in qualche misura essere tratta fuori dall'addensarsi di contraddizioni («elle se compose de deux propositions contradictoires dont on doute laquelle est la vraie, et qu'elle réclame ainsi des arguments soit pour l'une, soit pour l'autre»)⁶². In nessuna di queste due fattispecie di intetogazione dubitativa può trovare la sua corretta collocazione la configurazione conoscitiva con cui Abelardo introduce il tema dell'intera disputa sull'unità della sostanza divina e la trinità delle persone che sono in Dio e che sono («sunt») l'unico Dio («unus Deus»).

Occorre considerare con cautela la possibilità di guardare alla *Theologia* abelardiana con le categorie concettuali della «*quaestio-technique*» quale congegno intellettuale, che solo diversi decenni dopo, e in un ambiente culturale e istituzionale differente come le nascenti Università, diventerà uno stile di comunicazione come metodo scientifico della teologia medievale. La «summa» in cui, a partire dal quel manuale didattico che fu il *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, saranno raccolte le «*quaestiones*», sviluppate con l'implementazione scientifica di un metodo, che non ha mai riconosciuto in Abelardo il padre. Solo quella sistematizzazione produce l'effetto di ordinare in maniera esaustiva e organica, in questo senso scientifica, la teologia dogmatica, non solo grazie all'accostamento di «*sententiae*» e al superamento delle loro contraddizioni nel dispositivo della «*quaestio*», ma anche per l'effetto dell'ordinamento delle «*questiones*» nella produzione di un sistema, giustappunto una «summa»⁶³. Infatti, posto che il cosiddetto schema trimembre, condiviso con la *quaestio* giuridica («*problema*» o «*thema*», «*solutiones*», «*obiectioes*»), possa far pensare al superamento dialettico che si produrrà nelle questioni dei secoli successivi (come si produce già nelle «*quaestiones*» del *Sic et Non* e nelle glosse abelardiane), è decisivo che il posto di una «summa fidei»,

problème»; tr. it., ID., «*Quaestio*» e dialettica nella teologia di Abelardo, in *Verità in questione: il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, a c. di P. Feltrin - M. Rossini, Bergamo 1992, [pp. 259-274], p. 259.

⁶¹ Cf. ROSSINI, *Note alla traduzione del libro II*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene* cit., p. 285, nota 38.

⁶² JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 192; tr. it. cit., p. 260.

⁶³ Sul rapporto che tra «*sententia*», «*quaestio*» e «summa» è possibile delineare nel contesto della ricerca e della didattica della teologia medievale prima del secolo XIII, si veda la ricostruzione di John Marenbon. Cf. J. MARENBOON, *Later Medieval philosophy, 1150-1350: an introduction*, London - New York 1987, [pp. 9-14], p. 11. Sulla collocazione del Pietro Lombardo e del suo *Liber* nel contesto di una 'scuola' abelardiana e in relazione all'influenza degli ambienti vittorini, con cui in realtà, come si è detto, il metodo delle *quaestiones* del *Sic et non*, ha contratto un debito decisivo, si veda l'esaustivo studio di David Luscombe. Cf. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 12), pp. 261-280.

nella configurazione argomentativa della *Theologia*, non sia quella di una conclusione, ma di un punto di avvio⁶⁴. La «quaestio» muove da una tensione tra due «sententiae» che possono rivendicare il medesimo statuto di verità e il cui superamento può avvenire ricorrendo a un certo *vademecum* ermeneutico; la «grande quaestio» della *Theologia* muove da un compendio di fede, in cui vengono descritti i «caratteri essenziali della fede intorno all'unità e alla Trinità» che, in quanto tale, non è né dubitabile, né superabile, ma che chiede di essere accolto da una ragione che si postula non possa essere passiva, ma debba essere «recta». Il movimento che regge il processo della *Theologia* abelardiana non muove dalla pluralità e dalla dispersione della verità in parcelle, per ricomporle, attraverso una corretta ermeneusi, nell'unità del vero, ma è piuttosto il contrario. Mimando il dinamismo della Rivelazione, Abelardo ritrae la ragione impegnata ad accogliere il contenuto della fede dall'alto e mostra all'opera due modelli di razionalità, di cui il secondo nelle «solutiones» è una correzione delle storture del primo nelle «objectiones». Il Peripatetico palatino ha una profonda consapevolezza della fragilità dell'incarnazione della Verità nella storia e, di fronte all'impossibilità di trarla all'evidenza che solo il 'fatto' potrebbe conferirgli, si trova nella condizione di mostrare da logico prima che da teologo la possibilità di una corretta messa all'opera dell'intelligenza contro il modello negativo offerto da ogni «insipiens» con cui si misura.

Ora, con la sistematicità di chi si propone di porre il tema della *disputatio*, enucleare i punti essenziali della fede nell'unità della sostanza divina e nella Trinità delle persone, quindi esporre le *objectiones* e le *solutiones*, Abelardo afferma *indubitabilmente* che la fede cristiana sostiene che esiste un unico Dio e non «plures»⁶⁵.

Tenet itaque christianae fidei religio unum
tantummodo deum esse ac nullo modo plures

Tenet itaque Christianae fidei religio, tenet
incommutabiliter et credit salubriter, asserit

⁶⁴ Sul tema del sapere come «ratio probabilis» in diritto, retorica e in filosofia, e sulla sua incidenza nello sviluppo di un metodo teologico del «quaerere Deum», si veda: P. FELTRIN - M. ROSSINI, *Introduzione*, in *Verità in questione* cit., pp. 13-66.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 28-29, pp. 123, 248 - 124, 260; *TChr*, III, 59-60, 1229AD, pp. 219, 761 - 220, 797. – Come già Anselmo che nell'*Epistola de incarnatione verbi* aveva riferito della distinzione tra le nature in Cristo con il neutro *aliud* e dell'identità della persona con il maschile *alius*, Abelardo riferisce dell'identità della natura o sostanza delle tre persone con il ricorso alla forma del neutro, mentre indica la differenza tra le persone con l'ausilio del maschile. Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, II, 9, PL 158, 278, ed. Schmitt cit., p. 29, 2-3: «Non enim est *alius* Deus, *alius* homo in Christo, quamvis *aliud* sit Deus, *aliud* homo: sed idem ipse est deus qui et homo». Cf. *TSum*, II, 31, edd. Buytaert - Mews cit., p. 125, 281-287: «Non est, inquam, *aliud* in natura, cum unaqueque trium personarum sit eadem divina substantia. Sed *alius* est in persona alter ab altero, ita scilicet discretus personaliter pater a filio vel spiritu sancto ut neque pater sit filius neque spiritus sanctus, quia licet alter sit hoc idem quod alter est secundum naturam eiusdem divinae substantiae, tamen *alius* est hic quam ille, cum sit ab eo personaliter discretus»; cf. *TChr*, III, 71, 1232BC, pp. 223, 922 -224, 930.

esse deos, unum dominum, unum creatorem omnium tam visibilium quam invisibilium, unum eternum, unum omnipotentem, unum immensum; ac per omnia solam predicat et credit unitatem, excepto hoc quod ad trium personarum attinet discretionem, patris scilicet et filii et spiritus sancti⁶⁶.

constanter, profitetur veraciter, unum Deum tres personas esse, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum, inquam, tantummodo Deum ac nullo modo plures deos, unum creatorem omnium tam visibilium quam invisibilium, unum principium, unum bonum, unum dispositorem omnium et Dominum, unum aeternum, unum omnipotentem; ac per omnia solam praedicat et credit singularitatem unitatis, *excepto* quod ad trium personarum attinet discretionem, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, in quibus videlicet personis solummodo *pluralitatem* ac *multitudinem* seu *diversitatem* profitetur, cum in ceteris omnibus, ut dictum est, unitatem conservet⁶⁷.

Nel passaggio dalla «*Summi boni*» alla *Christiana* non cambia e non potrebbe cambiare il contenuto della «*summa fidei*», ma si modifica sensibilmente il tono. La «*religio*» della fede cristiana non semplicemente sostiene («*tenet*»), ma lo fa stabilmente («*incommutabiliter*»), crede ai fini della salvezza («*salubriter*»), asserisce coerentemente («*constanter*») e professa veridicamente («*veraciter*») una forma assoluta di monoteismo. Tutto ciò che si riferisce alla distinzione delle persone come tre deve in qualche modo essere considerato alla stregua di un'eccezione («*excepto*») rispetto a ciò per cui la fede predica e crede in «*sola unitas*» e come tale questa eccezione mostra un modo particolare della differenza («*pluritas ac multitudo seu diversitas*») capace di conservare l'identità. Ora, è interessante che alle operazioni che coinvolgono lo spettro della razionalità, l'asserire («*asserit*») e il sostenere («*tenet*»), si accompagnino avverbi che rimandano alla conformità e alla validità («*incommutabiliter*», «*constanter*»), quindi alla coerenza formale del discorso teologico, mentre alle azioni che riguardano l'assenso alla Rivelazione, come il credere («*credit*») e il confessare («*profitetur*»), si accompagnino avverbi che rimandano alla prova di verità che la Rivelazione stessa fornisce, quindi non semplicemente alla coerenza di un sistema, ma alla sua corrispondenza alla verità («*salubriter*», «*veraciter*»). Posto che il criterio di verità sia esterno al

⁶⁶ *TSum*, II, 29, edd. Buytaert - Mews cit., p. 124, 254-260.

⁶⁷ *TChr*, III, 60, 1229BC, ed. Buytaert cit., p. 219, 766-778 [corsivo mio].

sistema all'interno del quale viene depositato, all'uomo, nella ricostruzione, forte di quel criterio, del proprio ordine veritativo non resta che accontentarsi della mera coerenza, garantita dalla comprensione scientifica che gli forniscono le arti liberali.

L'illustrazione della «*summa fidei*» nella prima versione della *Theologia* subisce un considerevole ampliamento a seguito della revisione che trasformerà quel *De Trinitate* in una *Theologia*, ampliamento di cui non resterà nulla nel piano della sintesi ultima della «*Scholarium*»⁶⁸. Ora, il tema è lo statuto delle persone nella sostanza divina, che non può in alcun modo contemplare una diversificazione assiologica («*dignitatis differentia*») a meno di non vedere compromessa l'appartenenza alla stessa sostanza divina («*substantia deitatis*») che deve essere invece considerata unica, singolare e assolutamente semplice («*unica, singularis, omnino simplex*»). Se la predicazione della sua unicità è messa direttamente in relazione all'identità della sostanza divina con se stessa («*quia nullam dignitatis differentiam habere possunt quarum eadem penitus substantia est deitatis*»), Abelardo precisa che il dirla 'semplice' e 'singolare' significa rispettivamente dirla esente da ogni qualità («*ab omni penitus qualitate vel proprietate forme immunis*») e numericamente indivisibile nella quantità («*omnino indivisibilis, ut nullas scilicet partes in quantitate sue essentiae possit habere*»)⁶⁹.

Proprio l'attribuzione della 'singolarità' alla sostanza divina era al centro della polemica con Roscellino che, riprendendo le dichiarazioni del discepolo di un tempo circa la sua «imperitia» in teologia, che non lo aveva certo trattenuto dal discutere «in sacra pagina», aveva decostruito nella sua *Epistola* la legittimità di una simile operazione, ricorrendo a una fitta trama di *auctoritates* (Ambrogio, Agostino e Boezio). La «singularitas» che Abelardo fa seguire logicamente all'unità divina in quanto «omnino simplex», e perciò non suscettibile di essere divisa in parti, viene aggredita da tutti i punti di vista⁷⁰. Tuttavia, al di là della delegittimazione della dignità teologica della soluzione

⁶⁸ La sezione che corrisponde al primo capitolo della «*Summi Boni*» e si articola in due sottosezioni («*Summa fidei circa unitatem ac trinitatem*», «*Quid sit simplex divina substantia sive informis*») occupa nel progetto originario 12 paragrafi, che, nella versione successiva, diventano 28, restituendo il medesimo quadro, arricchito da precisazioni terminologiche e *auctoritates*. Cf. *TSum*, II, 29-42, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 124, 254 - 128, 390; *TChr*, III, 60-88, 1229B-1236D, ed. Buytaert cit., p. 219, 766 - 230, 1133. Ciò che si conserva nella versione ultima della «*Scholarium*» è il solo ricorso alle *auctoritates* di Ilario di Poitiers, Agostino e Boezio. Cf. *TSch*, II, 70-72, 1058AD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 442, 1072 - 443, 1113.

⁶⁹ *TSum*, II, 29, edd. Buytaert - Mews cit., p. 124, 260-266. Si veda la sintesi del passo che viene differito nel contesto della seconda versione: *TChr*, III, 69, 1232A, ed. Buytaert cit., p. 219, 909-912: «*Constat itaque tres personas sibi per omnia coaequales sicut et coaeternas esse, quia nullam dignitatis differentiam habere possunt, quarum eadem est penitus essentia singularis et individua*».

⁷⁰ Roscellino recupera dalle opere dogmatiche di Ambrogio l'idea che la «singularitas» della sostanza sarebbe troppo limitante nei confronti di ciascuna delle persone. Posto che l'uni-trinitarietà divina non implica l'identità di 'ciò

della *singularitas* da parte di Roscellino – o forse proprio in contrapposizione ad essa –, nelle versioni successive della *Theologia* il Peripatetico palatino continua a rivendicare alla sostanza divina il numero singolare. Nell'economia della sua «summa», segue all'affermazione del corredo ontologico della sostanza, l'introduzione di un lessico della differenza trinitaria, capace di reggere la sfida dell'unità.

Per salvaguardare il più rigoroso monoteismo, Abelardo precisa quale sia la differenza reciproca tra le persone con il termine «*proprium*», quindi individua nelle relazioni di origine quell'insieme di caratteristiche che ineriscono unicamente a una persona e non coinvolgono la totalità della sostanza. La corrispondenza biunivoca che viene assunta tra i «*propria*» e le persone viene verificata dall'impossibilità di riferire ad altri che al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo l'essere rispettivamente «*generans*» e «*ingenitus*» (che non deve essere confuso con l'essere «*non genitus*»

che è il Padre' e 'ciò che è il Figlio', e che dunque l'unità non è confusione e l'indifferenza non è molteplicità, Ambrogio asserisce che l'unità della Trinità si predica secondo la sostanza e secondo la volontà, ragion per cui, salvo voler introdurre nelle persone una limitazione, la Trinità si deve dire non «*unus*» nel senso di singolare, ma «*unum*» nel senso di unitaria. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 363AB, ed. Reiners cit., pp. 68, 33 - 69, 17; AMBROGIO, *De fide ad Gratianum Augustum*, I, 1, 16-18, 532C-533A, ed. Faller cit., pp. 14-15; *ibid.*, II, 8, 69, 574B, p. 82; *ibid.*, III, 2, 12, 592A, p. 121; *ibid.*, III, 3, 46, 658D, p. 154; ID., *De Spiritu Sancto*, I, 2, 30, PL 16, [703-814], 712A, ed. O. Faller, Vienna 1964 (CSEL, 79), [pp. 5- 222], p. 30. Nel convocare l'*auctoritas* di Agostino, Roscellino rievoca invece i luoghi in cui l'Ipponate costruisce una teoria dei limiti della logica e del linguaggio umano quando sono messi di fronte all'impresa di rendere ragione della Trinità. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 363B-365, ed. Reiners cit., pp. 69, 18 - 71, 29; AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 9, 10, PL 42, 918, ed. Mountain cit. (I, cap. 1, nota 113), p. 217, 8-11; *ibid.*, V, 11, 12, 919, p. 219, 13-23; *ibid.*, VII, 4, 8, 939, p. 255, 1-6; *ibid.*, V, 2, 3, 912, pp. 207, 1 - 208, 5. L'esito di questo processo di approssimazione per negazione alla concepibilità unitaria della Trinità divina si risolve, nel passaggio di testimone da Agostino a Boezio, nell'introduzione del concetto di *indifferentia* («*Huius unitatis causa est indifferentia*»). Cf. BOEZIO, *De Trinitate*, 1, PL 64, 1249C, ed. Moreschini cit., p. 167, 34-43.

⁷¹), «genitus» e «incarnatus» e, in ultimo, «procedens»⁷². Nella formalizzazione del vocabolario della teologia trinitaria, occorre allora distinguere radicalmente ciò che punta all'unica sostanza, come lo stesso concetto di Trinità, da ciò che invece si riferisce alle singole persone, «nomina propria singularum personarum»⁷³.

Ora, postulata una forma di «diversitas» nelle «proprietas», che nella sua inerenza alla sostanza divina non esiga una moltiplicazione dei referenti («multitudo rerum»), ma conservi della sostanza divina la singolarità nel numero e la semplicità nella forma⁷⁴, Abelardo distingue in Dio una predicabilità secondo la sostanza («substantialiter») da una predicabilità secondo la persona («personaliter»). Sotto il riguardo della sostanza («substantialiter»), 'il Padre non è altro dal Figlio o dallo Spirito Santo' («Non est itaque Pater *aliud* quam Filius vel Spiritus Sanctus»), è una

⁷¹ Cf. *TChr*, III, 64, 1230C-1231A, ed. Buytaert cit., p. 221, 827-843. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 7, 8, PL 42, 915, ed. Mountain cit., pp. 212, 1 - 213, 10. Il lessico della teologia trinitaria richiede precisazioni estremamente rigorose. Recuperando dalla *Logica «ingredientibus»* la nozione di «nomina privatoria», Abelardo ragiona della maggiore estensione di «non genitus» rispetto a «ingenitus» e di «non iustus» rispetto a «iniustus». Mentre, infatti, la negazione del relativo introdotta dalla particella «non» forma i «nomina abnegativa», che hanno un'estensione maggiore, il prefisso «in-» istituisce i «nomina privatoria», la cui estensione è decisamente inferiore. Infatti, nel primo caso il nome non acquisisce con la particella negativa un significato sostanziale, ma diventa la negazione di una condizione che altrimenti sarebbe stata affermata. Data la diversa estensione semantica, il rapporto reciproco tra quei nomi non può quindi essere soggetto a conversione. In questo senso, è certamente vero («necesse est») che l'«iniustus» e l'«ingenitus» sono una specie del «non iustus» e del «non genitus», ma non è vero il contrario, perché anche la pietra («lapis») è «non iustus» e «non rationalis», ma questo non significa che sia «iniustus» o «irrationalis». Cf. ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 259, 13-19 «Ubi etiam privatoria nomina quoque ut iniustum, quod magis secundum significationem contrarium est, privationes appellat nec non aequale vel inaequale habitum et privationem ibi denotat, quae magis in significatione sunt relativa. Videtur autem nobis vestitum et uxoratum et quaecumque habere significant, omnino carere contrario. Oportet enim nudum quoque contineri sub habere, quia sub eodem genere constat esse contraria».

⁷² Cf. *TChr*, III, 65, 1231AB, ed. Buytaert cit., [pp. 221, 849 - 222, 867], p. 222, 857-867: «At vero Deus, Dominus, creator, omnipotens, immensus, aeternus, principium, vita, lumen, et quaecumque ad divinae naturae dignitatem attinent, *non ad personarum significantiam*, tam de singulis personis quam de eis simul dicenda sunt. 'Trinitas' vero de tribus tantummodo personis simul et coniunctim dicitur, non divisim de una earum vel de duabus per se, sed de tribus tantum. Neque enim Pater est Trinitas, hoc est tres personae simul, sed una tantum. Deus autem ipse Trinitas est et Deus ipse est Pater, nec tamen ideo Pater est Trinitas. Sic nec Filius nec Spiritus Sanctus Trinitas dici potest, sed una tantum in Trinitate persona».

⁷³ Cf. *TChr*, III, 66, 1231BC, ed. Buytaert cit., p. 222, 869-889.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, III, 69, 1232A, p. 223, 902-909.

proposizione vera, perché «non est *aliud* in natura», mentre sotto il riguardo della persona («personaliter») è falsa, perché «*alius* est alter ab altero»⁷⁵.

*Nam et Socrates alius est personaliter a Platone, hoc est ita ab eo in propria essentia discretus ut hic non sit ille; nec tamen aliud est ab eo, hoc est substantialiter differens, cum ambo sint penitus eiusdem naturae secundum eiusdem speciei convenientiam, in eo scilicet quod uterque ipsorum homo est; atque ideo nulla substantiali differentia disiuncti sunt ut hic aliud sit quam ille ex diversae speciei substantia, sed alius, ut dictum est, in persona, ex discretione scilicet propriae substantiae. Multo minus ergo aliqua trium personarum quae in deo sunt dicenda est aliud ab alia, quarum unica est penitus substantia singularis, nullam partium aut formarum diversitatem recipiens. Quippe quod partibus constat, ut diximus, ipsis partibus naturaliter posterius est*⁷⁶.

Abelardo introduce come illustrativo del rapporto tra la diversità di ‘sostanza’ (il neutro «aliud») e la diversità di ‘persona’ (il maschile «alius») nel contesto delle relazioni intratrinitarie lo scarto tra la natura umana intesa come appartenenza specifica («homo») e la persona o l’individuo («Socrates», «Plato»), perché come Socrate è altro da Platone secondo la persona o l’«essentia» (in questo caso nell’accezione di esistenza), ma non ne è distinto quanto alla sostanza (in questo caso sinonimo di ‘essenza’), che si dà nella convenienza nella medesima specie umana, così il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono distinti da alcuna differenza sostanziale, pur essendo diversi in quanto persone o esistenze. La divaricazione non è tuttavia esente da frizioni linguistiche; basti osservare che, dopo aver asserito risolutamente l’assenza di alcuna differenza della sostanza («nulla substantiali differentia») per la comune appartenenza specifica («ut hic aliud sit quam ille ex diversae speciei substantia»), si riferisce alla separazione «in persona» come a quella «ex discretione propriae

⁷⁵ *TSum*, II, 31, edd. Buytaert - Mews cit., p. 125, 276-287; *TChr*, III, 71, 1232BC, ed. Buytaert cit., p. 223, 922-224, 930.

⁷⁶ *TSum*, II, 32, edd. Buytaert - Mews cit., p. 125, 287-300 [corsivo mio]. Il testo è riportato integralmente nella versione della *Christiana*, tuttavia introduce la differenza non come diversità di persona o di essenza nell’identità della sostanza, ma come identità di numero nella diversità dell’essenza. La modifica deve essere messa in relazione al nuovo assetto della sezione dedicata ai modi in cui si dice ‘identico’ e ‘diverso’. Cf. *infra*, §6. Cf. *TChr*, III, 72, 1232CD, ed. Buytaert cit., [p. 224, 931-944], p. 224, 931-934: «Sed nec Socrates cum sit a Platone *numero* diversus, hoc est *ex discretione propriae essentiae* ab ipso alius, ullo modo ideo ab ipso aliud dicitur, hoc est *substantialiter differens* (...)». Nella sezione conclusiva, vi si aggiunge inoltre il riferimento al tema della composizione in parti come principio di disgregazione della sostanza divina e, nell’ultima redazione della seconda versione, compare in una nota marginale l’*auctoritas* di Ilario di Poitiers. Cf. *ibid.*, 1232D, p. 224, 942-944: «Quippe quod partibus constat, ipsis partibus naturaliter posterius est ex quibus constituitur, et ad esse perducitur et suum esse contrahit»; cf. ILARIO DI POITIERS, *Tractatus Super Psalmos*, Ps. 129, 4, PL 9, [231-890], 720BC, ed. J. Doignon, 3 voll., Turnhout 1997-2009 (CCSL, 61-61A-61B), I, 1997, p. 102, 8-12.

substantiae», vale a dire come a una differenza di «essentiae», che deve essere compresa come differenza di esistenze⁷⁷.

Ora, già Anselmo, nella sua *Epistola de Incarnatione Verbi*, nel corpo a corpo con le discutibili posizioni di Roscellino, aveva riportato all'incapacità di sussumere nella medesima specie diversi individui la difficoltà che i dialettici 'moderni' incontravano nella teologia trinitaria per pensare la differenza all'interno dell'identità.

Qui enim nondum intelligit quomodo *plures homines in specie sint unus homo*: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo *plures personae*, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint *unus deus*? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse *hominem nisi individuum*, nullatenus intelliget *hominem nisi humanam personam*. Omnis enim individuus homo est persona. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a verbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?⁷⁸

Per delegittimare coloro che giudica eretici della dialettica, Anselmo si avvale di una batteria argomentativa basata su tre coppie di analoghi non simmetrici, dimostrando che, posta l'incapacità di avere intelligenza del primo termine, a maggior ragione costoro non potranno accedere a una visione chiara e distinta del secondo. Dunque, quanti non sono in grado di comprendere come i molti uomini siano, sotto il riguardo della specie, un solo uomo, a maggior ragione non saranno capaci di comprendere come più persone siano un solo Dio, ciascuna delle quali sia a sua volta Dio in modo perfetto; quanti non sono capaci di afferrare la distinzione tra il cavallo e il suo colore non sapranno a maggior ragione distinguere Dio dalle sue relazioni; infine, quanti non sono in grado di distinguere

⁷⁷ L'ambiguità semantica del lemma «essentia» è rilevata e problematizzata come dato lessicografico da Jean Jolivet, che mette l'indecisione abelardiana in relazione a due elementi: l'identità di «substantia» ed «essentia» sancita da Calcidio nel suo commento al *Timeo* («*essentia* quidem alicuius rei substantia est», «substantiam sive, ut Cicero dicit, *essentiam*») e l'apertura alla multivocità garantita dal magistero agostiniano, che avrebbe esposto il lemma alla molteplicità di significati della nozione di «esse» («sicut enim ab eo quod est sapere vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse vocatur essentia»). In generale, Jolivet suggerisce che se nella trattazione delle obiezioni nel secondo libro della «*Summi boni*» e nei luoghi corrispondenti della *Christiana* è difficile riuscire a inferire una rigorosa logica nell'applicazione del termine, che compare, come mostra questo luogo, con significati diversi, forse sarebbe possibile riconoscere ad Abelardo maggiore rigore a partire dalla soluzione delle obiezioni e dalla formalizzazione del significato di identità per essenza. Il suo resta tuttavia una «simple suggestion» non verificata. Cf. JOLIVET, *Notes de lexicographie abelardienne* cit. (I, cap. 1, nota 112), [pp. 538-543], pp. 542-543.

⁷⁸ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 265C, ed. Schmitt cit., p. 10, 4-13.

la persona dall'individuo non potranno comprendere a maggior ragione il modo in cui il Verbo ha assunto l'umanità come natura e non come persona.

Lungi dal proiettare un'ombra sull'ortodossia di Anselmo⁷⁹, i tre corni di questa strategia probatoria, esattamente come il «multo minus» del parallelismo abelardiano, istituiscono un argomento *a fortiori* e non un'«analogia vera e propria». Se così con fosse, Anselmo stabilirebbe 1) una simmetria perfetta tra la collezionabilità dei molti individui nella specie e l'unità delle tre persone nella sostanza di Dio, 2) una equazione perfetta tra il rapporto sostanza e accidenti nelle cose e il rapporto tra sostanza divina e relazioni in Dio e 3) la riconducibilità della distinzione tra natura umana e persona divina alla distinzione tra persona umana e persona individuale, così come Abelardo assumerebbe la sussunzione degli individui nella specie come modello esaustivo di illustrazione del rapporto tra le persone e la sostanza divina nella Trinità. A ragion veduta, Anselmo e Abelardo, opponendosi al canonico di Compiègne, non intendono affatto stabilire delle analogie, ma servirsi dell'argomento *a fortiori* per dare profondità al baratro che si apre sotto i piedi di chi pensa di poter transitare dall'un piano all'altro senza soluzione di continuità. Il primo termine di ciascuna coppia indica quindi non un analogo del corrispettivo aspetto di teologia trinitaria, ma l'illustrazione, artefatta e approssimativa per definizione, delle strutture logiche che i dialettici moderni, secondo l'accusa, portano maldestramente a contraddizione.

È nella dissimilitudine che Abelardo trova le condizioni per inferire una similitudine; infatti, rispetto all'identità della sostanza, occorre considerare che Socrate è diverso nella persona o nell'essenza da Platone molto più di quanto il Padre non lo sia dal Figlio, dal momento che, in termini rigorosamente aristotelici, se gli individui di una specie condividono la sostanza seconda, le persone della Trinità condividono la sostanza prima, che viene subito riportata all'identità di numero («unica est penitus substantia singularis») con l'introduzione di un altro argomento di ascendenza anselmiano. Poiché ciò che consta di parti è per natura («naturaliter») successivo alle parti di cui consta, occorre escludere che la sostanza divina possa venire meno al suo statuto di «quo maius» qualora si potesse ammettere che una parte o una forma sia distinta dalla sostanza stessa e come tale la preceda.

⁷⁹ Cf. ANSELMO, *Lettera sull'incarnazione del Verbo*, in *Fra le due rupi* cit. (II, cap. 1, nota 17), p. 118, nota 29: «Molto discutibili appaiono le conseguenze tratte a proposito della comprensione della Trinità. Si profilano tre analogie vere e proprie che in nessun modo possono rientrare nella dottrina trinitaria agostiniana e sembra difficile ammettere che Anselmo voglia solo dire che chi compie errori così gravi come quelli descritti, a maggior ragione, non può essere in grado di comprendere qualcosa della Trinità. Si dovrebbe assumere che la forma analogica del ragionamento sia introdotta del tutto inconsapevolmente, e proprio da un autore come Anselmo che dell'analogia fa, agostinianamente, grande uso. (...) Anselmo, nel momento in cui si sente costretto a porsi sul terreno della discussione sugli universali, quando ritiene cioè che, di fronte agli errori insiti nel nominalismo, sia necessario assumere una posizione realistica, di fatto viene condotto a sostenere tesi assolutamente improprie dal punto di vista agostiniano».

Nell'economia dell'*Epistola* anselmiana, la priorità assiologica del semplice sul complesso permetteva all'autore di portare il suo obiettivo polemico, Roscellino, nella condizione psicologica di Gaunilone, costretto a non poter derogare alla cogenza del principio per cui se ci fosse qualcosa che non può essere scomposto né in atto né con l'intelletto, cioè se fosse pensabile qualcosa di assolutamente semplice, questo risulterebbe maggiore di ciò che è scomponibile anche solo *in intellectu*. Ammettere che Dio sia un insieme di parti implica la possibilità di pensare qualcosa che può essere diviso almeno con il pensiero e che di quella natura sarebbe maggiore. Ma così l'intelletto viene sospinto a pensare qualcosa al di là di Dio («*ultra Deum*») ⁸⁰. Anselmo prima di Abelardo, che lo segue, fa leva sulla cogenza del principio logico della priorità ontologica e assiologica del semplice sul composto per arrivare ad asserire che, a non voler concedere l'esistenza del semplice, si è costretti a postulare un Dio composto e quindi oltre il quale sarebbe possibile andare almeno intellettualmente, pensando, nei termini del *Proslogion*, qualcosa di maggiore (*ultra*) di ciò di cui non si può pensare il maggiore, «*quod nullus facere potest intellectus*» ⁸¹.

Ora, nella sua «*summa fidei*» Abelardo afferma che l'introduzione nella sostanza divina della possibilità di un «partitio» o di una «divisio», rispettivamente di una scomposizione in parti *aut actu aut intellectu*, sarebbe una negazione dell'aseità di Dio, in cui non può esservi altro che se stesso ⁸². Per evitare che la radicalizzazione della semplicità della natura divina possa minare la differenza delle persone, che deve essere conservata, Abelardo fa leva sulla polemica di Agostino contro i sabelliani e afferma che la sostanza divina è detta semplice in quanto ciò che ha non è altro da ciò che è («*hoc est quod habet*»). Se nella realtà delle cose create il vincolo istituito dal possesso di una forma o di una proprietà deve essere considerato accidentale, quindi soggetto al divenire e incapace di alterare

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 271AB, pp. 17, 14 - 18, 7: «Sed si *simplicem* habet intellectum et non *multiplicitate* phantasmatum obrutum, intelligit *simplicia praestare compositis*, quantum ad simplicitatem attinet et compositionem; quoniam omne compositum necesse est aut actu aut intellectu posse disiungi, quod de simplicibus intelligi nequit. Cuius enim partes cogitari non possunt, id in partes dissolvere nullus intellectus potest. Si ergo deus tribus ex rebus compositus est: aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est alia quae in aliquo praestantior est natura dei; quae utraque quam falsa sint non est obscurum. Quod si iste de illis dialecticis modernis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt, nec putat esse aliquid in quo partes nullae sunt: vel non negabit se intelligere quia, si esset aliquid quod nec actu nec intellectu dissolvi posset, maius esset quam quod vel intellectu est dissolubile. Itaque si omne compositum saltem cogitatione dissolvi potest: cum dicit deum esse compositum, dicit aliquid deo maius se posse intelligere. Transit igitur eius intellectus ultra deum, quod nullus facere potest intellectus» [corsivo mio].

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cf. *TSum*, II, 33, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 125, 302 - 126, 305.

l'identità di ciò che gli soggiace, in Dio non è possibile pensare che come necessario il rapporto con i suoi attributi come la volontà e la potenza, che sono Dio stesso⁸³.

Nella seconda versione, fatta levare la voce unanime di Boezio e di tutti i teologi («omnium theologorum auctoritas») a conferma dell'aseità di Dio, Abelardo prosegue nella descrizione di una metafisica in cui tutto ciò che esiste può essere esaurientemente distribuito in due categorie di diversa estensione, ciò che è eterno, come Dio («aut aeternum est, ut Deus») e ciò che ha origine da quel principio sommo, che è Dio («aut cepit, ab eo summo principio quod Deus est ducens exordium»), in modo che l'unica alternativa possibile all'essere la causa, sia l'essere causato («A se quippe nichil est, praeter illud a quo sunt omnia») ⁸⁴. Nel passaggio dalla prima alla seconda versione, deve essere rilevata una modifica linguistica interessante, benché non decisiva. Nella prima versione l'insieme onnicomprensivo su cui avviene la divisione è quello di «omne quod subsistit», mentre nella seconda è quello di «omne quod naturaliter existit» ⁸⁵. L'introduzione dell'avverbio «naturaliter» e della sostituzione del «subsistere» con «existere» è ulteriormente arricchita dall'introduzione di un'appendice, in cui Abelardo riporta all'attività creatrice dell'uomo la categoria di «opera» e la oppone alla categoria di «natura» o «res naturalis» ⁸⁶. Entrambe le variazioni rispondono alla stessa esigenza di costruzione di una metafisica della creazione che esaurisce l'esistente nell'alternativa Principio e principiato, ma che ammette l'intervento creativo dell'uomo e riconosce almeno come possibilità che una parte dell'esistente sfugga a questa polarità e sia riportabile esclusivamente all'iniziativa umana. Questa regione, che ha la stessa densità ontologica delle altre, in quanto non direttamente collegabile all'intervento causativo di Dio, non è tecnicamente 'naturale' e la

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 126, 305-324. Si osservi come non possa essere riportata alla penna di Agostino, ma solo all'abilità di Abelardo, la relazione tra il rapporto che l'Ipponate descrive nel *De civitate Dei* tra contenitore e contenuto («vas habens liquorem») e sostanza e qualità («nec corpus color») e il rapporto tra volontà e potenza in Dio, che illustra nelle *Confessiones* («voluntas et potentia dei Deus ipse est»). Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 10, 1, PL 41, 325-326, edd. Dombart - Kalb cit., II, pp. 330, 25 - 331, 46; ID., *Confessiones*, VII, 4, 6, PL 32, 736, ed. Verheijen cit. (I, cap. 1, nota 113), p. 95, 15-18. Nell'ultimo sviluppo della sua *Theologia*, Abelardo dedurrà da questa *auctoritas* agostiniana la coestensione di volontà e potenza in Dio, deducendo da premesse vere, conclusioni false, secondo l'accusa di Tommaso di Morigny. Cf. TOMMASO DI MORIGNY, *Disputatio catholicorum patrum contra dogmata Petri Abaelardi*, III, 51, PL 180, 317A, ed. Häring cit. (Intr., nota 5), p. 363: «Quis Augustinus, quis Gregorius, vel aliquis talium in horum rudium horrendam spissitudinem te proicit? Nullus eorum hoc dicere ausus fuit: 'Deus non potest facere, nisi quod facit'. Si hoc etiam verum esset, melius erat ut taceretur, quam diceretur, nedum scriberetur».

⁸⁴ Cf. *TSum*, II, 34, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 125, 302 - 126, 305; *TChr*, III, 74-76, 1233BD, ed. Buytaert cit., pp. 225, 969 - 226, 995.

⁸⁵ Cf. *TSum*, II, 34, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 125, 302 - 126, 305; *TChr*, III, 74-76, 1233C, ed. Buytaert cit., p. 225, 969-977.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, III, 76, 1233CD, p. 225, 993 - 226, 995.

responsabilità della sua esistenza deve essere rimessa «ad nostram formationem» (come l'idolo, che è un'«opera», dal legno, che è «natura»).

Non è un caso che la grammatica della metafisica abelardiana, che dischiude la possibilità di una causalità alternativa a quella naturale, sia la premessa di una disanima dello statuto di volontà e potenza in Dio, che chiude il suo compendio di fede, e per la quale non a torto gli sarà imputato un certo determinismo. Infatti, pur di escludere che di Dio si possa predicare qualcosa che non sia Dio stesso, ammettendo la possibilità di trattarla alla stregua di una parte o di una proprietà sopravveniente, che sarebbe in Dio senza essere Dio («aliud aliquid in deo sit quod deus non sit»), Abelardo prova, al limite dell'assurdo, ad assumere queste possibilità relativamente agli attributi divini essenziali. Se si sottraggono la potenza e la sapienza di Dio alla sua natura, quindi allo *status* di causa, per la coerenza della struttura metafisica illustrata, si dovrebbe concludere che appartengono piuttosto all'ordine di ciò che è causato e che, come tale, ha in Dio la sua origine in un dato momento. Il che significa ammettere un tempo in cui Dio sarebbe stato né potente, né sapiente, ma «impotens» della potenza che avrebbe creato e «insipiens» della sapienza che avrebbe istituito, tempo di un'«opera» irrazionale che sarebbe 'durato' fino a quando non avrebbe 'avuto' quelle proprietà senza 'esserle'.

La passione per l'esaustività della divisione lo spinge a considerare, sulla bocca di qualcuno che obietta («si quis autem dicat»), un'alternativa che, per il rigore e la validità della dimostrazione per assurdo, deve essere negata. Infatti, chi non ritiene che le qualità divine della potenza e della sapienza si trovano 'in Dio perché sono Dio', e nega anche la conclusione opposta per cui sono 'in Dio perché sono fatte da Dio', pensa di poter far valere una terza via, per la quale, fuori dalla rigida alternativa posta dalla relazione causale, si darebbe una situazione di fatto retta dalla coestensività nel tempo dell'inerenza delle proprietà alla sostanza di Dio («in deo *aeternaliter* permanentes atque ipsi divine substantie, in qua sunt, *coeternas* esse») ⁸⁷. In questa eventualità resta da stabilire se queste proprietà gli ineriscano sostanzialmente o accidentalmente («utrum ei substantialiter an accidentaliter insint»).

Nella prima ipotesi, si darebbe almeno una priorità logica e ontologica di ciò che costituisce rispetto a ciò che è costituito; infatti, come la razionalità è anteriore («prior») all'uomo che è 'uomo' in quanto razionale («sicut rationalitas homine»), così le proprietà essenziali della potenza e della sapienza sarebbero anteriori a Dio, che è 'Dio' in quanto potente e sapiente. Dunque, a voler negare e che siano Dio e che siano da Dio, si finirebbe per riconoscergli una dignità che compete con quella di Dio, che ne sarebbe in qualche misura derivata, istituendo una proporzione per la quale come la

⁸⁷ Cf. *TSum*, II, 36, edd. Buytaert - Mews cit., p. 127, 339-342; *TChr*, III, 78, 1234AB, ed. Buytaert cit., p. 226, 1005-1008.

forma costitutiva della razionalità interviene sul genere ‘animale’ quasi come forma sulla materia, così la sapienza e la potenza interverrebbero a conferire una forma alla sostanza divina, «quasi ad materiam»⁸⁸.

Nella seconda ipotesi di una predicazione accidentale, la sapienza e la potenza si troverebbero nella natura divina come successivi logicamente e ontologicamente, se non cronologicamente. Di fatto, quindi, sarebbero caratteri senza i quali la sostanza divina continuerebbe incorrotta a esistere e a esistere come tale, come testimonia la definizione del quinto predicabile porfiriano, nella traduzione di Boezio. Abelardo aggiunge che, anche nella fattispecie di un accidente inseparabile, ammesso dalla definizione di Porfirio, il fatto dell’inseparabilità («actualiter») non è sufficiente a redimere la condizione di una separabilità almeno *in intellectu*⁸⁹.

Nella seconda redazione, Abelardo radicalizza questo argomento e afferma che la mera possibilità di distinguere in Dio la sapienza come forma, per accidentale o sostanziale che sia, implica un’inaccettabile compromissione della sua semplicità («forma aliqua in Deo et res diversa ab ipsa substantia»). Infatti, Dio sarebbe nella stessa condizione in cui si trova un «homo albus» o un «corpus album», che è scomponibile in «homo vel corpus» e «albedo», dalla cui composizione come da materia e forma si dà il sinolo, alla stregua di come la statua di bronzo («aerea statua») è dalla composizione della materia e della causa formale («ex aere et compositione»). In questo modo, si introdurrebbe in Dio una «res alia a Deo» che avrebbe in Dio, inteso come un composto di materia e forma («totum ex materia et forma compositum»), il suo principio⁹⁰. È Agostino il garante di una possibilità ulteriore rispetto per la predicazione rispetto all’alternativa tra accidentale e sostanziale; si tratta della predicazione relazionale dell’«ad aliquid», che tuttavia non implica in Dio alcuna accidentalità («quod non est accidens»), perché Dio è sempre Padre e sempre Figlio, e quindi deve essere⁹¹.

⁸⁸ Cf. *TSum*, II, 36, edd. Buytaert - Mews cit., p. 127, 342-345; *TChr*, III, 78, 1234B, ed. Buytaert cit., p. 226, 1008-1012; con una specificazione aggiuntiva relativa alla leggibilità del rapporto tra razionalità e uomo alla luce del binomio materia-forma: cf. *ibid.*, p. 226, 1012-1015: «(...) quia eius scilicet constitutiva est forma atque in ipsa eius constitutione pars quaedam formalis est, cuius conventu ad substantiam ‘animalis’ quasi ad materiam ‘homo’ ipse perficitur».

⁸⁹ Cf. *TSum*, II, 37, edd. Buytaert - Mews cit., p. 127, 345-352; *TChr*, III, 81, 1235A, ed. Buytaert cit., p. 227, 1045-1052. Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, 12, 25, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 166), p. 20, 7-15; ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 92, 9-14.

⁹⁰ Cf. *TChr*, III, 79, 1234BC, ed. Buytaert cit., pp. 226, 1016 - 227, 1032.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, III, 80, 1234D, p. 227, 1033-1044. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 4-5, 5-6, PL 42, 913-914, ed. Mountain cit., I, pp. 209, 1 - 211, 22.

Ora, nel risalire la scala dei predicabili porfiriani, Abelardo isola le peculiarità del «*proprium*» che pure sembrerebbe poter vantare uno statuto eccezionale rispetto alla predicazione accidentale, ma che in definitiva deve essere risolto in essa, perché si riferisce a qualcosa che si aggiunge al soggetto dall'esterno e gli è in tal senso successivo, se, come scrive Porfirio, è necessario prima che ci sia l'uomo perché sia in grado di ridere («oportet enim hominem esse ut sit risibile»)⁹². In definitiva, quindi non si ha l'impressione che la predicazione di potenza e sapienza come «*propria*» costituisca una vera alternativa per la teologia trinitaria, al punto che basterà ad Abelardo, nell'approfondimento della *Christiana*, escludere che siano riconducibili al rango di 'accidenti' alla luce del fatto che l'accidente inerisce a ciò che è corruttibile («accidens non inesse nisi corruptibili rei»)⁹³.

È nel linguaggio che si apre il fraintendimento, perché solo una affinità di nomi («ex nominum affinitate») può far presumere che la potenza e la sapienza siano in Dio come nelle creature («in Deo quoque sicut in creaturis») alla stregua di una forma⁹⁴.

His itaque rationibus patet divinam substantiam omnino individuum, omnino informam perseverare, atque ideo eam *recte* perfectum bonum *dici* et nulla re alia indigens, sed a seipso habens, non aliunde quod habet accipiens. Creaturae autem quantumlibet bonae adiunctione egent alterius, *ex qua quidem indigentia imperfectionem suam* profitentur. Virtutes quippe, quae animam bonam faciunt, subiecto indigent quo sustententur, quia pietas esse non poterit, si non habeat fundamentum in quo sit. Ipsa autem anima, ut bona sit, virtutum *indiget* ornamentis⁹⁵.

⁹² Cf. *TSum*, II, 38, edd. Buytaert - Mews cit., p. 127, 352-357; *TChr*, III, 81, 1235A, ed. Buytaert cit., pp. 227, 1045-1052. Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, 20, 19-20, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., p. 30, 3-5. Nelle *Glossae super Porphyrium*, Abelardo aveva anteposto la trattazione del 'proprio' a quella dell'accidente in forza di una sua maggiore dignità e di una interessante familiarità con la specie, tale da permetterne l'ammissione nel contesto di una definizione. Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 88, 2-5.

⁹³ Cf. *TChr*, III, 82, 1235AC, ed. Buytaert cit., pp. 227, 1053-1073. In queste righe Abelardo rimanda direttamente alla sua trattazione «plenius»: cf. ID., *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., pp. 92, 1 - 96, 17; ID., *Dialectica*, ed. de Rijk cit., p. 578, 1 - 580, 17.

⁹⁴ Cf. *TChr*, III, 83, 1235C, ed. Buytaert cit., p. 228, 1074-1078.

⁹⁵ *TSum*, II, 40, edd. Buytaert - Mews cit., p. 128, 363-371; *TChr*, III, 84, 1235CD, ed. Buytaert cit., p. 228, 1079-1088. – È interessante mettere in relazione questo luogo in cui Abelardo fornisce la definizione di Dio come bene perfetto («*deo eam recte perfectum bonum dici et nulla re alia indigens*») con la corrispettiva definizione anselmiana («*Deus... est summum bonum nullo alio indigens*»). La torsione linguistica a cui Abelardo sottopone tutta la sua teologia, che è condizione di possibilità perché, dopo l'attacco di Roscellino, sia dia una 'disciplina' teologica, è un elemento che contraddistingue la riflessione di Abelardo nel confronto con l'ispirazione in cui vive la meditazione di Anselmo e che risulta prepotentemente nelle sezioni dell'ultimo libro della *Christiana* e dell'ultimo della «*Scholarium*» in cui la

Il lessico dell'indigenza permette ad Abelardo di restituire lo scarto ontologico tra Principio e principiato che nella forzosa condivisione del linguaggio rischia di passare sotto silenzio. Se la sostanza divina è assolutamente indivisibile, assolutamente priva di forme, quindi «recte» è chiamata «bonum perfectum», la creatura, per quanto buona, è marchiata nella sua indigenza da un'insopprimibile «imperfectio». Infatti, la virtù, come la «pietas», in nome della quale l'anima è buona, chiede un «fundamentum» in cui essere, che ne sia la condizione di esistenza («in quo sit»).

All'ombra dell'autorevolezza di Boezio, il limite contro cui si infrange la capacità di significazione del linguaggio umano diventa l'occasione di indicare la strada di una teologia superlativa, che approfondisca lo scarto ontologico, al punto da produrre una identità linguistica sempre e solo equivoca, consapevole che in senso proprio non ci sia corrispondenza («vere») tra il referente (la sostanza divina) e la nozione di «substantia» («non est vere substantia sed ultra substantiam»), perché ogni termine, portato in Dio, deve rispondere di un *surplus* di eccellenza che non può propriamente essere rintracciato nella causa della loro istituzione linguistica⁹⁶. In questo senso superlativa è quella teologia che, nella verifica del suo inevitabile fallimento, dovuto all'eccedenza della «res» rispetto ai «signa» che la presentificano, dice Dio, che si manifesta nella stessa incapacità del linguaggio di prodursi in una teologia. Il lessico formalizzato da Boezio permette ad Abelardo di precisare, nella dialettica «proprie»-«improprie», le possibilità dischiuse nel linguaggio per restituire la differenza ontologica tra l'essere che è fonte di ogni altro e gli enti che ne derivano. Infatti, in senso proprio non si può correttamente predicare di Dio («proprie dici negat») l'essere sostanza, cioè l'essere «accidentium sustentamentum», perché il nome «accidens», esattamente come il termine «forma», e come qualsiasi altro referente linguistico della griglia categoriale, può essere applicato «proprie» solo delle cose create («in rebus tantum creatis»).

Nella chiosa di Boezio, che Abelardo segue pedissequamente nella seconda versione, è interessante che alla negazione di fondatezza ontologica («vere non sunt») corrisponda l'interdizione di appropriatezza linguistica («proprie dici negat», «dici non convenit»); nel parallelismo ontolinguistico la logica permette, nella consapevolezza dello scarto originario, non soltanto un accesso negativo alla natura di Dio, ma anche un accesso che si serve della via superlativa («via eminentiae») e che si formalizza nel linguaggio in una complessa teoria dell'«improprie» o del «quasi», che possa superare l'imprecisione a favore dell'efficacia, senza tuttavia redimerla. Non a caso, il ricorso al modello del rapporto tra identità e differenza che nella specie «homo» si dà tra i singoli individui

dipendenza dei testi è più evidente. Cf. ANSELMO, *Proslogion*, Proe., PL 158, 223A-224C, ed. Schmitt cit (I, cap. 1, nota 50), p. 93, 8.

⁹⁶ Cf. *TChr*, III, 85-86, 1235D-1236A, ed. Buytaert cit., pp. 228, 1088 - 229, 1119. Cf. BOEZIO, *De Trinitate*, 2, PL 64, 1250C, ed. Moreschini cit., pp. 170, 100-104; *ibid.*, 4, 1252A, p. 173, 183-184; *ibid.*, 4, 1252AB, p. 174, 187-196.

Socrate e Platone ritorna proprio nel punto in cui la simmetria di «vere non sunt» e «proprie dici negat» sembra chiudere il linguaggio nella sua costitutiva inadeguatezza. L'approssimazione («multo minus») che restituisce il confronto tra le relazioni della teologia trinitaria e il rapporto tra gli individui Socrate e Platone nell'identica specie «homo» permette, infatti, da un lato di approfondire il valore 'solo' illustrativo dei meccanismi logico-linguistici umani e dall'altro offre una brillante sintesi della dimensione di ulteriorità a cui puntano le predicazioni quando il referente è Dio⁹⁷.

Nell'invito a usare cautela nel trattare la teologia trinitaria, Abelardo conclude la sua «summa fidei» introducendo come dirimente una specie della differenza («discretio»), «magna et subtilissima», capace di arginare due errori uguali e contrari: a) che l'unità della sostanza sia di ostacolo alla Trinità delle persone, quindi che l'identità sia di intralcio alla diversità; b) che la Trinità delle persone sia di ostacolo all'unità della sostanza, quindi che la diversità sia di intralcio alla singolarità⁹⁸. La simmetria non è perfetta, perché se a insidiare l'identità della sostanza è la diversità delle persone, al contrario la diversità delle persone non è insidiata dall'identità della sostanza, ma dalla sua 'singolarità'. Nella seconda versione della *Theologia*, i due errori sono chiaramente ricondotti a due eresie riconosciute e riconoscibili, quella di Sabellio, che mortifica nell'unità la pluralità, e quella di Ario, che annienta la singolarità nella pluralità, le due scogliere contro cui Roscellino vedeva pericolosamente infrangersi la nave della fede cristiana nella narrazione di Abelardo e la cui soluzione passava per l'illegittimità della predicazione di «singularitas»⁹⁹.

⁹⁷ Cf. *TSum*, II, 41, edd. Buytaert - Mews cit., p. 128, 372-384; *TChr*, III, 87, 1236BD, ed. Buytaert cit., pp. 229, 1120 - 230, 1133. In questa occorrenza si dà un'accezione molto precisa del lemma «essentia» che permette di misurare l'asimmetria («multo minus») che regge ogni parallelismo, la cui validità deve essere relegata a una dimensione meramente illustrativa. In questo caso, «essentia» è sinonimo di 'essenza' o 'sostanza', e permette di distinguere due livelli di identità diversi che possono essere equiparati solo al netto di una forzatura. Infatti, nel contesto trinitario le tre persone hanno la stessa «essentia», che è una e singolare, mentre l'«essentia» o la sostanza di Socrate è diversa da quella di Platone. Al netto dell'impossibilità di formalizzare il lessico dell'essenza in questo contesto e quindi la difficoltà di mettere questo passo in relazione con l'altro, di poco precedente, in cui la comune appartenenza specifica era stata introdotta come identità di «substantia» («nulla substantiali differenza disiuncti sunt ut hic aliud sit qua mille ex diversae speciei substantia»), qui non cambia il significato del termine «essentia», cioè non diventa sinonimo di esistenza, nella proporzione per cui Socrate e Platone stanno all'uomo, come Padre, Figlio e Spirito Santo stanno a Dio. Qui si chiarisce piuttosto che il livello dell'appartenenza specifica, comunque lo si voglia chiamare, è molto più debole di quello che segna come unità sostanziale la logica intratrinitaria.

⁹⁸ Cf. *TSum*, II, 42, edd. Buytaert - Mews cit., p. 128, 384-390; *TChr*, III, 88, 1236D, ed. Buytaert cit., p. 230, 1134-1142.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, III, 88, 1236D, p. 230, 1136-1138: «(...) et cum Sabellio oberrantes unam tantum profiteamur personam sicut unum Deum»; *ibid.*, p. 230, 1139-1140: «(...) et in foveam Arrii corruentes, tres asseramus deos sicut et tres personas». Roscellino, dopo aver descritto i principali pericoli corsi dalla teologia trinitaria, consegna la sua disputa

La «summa fidei» abelardiana, che non presenta ombra alcuna di eterodossia, è quanto di più lontano possa darsi da una «quaestio» o «propositio dubitabilis»; nell'incapacità di darsi fuori dalla mediazione della logica e del linguaggio dell'uomo, la fede che vi è compendiata offre la misura della verità, in dialogo con l'intelligenza che la accoglie, e prepara lo scontro che sulle «questiones gravissimae et difficillimae» si sarebbe potuto consumare nelle «disputationes» alla scuola di Roscellino, di cui le pagine seguenti potrebbero essere una ideale *reportatio*¹⁰⁰.

3. *Il cuore della disputa dialettica: le obiectiones*

La disputa segue la professione di fede ed è il luogo di elezione dell'esercizio filosofico, eminentemente dialettico, nel quale si istituisce lo spazio della riflessione teologica. Con lo zelo di colui a cui è affidata una «reportatio», Abelardo si impegna a descrivere con lucidità la batteria argomentativa schierata dagli pseudo-dialettici. Nella fitta trama argomentativa di costoro, si possono contare quindici obiezioni contro la Trinità delle persone e cinque contro l'unità della sostanza divina, cui, nella seconda versione della *Theologia*, saranno aggiunte altre due obiezioni, per poi essere completamente stralciate dal piano della «*Scholarium*»¹⁰¹.

con Abelardo alla discordanza tra l'affermazione della 'solitudine della singolarità' (oltre che sabelliana) e l'unità secondo la similitudine e l'uguaglianza', raccomandata dalle Sacre Scritture e da lui stesso sostenuta. Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 368D, ed. Reiners cit., p. 77, 10-16: «Ut igitur fidei Christianae navis inter utrumque scopulum currens illaesa pertranseat, summopere cavendum est, ne ad Sabellianae singularitatis lapidem, in qua Patrem incarnatum et passum fateri necesse est, offendat neque *Arianae pluralitatis periculum* per prius et posterius, per maius et minus substantiam variando incurrat atque deorum pluralitatem enormitate varietatis inducat» [corsivo mio]. *Ibid.*, 368D-369A, p. 77, 21-30: «Itaque cum de divinae substantiae unitate discrepare videamur, tu quidem de ingenioli tui tenui conatu praesumendo *solitudinem* ei *singularitatis* adscribens, ego autem divinarum Scripturarum sententiis armatus similitudinis et aequalitatis *unitatem* defendens. In hoc tamen convenire nos convenit, ut Deum, qui unus trinus est, quoquo modo illud intelligendum sit, unanimiter deprecemur, quatinus in nobis ignorantiae tenebras illuminet seu infidelitatis maculam lavet nostrisque mentibus cognitionem suae veritatis infundat et nos sopito contentionis desiderio idipsum invicem sentire concedat Iesus Christus Dominus noster. Amen».

¹⁰⁰ Cf. *TSum*, II, 43, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 128, 390 - 129, 395; *TChr*, III, 89, 1236D-1237A, ed. Buytaert cit., p. 230, 1143-1147. Sullo svolgersi di questa «disputatio», si veda l'articolata analisi di Jean Jolivet: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 306-315.

¹⁰¹ Nella prima versione, le obiezioni occupano un intero capitolo, il secondo, e si dividono in obiezioni contro la Trinità (44-58) e obiezioni contro l'unità (59-62): cf. *TSum*, II, 44-62, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 129, 396 - 134, 538; nella seconda versione, vengono interamente recuperate le obiezioni della prima versione, ma perdono la distinzione in base all'oggetto della contestazione, e vengono integrate da un'ulteriore sezione (110-114), in cui è possibile contare

Con il rigore di un «disputator», Abelardo chiude la lunga enumerazione delle argomentazioni degli avversari, riducendole tutte a una sola, una «summa omnium quaestionum» che gli consente di aprire la sua prosa a una disanima filosofica, cui seguiranno le soluzioni.

His et consimilibus obiectis respondere non differamus, in ipso confisi de quo loquimur, in ipso securi pro quo dimicamus. *Summa*, ut arbitror, *omnium quaestionum* haec est: quomodo scilicet in tanta unitate individue ac penitus mere substantie diversitatem personarum consideremus, cum *nullus differentiae modus* a philosophis distinctus videatur hic posse assignari secundum quem diversitas personarum valeat ostendi. (...) Quod ut diligentius fiat, premittendum est, ut diximus, quot modis dicatur 'idem' et quot 'diuersum'¹⁰².

La disputa è sollevata dalle molteplici declinazioni della medesima *impasse*, che consiste nella difficoltà di attribuire alla nozione filosofica di «differentia» una duttilità capace di renderla funzionale nel contesto teologico. Infatti, tra i modi della differenza che la filosofia distingue non è dato trovarne uno che sia capace di restituire in tutta la sua integrità la diversità delle persone nell'unità della sostanza divina. Non è il tratto agonale che abita la dialettica a spingere Abelardo a non differire il corpo a corpo con ciascuna delle obiezioni degli avversari, almeno stando alla sua dichiarazione di intenti; la sua reattività è spiegata più che in funzione delle proprie competenze come logica prosecuzione della fiducia in colui di cui si parla («in ipso confisi *de quo loquimur*») e dell'affidamento a colui per il quale si combatte («in ipso securi *pro quo dimicamus*»). Le due condizioni che vengono poste direttamente in relazione al moto argomentativo che seguirà tradiscono l'una una condizione antropologica fondativa, quella del «de quo loquimur», l'altra un'istanza apologetica decisiva, quella del «pro quo dimicamus», che si compongono per rimandare alla militanza come un dovere del filosofo cristiano.

È utile guardare queste pagine nella prospettiva dell'evoluzione della *Theologia*, perché nel piano della «*Scholarium*», la risposta offerta dalla disanima filosofica dei concetti di «idem» e «diuersum», al netto di una razionalizzazione, resta sostanzialmente valida, ma la domanda non è più

almeno altre cinque forme di una stessa obiezione aggiuntiva: *TChr*, III, 90-114, 1237A-1241A, ed. Buytaert cit., pp. 130, 1148 - 236, 1337. Nell'ultima versione, Abelardo risparmia al lettore la lunga serie delle «*obiectiones*» e la riduce a tre punti focali: *TSch*, II, 94, 1064D-1065A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 454, 1400-1409.

¹⁰² *TSum*, II, 63, edd. Buytaert - Mews cit., p. 134, 539-545; *TChr*, III, 115, 1241AB, ed. Buytaert cit., p. 236, 1338-1345. Nella digressione, restituita come un'interruzione della sezione testuale considerata (...), si trova insieme all'affermazione dello scrigno di ineffabilità e incomprendibilità in cui deve essere cercato, se non trovato, Dio, una accesa polemica con gli pseudo-dialettici come cattivi discepoli dei loro maestri, a cui segue la disanima filosofica sui concetti di identico e diverso: *TSum*, II, 81, edd. Buytaert - Mews cit., p. 142, 742-743; *TChr*, III, 137, 1247CD, ed. Buytaert cit., p. 247, 1675-1676.

la prolissa serie delle obiezioni degli pseudo-dialettici, ma una «summa totius quaestionis» che retroagisce su tutta la riflessione precedente che porta a sintesi. Infatti, reiterando lo sforzo di sussunzione che lo aveva già animato nel riepilogare i termini della polemica con Roscellino di Compiègne, il progresso della *Theologia* permette ad Abelardo di porre con lucidità il teorema teologico e di affrontarlo mediante la scomposizione in tre problemi.

Summa tota questionum. Querunt autem quomodo una penitus in deo permanente substantia vel essentia, aliqua ibi *proprietatum* sit *diversitas* secundum quas trinitas personarum constat? Vel quomodo possit esse ut, cum unaqueque ibi persona sit deus, nec tamen una persona sit alia, non etiam *plures dii* sicut et plures persone sint dicendi? Aut que sit denique generatio filii de patre, vel processio spiritus ab utroque? Quod quidem ut diligentius fiat, premittendum est quot modis 'idem' et quot 'diversum' accipiatur¹⁰³.

La lunga «disputatio» viene dunque ridotta a tre temi: a) la diversità, come diversità di proprietà («*diversitas proprietatum*»), nell'identità di sostanza o essenza divina; b) il corredo ontologico delle persone come potenziale elemento di moltiplicazione del referente, che finirebbe per essere una «*multitudo*» («*plures dii*»); c) il significato delle relazioni di origine, quindi della generazione del Figlio dal Padre e della processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Non deve essere considerato casuale che il tema della «*multitudo*», che è un corollario del grande tema di una differenza custodita nell'unità, richiama più o meno esplicitamente la «quaestio» del canonico di Compiègne, e sia perciò il nucleo tematico intorno a cui può esser fatto gravitare il maggior numero di obiezioni della prima e della seconda versione, mentre il tema delle relazioni di origine, che nell'ultima versione compare con la stessa dignità dei primi due, è una novità introdotta dalle obiezioni aggiuntive della *Christiana*.

Il primo gruppo di obiezioni, le prime quattro sotto la rubrica «*adversus Trinitatem*» nella prima versione, possono essere ricondotte al problema dell'ordine di realtà in cui va compresa la «*diversitas personarum*» (a)¹⁰⁴.

Aut enim, inquirunt, haec *diversitas personarum in solis vocabulis* consistit, non *in re*, ut videlicet *vocabula tantum diversa sint et nulla sit in deo rei diversitas*, aut *in re sola et non in vocabulis*, aut simul *et in re et in vocabulis*. At vero si alterum horum auferri poterit, non remanebit in

¹⁰³ Cf. *TSch*, II, 94, 1064D-1065A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 454, 1400-1409.

¹⁰⁴ Si ricorre per la classificazione delle obiezioni alla griglia tematica offerta dalla «*Scholarium*» e si utilizza il numero progressivo con cui sono ordinate fin dalla prima versione. Cf. *TSum*, II, 44-47, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 129, 397 - 130, 419; *TChr*, III, 90-93, 1237AB, ed. Buytaert cit., pp. 230, 1148 - 231, 1170. Per le soluzioni a queste obiezioni, si veda: *TSum*, III, 1-4, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 157, 2 - 158, 57; *TChr*, IV, 1-8, 1259D-1263A, ed. Buytaert cit., pp. 266, 2 - 269, 131.

utrumque. Quod si ad vocabula respiciamus, iam non est trinitas personarum eterna, cum ipsa impositio nominum ab hominibus facta sit¹⁰⁵.

L'applicazione del dispositivo della «divisio» logica al problema della Trinità spinge coloro che dicono («inquiunt») a porre tre alternative alla comprensione della diversità delle persone. Nel monismo della sostanza, la distinzione intratrinitaria o 1) è relegata esclusivamente all'*ordo verborum* («in solis vocabulis et non in re»), o 2) è una dimensione dell'*ordo rerum* («in re sola et non in vocabulis») o 3) in quanto dimensione reale, ha anche una proiezione linguistica e quindi appartiene a entrambi gli ordini («et in re et in vocabulis»). Abelardo disegna già la strategia elenctica, perché deduce, dal fatto che 2) e 3) assumono che la distinzione abbia una consistenza 'reale', una reciproca dipendenza nel loro statuto di verità («si alterum horum auferri poterit, non remanebit in utrumque»), mentre esclude radicalmente 1), perché esaurire nell'*ordo verborum* la dimensione trinitaria di Dio significa conferirgli un inizio a partire da un'operazione umana («impositio nominum ab hominis facta sit»), che avrebbe peraltro assunto in maniera arbitraria una riduzione delle persone al numero di tre¹⁰⁶. Abelardo instrada la discussione, chiarendo che la Trinità va certamente accolta come una misura reale («in re»), ma – ed è su questo punto che gli pseudo-dialettici incalzano – il tema diventa la possibilità che la 'realtà' di questa dimensione non sia 'ontologica' («trinus in substantia») e quindi risulti conciliabile con il dato di fede del monismo della sostanza¹⁰⁷. Nello schiacciamento del piano

¹⁰⁵ *TSum*, II, 44, edd. Buytaert - Mews cit., p. 129, 398-404; *TChr*, III, 90, 1237A, ed. Buytaert cit., p. 230, 1148-1155.

¹⁰⁶ È lo sviluppo della seconda obiezione che assume la Trinità come meramente nominale («in vocabulis») e spiega che, in questa fattispecie, non ci sarebbe alcuna ragione per ridurre le persone di Dio a tre e non considerare l'infinità di nomi che potrebbero essergli attribuiti. Cf. *TSum*, II, 45, edd. Buytaert - Mews cit., p. 129, 405-409: «II. Preterea, si ad numerum vocabulorum haec distinction personarum sit accipienda, multo plures personas confiteri quam tres nos oportet, quia multa sunt et alia divinae substantia nomina, sicut hoc nomen 'deus' vel 'dominus' vel 'eternus' vel 'inmensus' vel 'creator' et alia *infinita nomina*»; *TChr*, III, 91, 1237AB, ed. Buytaert cit., p. 230, 1156-1160. Da questo momento in poi, conservando per la differenza tra le persone divine l'alternativa tra reale («in re») e nominale («in vocabulis»), si utilizza il termine 'ontologico' come una specie della differenza reale che allude a un'alterità sostanziale, secondo l'essenza e il numero, teologicamente ingestibile, perché moltiplicherebbe, reificandole, le sostanze del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti, sin dall'inizio della trattazione delle obiezioni contro la Trinità, Abelardo, che ha di fronte Roscellino e gli pseudo-dialettici, è assillato dalla necessità di conservare alla distinzione trinitaria una dimensione reale che non sia ontologica, come tutti gli autori che prima di lui avevano fatto i conti con la Trinità in un *De Trinitate*.

¹⁰⁷ Che la Trinità «in re» debba essere una Trinità «in substantia» è la provocazione logica della terza obiezione che mette questo dato in tensione con i contenuti della fede. Cf. *TSum*, II, 46, edd. Buytaert - Mews cit., p. 129, 410-414: «III. Sin autem hec diversitas personarum magis accipienda sit in ipsa re quam in vocabulis, in deo autem *nichil est in re*

reale («in re») sul piano ontologico («in substantia»), se si assume l'identità di sostanza e persone («nihil aliud substantia sit quam personae vel personae quam substantia»), non c'è unità della sostanza che non unisca le persone e non c'è trinità delle persone che non divida la sostanza¹⁰⁸. È evidente l'eco della radicalizzazione del principio di identità che trova nella storia dello scontro con Roscellino una chiara, almeno quanto incompresa formulazione nell'*Epistola ad Abaelardum*¹⁰⁹.

praeter singularem substantiam et individuum et informem, quis dubitet trinitatem accipi secundum substantiae unitatem, ut et trinus sit in substantia dicendus deus?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 92, 1237B, ed. Buytaert cit., p. 231, 1161-1165.

¹⁰⁸ Cf. *TSum*, II, 47, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 129, 415 - 130, 419: «III. Aut si idem penitus in deo substantia sit et persone, ut videlicet nichil aliud substantia sit quam personae vel personae quam substantia, numquid si *unus* est deus *in substantia*, *unus* est *et in personis*? Aut si *trinus* est *in personis*, *trinus* est *et in substantia*?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 93, 1237B, ed. Buytaert cit., p. 231, 1165-1170.

¹⁰⁹ Esclusa radicalmente la possibilità di parlare di «singularitas» per rendere conto della complessità delle relazioni intratrinitarie, Roscellino nella sua *Epistola* ricorreva al principio di identità per provare come questo garantisca una necessaria e tuttavia inaccettabile moltiplicazione dei referenti. Infatti, scriveva, se il Padre non è nient'altro che il Padre e il Figlio non è nient'altro che il Figlio, così come ogni *res* non è altro che quella *res*, allora il Padre e il Figlio sono relati nella generazione e, poiché secondo Agostino niente si genera da se stesso, è chiaro che il generato e il generante sono due, per quanto la sostanza dell'uno sia ricevuta dall'altro. Cf. ROSCELLINO, 366D-367A, ed. Reiners cit., pp. 74, 22 - 75, 1: «Nihil enim aliud est substantia Patris quam Pater, et substantia Filii quam Filius, sicut urbs Romae Roma est et creatura aquae aqua est. Quia ergo Pater genuit Filium, substantia Patris genuit substantiam Filii. Quia ergo Pater genuit Filium, substantia Patris genuit substantiam Filii. Quia igitur altera est substantia generantis, altera generata, alia est una ab alia; semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, qua ait quod nulla omnino res est, quae se ipsam gignat, quae enim generat est ingenuita; genita vero est unigenita. Sed ingenitum et unigenitum sunt plura, sicut Augustinus de Trinitate ait: 'Filius quidem ipsam substantiam debet Patri, id est quod est substantia a Patre habet et ab eius substantia'; non ergo omnino possumus vitare separationem facere in substantia sanctae Trinitatis. Restat ergo ut certo modo separationem prohibeat». Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 15, 16, PL 42, 921, ed. Mountain cit., I, p. 222, 1-9. Tuttavia, una contestualizzazione della sezione testuale permette di comprendere come Roscellino non vada in realtà dal principio di identità all'affermazione di più dei. Infatti, il passo è incastonato nella meditazione sull'*auctoritas* di Atanasio, che nell'economia del suo scritto consentiva di precisare lo spessore e la qualità di quella *discretio* necessaria a garantire l'alterità delle persone e l'unità della sostanza. Atanasio, paladino dell'ortodossia trinitaria a un tempo contro i seguaci di Sabellio e contro i seguaci di Ario, intese né fondere insieme le persone, come i primi, né separare nel grado la sostanza, come i secondi, ma conservare quella *discretio* necessaria ora a evitare l'incarnazione e la passione delle altre persone con il Figlio, ora a garantire la distinzione di generato e generante. L'opposizione di Atanasio all'ipotesi ariana, che introduce nella Trinità una distinzione tra le persone, va specificata secondo il canonico di Compiègne proprio per dimostrare che è necessario (logicamente) ammettere una separazione nell'unità trinitaria, ma questa va intesa *certo modo*. Atanasio, rifiutando la separazione delle persone a cui si giungeva per le contraddizioni che derivavano dall'assunzione del principio per cui il Padre è il Figlio, come la città di Roma è Roma, non finiva per negare in assoluto nella Trinità la distinzione che spetta al molteplice, ma la riportava a un'identità comune che predica di ciascuna persona la *coaeternitas*, in modo da escludere l'anteriorità o la posteriorità dell'una rispetto all'altra, e l'*aequalitas*, per evitare la relazionalità di maggiore a minore e viceversa. Cf.

Il secondo gruppo di obiezioni, in cui possono essere collezionate tutte le restanti della prima versione, indipendentemente dalla divisione «adversus trinitatem» o «adversus unitatem», possono essere ricondotte al problema dell'ordine di realtà in cui va compresa la «diversitas personarum» (b)¹¹⁰. Derivando logicamente dal combinato disposto delle obiezioni precedenti la consistenza non solo 'reale', ma ontologica della Trinità, gli pseudo-dialettici si domandano in che modo, nello 'spazio' istituito dall'unica sostanza («ex una tantum re») possano darsi tre persone che non introducano una triplicità («tria»), cioè che non siano «multa». Con un sapiente uso della grammatica, Abelardo restituisce la contraddizione rilevata dai suoi avversari nella cogenza delle seguenti equazioni: «tres personae» sono «tria», «tria» sono «multa», quindi in definitiva «trinitas» non è che una «multitudo rerum», almeno nella forma di una molteplicità di parti composte in unità («ex pluribus partibus»¹¹¹. Nell'alternativa tra reale («in re») o nominale («in vocabulis»), l'ambiguità dello statuto di 'realtà', che deve essere riconosciuto alla Trinità per non ridurla a una struttura nominale che l'uomo avrebbe semplicemente proiettato sulla sostanza divina, genera tutte le incomprensioni successive che coinvolgono direttamente la necessità logica di guardare alle persone come a una forma di «multitudo». Infatti, come la Trinità «in re» implica una «multitudo rerum», così la relazione di somiglianza tra Padre, Figlio e Spirito Santo che la fede del Simbolo Atanasiano professa, presuppone una molteplicità.

VI. Preterea, quomodo dicitis: '*Talis pater, qualis Filius vel Spiritus Sanctus*', si nulla sit personarum *similitudo* quarum nulla est *multitudo*? *Omne quippe simile in aliquo dissimile est*, et

ROSCCELLINO, 366D-367A, ed. Reiners cit., pp. 73, 23 - 75, 1; PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, 24-26, PG 28, 1583a, edd. Denzinger - Schönmetzer cit. (I, cap. 2, nota 91), p. 42.

¹¹⁰ Si ricorre per la classificazione delle obiezioni alla griglia tematica offerta dalla «*Scholarium*» e si utilizza il numero progressivo con cui sono ordinate fin dalla prima versione. Cf. *TSum*, II, 44-47, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 129, 397 - 130, 419; *TChr*, III, 90-93, 1237AB, ed. Buytaert cit., pp. 230, 1148 - 231, 1170. Per le soluzioni a queste obiezioni, si veda: *TSum*, III, 1-4, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 157, 2 - 158, 57; *TChr*, IV, 1-8, 1259D-1263A, ed. Buytaert cit., pp. 266, 2 - 269, 131.

¹¹¹ Cf. *TSum*, II, 48, edd. Buytaert - Mews cit., p. 130, 420-427: «V. Quomodo etiam *tres personae* sunt, ubi nullo modo *tria* sunt? Aut quomodo *tria* sunt, si *multa* non sunt? Aut quomodo *multa* esse possunt, si nulla sit *rerum multitudo*? At vero *multitudo rerum* esse non potest ex una tantum re, nisi videlicet ex pluribus constet partibus. Partes autem nulle in ipso esse possunt, ut supra confirmavimus. Quomodo ergo *trinitas* ibi est, ubi nulla est *multitudo*? Aut quomodo *tres* sunt, si *multi* non sunt?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 94, 1237C, ed. Buytaert cit., p. 231, 1171-1178. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 5-14, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 159, 58 - 164, 229; con una sostanziale revisione e con l'aggiunta di *auctoritates*: *TChr*, IV, 9-15, 1263A-1265C, ed. Buytaert cit., pp. 269, 132 - 273, 267.

nulla est nisi *in discretis rebus* similitudo. Unde nemo hunc hominem et hunc album similes dicit, cum non sint ab invicem *essentialiter* discreti¹¹².

Ogni comparazione («*talis... qualis*») istituisce una relazione tra almeno due termini («*multitudo*»), che sono simili nella misura in cui sono dissimili tra di loro. Non si dà similitudine, asserisce Abelardo, ripercorrendo il ragionamento degli pseudo-dialettici, che non si eserciti su una grandezza discreta, perciò non si dice che l'uomo e la sua bianchezza siano simili, se non sono distinti essenzialmente («*cum non sint essentialiter discreti*»)¹¹³.

Su questo tema, Abelardo produrrà una riflessione estremamente interessante quando si sforzerà di validare lo strumento della «*similitudo*» nel corso del terzo libro della prima versione. Recuperando questo assunto, spogliato delle forzature degli pseudo-dialettici, il Peripatetico palatino sarà in grado di stabilire inequivocabilmente che il fondamento di una similitudine è la regione di dissimilitudine su cui si esercita, quindi il fatto che i suoi limiti siano iscritti nelle stesse condizioni che ne garantiscono l'instaurabilità. Poiché essa consiste in una relazionalità condizionata e non totale, deve essere considerata come relativamente rigida, nel senso che non può essere rovesciata né può essere assunta come premessa di un sillogismo su cui esercitare una qualsiasi potenza inferenziale («*vis consequentiae*») che superi i vincoli imposti dalla sua ragione istitutiva («*Omnis quippe similitudo aliqua ex parte inducitur et nulla similitudo per omnia discurrit, quia omne simile in aliquo dissimile esse necesse est*»)¹¹⁴).

Secondo le categorie del dibattito analitico contemporaneo, la creatività della similitudine sta nella sua capacità di generare quella che negli ultimi sviluppi delle scienze cognitive sul tema delle reti semantiche può essere descritta come un'«*ontologia*», nell'accezione extra-filosofica di «*set-of-concept-definitions*» o «*specification of a conceptualization*» come «*a set of representational primitives [scil. classes (or sets), attributes (or properties), and relationships (or relations among class members)] with which to model a domain of knowledge or discourse*»¹¹⁵ o, secondo la definizione di

¹¹² Cf. *TSum*, II, 49, edd. Buytaert - Mews cit., p. 130, 438-433 [corsivo mio]; *TChr*, III, 95, 1237CD, ed. Buytaert cit., p. 231, 1179-1184. Cf. PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, 7, PG 28, 1582A, edd. H. Denzinger - A. Schönmetzer, p. 41. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 15-17, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 164, 230 - 165, 255; *TChr*, IV, 16-19, 1265C-1266C, ed. Buytaert cit., pp. 273, 268 - 274, 308.

¹¹³ Sulla nozione di differenza essenziale che qui viene evocata come differenza numerica, si veda: *infra*, §6.

¹¹⁴ *TSum*, III, 71, edd. Buytaert - Mews cit., p. 187, 909-911.

¹¹⁵ Come sinonimo di ontologia computazionale («*computational ontology, semantic data model, ontological engineering*»), per la definizione di Tom Gruber, si veda: T. R. GRUBER, s. v. *Ontology*, in *Encyclopedia of Database Systems*, edd. L. Liu - M. T. Özsu, Springer (Boston, MA) 2009; ID., *Toward Principles for the Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing*, in «*International Journal of Human and Computer Studies*», 43.5/6 (1995), pp. 907-928;

Umberto Eco, come «organizzazione categoriale di una porzione di universo che può assumere la forma di un qualsiasi tipo di albero classificatorio o di rete semantica»¹¹⁶.

Ora, al di là del fatto che Abelardo chiarisce come – con il ricorso a categorie ermeneutiche contemporanee – la relazione di similitudine istituisce una rete semantica e pertanto non ha alcun valore in termini di realismo ontologico, è chiaro che la istituisce tra unità discrete, ma, secondo la logica rivendicata dagli pseudo-dialettici per il discorso teologico, tutto ciò che esiste, secondo la griglia categoriale aristotelica, o è sostanza o sussiste nella sostanza («aut substantia sit aut forma in substantia subsistens»¹¹⁷), quindi non si darebbero l'insieme delle persone come una «multitudo» che come insieme o di sostanze o di forme accidentali (secondo le altre nove categorie) o di una composizione di entrambe. Tutte le obiezioni successive sono variazioni sul tema della Trinità come

ID., *A Translation Approach to Portable Ontology Specifications*, in «Knowledge Acquisition», 5.2 (1993), [pp. 199-220], p. 199. Alla base della proposta di far giocare il concetto di 'ontologia', coniato nel dibattito analitico contemporaneo, come modello di comprensione del perimetro di validità della similitudine, abelardianamente inteso, sta proprio la possibilità di una coniugazione plurale del termine. Infatti, essa è determinata dal rifiuto dell'ambizione totalizzante di ogni classificazione, alla maniera classica, perché le ontologie, come ha osservato Barry Smith, non pretendono di essere una fedele rappresentazione del mondo, ma solo di sue locali concettualizzazioni; in questo senso, hanno una funzionalità pratica e non vengono investite di una responsabilità dal realismo ontologico della filosofia. L'elemento decisivo è proprio il fatto che nella rappresentazione di un insieme di entità dato vengono rappresentate solo le caratteristiche rilevanti in quella struttura, mentre ne vengono 'narcotizzate' altre che rappresentano ciò che Roman Ingarden descrive come «spots of indeterminacy» nell'applicazione del concetto di ontologia agli 'oggetti' culturali. Cf. B. SMITH, *Ontology*, in L. FLORIDI, *The Blackwell Guide to Philosophy of Computing Information*, Malden 2003, [pp. 155-166], pp. 161-162: «This means not only that only those entities exist which are represented in the system, but also that the entities in question are allowed to possess *only those properties which the system itself can recognize*. It is as if Hamlet, whose hair (we shall suppose) is not mentioned in Shakespeare's play, would be not merely neither bald nor non-bald, but would somehow have *no properties at all as far as hair is concerned*. What this means, however, is that the objects represented in the system (for example people in a database) are not real objects – the objects of flesh and blood we find all around us. Rather, they are denatured surrogates, possessing only a finite number of properties (sex, date of birth, social security number, marital status, employment status, and the like), and being otherwise entirely indeterminate with regard to those sorts of properties with which the system is not concerned» [corsivo mio]; R. INGARDEN, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*, Evanston 1973, pp. 246-252.

¹¹⁶ Cf. ECO, *Dall'albero al labirinto*, in *Dall'albero al labirinto* cit. (I, cap. 1, nota 171), p. 81.

¹¹⁷ Cf. *TSum*, II, 50, edd. Buytaert - Mews cit., p. 130, 434-438: «VII. Amplius, cum unumquodque quod existit aut substantia sit aut forma in substantia subsistens, sicut est albedo vel pietas aut quaelibet res novem predicamentorum, quomodo possunt esse aliqua multa, nisi aut substantie sint aut forme aut ex utrisque coniuncta?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 96, 1237D, ed. Buytaert cit., p. 231, 1185-1189. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 5-14, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 165, 257-271; *TChr*, IV, 20, 1266D-1267A, ed. Buytaert cit., pp. 274, 309 - 275, 324.

molteplicità, anche quando si presentino nella forma di contraddizioni ottenute dalla negazione della molteplicità, ad esempio per l'obiezione successiva per cui, se Dio è uno soltanto e non molteplice («*unus tantum Deus et non plures*»), e se Dio è «*nomen substantiae*» e non «*nomen personae*», a differenza di «*Pater*» e «*Filius*», allora non c'è nessuna ragione per accettare la formula «*Deus trinus*» e negare quella di «*substantia 'trina'*» o, addirittura, per l'identità di Dio e Padre, quella di «*Pater 'trinus'*»¹¹⁸. E ancora: i numeri ordinali, «*trinus*» come «*binus*», indicano la relazione di ordine che un'unità intrattiene all'interno di una successione, per cui come «*trina oratio*» e «*bina percussio*» indicano rispettivamente tre discorsi e due colpi, così «*deus vel substantia trina*» moltiplica per tre la sostanza e Dio¹¹⁹. Nelle due obiezioni successive questo argomento viene trascritto con riferimento al numero secondo la grammatica, per cui dall'essere le tre persone distinte tra di loro e dall'essere ciascuna sostanza e Dio, deriva la comprensione del quantificatore («*plures substantiae vel dii*») come elemento che riferisce della ripetizione o moltiplicazione di ciò che, preso individualmente, viene declinato al singolare («*geminatio vel multiplicatio sui singularis*») ¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. *TSum*, II, 51, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 130, 439 - 131, 445: «VIII. Aut et cum deus substantia sit et hoc nomen 'deus' substantiae sit, non personae, hoc est propter naturam substantiae, non propter personam distinguendam inventum, sicut est 'pater' vel 'filius', quomodo *melius* dicitur deus 'trinus' quam substantia 'trina' vel quam pater 'trinus'? Sicut enim una tantum substantia est et unus pater, ita etiam unus tantum deus, non plures» [corsivo mio]; *TChr*, III, 97, 1237D-1238A, ed. Buytaert cit., pp. 231, 1189 - 232, 1195. Per la soluzione di questa obiezione e della successiva, si veda: *TSum*, III, 19, edd. Buytaert - Mews cit., p. 167, 272-277; *TChr*, IV, 21, 1267A, ed. Buytaert cit., p. 275, 325-334.

¹¹⁹ Cf. *TSum*, II, 52, edd. Buytaert - Mews cit., p. 131, 445-449: «VIII. Trinus etiam deus vel trina substantia quid aliud sonat quam tres dii vel tres substantiae? Quippe quid aliud est *trina* oratio quam *tres* orationes, vel *bina* percussio quam *duae* percussiones?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 98, 1238A, ed. Buytaert cit., p. 231, 1196-1199. Per la soluzione di questa obiezione, si veda la stessa risposta precedente: *infra*, nota 118. Nell'economia del discorso della *Christiana*, Abelardo introduce a quest'altezza l'*auctoritas* di Agostino, in cui è dato trovare un riferimento a Dio come «*tripertitus*», elemento che potrebbe avvalorare il discorso dei «*dialectici*». In che modo, aggiunge allora Abelardo, obiezione tra le obiezioni, si può ritenere che sia «*tripertitus*», triplice, se non è diviso («*partitus*») né consta di parti? O in che modo è diviso («*partitus*») se non nel senso che prima fu «*integer*» e poi fu «*divisus*»? Il che è manifestamente assurdo. Cf. *TChr*, III, 99, 1238AB, ed. Buytaert cit., p. 231, 1199-1208; AGOSTINO, *Enchiridion*, III, 9, PL 40, 235-236, ed. Evans cit. (II, cap. 1, nota 31), p. 53, 14-21.

¹²⁰ Cf. *TSum*, II, 53-54, edd. Buytaert - Mews cit., p. 131, 450-460: «X. Quomodo etiam fieri potest ut tres personae ita ab invicem sint discretae ut haec non sit illa et unaqueque ipsarum personarum substantia sit et deus, et non sint ideo *plures substantiae vel dii*? Quippe quid aliud est dicere *plures substantiae* quam dicere *plura quorum unumquodque est substantia*? Ipsum nempe plurale vocabulum nichil aliud est quam *geminatio vel multiplicatio* sui singularis, ut videlicet plurale *multa* simul nominet quibus singillatim convenit *singulare*. XI. Qua etiam ratione melius dicuntur tres persone, quia unaqueque ipsarum persona est, quam *tres dii vel tres substantiae, cum unaqueque ipsarum deus sit sive substantia?*» [corsivo mio]; *TChr*, III, 100-101, 1238BC, ed. Buytaert cit., p. 232, 1209-1219. Per la soluzione

L'avvitamento argomentativo delle obiezioni degli pseudo-dialettici è stringente e la dodicesima obiezione prova a portare in un vicolo cieco la discussione, qualora si volesse negare la coerenza delle conclusioni a cui la grammatica conduce sulla base dell'argomentazione precedente. Infatti, qualora si volesse bloccare la moltiplicazione del referente delle persone trinitarie, perché ogni persona è Dio o sostanza, ma non vi è alcuna differenza tra le persone nel loro essere sostanza o Dio («in eo quod substantia est vel deus»), per la medesima ragione («eadem ratio»), si dovrebbe negare la moltiplicazione degli individui nella specie, perché ogni individuo è uomo, ma non vi è alcuna differenza tra gli individui nel loro essere uomini («in eo quod homo est»)¹²¹. Nell'assumere il modello della sussunzione degli individui nella specie come illustrazione esaustiva del rapporto tra le persone e la sostanza in Dio, gli pseudo-dialettici perdono la percezione del baratro su cui avviene il salto logico del «multo minus» abelardiano e presumono addirittura di poter applicare la medesima «ratio» alla logica divina delle relazioni trinitarie e a quella umana che presiede all'ordinamento logico delle unità ontologiche nelle classi specifiche¹²². In quest'ottica con una palese violazione dei principi sanciti nelle opere logiche si assume che la non differenza («non differat in eo quod homo est») sia sufficiente per sancire l'identità, con uno slittamento dal piano logico della comune forma a quello ontologico della comune sostanza¹²³.

Tutta giocata sulla rigida applicazione delle arti del trivio ai contenuti della fede è l'obiezione successiva, per la quale nella proposizione «tres personae sunt» il numero e la funzione esistenziale del verbo «esse» non può che deporre, pena la sua falsità (non «vere»), per la molteplicità degli enti

di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 20-24, edd. Buytaert - Mews cit., p. 166, 278 - 168, 331; *TChr*, IV, 22-29, 1267B-1269D, ed. Buytaert cit., p. 275, 335 - 278, 450.

¹²¹ Cf. *TSum*, II, 55, edd. Buytaert - Mews cit., p. 131, 461-467: «XII. Quod si ideo plures substantias vel plures deos dici negemus, quia, licet unaqueque personarum substantia sit sive deus, nulla est unius personae differentia ad aliam in eo quod substantia est vel deus, profecto eadem ratione numquam dicendum est plures homines nec etiam plures personas, cum videlicet hic homo non differat ab illo in eo quod homo est, aut hec persona ab illa in eo quod persona est» [corsivo mio]; *TChr*, III, 102, 1238CD, ed. Buytaert cit., pp. 232, 1220 - 233, 1226. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 25, edd. Buytaert - Mews cit., p. 168, 332-342; *TChr*, IV, 30, 1269D-1270A, ed. Buytaert cit., p. 279, 451-466.

¹²² Jean Jolivet ritiene che Abelardo scelga di non confutare il cuore di questa obiezione, stimando piuttosto che la soluzione possa essere inclusa nella soluzione alla decima obiezione. Tuttavia, questa gli appare come una concessione ingiustificata ai danni soprattutto del suo lettore. Se, tuttavia, si considera la simmetria di questa equiparazione del rapporto tra individui-specie e logica trinitaria con le pagine precedenti della *Theologia* e in particolare la relazione con l'*Epistola de incarnatione Verbi* anselmiana, risulta più semplice rispondere alla domanda: «Pourquoi Abélard ne résout-il pas cette difficulté?». Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 309.

¹²³ Cf. *supra*, II, cap. 2, nota 54.

in questione («multa entia, hoc est multae essentiae»)¹²⁴. Sulla base dell'identità semantica del verbo e del participio, quindi della dipendenza del numero del participio dal numero del verbo («ambulant», «est» in «sunt ambulantia», «sunt entia»), gli pseudo-dialettici deriverebbero dalle regole della grammatica gli argomenti necessari a concludere che dalla necessità di attribuire alle persone in qualche modo l'essere si dovrebbe concludere per la loro consistenza ontologica, perché se 'sono', sono 'enti', cioè 'essenze'.

Il problema del rapporto tra proprietà funzionali, date dal valore della voce verbale nella costruzione sintattica («officium»), e proprietà semantiche, determinate dalla sua natura significativa («significatio»), esplose nel caso del verbo «esse», generando il decisivo problema del rapporto tra valore copulativo e valore esistenziale che, nelle opere logiche abelardiane, si dà come problema di conservare la sua valenza in quanto significato senza che interferisca con la sua funzionalità come copula, per cui diventa, come ha osservato Irène Rosier-Catach, un'ennesima declinazione del problema della «compositionalité sémantique»¹²⁵. E tuttavia proprio nell'economia delle opere

¹²⁴ Cf. *TSum*, II, 56, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 131, 468 - p. 132, 476: «XIII. Quomodo etiam vere dicimus 'tres personae sunt', si multa entia non sunt, hoc est multae essentiae? Ipsum quippe participium ubique in numero suum verbum sequitur, ut videlicet de quo dicimus 'ambulat' dicamus 'est ambulans', et de quibus dicimus 'ambulant' dicamus 'sunt ambulantia'. Unde Aristoteles: 'Nichil', inquit, 'differt dicere *hominem ambulare et hominem ambulantem esse*'. Ex quo apparet quod de quibuscumque dicimus 'sunt', dici oportet 'sunt entia', id est essentiae» [corsivo mio]; ID., *TChr*, III, 103, 1238D, ed. Buytaert cit., p. 233, 1227-1235. Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 21b, 9-10; traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 91), p. 27, 4-5; ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 17, 5-6. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 26, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 168, 343 - 169, 360; *TChr*, IV, 31, 1270AB, ed. Buytaert cit., p. 279, 467-484.

¹²⁵ Al centro di questa obiezione si annida quella che Lambertus Marie de Rijk definisce come «the vital problem of being». Tutta la riflessione abelardiana sul 'verbo' deve essere considerata, secondo lo studioso, come concentrata sui problemi generati dalla combinazione della funzione predicativa, determinata dal contenuto informativo veicolato dal verbo in quanto *vox significativa*, e della funzione copulativa, che segna la specificità (insieme alla «consignificatio temporis») del verbo rispetto al nome. Sulla base del riferimento ad Aristotele tutti i verbi (ad esempio «currit») devono essere considerati nella condizione in cui si trovano i verbi copulativi della grammatica italiana (semanticamente equivalente a «est currens»), che implica che la *vis copulandi* sia integrata nella definizione di ogni verbo. Nel caso del verbo «esse», i grammatici distinguono la doppia funzione di *vis verbi*, con cui, a differenza delle altre voci verbali, copula ogni azione o passione, e la *vis substantivi*, che gli fa assumere un valore esistenziale, perché denuncia l'esistenza di enti [«sunt (entia)»]. Ora, su questo punto lo scontro con Abelardo è radicale, perché l'assunzione della *vis substantivi*, che Abelardo deriva già da Porfirio e Boezio, rischia di rendere difficile la sua gestione come mera copula. Infatti, Abelardo rifiuta l'equivocità che dal verbo 'essere' deriva nella sua *vis verbi*, mentre ammette il valore esistenziale, per cui «Petrus est» equivale a «Petrus est aliqua de existentibus rebus». Irène Rosier-Catach preferisce parlare più che di «théories différentes du verbe substantif ou de la prédication» di «différentes stratégies» con cui Abelardo cerca di opporsi ora a Guglielmo di Champeaux, ora ai grammatici, innanzitutto sul tema dell'inerenza che sembra conferire al verbo

teologiche diventa fondamentale, dopo aver reso stabile nell'ordine logico il peso della «vis copulandi», con l'introduzione del termine «copula», articolare le questioni legate ai differenti modi della predicazione e segnatamente «de l'analyse de la structure, du contenu, et de la vérité des propositions», che è il senso di una *Theologia*¹²⁶.

Delle ultime due obiezioni «adversus Trinitatem», collezionabili nel numero di quelle dedicate al presunto spessore 'ontologico' delle persone (b), la prima si avvale della distinzione tra l'attitudine predicativa del singolare e quella dell'universale, suggerendo il superamento dell'*impasse* sul piano della mera predicazione, quindi del rapporto tra entità numeriche distinte e unità logica di

'essere' un contenuto significativo incompatibile con la sua funzione di copula. Dalla combinazione delle sue strategie si evincono sostanzialmente due tesi filosoficamente rilevanti: una prima di natura ontologica, secondo la quale è impossibile concepire un accidente se non come accidente particolare che dipende da un soggetto e la cui esistenza è «in adiacentia» e non «in essentia»; una seconda sul valore della dialettica come scienza «in voce» e non «in re», perché in questa accezione la nozione di inerenza deve essere convertita da «inherentia rerum» a «inherentia terminorum». Proprio in quanto dialettico e non in quanto grammatico, Abelardo deve fornire un'analisi logica della predicazione, della relazione tra termini, tra generi e specie, tra superiore e inferiore, tra accidente e soggetto e non può limitarsi grammaticalmente a concepire la «copulatio essentiae» come un dispositivo 'reale'. Nella lunga storia del verbo 'essere, le domande fondamentali che rinnovano una riflessione antica per Abelardo sono riformulate dalla Rosier-Catach in questi termini: «le verbe 'est' est-il un verbe à part entière, a-t-il des valeurs différentes, s'agit-il de propriétés sémantiques ou de propriétés constructionnelles, ces valeurs et propriétés sont-elles hiérarchisées ou indépendantes, sont-elles également présentes dans tous les contextes d'emplois»; le risposte a queste domande sono destinate a diventare dirimenti per la riflessione teologica. Non a caso, Abelardo risponderà a questa obiezione non contestando l'informazione esistenziale veicolata dal verbo «esse», ma il modo della sua quantificazione. Cf. DE RIJK, *Peter Abelard's and his doctrine of being* cit. (I, cap. 1, nota 100), *passim*; ROSIER-CATACH, *Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication* cit. (ibid.), [*passim*], p. 228.

¹²⁶ Sull'effettivo merito abelardiano nella codificazione di una teoria della copula, si vedano: C. H. KAHN, *On the terminology for copula and existence*, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer*, edd. S.M. Stern et alii, Oxford 1972, [pp. 141-158], p. 142; N. KRETZMANN, *The culmination of the Old Logic in Peter Abelard*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson - G. Constable, Oxford 1982, [pp. 488-511], p. 492, nota 18; C. H. KAHN, *Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being*, in *The Logic of Being*, edd. S. Knuuttila - J. Hintikka, Dordrecht 1986, [pp. 1-28], p. 5: «(Abelard) is the inventor or at least the codifier of the classical theory of the copula»; NUCHELMANS, *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes of a logical distinction* cit. (I, cap. 1, nota 100), pp. 14-16; sulla sua presenza nella *Dialectica* di Garlando Computista e sulla difficoltà di stabilire una cronologia attendibile, che risolva il problema della paternità, si vedano: GARLANDO COMPUTISTA, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1969, pp. 57, 31 - 59, 37; IWAKUMA, «*Vocales*» or early nominalists cit. (I, cap. 2, nota 46), pp. 47-54.

riferimento¹²⁷, mentre l'ultima ripropone la difficoltà di pensare diversamente la differenza 'reale' che come differenza ontologica.

XV. Quae etiam rerum differentia esse potest, ubi eadem est singularis et individua penitus essentia? Omnis quippe differentia aut *in rebus discretis* accipitur, cum videlicet haec essentia non est illa, aut *in eadem re* secundum variationem eius vel aliquam mutationem per temporis successionem, ut si aliquis modo stet, modo sedeat. Discretio autem rerum nulla est ubi unica est et individua essentia. Sed nec in deo ulla potest esse variatio, cum scriptum sit: 'Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio' (*Iac* 1, 17). De quo etiam ille philosophus ait:

'Qui tempus ab evo

Ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri'.

Cuius etiam verum esse et incommutabile ipsemet dominus aperit dicens: 'Ego sum qui sum' (*Es* 3, 14), et propheta: 'Qui est, misi me ad vos' (*ibidem*)¹²⁸.

Il tema è la pensabilità di una differenza 'reale' in un'identità ontologica («singularis et individua penitus essentia»). Lo spazio logico necessario a garantire la realtà («in re») della differenza si dà o tra *res* distinte («in rebus discretis») o all'interno di una medesima *res* («in eadem re») e, in questa fattispecie, o per l'intervento di una variazione («variatio»), cioè di un cambiamento di qualità, o di una mutazione relativa a un passaggio di stato che attiene alla durata di una condizione («mutatio per

¹²⁷ Cf. *TSum*, II, 57, edd. Buytaert - Mews cit., p. 131, 477-480: «XIII. Quomodo etiam hoc nomen 'deus' *singulare* est et non magis *universale*, si plura sint personaliter discreta, hoc est numero differentia, de quibus singulis *predicetur*, cum videlicet et pater deus sit et filius deus et spiritus deus, nec iste sit ille?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 104, 1239A, ed. Buytaert cit., p. 233, 1236-1240. La definizione di 'universale' che viene assunta è quella sviluppata nel contesto delle glosse all'*Isagoge*. Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 9-18-20: «Definit autem universale Aristoteles in *Peri hermeneias*: 'quod de pluribus natum est aptum praedicari', Porphyrius vero *singulare* quidem, ide est *individuum*: 'quod de uno solo praedicatur'». Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 27, edd. Buytaert - Mews cit., p. 169, 361-368; *TChr*, IV, 32, 1270C, ed. Buytaert cit., p. 280, 485-492.

¹²⁸ Cf. *TSum*, II, 58, edd. Buytaert - Mews cit., p. 132, 481-495; *TChr*, III, 105, 1239AB, ed. Buytaert cit., pp. 233, 1241 - 234, 1255. Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, IX, PL 63, 758A, ed. Moerschini cit. (I, cap. 1, nota 80), p. 79, 2-3. Per la soluzione di questa obiezione e delle successive tre, le prime sotto la rubrica «adversus unitatem», l'editore rimanda al medesimo blocco concettuale: *TSum*, III, 28-43, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 169, 369 - 176, 541, individuando tuttavia una discontinuità nel ragionamento che modifica il corso della risposta all'altezza di: *ibid.*, III, 38, p. 173, 462; e nei luoghi paralleli della *Christiana*: *TChr*, IV, 33-59, 1270D-1274D, ed. Buytaert cit., pp. 280, 493 - 290, 862, con la relativa cesura in: *ibid.*, IV, 47, 1274D, p. 286, 694. Nella sua attenta analisi di questa sezione, Jean Jolivet riteneva di concludere che non è dato trovare tra le soluzioni abelardiane una risposta netta a questo ragionamento, proprio perché non assume (e come tale diventa incompatibile con) le sue considerazioni sul concetto di «*diversum*». Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 310: «Cette objection reste sans réponse, sans doute parce qu'elle ignore les distinctions mises par Abélard entre les sens du mot *diversum*».

temporis successionem»). Ora, se si nega la prima alternativa, rifiutando che la differenza possa appunto essere pensata ontologicamente, non resta che verificare le condizioni della seconda. Con il rigore che Abelardo gli imputa come una miopia, gli pseudo-dialettici derivano dall'impossibilità teologica e filosofica di ammettere in Dio una «*variatio*» o una «*mutatio*», la contraddizione contro cui deve infrangersi il ragionamento di chiunque voglia postulare che possa esserci differenza reale che non sia ontologica.

Il movimento argomentativo che regge tutte le obiezioni raccolte sotto la rubrica «*adversus trinitatem*» punta a sviscerare le contraddizioni a cui è esposta la dottrina teologica trinitaria, e lo fa mediante l'assunzione rigorosa della nozione di Trinità per mostrarne l'ingestibilità logica e quindi la falsità; al contrario, nelle obiezioni successive che, nella prima versione, si raccolgono sotto la rubrica «*adversus unitatem*», Abelardo vuole che sia la radicalizzazione del principio dell'unità e quindi la sua crisi a mostrare la falsità dell'impianto complessivo. Infatti, secondo la prima obiezione, una rigorosa applicazione del principio di identità alla Trinità impone di inferire sillogisticamente dalla condivisione della natura divina («*haec essentia divina*») conclusioni palesemente false come che 'il Padre è il Figlio' («*Pater est Filius*»), quindi che 'il Padre è incarnato' («*Pater est Filius sive incarnatus*»)¹²⁹. Questo sviluppo argomentativo viene rinsaldato dal ricorso alla precisazione per la quale Dio è più 'singolare' di quanto non lo sia Socrate («*etiam magis singulare, hoc est individuum*»), perché referente di una monade che si sottrae a ogni forma di composizione. Spinta a una crisi di coerenza, l'affermazione dell'unità di Dio condurrebbe al patripassianismo, che deriva dall'appiattimento sabelliano della distinzione personale sull'unità della sostanza l'impossibilità di sottrarre il Padre all'incarnazione e alla passione del Figlio.

Nelle obiezioni successive, l'identità, assunta come identità numerica, con riferimento al rapporto che nelle creature si dà tra sostanza prima e accidenti («*cum eadem prorsus essentia sit huius sedentis et huius albi*»), diventa il modello per corroborare la singolarità di Dio e rifiutare di trattarne il nome come universale che intrattiene con la molteplicità (numerica) un rapporto predicazionale. Infatti, se nella relazione tra Socrate, il suo stare seduto e la sua bianchezza, non è necessario postulare una pluralità numerica, a maggior ragione («*multo minus*») non deve essere intesa secondo il numero

¹²⁹ Cf. *TSum*, II, 59, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 132, 496 - 133, 505: «*Preterea, cum pater sit deus, hoc est haec essentia divina, et deus sit filius, numquid et pater est filius? Quomodo enim ex eo quod pater est deus et deus est eternus, melius ostenditur pater esse eternus quam ex eo quod pater est deus et deus est filius sive incarnatus, pater etiam esse filius sive incarnatus? Presertim cum hoc nomen 'deus' singulare esse constet, sicut hoc nomen 'Socrates' immo etiam magis singulare, hoc est individuum videtur, cum individuum, hoc est omnino indivisibilem ac prorsus simplicem unicamque substantiam significet?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 106, 1239BD, ed. Buytaert cit., p. 234, 1256-1265. Per la soluzione di questa obiezione: *infra*, nota 124.*

la trinità della sostanza divina, che non contempla alcuna molteplicità di forme («formarum multitudo»), che pure non è principio di molteplicità nelle creature¹³⁰. Nel risalire la china di questa «comparatio», gli obiettori rivendicano quindi al Padre e al Figlio in Dio un'identità più stringente di quella che si dà nelle creature, dove pure è ammessa una diversità di forme secondo le condizioni stabilite per la «vicissitudo» di una stessa essenza. Una simile rivendicazione finisce per appiattare sull'unica dimensione ontologica la differenza delle persone e quindi avvitare le relazioni di origine («hic qui Pater est», «ea quae Filius est») intorno alla stessa unità, con le conseguenti implicazioni patripassiane¹³¹. Questo avvitarimento viene squadernato nell'«extrema obiectio» della «*Summi boni*», ultima del gruppo «adversus unitatem», dove in tutta la sua contraddittorietà si pone il problema della validità di una conclusione che affermi che l'identico nasce o procede da se stesso.

V. Denique, cum nichil in deo sit preter unicam essentiam simplicis et individue omnino substantiae et *deus deum generet*, hoc est pater filium, numquid substantia substantiam generat? Et cum eadem sit penitus substantia quae generatur cum ea que generat, numquid idem seipsum generat? Quod autem *eadem res seipsam gignat*, non solum omnium ratio, verum etiam sanctorum patrum scripta detestantur, maxime in hac ipsa generatione divina, de qua Augustinus in I *De trinitate* ait: 'Qui putat eius potentiae deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat quod non solum deus ita non est, sed nec spiritualis creatura nec corporalis. Nulla enim omnino res est que seipsam gignat'¹³².

¹³⁰ Cf. *TSum*, II, 60, edd. Buytaert - Mews cit., p. 133, 506-518: «II. At vero cum hic sedens sit Socrates et Socrates sit albus, constat etiam hunc sedentem esse album, cum *eadem* prorsus *essentia* sit *huius sedentis et huius albi*; nec multa numero dicuntur hic sedens et hic albus, cum eadem sit *essentia* huius et illius. Que diversis licet occupata sit formis, non tamen aut multae personae aut multa numero Socrates esse dicitur. Alioquin hoc nomen 'Socrates' universale esset potius quam singulare, cum de differentibus numero diceretur. III. *Multo* autem *minus* multa numero in deo sunt ubi nec ulla est *formarum multitudo*; et multo magis concedendum est in deo quod hic qui pater est, filius est, quam in creaturis, in quibus est saltem formarum diversitas atque substantiae instabilitas assiduaque variatio» [corsivo mio]; *TChr*, III, 107, 1239CD, ed. Buytaert cit., p. 234, 1266-1278. Per la soluzione di questa obiezione: *infra*, nota 124.

¹³¹ Cf. *TSum*, II, 61, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 133, 519 - 134, 526: «III. Quomodo ergo, si concedamus in creaturis propter idemtitatem essentiae quod hic sedens est hic albus, vel hic qui pater est filius est, *non hoc magis* in deo recipiamus, ut is videlicet qui pater est, filius sit, cum sit utriusque unica et individua prorsus ac mera substantia, aut *hic qui pater est*, sit incarnatus sicut et filius, cum eadem substantia quae pater est, carnem susceperit, sicut *ea que filius est*, cum eadem penitus substantia sit utriusque personae?» [corsivo mio]; *TChr*, III, 108, 1239D-1240A, ed. Buytaert cit., p. 234, 1279-1286. Per la soluzione di questa obiezione, si veda: *TSum*, III, 44-50, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 176, 542 - 179, 612; *TChr*, IV, 60-69, 1274D-1282C, ed. Buytaert cit., pp. 290, 863 - 297, 1023.

¹³² Cf. *TSum*, II, 62, edd. Buytaert - Mews cit., p. 134, 527-538 [corsivo mio]; *TChr*, III, 109, 1240AB, ed. Buytaert cit., p. 235, 1287-1298. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 1, 1, PL 42, 820, ed. Mountain cit., I, p. 28, 32-35. La

La contraddizione viene rilevata a livello metafisico, prima ancora che teologico. La ragione, insieme all'*auctoritas* di Agostino, e non contro di essa, garantisce la non pensabilità di una generazione da se stesso, perché non c'è alcuna sostanza, né creata, per spirituale o corporea che sia, né divina, cui possa essere riportata la sua stessa generazione. In altri termini, il principio causativo dell'essere di ogni sostanza deve essere considerato esterno a essa. Come si ricorderà, il ricorso al divieto agostiniano di pensare una sostanza che generi se stessa aveva salvato Abelardo dalla gogna a cui Alberico di Reims avrebbe consegnato la sua *Theologia*, secondo la narrazione dell'*Historia*¹³³.

Ora, ciò che rende questa obiezione particolarmente eloquente rispetto allo scacchiere della disputa teologica è la sua dipendenza, quanto alla fonte, Agostino, e quanto alla *ratio*, dall'accusa che Roscellino di Compiègne dovette muovere all'impianto della «singularitas» abelardiana¹³⁴. In questo modo, al netto di un fraintendimento degli obiettivi del canonico, Abelardo rimette in capo al suo antico maestro il tentativo di portare a crisi la 'singolarità' divina e derivarne una necessaria ipostatizzazione delle persone, secondo la comune rappresentazione che della sua teologia trinitaria sarebbe stata fornita dopo la denuncia di Giovanni del Bec. Non è questo, tuttavia, l'unico elemento che permette di recuperare alla veemenza dello scontro con il canonico di Compiègne queste pagine. Proprio il comune riferirsi alle arti liberali doveva, infatti, determinare, da parte del Peripatetico palatino, l'intenzione di additare per il lettore la natura fallace delle conclusioni a cui conduce un utilizzo degenerato delle scienze del trivio. Si consideri emblematicamente l'idea che la sostanza non possa essere distinta dalle sue qualità, su cui sono giocate le obiezioni centrali del gruppo «adeversus unitatem». Si tratta di un portato della grammatica prisciana, dalla quale secondo Constant J. Mews deve essere fatto dipendere complessivamente il magistero di Roscellino di Compiègne. L'ombra del

risposta a questa obiezione e alle nuove introdotte a partire dalla redazione della *Christiana* impegna Abelardo in una trattazione specifica «De generatione verbi divina» che, in quella versione, subirà una radicale modifica, se si considera che verrà interamente riscritta: *TSum*, III, 51-67, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 179, 613 - 186, 862; *TChr*, IV, 70-136, 1282C-1304A, ed. Buytaert cit., pp. 297, 1024 - 334, 2184; dopo l'interruzione determinata dalla risposta alla nuova «obiectio» della *Christiana* (III, 114), riprende su questo tema, seguendo il piano della «*Summi boni*»: *ibid.*, IV, 138-158, 1306D-1313D, pp. 335, 2193 - 344, 2532.

¹³³ Rispettivamente per lo scontro con Alberico di Reims e per il suo errore teologico: cf. *supra*, I, cap. 2, §2; *ibid*, I, cap. 2, nota 74.

¹³⁴ Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, 362D, ed. Reiners cit., p. 68, 26-30: «Si igitur apud istos, quos impudenter me persequi declamasti, aliquid sacrae Scripturae contrarium reperimus, cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse, cum te in sacrae Scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse? Huic enim singularitati, quam divinae substantiae tribuisti, sanctorum Patrum Ambrosii, Augustini, Isidori scripta nequaquam consentiunt». Tra le *auctoritates* agostiniane, Roscellino ricorre allo stesso luogo del *De Trinitate*, che compare nella quinta delle obiezioni della *Theologia*.

canonico si spande su queste obiezioni, se si considera che gli viene apertamente imputata da Anselmo d'Aosta nella sua *Epistola de incarnatione Verbi* l'incapacità di distinguere una *res* dalle sue qualità, che è appunto un corollario della definizione prisciana di nome quale *signum* dell'insieme inscindibile di sostanza e qualità («Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius?»¹³⁵)¹³⁶.

Non è certamente possibile fare di Abelardo un affidabile testimone del magistero roscelliniano, tuttavia, nell'economia della sua prima opera (e sempre con maggiore distacco a partire dalla revisione della *Christiana*), è evidente il tentativo di riportarne gli eccessi e le fallacie a una condizione tipologica del pensare che, affetta dal vizio dell'«insipiens superbia», risulti tale da meritare, accanto a una dura condanna morale (sul cui terreno non potrà che essere sconfitto dall'intransigenza del canonico), una forte riprovazione scientifica¹³⁷.

¹³⁵ ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 265C, ed. Schmitt cit., p. 10, 7-9.

¹³⁶ Constant J. Mews ritiene che le discutibili e discusse affermazioni roscelliniane in merito alla riducibilità dei tre *nomina trinitari* a *tres res*, lungi dall'essere interpretabili come espressione di un grossolano triteismo, sarebbero piuttosto da ricondurre all'influenza della grammatica prisciana e segnatamente delle anonime *Glosulae* ai libri I-XVI delle *Institutiones Grammaticae*. Cf. C. J. MEWS, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard* cit. (I, cap. 2, nota 26). I contributi raccolti in questo volume coprono l'arco cronologico di circa quindici anni di ricerche e mantengono la numerazione della prima pubblicazione; seguono le indicazioni bibliografiche degli articoli che mettono esplicitamente a tema aspetti del pensiero di Roscellino di Compiègne: *St Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The De incarnatione verbi and the Disputatio inter Christianum et Gentilem*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 58 (1991), pp. 55-98; *Nominalism and Theology* cit. (I, cap. 2, nota 46); *St. Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Anselm, Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, cur. D. E. Luscombe - G. R. Evans, Sheffield 1996, pp. 106-119; *The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and Its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Reconsidered in Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* cur. A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier - G. Dahan, Paris 1997, pp. 347-364; *St. Anselm and Roscelin of Compiègne: Some New Texts and Their Implications II A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 65 (1998), pp. 39-90. – Paradossalmente proprio l'interesse per la grammatica Abelardo potrebbe aver mutuato, con le emendazioni necessarie, dal maestro di un tempo Roscellino, se si considera, come ha osservato Irène Rosier-Catach, la gran parte che questo interesse ebbe nell'evoluzione del pensiero logico-linguistico del Palatino. Cf. ROSIER-CATACH, *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions* cit. (I, cap.1, nota 75); ID., *Abélard et les grammairiens* cit.

¹³⁷ Il canonico di Compiègne non mancherà di riversare contro il suo antico discepolo un pari sdegno, contestandolo non tanto e non solo nelle sue competenze scientifiche, ma nella sua dubbia moralità. Roscellino non si accontenta di destituire di fondamento la conversione di Abelardo, avvenuta sotto l'*imperium* della passioni, ma insiste sulla tenace perversione della sua volontà e della sua voluttà, approfondendo le ragioni di riprovazione nei confronti della sua condotta monastica. Nell'*Epistola ad Abaelardum*, il canonico descrive il suo interlocutore come schiavo ancora del

Nella versione della *Christiana*, Abelardo completerà il catalogo delle obiezioni con un terzo gruppo di proposizioni, che possono essere tutte ricondotte al tema dell'orizzonte logico e ontologico delle relazioni di origine (c) e che pongono sostanzialmente due nuovi temi¹³⁸. In primo luogo, l'annichilazione reale e ontologica delle specificità delle persone nell'unica sostanza finirebbe per

piacere, oltre che della colpa, e dedito, grazie alla misericordia dell'abate e dei fratelli del monastero di San Dionigi, a trasformare la verità di un'arte liberale (la dialettica) in *nugas*, in parte per ignoranza, in parte per superbia. Roscellino dà quindi mostra (in questo come in altri luoghi della sua lettera) di riconoscere il contenuto di verità della dialettica, concedendo la divisione dell'oggetto del *docere* in *non docenda* e *docenda*, e tuttavia condanna il magistero del Peripatetico palatino che, per un sovraccarico di significazione, dovuto alla superbia e all'ignoranza, farebbe di quella verità della scienza una vanità. Sul finire dell'*Epistola* il canonico di Compiègne, mostrando una chiara *peritia* nel maneggiare con (ir)riverenza gli strumenti della dialettica, analizza le difficoltà suscitate dal tentativo di trovare nell'*ordo verborum* un *nomen* adeguato a significare nell'*ordo rerum* il discutibile profilo del suo interlocutore. Non più *monachus*, per la falsità della sua professione, non *doctor*, perché insegnante di *mendacia*, né *clericus*, perché incapace di contrizione, né tantomeno *laicus*, per la *corona clericalis*, Abelardo, sulla base della sua stessa concezione mereologica, secondo cui le parti sono costitutive della natura di un tutto, non è più nemmeno *Petrus*, ma *imperfectus Petrus*, tale da non meritare uno sforzo di confutazione compiuto, ma un *opus imperfectus*. Se si presumesse, infatti, di riconoscere un valore ontologicamente reale al *totum* logico come *collectio* di tutte le *partes* – come deve asserire Abelardo per far salva la logica – dal venir meno di una *pars* si dovrebbe concludere all'inesistenza reale del *totum*. Così non soltanto una *domus* a cui fosse «ablato tecto vel pariete» perderebbe lo *status* reale di *domus* e dovrebbe esser detta (*vocabitur*) *imperfecta domus*, ma anche un uomo a cui fosse *sublata parte*, non sarebbe più «homo, sed imperfectus homo». Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 370A-372A, ed. Reiners cit., pp. 79, 11 - 80, 26.

¹³⁸ Nella sua ravvicinata analisi delle «obiectiones» e delle «solutiones» abelardiane, Jean Jolivet come sia «remarquable» che solo l'ultima serie delle obiezioni guardi al problema centrale della teologia trinitaria in termini di una relazione dinamica, con riferimento alla generazione del Figlio. Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 310. In generale, la staticità a cui viene consegnata la teologia trinitaria dal registro sostanzialistico roscelliniano è il grande limite del discorso del suo contraddittore Anselmo. Infatti, nonostante il ricorso al concetto di relazione per significare la *pluralitas* delle persone e l'*unitas* della sostanza, Anselmo a rigor di logica non fornisce la soluzione al problema così come è stato posto dal «dialettico moderno» di Compiègne, ma mette a tema in tutta la sua drammaticità la contraddittorietà logica del mistero trinitario. Anselmo, pur restando saldamente ancorato alla teologia agostiniana, non sembra risolvere il nodo in cui la *quaestio* di Roscellino ha stretto l'uni-trinità per il fatto stesso di aver dettato i termini del problema in un registro sostanzialistico. Il linguaggio della teologia trinitaria agostiniana è costretto a convivere con il linguaggio tecnico della logica che presiede alla questione degli universali; ciò rende secondo Parodi e Rossini la posizione di Anselmo debole, in quanto non è chiaro il paradigma entro cui si colloca. Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Lettera sull'incarnazione del Verbo*, in *Fra le due rupi* cit., p. 127, nota 34. «Senza alcun dubbio il linguaggio consapevolmente aristotelico [scil. con cui Anselmo mostra che la distinzione è di sostanza e non di relazione] funziona molto bene, quando Anselmo attacca Roscellino e intende dimostrare le conseguenze delle tesi dell'avversario; ma, per lo stesso motivo, funziona assai meno, nel momento in cui intende proporre la propria alternativa, che infatti mal sopporta di essere espressa entro il paradigma in cui invece è sensata la discussione sugli universali».

essere di scandalo rispetto alla proiezione delle relazioni di origine¹³⁹. In secondo luogo, se, al contrario, si assumesse in senso reale e ontologico la relazione di generazione, andrebbe risolto il problema della priorità di colui che genera rispetto a colui che è generato¹⁴⁰.

Secondo il primo ordine di obiezioni, se tutto ciò che si predica di Dio («omne quod de Deo dicitur») si dice delle persone o singolarmente («singillatim»), in quanto unità discrete, o unitamente («coniunctim»), in quanto Trinità, allora, anche la generazione di Dio da Dio («si ergo Deus se ipsum genuerit»), deve essere riferita o a tutte le persone come proprietà di ciascuna («aut plures earum se ipsas genuerunt») o alla Trinità come proprietà comune. Dunque, o si dovrà ammettere che il Padre genera se stesso, e così il Figlio e così lo Spirito Santo, o si dovrà ritenere che sia la Trinità a generarsi, e in questo caso si darebbe una tale «confusio», per la quale il Padre sarebbe nella condizione di generare se stesso e quindi («ille qui Pater est, sit Filius»), introducendo una totale «permixtio personarum», nella condizione di essere Padre e Figlio di se stesso («pater sui»)¹⁴¹. Assumendo questa prospettiva, se Dio genera Dio, allora genera o se stesso o un altro Dio, ma, escluso che generi un Dio diverso da se stesso, allora Dio Padre o è Padre di se stesso («Deus Pater est pater sui») o meno («non Deus pater est pater sui»), ma, se è falso che il Padre sia padre di se stesso, chi può ammettere che sia padre di lui, cioè del Figlio, che è Dio, se non è padre di se stesso?¹⁴² Le contraddizioni che derivano da una simile confusione sono notevoli; infatti, in nessun modo in questa prospettiva si può spiegare perché si dica che il Figlio sia dalla sostanza del Padre e non anche da quella dello Spirito

¹³⁹ Cf. *TChr*, III, 110-113, 1240B-1241A, ed. Buytaert cit., pp. 235, 1298 - 236, 1334.

¹⁴⁰ Si tratta di una «nova obiectio» che compare a partire dalle ultime redazioni della seconda versione. Cf. *TChr*, III, 114, 1241A, ed. Buytaert cit., p. 236, 1335-1337: «Quomodo etiam potest esse ut Filius ex Patre sit genitus, vel ex Patre esse habeat tam Filius quam Spiritus Sanctus, non Pater ex illis, et non sit Pater *prior* illis?» [corsivo mio].

¹⁴¹ Cf. *TChr*, III, 110, 1240B, ed. Buytaert cit., p. 235, 1298-1308: «Constat quippe omne quod de Deo dicitur, de personis ipsis aut singillatim aut coniunctim dicendum esse, hoc est de una earum aut de pluribus simul. Si ergo Deus se ipsum genuerit, utique aut aliqua trium personarum se ipsam, aut plures earum se ipsas genuerunt. Quod si aliqua trium personarum se ipsam generet, vel Pater ipse gignit se, vel Filius ipse, vel Spiritus Sanctus. Quod si Pater se ipsum gignat, profecto ipse sui est filius, et *ita confusae sunt personae*, cum ille qui Pater est, sit Filius. Eadem quoque confusio est, hoc est *permixtio personarum*, si aliqua aliarum se ipsam gignat, hoc est sit pater sui» [corsivo mio]. Per la soluzione a questo gruppo di obiezioni si rimanda a: *supra*, nota 129.

¹⁴² Cf. *TChr*, III, 111, 1240C, ed. Buytaert cit., pp. 235, 1308 - 236, 1320: «Praeterea, si *Deus Deum generat*, utique vel *se ipsum* vel *alium Deum*. Alius vero Deus ab alio non potest esse sed *unus tantum Deus*, nec, iuxta Augustinum et supra positam rationem, Deus se ipsum generare potest. Quippe si se ipsum Deus genuerit, utique ipse Deus sui pater est. Quod si ipse Deus pater est sui, profecto vel *Deus Pater est pater sui*, vel *non Deus Pater est pater sui*. At vero Deus Pater solius Filii et non sui ipsius Pater est. Non igitur Deus Pater est pater sui. At rursus, si falsum sit Deum Patrem esse patrem sui, utique falsum est Deum Patrem sui esse patrem sui. At vero quis ponat aliquid esse patrem sui et contradicere audeat ipsum patrem sui esse patrem sui?».

Santo e dalla sua, così come non è dato comprendere perché si dica «sapientia Patris» e non, con la stessa validità («non aequae»), «sapientia Filii»¹⁴³.

La dipendenza di questi argomenti dall'*Epistola de incarnatione Verbi* anselmiana è evidente. Anselmo, impartendo alla logica del monaco di Compiègne la coerenza, ritiene che se il Padre e il Figlio fossero numericamente un'unica e identica *res* («una et eadem numero res»), non si potrebbe che inferire dall'Incarnazione del Figlio l'incarnazione del Padre, perché di una medesima *res* non possono essere ritenute vere nello stesso tempo («simul») e sotto il medesimo riguardo un'affermazione e una negazione. Ammessa la validità di questa «ratiocinatio», si incorrerebbe necessariamente nell'eresia di Sabellio che riporta l'alterità delle persone a una semplice differenza modale. La «confusio» introdotta da un simile obnubilamento della lucidità logica, che induce a riportare tutto ciò che è detto «proprie» di ciascuno a ciò che è detto «communiter» di tutti¹⁴⁴, dimentica che padre è sempre padre di qualcuno («pater alicuius») e figlio, figlio di qualcuno («alicuius filius»), sicché in Dio non si potrebbe distinguere il Padre dal Figlio, quindi colui che ha generato da colui che genera¹⁴⁵.

Anselmo assume l'*habitus* di Roscellino e stabilisce che, posto che le persone divine siano «una tantum res», non soltanto il dato dell'Incarnazione, ma l'intera teologia trinitaria incorre in un'inammissibile contravvenzione del principio di non contraddizione. Non soltanto è contraddittorio ammettere che un'unica sostanza divina sia nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo «filius,

¹⁴³ Cf. *TChr*, III, 112-113, 1240C-1241A, ed. Buytaert cit., p. 236, 1321-1334: «Qua etiam ratione, cum una tantum substantia sit trium personarum, ut sit videlicet eadem penitus substantia Patris quae Filii sit et Spiritus Sancti, ipse Filius tantum ex substantia Patris dicitur esse et non ex substantia Spiritus Sancti vel sua? Aut cum similiter una eademque sit sapientia trium personarum quarum unaquaqueque sapiens aequae est ut aliae, eademque caritas singularum, cur non aequae dicitur Filius sapientia Spiritus Sancti vel sui ipsius, sicut dicitur sapientia Patris? Vel ipse Spiritus amor sui ipsius, sicut amor Patris vel Filii? Numquid enim vel Filius vel Spiritus Sanctus sapiens est et non per sapientiam sui? Aut sapientia est et non est sua sapientia sed alia? Aut diligens est et non est sua dilectio, sicut ipse est potentia sua, magnitudo sua, iustitia sua, pietas sua et voluntas?».

¹⁴⁴ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 269D-270A, ed. Schmitt cit., II, p. 16, 5-8: «Si enim vera est haec eius consequentia, non solum hoc quod de patre et filio dixi, sed in omnibus tribus personis tanta sequetur confusio, ut quidquid de singulis proprie dicitur, de omnibus communiter dicendum sit».

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, 269BC, ed. Schmitt cit., pp. 15, 19 - 16, 2: «Nam pater semper est alicuius pater et filius alicuius filius, nec umquam pater suimetipsius pater est aut filius suimetipsius filius est; sed alius est pater et alius, cuius est pater, et similiter alius est filius et alius, cuius filius est. Quare si in deo non est alius pater et alius, cuius pater est, nec filius alius est et alius, cuius est filius: falso dicitur deus pater aut filius. Si enim non est in deo alius a patre cuius pater sit, non potest esse pater. Et similiter si non est in eo alius a filio cuius filius sit, non valet esse filius. Quapropter non erit unde duae illae personae dicantur in deo, quae ideo dicuntur, quia deus est pater et deus est filius, et semper alius est pater et alius filius».

verbum et genitor» e «pater et genitor et ingenitus», ma è altrettanto contraddittorio ammettere che tre persone siano uno, restando tre: «Si tres personae sunt una res, non sunt tres personae? Nam non minus ante incarnationem quam post facere quaestionem hanc potest»¹⁴⁶. L'introduzione della *vis consequentiae* nella *rationatio* del canonico di Compiègne impone di asserire che escludere dalla sostanza divina ogni alterità e ridurre Dio a una monade, come aveva fatto Sabellio, rende scandaloso non soltanto il dato dell'Incarnazione – che Roscellino sembrerebbe addurre come un argomento sufficiente a liquidare la possibilità di parlare correttamente di Dio –, ma il concetto stesso di Trinità. Anselmo prima di Abelardo, che lo segue, dimostra logicamente che il venir meno della «discretio personarum», che consente di articolare in Dio una pluralità, e quindi il venir meno delle relazioni da essa implicate, conduce a una contraddizione assoluta e radicale che voler limitare al problema dell'Incarnazione sarebbe ingiustificato.

In definitiva, la lunga serie delle obiezioni stringe la Trinità nella morsa della sua ingestibilità logica e rischia di sancire non tanto l'incompatibilità del sistema scientifico con la verità della Rivelazione, ma la loro reciproca ripugnanza, proprio per l'impegno di quanti, presunti periti nelle arti del trivio, sanciscono in questo modo la contraddittorietà di ogni teologia e con essa la vanità delle scienze dell'uomo.

4. *L'eccezione come regola*

Ad quod illud primum respondendum esse arbitror quod *mirabile non debet videri*, si illa divinitatis natura, sicut *singularis* est, ita *singularem modum loquendi* habeat¹⁴⁷.

Che lo schema della *Theologia* abelardiana («summa fidei», «obiectiones», «solutiones») non possa essere interpretato come l'anticipazione della struttura dell'interrogazione dubitativa della «quaestio» scolastica è ora evidente. L'itinerario intellettuale abelardiano non va da una domanda («quaeritur») a una risposta, passando attraverso l'esame degli argomenti. Il movimento che regge la sua investigazione teologica è tutto giocato all'interno di una logica binaria che misura contro la verità rivelata nella «summa fidei» il 'merito' non tanto della dialettica, quanto dei dialettici. Se quello anselmiano, come si è detto, è un esperimento mentale condotto in vitro, l'operazione di Abelardo è sempre un'operazione nella storia, che cerca e trova nella computazione dialettica la possibilità di

¹⁴⁶ *Ibid.*, 270AB, p. 16, 13-17.

¹⁴⁷ *TSum*, II, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 135, 547-549 [corsivo mio]; *TChr*, III, 116, 1241B, ed. Buytaert cit., p. 236, 1346-1348.

validare uno strumento, a cui si rischia di riportare nella natura una perversione che invece attiene al suo solo esercizio.

Ora, la risposta di Abelardo è ‘prima’ non con riferimento all’ordine delle obiezioni, ma in valore assoluto, perché determina un superamento della logica del discorso condotto dagli obiettori e in qualche modo una sua sovversione. Il Peripatetico palatino pone un principio di epistemologia teologica che fa valere quello che in un certo senso può essere riconosciuto come un parallelismo onto-epistemico, secondo cui alla singolarità della natura divina deve corrispondere a livello logico-linguistico un altrettanto singolare modo dell’espressione, dove la ‘singolarità’ deve essere intesa certo non con riferimento al numero, ma allo statuto di unicità. Infatti, che la natura della divinità, «sicut singularis est», abbia un «modus loquendi» altrettanto singolare non è la conferma della contraddittorietà della logica, come voleva Roscellino (nell’ottica di una giusta prospettiva storica, che gli riporta la contraddizione come strumento per verificarne la falsità), né della contraddittorietà della teologia, come sembrano volere gli pseudo-dialettici (quindi lo stesso Roscellino nella prospettiva che ne forniscono i suoi contraddittori), ma è piuttosto affermazione dell’eccezionalità dell’oggetto di indagine alla cui natura deve corrispondere uno statuto linguistico appropriato.

Ciò che è più remoto dalla serie delle creature, cioè il Creatore, deve godere nel linguaggio di uno statuto linguistico proporzionale allo scarto ontologico in cui vive («longe diverso genere loquendi»), per evitare che possa essere costretto («coerceatur») nei limiti imposti dal linguaggio comune e volgare («communis ac publica locutio») ¹⁴⁸. Che Dio, incomprendibile («nec ab homine intelligi potest») e ineffabile, non sia subordinato alle regole a cui è soggetto tutto ciò che a causa sua esiste e che trova nel linguaggio umano una collocazione, non è un’eccezione alla regola, ma la sua conferma. In altri termini, che l’uomo non sia in grado di parlare di Dio, che è fuori dalla giurisdizione della sua conoscenza, che va dalle *res* alle *voces*, trovando nel concepimento di un *intellectus* la sua chiave di volta, è perfettamente coerente con lo statuto ontologico divino ¹⁴⁹. Abelardo traccia in poche battute una genealogia del linguaggio e lo mette direttamente in relazione con il regno del pensabile,

¹⁴⁸ *TSum*, II, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 135, 550-552 [corsivo mio]; *TChr*, III, 116, 1241B, ed. Buytaert cit., p. 236, 1349-1351.

¹⁴⁹ *TSum*, II, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 135, 552-555 [corsivo mio]; *TChr*, III, 116, 1241B, ed. Buytaert cit., p. 237, 1352-1355. – Sulla relazione tra pensiero e linguaggio, intesa come una relazione di concepimento concettuale e loro manifestazione («ad manifestansum intellectum»), si veda: ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 91, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit., p. 51, 594-596: «Illi enim tres prius rem inspiciunt, deinde naturam eius vel proprietatem attendentes intellectum concipiunt, tandem ad manifestandum intellectum vocem proferunt. Hi itaque de rebus ad intellectum, de intellectibus ad voces proficisci videntur». Per la teoria della conoscenza abelardiana, si veda: *supra*, I, cap. 1, §3.

quindi istituisce una relazione di causalità diretta tra ciò che non può essere pensato, e come tale è incomprendibile, e ciò che non può essere detto, e come tale è ineffabile.

L'evidenza assiomatica di questa epistemologia teologica spinge Abelardo a guardare in prospettiva all'attitudine negativa come costitutiva della conoscenza filosofica della divinità («hoc solum de eo [scil. de Deo] *sciens quod sciri non possit* ab homine») e al tema della natura divina di Cristo cui solo, in quanto sapienza incarnata, è riservato di comunicare la «notitia» che nessuna creatura sarebbe in grado altrimenti di comprendere («cum ad eius notitiam nulla assurgere creatura sufficiat»)¹⁵⁰. L'equivocità del linguaggio teologico non è in questo modo tolta, ma spiegata come condizione e non come vizio, perché, chiarisce immediatamente Abelardo, quando Cristo disse che Dio è spirito alle donne di Samaria («Spiritus est Deus», *Gv* 4, 24), lo inserì in qualche modo nella catena degli enti spirituali, ma segnando uno scarto tale («longe et inexcogitabili modo») che ogni altra sostanza spirituale al confronto dovrebbe essere 'detta' corporea («quasi corpulenti seu corpora quedam dicendi sunt»)¹⁵¹.

De qua si quid forte philosophi dicere animati sunt, ad *similitudines et exempla* se contulerunt, quasi presumptionem suam velantes, ne de ineffabili fari viderentur, cuius gloriam *in creaturis* quoquo modo, non *in ipso*, vestigabant atque per ipsas assignabant¹⁵².

Alle similitudini e agli esempi deve essere riconosciuto quello stesso ruolo di «intersigna» a cui le immagini sono state deputate nel processo cognitivo che avviene «per figmenta», ma non si esaurisce «de figmentis»¹⁵³. La ricerca filosofica ha consuetudine con il limite che nelle creature si dà alla conoscenza di Dio («in creaturis *quoquo modo*, non in ipso»), ma è consapevole di non poter tentare

¹⁵⁰ Cf. *TSum*, II, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 135, 552-563 [corsivo mio]; *TChr*, III, 116, 1241C, ed. Buytaert cit., p. 237, 1355-1363. Cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 15, ed. Wills cit., p. 7, 4-9.

¹⁵¹ *TSum*, II, 64, edd. Buytaert - Mews cit., p. 135, 563-571 [corsivo mio]; *TChr*, III, 116, 1241CD, ed. Buytaert cit., p. 237, 1363-1371.

¹⁵² *TSum*, II, 65, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 135, 572 - 136, 576 [corsivo mio]; *TChr*, III, 118, 1242AB, ed. Buytaert cit., pp. 237, 1383 - 238, 1391. Nella versione della *Christiana*, viene aggiunto a questa sezione testuale il riferimento alla similitudine del sole nella *Repubblica* platonica («sicut de Platone supra meminimus ad similitudinem solis cum de Deo loqui praesumeret recurrente») e viene preceduta, a conforto della conclusione secondo cui solo Dio può essere detto spirituale, mentre ogni altro ente deve risultare da una qualche contaminazione corporea, l'*auctoritas* del *De orthodoxa fide*, attribuito ad Agostino solo nella prima redazione. Cf. *ibid.*, III, 117, 1241D-1242A, p. 237, 1372-1382. Cf. GENNADIO DI MARSIGLIA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 11-12, PL 42, 1215-1216, ed. Turner cit. (II, cap. 1, nota 163), pp. 91, 7 - 92, 5.

¹⁵³ Cf. *supra*, I, cap. 1, §3.

temerariamente alcuna altra impresa per dire qualcosa («dicere») di ciò di cui nulla si può dire («de ineffabili»).

Se il colmo della conoscenza è l'acquisita consapevolezza dell'inconoscibilità di Dio, è chiaro perché la prima reazione alle obiezioni degli avversari non possa che essere una stigmatizzazione della loro cattiva sequela, quindi del tradimento dell'autentico magistero di quanti tra i «*nostrī doctores*», che brillarono per la competenza logica (segnatamente Porfirio, Aristotele e Boezio), insegnarono a non osare classificare Dio tra le *res*¹⁵⁴. Il Peripatetico palatino registra come un conseguimento logico il dato dell'eccedenza di Dio rispetto ai modi dell'espressione, perché sono gli stessi dottori a dimostrare l'impossibilità di collocare Dio nel novero delle cose («in numero rerum»), dove si troverebbe se potesse essere 'contenuto' in una delle categorie; ebbene, posto che non possa trovare accoglienza in nessuna delle categorie che descrivono una condizione della sostanza, perché in tal caso non potrebbe esistere per sé («*praeter substantias per se existere non possunt*»), e posto che non possa nemmeno propriamente essere considerato una sostanza, per quanto sia in sé una «subsistentia», Dio deve, secondo la logica, essere considerato come il grado sommo («*maxime*») dell'essere «per se», di cui può essere predicata l'esistenza, la verità, l'incommutabilità e da cui ogni altra cosa deve essere fatta dipendere quanto al suo stesso essere¹⁵⁵.

*Neque enim substantia non est deus, si verae subsistentiae naturam et incommutabile esse in ipso attendamus. Nec rursus substantia est, si usitatam nominis substantiae appellationem sequamur, cum videlicet accidentibus subiectus esse non possit*¹⁵⁶.

Patet itaque a tractatu peripateticorum illam summam maiestatem *omnino exclusam* esse nec ullo modo *regulas aut traditiones* eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem

¹⁵⁴ Cf. *TSum*, II, 66, edd. Buytaert - Mews cit., p. 136, 577-581; *TChr*, III, 119, 1242B, ed. Buytaert cit., p. 238, 1392-1396. – Abelardo rivela subito dopo l'identità dei «doctores», disponendoli secondo l'ordine che gli viene imposto dalla disciplina e non per cronologia: *TSum*, II, 67, edd. Buytaert - Mews cit., p. 136, 599-601: «Quod facile convinci potest ex ipsis scriptis omnium dialecticam tractantium quae nunc latinitas celebrat, Porphirii scilicet, Aristotiles et Boetii»; *TChr*, III, 121, 1242B, ed. Buytaert cit., p. 238, 1392-1396.

¹⁵⁵ Cf. *TSum*, II, 66, edd. Buytaert - Mews cit., p. 136, 581-598; *TChr*, III, 119, 1242BC, ed. Buytaert cit., p. 238, 1396, 1415, con l'aggiunta in questa versione del riferimento alla teologia dell'*Esodo* (*Es* 3, 14); *TSch*, II, 77, 1060AC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 445, 1172 - 446, 1193.

¹⁵⁶ *TSum*, II, 68, edd. Buytaert - Mews cit., p. 137, 614-618 [corsivo mio]; *TChr*, III, 122, 1243B, ed. Buytaert cit., pp. 239, 1446 - 240, 1450.

conscendere, sed creaturarum naturis inquirendis eos esse contentos, quas nec adhuc comprehendere ac ratione discutere sufficiunt¹⁵⁷.

Dall'impossibilità di negare e di affermare che Dio sia sostanza non deriva alcuna contraddizione né rispetto allo statuto ontologico di Dio né rispetto allo statuto epistemologico della logica. Infatti, il ricorso alla definizione porfiriana, che mette la sostanza in relazione con una specie e molti accidenti (separabili e inseparabili che siano), e a quella aristotelica, che la vuole, identica e numericamente una, tale da poter accogliere i contrari, permette ad Abelardo di precisare come la natura e l'essere immutabile della «vera subsistentia» sia descritta convenientemente dalla categoria di «substantia», a condizione che quella categoria non risponda più a se stessa come «usitata appellatio»¹⁵⁸. Le regole e il magistero dei peripatetici sono validi in un solo ordine di realtà, quello della natura delle cose create, che pure, forte della gnoseologia abelardiana, è chiaro che non sia perfettamente in grado di esaurire, ma dal quale certamente Dio deve essere considerato estraneo. Il modo in cui Abelardo guadagna una conclusione solo apparentemente banale, cioè che il linguaggio 'umano' sia adatto a descrivere fondamentalmente la sola condizione delle creature («omnis hominum locutio ad creaturarum status maxime accomodata sit»), è estremamente interessante nella misura in cui affida all'intima logica istitutiva del linguaggio la sua unica ragione di esistenza.

Quod vero omnis hominum locutio ad creaturarum status maxime accomodata sit, ex ea precipua parte orationis apparet sine qua, teste Prisciano, nulla constat orationis perfectio, ex ea scilicet quae dicitur 'verbum'. Haec quippe dictio *temporis designativa* est, quod *inceptit* a mundo. Unde si huius partis significationem recte attendamus, oportet per eam cuiusque constructionis sensum

¹⁵⁷ *TSum*, II, 69, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 137, 623 - 138, 628; *TChr*, III, 124, 1244CD, ed. Buytaert cit., pp. 237, 1383 - 238, 1391.

¹⁵⁸ La sezione testuale in cui si trovano le definizioni di 'sostanza' di Porfirio e Aristotele, quindi il riferimento alla strategia con cui Platone e Boezio avrebbero attribuito lo statuto di non-sostanza rispettivamente alla materia («hyle», che è «inter substantiam et aliquam substantiam») e alla bianchezza («albedo»), nella seconda versione della *Theologia* è rinforzata dalle *auctoritates* di Agostino e Gregorio Magno, che riflettono sul tema dell'abissalità del rapporto tra «esse» e «principaliter esse», tra «mutabiliter esse» e «immutabiliter esse». Cf. *TSum*, II, 67-68, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 136, 599 - 137, 623; ID., *TChr*, III, 121-123, 1243A-1244C, ed. Buytaert cit., pp. 239, 1427 - 241, 1492; PORFIRIO, *Isagoge*, 21, 10, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., pp. 30, 20 - 31, 1; ARISTOTELE, *Categoriae*, 5, 4a 10-11, traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 12, 4-5; *ibid.*, 5, 4b 16-18, p. 13, 16-19; PLATONE, *Timeo*, 51a, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., p. 49, 11-12; BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1187CD, ed. Nikitas cit., pp. 30, 14 - 31, 11; AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 1-2, 2-3, PL 42, 912, ed. Mountain cit., I, pp. 206, 18 - 208, 17; *ibid.*, VII, 4, 7, PL 42, 942-943, I, p. 255, 1-15; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 37 (in *Iob* 23, 13), PL 75, [509-1162B], 1143B, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143B), II, p. 1003, 12-15.

infra ambitum temporum coehereri, hoc est ad eas res tantum inclinari quas *temporaliter* contingere, non eternaliter subsistere volumus demonstrare. Unde cum dicimus *deum priorem esse mundo sive exstitisse ante tempora*, quis sensus in his verbis verus esse potest de precessione dei ac successione istorum, si haec verba *ad hominum institutionem* accipiamus secundum ipsam temporis significationem, ut videlicet dicamus deum *secundum tempus* priorem esse mundo vel exstitisse, hoc est in preterito tempore fuisse antequam tempus aliquod esset?¹⁵⁹.

È l'esame del verbo, cioè della parte principale del discorso, senza il quale per la grammatica prisciana non si dà compiutezza proposizionale («perfectio orationis»), a rivelare come il campo di esistenza del linguaggio degli uomini sia il tempo. Il verbo ha eminentemente la funzione sintattica di designare il tempo («haec dictio est designativa temporis»), che è una creatura e che ebbe inizio insieme al mondo. A un'attenta analisi («si recte attendamus») del significato del verbo è evidente che ai fini della comprensione di qualsiasi costruzione verbale sia essenziale la sua collocazione nel perimetro del tempo («infra ambitum temporum»). Per la sua stessa natura, ogni costruzione verbale punta convenientemente soltanto a ciò che accade «temporaliter» e la cui esistenza non gode dell'eternità («non eternaliter»). La delicata strategia abelardiana consiste nel riconoscere nel tempo una forma *a priori* dell'esperienza o più radicalmente dell'esistenza umana che si esprime nel linguaggio quale riverbero esteriore del processo cognitivo. Da questa disanima è evidente che 'parlare' di Dio come anteriore al mondo e ai tempi che gli sono successivi, significa spingere il linguaggio oltre se stesso, alle porte della sua stessa capacità significativa, perché in senso proprio, cioè sulla base della ragione istitutiva del linguaggio, la nozione stessa di «anteriorità» e «posteriorità» deve essere messa in relazione 'al tempo del tempo' e non può convenientemente esprimere 'il tempo prima che vi fosse qualsiasi tempo' («in preterito tempore fuisse antequam tempus aliquod esset»).

Le conseguenze teologiche rischiano di essere incalcolabili, e la stessa legittimità del nome «Deus» finirebbe sotto accusa¹⁶⁰. Posto un vincolo di conformità tra i discorsi e le *res* cui puntano

¹⁵⁹ *TSum*, II, 70, edd. Buytaert - Mews cit., p. 138, 629-644; *TChr*, III, 125, 1244D-1045B, ed. Buytaert cit., p. 242, 1507-1522; *TSch*, II, 84, 1062BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 449, 1275-1290.

¹⁶⁰ Secondo Abelardo, i filosofi furono consapevoli di non poter applicare alla sostanza divina che supera il pensiero e le facoltà dell'uomo il nome di Dio come «nomen proprium et usitatum», che sarebbe invece stato riservato nelle loro opere ai pianeti, classificati nel genere animale razionale. Cf. *TSum*, II, 72, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 138, 652 - 139, 660; *TChr*, III, 127, 1045BC, ed. Buytaert cit., pp. 242, 1532 - 243, 1537; *TSch*, II, 86, 1062D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 450, 1299-1304. Cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, V, 3, 137B, ed. Brandt cit. (I, cap. 2, nota 12), p. 293, 16-18.

(«cognatos, de quibus loquuntur, *rebus oportere [esse] sermones*»¹⁶¹), e chiarito che le parole dell'oracolo celeste non possano essere costrette nelle maglie delle regole di Donato («Indignum vehementer existimo ut *verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati*»¹⁶²), è evidente che la cifra di ogni teo-logia è la sua inesattezza. Infatti, in senso proprio, il trasferimento semantico di ogni espressione dal suo campo di esistenza a quello della natura divina deve essere considerato come tale una contravvenzione del principio dell'isomorfismo di linguaggio e realtà. Nella sua natura di «abusio locutionis», la «translatio» è la condizione di possibilità e insieme il limite di ogni discorso su Dio che, in quanto 'discorso', supera illegittimamente almeno quanto necessariamente i termini posti dalla sua stessa natura («necessario propriam institutionem excedere»), perché Dio è al di là di ogni cosa («per hoc quod omnia excedit») ¹⁶³. Da un certo punto di vista si istituisce una proporzione diretta tra lo scarto ontologico che separa Dio dalle creature e lo scarto logico che separa il significato e la costruzione linguistica sottoposta a «translatio» («quaedam singularis significatio seu constructio») dal valore ordinario dei termini, quasi che nell'«architettura del discorso sulla divinità»¹⁶⁴ si producesse qualcosa di ulteriore e di non riportabile alla somma delle sue «usitatae appellationes»¹⁶⁵.

Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem institutionis humane sermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exsuperet *intellectum*, propter

¹⁶¹ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, 12, 38, PL 63, 781B-782A, ed. Moreschini cit., pp. 96, 105-106; PLATONE, *Timeo*, 29b, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., pp. 21, 23 - 22, 8.

¹⁶² GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Leandrum*, 5, in *Moralia in Iob*, PL 75, 516B, ed. Adriaen cit., I, p. 7, 220-222 [corsivo mio].

¹⁶³ *TSum*, II, 71, edd. Buytaert - Mews cit., p. 138, 644-648; *TChr*, III, 126, 1045B, ed. Buytaert cit., p. 242, 1523-1527; *TSch*, II, 85, 1062C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 450, 1291-1295.

¹⁶⁴ BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 132.

¹⁶⁵ Per una chiara contestualizzazione dello studio della «translatio» nel contesto della chiarificazione del rapporto tra logica e ontologia, in cui possono, secondo Abelardo, essere risolti numerosi problemi ermeneutici, oltre che la *vexata quaestio* degli universali, si vedano le illuminanti pagine di Jean Jolivet. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., [pp. 209-211], p. 211: «Si sa lutte contre le réalisme le mène à insister le plus souvent sur l'erreur qui fait voir des choses là où il y a des mots, il n'oublie pas d'indiquer pourquoi le passage inverse peut se produire, et dans quelle mesure il est justifié: 'être dit d'un sujet', qui convient aux universaux, est propre aux mots; mais 'être dans un sujet', bien qu'en cet endroit cela concerne des mots, est pourtant propre aux choses, parce que proprement ce sont les choses qui sont dites fonds, ou fondées (*vel fundamenta dicuntur vel fundata*). Pourtant d'une certaine façon, à cause des choses signifiées, ces termes sont aussi appliqués aux mots. Donc 'être dit d'un sujet' appartient proprement et par soi aux mots, et non à cause d'une chose exprimée par ce mot (*rei subjectae*) qui serait dite d'un sujet; mais 'être dans un sujet' se dit aussi des mots à cause des choses. La réflexion sur la *translatio* est donc une réflexion sur le contenu du langage, sur les rapports entre la structure des phrases, en fonction des mots qui les constituent, avec la structure des objets».

intellectus autem *voces* institutae sint, quid mirum si *effectus* transcendit qui transcendit et *causas*? Multo quippe facilius res excogitari potest quam edisseri valet. Quid etiam mirum si *in seipso* deus philosophorum regulas infringat, qui *in factis suis* eas frequenter quassat, cum videlicet aliqua nova contra naturam facit sive supra naturam, hoc est supra hoc quod prima rerum institutio potest?¹⁶⁶.

In queste righe, che subiranno un'intensificazione con la rimozione del riferimento diretto a Roscellino («Responde *tu michi*, astute dialectice seu versipellis sophista»¹⁶⁷), si esprime in tutta la sua cogenza la relazione di causalità diretta tra l'eminenza ontologica di Dio («omnia ineffabiliter transcendat deus») e l'irriducibilità al sistema logico-linguistico umano («omnem institutionis humane sermonem excedat»), condizione che tormenta e fonda ogni teologia. Che l'eccezionalità della natura divina ponga in scacco la logica non ha nulla di sorprendente. Infatti, posta una relazione di causalità diretta tra il versante cognitivo e quello linguistico («propter *intellectus* autem *voces* institutae sint»), è chiaro che ciò che supera eminentemente le facoltà del primo («eius excellentia omnem longe exsuperet intellectum») ha un riverbero negativo nella dimensione del secondo, dove compare come assolutamente sovradeterminato («quid mirum si effectus transcendit qui transcendit et causas?»), tanto più che i due ordini sono già segnati da una costitutiva alterità a fronte della semplicità dell'atto cognitivo («excogitari res») se comparato alla complessità di ogni atto linguistico («edisseri res»).

La 'libertà' di Dio rispetto ai protocolli umani è evidente nel miracolo, dove la sua facoltà di agire «contra naturam» o «supra naturam» permette di precisare il perimetro naturale come ciò a cui corrisponde la prima «institutio» delle cose («supra hoc quod prima rerum institutio») e che può essere continuamente sconvolta dall'ingerenza della volontà di Dio. Ciò non toglie la verità delle regole dei filosofi («regulae philosophorum») e, a partire dalla seconda redazione, anche dei loro esempi («exempla»), ma li rimette alla loro contingenza di fronte all'«auctor miraculorum». Quanto il miracolo eccede l'ordine naturale e può esservi iscritto solo a condizione di concepirlo come uno stato di eccezione (quindi con una normalizzazione permessa dalla modalità dell'avverbio «improprie»), tanto più Dio, che ne è la causa, eccede nella sua stessa natura le regole e le invarianze che i filosofi hanno scoperto nel mondo e hanno descritto nel tempo che è la condizione del divenire,

¹⁶⁶ *TSum*, II, 70, edd. Buytaert - Mews cit., p. 138, 629-644 [corsivo mio]; *TChr*, III, 125, 1244D-1045B, ed. Buytaert cit., p. 242, 1507-1522; *TSch*, II, 84, 1062BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 449, 1275-1290.

¹⁶⁷ Cf. *TSum*, II, 75, edd. Buytaert - Mews cit., p. 140, 680-685: «Responde tu mihi, astute dialectice seu versipellis sophista, qui auctoritate peripateticorum me arguere niteris de differentia personarum quae in deo sunt, quomodo ipsos doctores tuos absolvis secundum traditiones quorum ut iam ostendimus nec deum substantiam esse nec aliquid aliud cogeri confiteri?».

da cui Dio è esente¹⁶⁸. La logica della causalità regge l'impianto argomentativo abelardiano che assume che ciò che trascende la causa trascenda di gran lunga anche i suoi effetti, dunque che ciò che è trasceso dagli effetti sia a maggior ragione trasceso dalla causa. Il movimento è iperbolico, perché come Dio, in quanto incomprendibile, sarà a maggior ragione indicibile – posta la relazione di causa-effetto tra l'assenza di «intellectus» e quella di «voces» –, allo stesso modo poiché Dio nelle sue azioni (i miracoli) trascende le regole dei filosofi, a maggior ragione le trascende nel suo essere – posta una relazione di causa-effetto tra l'azione di Dio («in factis») e il suo essere («in seipso»).

Nel riportare nella giusta prospettiva il tema dell'ingestibilità logica della teologia trinitaria, come la soluzione e non come il problema, Abelardo completa con una «invectio in dialecticos» la preparazione del corpo a corpo con le obiezioni. Le tesi del Roscellino della storia e di colui che gli sopravviverà nella memoria dello scontro possono essere sufficientemente delegittimate allontanandole dal magistero dei Peripatetici e chiedendogli conto di quella «traditio» che sarebbe stata tradita nei fatti dalla loro cattiva sequela. L'invito è quello di tornare a porsi nella disposizione del discepolo di Cristo, Sapienza incarnata, che ha insegnato «singularia verba» per non dover legare («coercetur») Dio, incomprendibile e ineffabile, con «publicae et vulgares locutiones».

Recogita tecum ac diligenter considera quoniam *unaquaeque scientia* atque *cuiuslibet artis tractatus* propriis utitur verbis, et *unaquaeque doctrina* propriis locutionibus gaudet, et saepe eiusdem artis tractatores verba variare delectat, quia semper 'in omnibus', teste Tullio, 'identitas mater est satietatis', hoc est fastidium generans. Quanto magis ergo *illius singularis et summi boni tractatores* singularia verba habere oportuit quibus id quod singulare est *singulariter* efferretur, nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprendibile coerceretur. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus; quae quidem vocabula homines instituerunt *ad creatures designandas*, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent¹⁶⁹.

Ogni scienza, in sé e nella sua versione didattica («unaquaeque scientia», «cuiuslibet artis tractatus», «unaquaeque doctrina»), costituisce una particolare modalità di accesso alla realtà, strutturata secondo un insieme di sensi e significati che le sono propri, in cui è riflessa e custodita una precisa visione del mondo, comune a tutti quanti ne condividono le categorie e gli strumenti e, come tali, costituiscono la sua 'comunità scientifica'. È un principio epistemologico estremamente moderno,

¹⁶⁸ Cf. *TSum*, II, 74-76, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 139, 674 - 140, 689; *TChr*, III, 129-132, 1645D-1646C, ed. Buytaert cit., pp. 243, 1555 - 245, 1615; *TSch*, II, 89, 1063BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1324-1344.

¹⁶⁹ *TSum*, II, 77, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews cit., pp. 140, 690 - 141, 703; *TChr*, III, 133, 1646CD, ed. Buytaert cit., p. 245, 1616-1631; *TSch*, II, 90, 1063D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1345-1362. Cf. CICERONE, *De inventione*, I, 41, 76, ed. Stroebel cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 55b, 26 - 56b, 1.

tanto più se espresso nell'ordine di un discorso sulla verità, come è quello teologico, che ha avuto nella storia ambizioni totalizzanti tese ad abbassare la soglia della specificità linguistica e concettuale delle scienze di fronte all'autenticità del messaggio rivelato.

Non c'è luogo dell'opera abelardiana in cui più apertamente venga conferita alla teologia la *facies* di scienza, proprio nel contesto della descrizione di un'indigenza gnoseologica e linguistica che sembra scalfirne l'autonomia. Infatti, posta la possibilità di una variazione dell'identità linguistica di una 'comunità scientifica', raccomandata da Cicerone, qualora risulti apportatrice di una novità, Abelardo affianca la teologia al novero delle altre «scientiae» o «doctrinae» per rivendicare loro, secondo i crismi dell'isomorfismo di linguaggio e realtà significata, una sua identità peculiare, capace di restituire nel lessico («singularia verba») e nel metodo («singulariter») la peculiarità dell'oggetto di indagine («id quod singulare est»). Il modo stesso della produzione e dell'elaborazione logico-linguistica della conoscenza divina deve essere fedele alla natura della sostanza divina.

Ora, tutto ciò che di Dio si predica deve convenientemente essere ricompreso all'interno di questo quadro, che deriva dalla normalizzazione di un abuso in un contesto narrativo determinato dal trasferimento semantico «de creaturis ad creatorem», la cui condizione di possibilità è un'equivocità non assoluta, ma in certa misura redenta da una qualche similitudine («aliqua similitudo»). In altri termini, ogni «vocabulum» quando è esasperato per poter significare la verità di Dio subisce una torsione «de creaturis ad creatorem», la «translatio» appunto, che lo porta a significare «parabolicis enigmatibus».

Cum itaque homo voces invenerit ad suos intellectus manifestandos, deum autem minime intelligere poterit, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus. Unde in deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate suspicando potius quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines invenimus at illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines¹⁷⁰.

L'analisi del linguaggio teologico richiede la consapevolezza del suo fondamento («per similitudinem», «ex parte»), perché l'uomo possa gustare (secondo il registro della *fruitio* esistenziale, più che dell'esperienza intellettuale) qualcosa di Dio attraverso *nomina*, per impropri che siano, «susplicando quam intelligendo», per congettura e non per conoscenza. Se l'atto di nascita

¹⁷⁰ *TSum*, II, 78, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 141, 703-713; *TChr*, III, 134, 1646D-1247A, ed. Buytaert cit., pp. 245, 1632 - 246, 1642; *TSch*, II, 91, 1064AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 451, 1362-1372.

della parola, la sua «institutio», che è una «inventio», è legata alla manifestazione degli «intellectus» corrispondenti al dinamismo cognitivo della ragione, è evidente che l'uomo, non avendo «minime» un «intellectus» 'corrispondente' a Dio, non ha osato «recte» esprimerlo per mezzo di un nome. Tutto ciò che viene riportato a Dio nella predicazione perde il suo significato originale e viene investito dell'onere di significare in modo traslato e sotto forma di enigmi figurati qualcosa di più originario.

L'indagine sui «nomina» va perciò affrontata a partire da quel rapporto di similitudine che ne rappresenta la condizione di possibilità e alla cui origine sta quell'«aequivocatio» che non può essere sciolta e richiede un avvicinamento piuttosto per congettura che per conoscenza («susplicando potius quam intelligendo degustemus»). Tuttavia, questa similitudine, avvolta nell'indeterminatezza del primo «aliqua», vive di uno statuto particolare se può essere pensata come una similitudine tra ciò che è soprasostanziale, unico e singolare («quod singulare est») e qualcosa che vagamente gli somiglia. Ne risulta chiaramente che per la difficoltà con cui si danno («invenimus») similitudini tali da poter illustrare ciò che, in ultima istanza, è irriproducibile, l'uomo non sarà mai pago dell'immagine di Dio riflessa in quelle costruzioni.

Infatti, l'approssimazione non sarà mai capace di restituire in pienezza la 'singolarità' divina, perché la «similitudo», esattamente come la «translatio» che genera, non è che una «aequivocatio». Tuttavia, ciò che non appaga, non per questo deve essere considerato inutile, soprattutto di fronte alla sfrontatezza degli pseudo-dialettici, ai quali è possibile mostrare un altro impiego di quelle «humanae rationes», che desiderano e rivendicano come proprie¹⁷¹. Se al 'teologo' le similitudini non soltanto non bastano, ma sono appena in grado di fargli assaporare congetturalmente ciò che sa di non poter conoscere, all'apologeta esse risultano estremamente utili, perché permettono di arginare l'«inportunitas» degli pseudo-dialettici, grazie a quella «peritia» che Abelardo non ha dubbi nell'ascrivere come un talento.

Ora, che il teologo Abelardo, consapevole dell'incompiutezza di ogni ricerca umana di Dio, vesta i panni dell'apologeta spiega come alla misericordia, che il suo fallibilismo gnoseologico gli suggerisce, corrisponda in alcuni frangenti della sua prosa la ferocia del milite di Cristo che ha come fine la tutela dei semplici nella guerra giusta contro i veri 'infedeli'. Tuttavia, pensare di rimettere all'emergenza degli pseudo-dialettici il suo metodo sarebbe un'ingenuità, se si considera che, subito dopo aver posto il suo ricorso alla razionalità in relazione alla *forma mentis* degli interlocutori, lo legittima rivolgendosi a Dio come «conditor rationis» che promette la sconfitta dello stolto, affinché non si ritenga «sapiens» (*Prv* 26, 5).

¹⁷¹ *TSum*, II, 79, edd. Buytaert - Mews cit., p. 141, 713-721; *TChr*, III, 135, 1247AB, ed. Buytaert cit., p. 246, 1642-1653.

Illud autem primum removeamus obstaculum, quod de differentia personarum unius penitus essentiae opponunt, cum hic differentiae modus tam philosophis quam ceteris omnibus videatur ignotus¹⁷².

Quanti hanno ritenuto di poter confutare il fulcro della teologia trinitaria sulla base dell'impossibilità di trovare un modo della differenza che fosse capace di rendere conto della differenza delle persone in Dio si sono certamente ingannati. Infatti, è evidente, secondo Abelardo, che quel modo sia intrinsecamente 'singolare' e come tale non possa aver trovato posto nelle classificazioni umane. A rigore, che non sia tra le specie di differenza enunciate da Porfirio è presto spiegato, se si considera che nella sua *Isagoge*, il neoplatonico esamina esclusivamente le differenze che si trovano nelle forme («in formis»), che siano forme diverse per referenti diversi o che siano forme diverse di uno stesso referente¹⁷³. È in nome di una corretta esegesi del testo porfiriano che Abelardo chiarisce che quella divisione non è meno vera per la sua incapacità di applicarsi a Dio, ma, al contrario, la sua esaustività risulta proprio dalla conoscenza del suo perimetro di validità.

Gli obiettori gridano allo scandalo di fronte a un *gap* teologico, ma dimenticano che la teologia stessa è un *gap* nella costruzione della scienza dell'uomo. Il Peripatetico palatino, per la sua forte consapevolezza dell'indigenza gnoseologica che segna la condizione umana, è in grado di accogliere questa negatività e sublimarla, invitando il suo lettore a seguirlo in un'attenta disanima filosofica dei concetti di 'identico' e 'diverso' alla ricerca di quel rapporto su cui costruire una similitudine che sa che non potrà mai essere abbastanza soddisfacente.

5. *In che modo può essere diverso ciò che è identico?*

Il concetto di «identità» qui adoperato è quello che il Peripatetico palatino formula nelle *Theologiae* e resta sostanzialmente sordo non soltanto alla sua accezione contemporanea, ma anche alla storia su cui quella accezione si è costruita, che ha una matrice eminentemente aristotelica¹⁷⁴. In generale il

¹⁷² *TSum*, II, 80, edd. Buytaert - Mews cit., p. 141, 721-723; *TChr*, III, 135, 1247B, ed. Buytaert cit., p. 246, 1642-1653.

¹⁷³ Cf. *TSum*, II, 81, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 141, 726 - 142, 743; *TChr*, III, 137, 1247BD, ed. Buytaert cit., pp. 246, 1658 - 247, 1676. Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, 8, 7 - 9, 25, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., pp. 14, 15 -16, 14.

¹⁷⁴ Una compiuta teoria dei modi dell'identità è formulata da Aristotele nei *Topica* e nella *Metafisica*. Cf. ARISTOTELE, *Topica*, I, 7, 103a 7-39, traduzione latina di Boezio, ed. L. Minio-Paluello, Leiden 1969 (Aristoteles latinus, V, 1-3), [pp. 5-185], pp. 12, 15 - 13, 21; *ibid.*, V, 4, 132a 22 - 134a 4, pp. 96, 3 - 100, 6; *ibid.*, VII, 1-2, 151b 28 -153a 5, pp. 146, 1 - 149, 3; ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 9, 1017b 27 - 1018a 19, traduzione latina di Guglielmo di

tema dell'identità può essere collocato in almeno tre orizzonti diversi: (1) in senso logico, 'A è B' quando sono intercambiabili all'interno di una proposizione, per cui se Abelardo è stato discepolo di Roscellino, anche l'autore della *Theologia* è stato discepolo di Roscellino. In quanto denotano lo stesso referente, 'Abelardo' e 'autore della *Theologia*' sono identici, cioè logicamente intercambiabili. (2) In senso ontologico, 'A è B' se hanno le stesse proprietà e la stessa definizione, dunque sono identici, nel senso di essere la 'stessa' cosa; in questo contesto il problema diventa piuttosto quello dell'indiscernibilità. Infatti, si tratta di capire se in un dato universo, logicamente ammesso da Max Black, possano darsi due sfere in tutto identiche quanto a materiale («chemically pure iron»), dimensione («a diameter of one mile»), temperatura e colore, tali che le caratteristiche qualitative e relazionali dell'una siano quelle dell'altra, che tuttavia restino due¹⁷⁵. È a partire da

Moerbeke, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1995 (Aristoteles latinus, XXV, 3, 2), pp. 104, 348 - 105, 376; *ibid.*, X, 3, 1054a 20 - 1055a 2, pp. 201, 161 - 203, 216. – Per quanto almeno i *Topica* possono essere considerati già disponibili nel periodo di stesura delle *Theologiae*, se Adamo Parvipontano (m. 1181) può accedervi e utilizzarli nella sua *Ars Disserendi*, e se lo stesso Abelardo mostra di avere una notizia, per vaga che sia, della loro esistenza, tuttavia non rientrano nel bagaglio di conoscenze di cui Abelardo si appropria, come non vi rientra naturalmente la *Metafisica*, dove la teoria aristotelica dell'identità viene completata. Cf. L. MINIO PALUELLO, *The Ars Disserendi of Adam Balsham Parvipontanus*, in «Mediaeval and Renaissance studies», 3 (1954), [pp. 116-169], p. 136; *Introduction to Dialectica* (I, cap. 1, nota 84), p. XIX. Per quanto irrilevante ai fini del problema dell'identità, Abelardo si mostra genericamente avvertito del tema dei *Topica* in: ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer, p. 2, 12-15: «et princeps noster Aristoteles fecit, qui ad sermonum doctrinam Praedicamenta perscripsit, ad propositionum *Peri hermeneias*, ad argumentationum *Topica et Analytica*». ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 111, 11-12: «Argumentationum vero doctrinam in *Topicis* complet et *Analyticis*»; ID., *Glossae Super Topica*, in *LI*, ed. Dal Pra cit., p. 213, 1-5: «(...) cum Aristoteles integre logicam per utramque partem tractaverit et inventionem quidem in *Topicis*, de iudicatione in *Analecticis*. Nam et si in *Analecticis* inventionem sillogismorum docet propter resolutionem, tamen ea maxime scribit sicut et *Topica* propter inventionem»; e ancora, nel gruppo della *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»*, si veda: ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 508, 32 - 509, 8.

¹⁷⁵ Max Black individua in questa situazione 'logicamente possibile' un argomento per rifiutare il principio dell'identità degli indiscernibili; tuttavia, sul finire del suo articolo, sembra avviare a una soluzione, sollevando un'obiezione, secondo la quale la possibilità stessa di postulare due sfere identiche che non siano la 'stessa' sfera deve essere considerata una petizione di principio, che nega quel principio per mostrarne la non validità. Infatti, non sarebbe possibile pensarne due, se fosse valido quell principio. Cf. M. BLACK, *The Identity of Indiscernibles*, in «Mind», 61 (1952), [pp. 153-164], p. 156; *ibid.*, p. 163: «A. I am not surprised that you ended in this way, since you assumed it in the description of your fantastic 'universe'. Of course, if you began by assuming that the spheres were numerically different though qualitatively alike, you could end by 'proving' what you first assumed. B. But I wasn't 'proving' anything. I tried to support my contention that it is logically possible for two things to have all their properties in common by giving an illustrative description. (Similarly, if I had to show it is logically possible for nothing at all to be seen I would ask you to imagine a universe in which everybody was blind.) It was for you to show that my description

questa possibilità controfattuale che si schiude il terzo livello del discorso sull'identità, dal momento che (3) in senso epistemologico, 'A è B' se il principio di individuazione dell'una (ciò che la distingue da ogni altra entità) è lo stesso principio dell'altra, per cui non soltanto avrebbero le stesse proprietà, ma avrebbero anche le stesse relazioni con tutti gli altri oggetti, quindi si darebbero nella 'stessa' relazione conoscitiva con il soggetto che indaga.

Ora, al tema dell'identità e della differenza nel pensiero di Abelardo è stata dedicata notevole attenzione. Studiosi del calibro di Jorge E. Gracia, Ian Wilks, Peter King, Jeffrey Brower e Andrew Arlig si sono occupati del problema da un punto di vista esclusivamente metafisico e hanno guardato alla disanima abelardiana delle nozioni di 'identico' e 'diverso' come a un «single, static set of ideas», come ha scritto John Marenbon, accogliendo la diffusa trattazione della seconda versione della *Theologia* come la più esaustiva. In questo modo hanno privilegiato nell'evoluzione testuale dell'opera un singolo momento (né il primo, né l'ultimo, ma il più prolisso) e ne hanno esaminato le specificità, isolando il nocciolo teoretico dal contesto teologico in cui si sviluppa¹⁷⁶. Nella prospettiva del presente studio, entrambe le operazioni, per quanto brillantemente condotte e capaci di condurre a risultati estremamente interessanti, appaiono arbitrarie¹⁷⁷.

concealed some hidden contradiction. And you haven't done so. A. All the same I am not convinced. B. Well, then, you ought to be».

¹⁷⁶ Cf. J. E. GRACIA, *Introduction to the problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Washington 1984 (Analytica), [pp. 196-235], in particolare, con riferimento alla *Theologia*, pp. 227-235; I. WILKS, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, in «Journal of the History of Philosophy», 36.3 (1998), pp. 365-385; KING, *Metaphysics* cit. (II, cap. 1, nota 3), pp. 85-92; J. E. BROWER, *Trinity, The Cambridge Companion to Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 78), pp. 223-257; A. ARLING, *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard and Pseudo-Joscelin*, Ph.D. dissertation, Ohio State University 2005 (online), pp. 165-197. Assume una prospettiva radicalmente diversa John Marenbon, ponendosi nel solco di autorevoli studi che ritengono imprescindibile il contesto teologico in cui è sollevato come problema e risolto come soluzione il tema dell'identità e della differenza. Cf. MAREN BON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit. (I, cap. 2, nota 133), p. 249: «The view I propose will be more plausible, however, once it is recognized that Abelard's motivations in framing his analysis of sameness and difference were not merely theological, but quite narrowly theological – set up by the need to accommodate various particular requirements of Trinitarian doctrine and also the overall aim set out in *Theologia* «*Summi boni*», which Abelard toned down but never abandoned. There is, indeed, a tension between a philosopher's wish to interpret charitably and give Abelard the fullest credit for the best arguments that can be discerned in his writing, and the understanding of Abelard's own priorities and patterns of thought which emerges as his mind is seen in action. It is because I consider such tension valuable that I have written this article»; J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard* cit. (I, cap. 2, nota 59), pp. 38-47; BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 137-221.

¹⁷⁷ Dura è la posizione assunta in merito da John Marenbon che ritiene che sia la limitazione della riflessione alla trattazione della *Christiana*, sia la rimozione del contesto teologico di riferimento, debbano essere considerati fuorvianti, con l'effetto di generarne una comprensione «more interesting philosophically», ma sostanzialmente

Al di là della difficoltà di conciliare con la prospettiva del presente studio l'idea che un momento dell'evoluzione testuale della *Theologia* possa essere eletto a testimoniare per il pensiero 'inquieto' di Abelardo, è soprattutto la rimozione dell'orizzonte teologico in cui si colloca il trattatello sull' 'identico' e sul 'diverso' che suscita notevoli dubbi. Infatti, la teologia trinitaria non può essere considerata come una variante del più pressante problema metafisico; nella prospettiva del Peripatetico palatino, è vero piuttosto il contrario, perché è dall'emergenza teologica che assume significatività filosofica un problema che la storiografia finisce per classificare come 'metafisico'.

La costellazione teologica in cui si pone la «summa omnium quaestionum», cioè la rappresentabilità di un modo della differenza (tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) che preservi l'unità del referente (la sostanza indivisibile e assolutamente semplice di Dio), che è a un tempo uno e molteplice (segnatamente trino), identico e diverso, non può essere considerata alla stregua di uno sfondo. Basti a provare definitivamente l'impossibilità di considerare la teologia una mera 'cornice', il fatto che il paradigma teologico non è un dato accidentale, se è vero, come è vero, che fornisce ad Abelardo non solo il problema, ma il quadro delle soluzioni a cui la filosofia dovrà (cor)rispondere, pena il suo non essere «vera».

Oltre che nella *Theologia*, si trova una discussione di Abelardo sul tema dell' 'identità' e della 'differenza' nei commentari all'*Isagoge* di Porfirio, segnatamente nella versione delle *Glossulae* della *Logica* «*Nostrorum Petitioni Sociorum*» e nelle *Glossae secundum vocales*, più problematicamente riportabili alla penna del Peripatetico palatino. Significativamente non ve ne è traccia nel primo commento all'introduzione porfiriana della *Logica* «*Ingredientibus*», a testimoniare, come già per i concetti di «*attentio*» e di «*translatio*»¹⁷⁸, che è l'interesse teologico a rendere sensibile il pensiero del Peripatetico palatino a questi temi¹⁷⁹.

«unfaithful to its author's intentions». Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., pp. 229-230.

¹⁷⁸ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 151.

¹⁷⁹ Nelle *Glossae secundum vocales* si trova la stessa formulazione della *Theologia* nella versione della «*Summi boni*», ma in forma abbreviata, quindi presumibilmente successiva, mentre nelle *Glossulae*, redatte tra il 1120 e il 1124, Abelardo sembra assestato su posizioni simili a quelle della *Theologia* nelle versioni successive, espresse sostanzialmente dal rifiuto dell'identificazione di identità e differenza essenziale con identità e differenza di predicazione, sostenuta invece precedentemente. Cf. *Glossae [super Porphyrium] secundum vocales*, in LNPS, ed. Geyer cit., [pp. 581-588], p. 588, [6-39], 35-39: «*Dicimus enim diversa secundum essentiam, secundum numerum, secundum localem continentiam, ut loca diversa diffinitione diversa, diversa secundum similitudinem, diversa secundum mutationem, idest diversificationem, diversa effectu quae vel diversa agunt vel ad agenda diversa valent*» [Le anonime *Glossae* sono edite solo parzialmente dal Geyer, mentre la versione integrale è fornita in: C. OTTAVIANO, *Un opuscolo inedito di Abelardo*, in *Testi medioevali inediti: Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus auctor*, Firenze 1933 (Fontes Ambrosiani, 3), (pp. 108-207), p. 178]; ABELARDO, *Glossulae super Porphyrium*, in LNPS, ed. Geyer cit., [pp. 558, 11 - 560, 15], p. 558, 17-

Ora, nelle *Theologiae*, la divisione delle nozioni di ‘identico’ e di ‘diverso’ nelle loro accezioni, che viene introdotta per rimuovere il primo ostacolo posto dalle obiezioni degli pseudo-dialettici, se si presenta come rigorosa, non si presenta come esaustiva in nessuna delle tre versioni della *Theologia* («ac pluribus fortassis»).

Sex autem modis ac pluribus fortassis utrumque dicitur. ‘Idem’ namque sive ‘unum’ aliquid cum aliquo dicitur *secundum essentiam* sive *secundum numerum*, idem *diffinitione*, idem *similitudine*, idem *pro incommutato*, idem *effectu*. Totidem modis econtrario dicimus ‘diversum’ ac fortassis pluribus modis¹⁸⁰.

Quinque autem modis ac pluribus fortassis utrumque per se etiam acceptum dici videtur. ‘Idem’ namque sive ‘unum’ aliquid cum aliquo dicitur *secundum essentiam* sive *secundum numerum*, idem *proprietate*, idem *definitione*, idem *similitudine*, idem *pro incommutato*. Totidem modis e contrario dicimus ‘diversum’ ac fortassis pluribus¹⁸¹.

Tribus autem modis utrumque et fortasse pluribus dici solet. Idem namque *similitudine*, idem *essentialiter* sive *numero*, idem *proprietate* dicimus¹⁸².

La griglia teorica fornita da Abelardo deve essere considerata come un modello descrittivo che non introduce vincoli formali alla realtà che ambisce a descrivere, ma che si limita a inferire dalle relazioni che le cose intrattengono tra di loro la traccia dell’unità e della molteplicità che in più direzioni le attraversa¹⁸³.

21: «Quae identitas idem videtur esse cum identitate praedicationis quibusdam, quod falsum est, cum *multa sint eadem essentialiter et non praedicatione*, sicut nomen et verbum et cetera huiusmodi». Sulla cronologia relativa si vedano: MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2), pp. 77-78; ID., *A Neglected Gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 31 (1984), pp. 35-55 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy* cit.]; ID., *Abelard and Heloise* cit. (I, cap. 1, nota 45), p. 109; MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., pp. 230-232. Sulla paternità delle *Glossae secundum vocales*, si rimanda al complesso dibattito in cui sono intervenuti, dopo Martin Grabmann, che diede notizia della scoperta delle glosse in un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, Bernhard Geyer, che lo attribuì a un discepolo di Abelardo, e, negli scritti di cui si è già data notizia, Carmelo Ottaviano e Constant J. Mews, che ritengono le glosse abelardiane: M. GRABMANN, *Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand*, in «Theologische Quartalschrift», 93 (1911), pp. 538-544; B. GEYER, *Untersuchungen. § 5. Die anonymen Glossen zu Porphyrius in der Hs. der Ambrosiana.*, in LNPS cit., pp. 610-612.

¹⁸⁰ *TSum*, II, 82, edd. Buytaert - Mews cit., p. 142, 745-750.

¹⁸¹ *TChr*, III, 138, 1247D, ed. Buytaert cit., p. 247, 1677-1682.

¹⁸² *TSch*, II, 95, 1065A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 454, 1411-1413.

¹⁸³ Abelardo spiega chiaramente che la possibilità di distinguere teoricamente sei modi di dire ‘identico’ o ‘uno’ («‘idem’ sive ‘unum’»), nella prima versione, cinque nella seconda e tre nella terza, non limita i modi in cui l’identità si

Ora, occorre accedere al laboratorio della *Theologia* abelardiana muniti di una precisa nozione di «essentia» e di un'altrettanto chiara idea di cosa si intenda per «proprietas». Se, come si è detto, non può essere risolta l'ambiguità semantica che accompagna il lemma «essentia» nella prosa abelardiana, che gli deriva eminentemente dall'esposizione a tutti i significati del verbo 'essere', si deve ritenere che Abelardo vi si riferisca in questo contesto come sinonimo di 'esistenza' più che di 'essenza', nella comune accezione di 'natura' o di 'sostanza'¹⁸⁴. Sul lemma «proprietas», che, a partire dalla *Christiana*, designa un preciso modo della differenza, Abelardo stesso riterrà, già a partire dalla conclusione del trattatello nella prima versione, che quella che John Marenbon definisce come la sua «semantics of denomination»¹⁸⁵ richieda una chiarificazione. Per 'semantica della denominazione', che Abelardo condivide con i logici del secolo XII, si intende la scienza di quei significati che collegano il linguaggio a un'ontologia che consta di accidenti e «differentiae» almeno quanto di sostanze e che non può essere ridotta a una forma di platonismo grammaticale. Infatti, proprio la semantica della denominazione permette ad Abelardo di conferire realtà a entità linguistiche, come «album» o «rationalitas», senza tuttavia riconoscergli consistenza ontologica.

dà nelle cose, dal momento che una stessa *res* può essere considerata identica o diversa da un'altra in più di un senso. Cf. *TSum*, II, 89, edd. Buytaert - Mews cit., p. 145, 825-829; *TChr*, III, 147, 1250B, ed. Buytaert cit., p. 250, 1800-1806.

¹⁸⁴ Cf. *supra*, nota 77.

¹⁸⁵ Proprio la riflessione che si sviluppa a partire dalla *Theologia* «*Summi boni*» segna, secondo Marenbon, lo spartiacque che riorienta verso «a new semantic thinking» il Peripatetico palatino. A una prima fase, chiaramente illustrata da un passaggio delle *Glossae* alle *Categoriae* aristoteliche, in cui Abelardo afferma che tutto ciò che non è sostanza, cioè tutto ciò che rientra in una delle restanti nove categorie aristoteliche, può essere trattato alla stregua di una forma («forma in essentia albedinis»), segue una seconda in cui l'introduzione del concetto di «proprietas» permette, proprio nel contesto teologico, di spiegare come ciò che inerisce alla sostanza possa essere illustrato senza un ricorso al concetto di forma. Cf. MARENBON, *The Philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 138-161; ABELARDO, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit., p. 270, 16-31: «Nam corpus ipsum quod albedinem habet, diversa res non est ab eo quod est album; sed licet ipsum corpus tantum sit album, non simul corpus et albedo, haec tamen tria nomina, corpus, albedo, album, diversae sunt nominationis; quippe corpus rem subiectam simpliciter nominat in essentia corporis, albedo vero formam in essentia albedinis, album vero subiectum nominat ut affectum albedine. Et sic talis significatio ex significationibus utrorumque constat quodammodo, quia scilicet et per nominationem corpus significat et ipsam albedinem circa subiectum determinat. Hanc autem nominum diversitatem Aristoteles hoc loco demonstrare intendit et maxime inter nomen formae et sumptum ab eo, quae magis affinia sunt. Nam album quia principaliter significat albedinem, cum scilicet intellectum recte continet, magis ad significationem huius nominis quod est albedo, pertinet quam ad significationem corporis» [corsivo mio]. Interpreta diversamente la posizione di Abelardo sul tema Peter King che ritiene sia possibile derivare dalla sua metafisica l'idea di un ilemorfismo rispetto al quale l'uomo dovrebbe essere considerato un caso particolare, dal momento che in senso proprio la sua anima non sarebbe una forma. Cf. KING, *Metaphysics* cit., pp. 75-77.

Non tamen, cum *proprietates* dici audimus, ita intelligendum est ut *formas aliquas* in deo opinemur, sed *proprietates quasi propria* dicimus, eo scilicet modo quo dicit Aristoteles omni substantiae commune esse *non* esse in subiecto, vel *non* suscipere magis et minus, sive *nichil* esse ei contrarium. Nec in his tamen communitatibus quas assignat, *ullas* intelligit *formas*, quas scilicet communitates potius *removendo aliquid quam ponendo* assignat. Et quemadmodum dicimus substantiae *proprium* esse quod per se subsistit, quia videlicet ex eo quod substantia est hoc solummodo exigit, et rei informis dicimus *proprium* esse quod *formas non* habet vel rei simplicis quod partibus *caret*, nullasque per hoc *formas* intelligimus, ita et patris istud esse *proprium* dicimus, illud filii vel spiritus sancti, quia videlicet ex eo quod pater est, hoc solum exigit ut sit potens sive etiam omnipotens, hoc est ut *nichil* ei *resistere* queat, et ex eo quod filius est, illud tantum ut sit discretus in omnibus, hoc est ut *nichil* eum *latere* queat, et ex eo quod spiritus sanctus est, illud aliud, ut videlicet benignus sit, quasi pronus ad adjuvandam et *nullum* machinans incommodum, sed gratis etiam bona sua largiri paratus aut largiens¹⁸⁶.

Jeffrey Brower con lucidità filosofica, anche in assenza di una formalizzazione linguistica che lo permetta, ha avanzato l'ipotesi di distinguere nel pensiero di Abelardo la «proprietà», che suppone per l'esistenza di una forma e che vive nel suo rapporto di inerenza con il «subiectum», dal «proprium», che invece, per reale che sia, non ha alcuna consistenza ontologica¹⁸⁷. Nella sua prospettiva, in questo contesto, ci si potrebbe riferire più che a diverse proprietà («*F-ness* and *G-ness*»), inerenti ad altrettanti «subjects of possession», a diversi predicati («'F' e 'G'»), distinti in funzione del loro «subject of predication»¹⁸⁸. Tuttavia, a giudizio di chi scrive, è sufficiente attenersi con maggiore aderenza alle indicazioni testuali, dal momento che ad Abelardo parlare genericamente di «proprietà» deve essere bastato a evitare il rischio di introdurre in Dio una speculazione meramente

¹⁸⁶ *TSum*, II, 105, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 151, 984 - 152, 1003 [corsivo mio]; con una modifica della sezione finale: *TChr*, III, 166, 1254BC, ed. Buytaert cit., p. 256, 2005 - 257, 2222: «Non tamen (...) per hoc formas ponere videmur, sed prorsus omnium tam formarum quam partium remotionem facere, aut si quis aliquas in hoc quoque formas intelligat, certum est ipsas omnino non esse *diversas res ab ipsis substantiis quibus insunt*, – ita et Patris istud esse *proprium* dicimus, illud Filii atque illud Spiritu Sancti» [corsivo mio].

¹⁸⁷ Cf. BROWER, *Trinity* cit., pp. 247-248: «Now as far as I can tell, the only respect in which 'difference in what is proper' is supposed to be unlike 'difference in property' is in not requiring the existence of any forms of properties. Evidently, therefore, we can offer a general characterization of 'difference in what is proper' by modifying our earlier definition of difference in property so as to remove *the unwanted ontological commitment*» [corsivo mio]. Nel presente studio, si segue John Marenbon nella scelta di non formalizzare un lessico che non viene formalizzato nella *Theologia*. In questo senso, si ritiene perciò legittimo riferirsi a una differenza per «proprietates» in Dio a condizione che non la si intenda come una differenza determinata dall'introduzione di diverse forme. Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., p. 234, nota 15.

¹⁸⁸ Cf. BROWER, *Trinity* cit., p. 247.

nominale («in vocabulis»), rischio che una trascrizione degli ‘attributi’ come ‘predicati’ invece correrebbe.

Ora, la preoccupazione che assale il Peripatetico palatino è certamente quella di garantire una ‘predicabilità’ delle persone come ‘proprietà’ in Dio che non interferisca in maniera sostanziale con la sua assoluta semplicità. Che Abelardo riferisca delle «proprietates» come di «*quasi propria*» significa che è lucidamente consapevole di stare approntando in laboratorio, con gli strumenti che la filosofia gli fornisce, una categoria inedita, non perfettamente rispondente al predicabile porfiriano, con cui pure deve avere qualche somiglianza. Meglio, il maestro di Le Pallet sa che gli occorre riferirsi più che alla formalizzazione isagogica, in cui il proprio ha la *facies* di un accidente, quindi di una ‘forma’, direttamente alle pagine delle *Categoriae*, dove può far valere un preciso modello di ‘proprio’. Nel pensare una proprietà che sia ‘propria’ senza essere ‘proprietà’, Abelardo si rivolge ai caratteri della sostanza aristotelica, cioè agli attributi comuni («*commune esse*», «in his communitatibus»), coestensivi alla categoria e perciò intercambiabili con essa, ottenuti tuttavia mediante una negazione («*removendo*») piuttosto che un’affermazione («*ponendo*»); sono il ‘non essere in un sostrato’, il ‘non essere suscettibile di una misura maggiore o minore’ e il ‘non avere alcun contrario’¹⁸⁹.

Il *quasi* incrina l’equazione «proprietas»-«*proprium*» verso una disequazione. Infatti, che questa analogia debba essere in qualche modo disarticolata per essere funzionale è chiaramente compreso da chiunque voglia anche solo considerare il proprio oltre l’esempio aristotelico cui si limita Abelardo. Nel momento stesso in cui si volesse guardare, come suggerisce il Palatino, a ciò che è proprio come ‘un’ «*proprium*», per renderlo effettivamente utile, ci si dovrebbe riferire esclusivamente a ‘proprietà’ ottenute per negazione, tali appunto da non richiedere alcuna forma, quindi per la sostanza ‘essere ciò che sussiste per sé’, cioè ‘non da altro’, per ciò che è senza forma ‘non avere forma’, per ciò che è semplice ‘non avere parti’. Il «*quasi proprium*» abelardiano è una proprietà comune a tutte le unità sussumibili in una categoria e punta all’insieme di ‘forme’ che tutti gli elementi della categoria ‘non’ hanno; il «*proprium*» nell’*organon* aristotelico, con particolare riguardo alla più chiara formalizzazione offerta da Porfirio, che lo presenta come il quarto dei predicabili, è invece una proprietà comune a tutte le unità sussumibili in una categoria (nella sua accezione più forte, coestensiva ed esclusiva, al punto da essere intercambiabile) e punta all’insieme di forme che descrivono la categoria di enti di riferimento, come, rispettivamente per i quattro

¹⁸⁹ ARISTOTELE, *Categoriae*, 5, 3a 7, traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit., p. 9, 22; 5, 3b 23-24, p. 11, 11-12; *ibid.*, 3b, 31-32, p. 11, 19-20.

significati porfiriani dell'insieme specifico 'uomo', l' 'essere medico' o 'geometra', l' 'essere bipede', l' 'incanutire', la 'capacità di ridere'¹⁹⁰.

Ora, è chiaro che la 'proprietà' come attributo comune nell'accezione specificamente abelardiana di «quasi proprium» è un *tool* che prova la sua efficacia nella teologia trinitaria, ma la cui formulazione non è da essa indipendente. Il Peripatetico palatino non si limita semplicemente a trovare nella logica uno strumento utile a illustrare la pensabilità di una 'proprietà' che non sia una 'proprietà', ma lo forgia. Dalla narcotizzazione di una serie di caratteri del 'proprio', obliterati dal «quasi», Abelardo può concludere che in questa accezione, si dice proprio del Padre essere potente o onnipotente, cioè tale che 'nulla può resistergli', del Figlio l'essere sapiente, cioè tale che 'nulla può essergli nascosto' e dello Spirito Santo l'essere buono, cioè 'incline a soccorrere e incapace di creare danno'.

a) *La semantica formale di 'identico' e 'diverso' nella prima versione*

Le relazioni che ogni ente intrattiene con se stesso e con gli altri possono essere classificate in funzione della coppia 'identico' (in senso assoluto o relativo, che meglio definiremmo come 'uguale' o 'simile') e diverso, generando un campo di tensione a cui Abelardo deve attingere le risorse concettuali necessarie a risolvere il problema centrale della teologia trinitaria, per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono 'identici', perché sono uno e un solo Dio, ma allo stesso tempo sono 'diversi', perché il Padre non è né il Figlio né lo Spirito Santo¹⁹¹.

¹⁹⁰ PORFIRIO, *Isagoge*, 12, 12-20, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., pp. 19, 18 - 20, 4. Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., p. 234: «Although there are cases where, in developing his analogy [*scil.* between *proprietates* and *propria*], the properties Abelard discusses may indeed be founded metaphysically on particular forms, the analogy itself demands that this feature be disregarded».

¹⁹¹ In queste pagine si accompagnerà al lemma 'identità', utilizzato tra apici, il riguardo sotto il quale deve essere concepito, rimanendo fedeli al lessico abelardiano. Si potrebbe, tuttavia, spiegare l'operazione che Abelardo compie nel suo laboratorio filosofico-teologico, come ha ritenuto di fare Jeffrey Brower, come un tentativo di distinguere l'identità («identity»), nella sua forma più assoluta, quella degli indiscernibili, da ogni altra forma di uguaglianza («sameness»). In questo senso il primo modo dell'identità, l' 'identità' essenziale, ma anche l' 'identità' numerica, il secondo modo, non devono essere considerate che forme di uguaglianza che non soddisfano le condizioni richieste dall'identità. Secondo questa chiarificazione, che smarrisce la densità dell'operazione abelardiana di distinguere concettualmente ciò che nel lessico sembra omologarsi, il rapporto tra ogni altra forma di uguaglianza e l'identità deve essere equiparato a quello tra genere e specie, perché la prima è un determinabile di cui la seconda è un determinato. La soluzione teologica abelardiana, secondo Brower, consisterebbe nel trovare un modello metafisico soddisfacente, offerto dalla composizione ileomorfa che negli esempi analizzerà, capace di squadernare la condizione della Trinità come quella di un'uguaglianza senza identità («sameness without identity»). Da questo punto di vista, Simo Knuttila, nella considerazione dell'incidenza della

Nella prima versione della *Theologia*, (1) il primo modo dell'‘identità’ è quello secondo l'essenza («idem secundum essentiam») ed è determinato dalla condivisione alla ‘stessa’ «essentia» («quorumcumque eadem est essentia»). Due cose sono identiche per essenza se soddisfano la condizione ‘A è B’ («hoc sit illud») o, in altri termini, se loro unione in una predicazione essenziale («predicatio essentiae») ha un valore di verità positivo, come se le si dicesse identiche per predicazione («ac si diceremus idem predicatione»)¹⁹². Ne consegue che si dicono diverse per essenza («diversa secundum essentiam») le cose che non verificano questa condizione, nel senso che devono essere prese come distanti e distinte («remotae»), dal momento che l'essenza dell'uno non è l'essenza dell'altro («hoc non sit illud»), e non possono quindi essere unite in predicazione («diversa oppositione sive diversa predicatione»)¹⁹³.

A questo proposito, invitando a percepire l'eco aristotelica di questo vocabolario, Ian Wilks chiarisce che la comprensione del criterio offerto dall'unione in predicazione nella funzione rispettivamente di soggetto e predicato passa per la consapevolezza della distanza tra predicazione

componente teologica nella trattazione abelardiana, recupera al mistero la dimensione in cui vive la teologia trinitaria, e ritiene che Abelardo si limiti piuttosto a illustrarne la pensabilità ragionando sulla distinzione logica tra uguaglianza estensionale e uguaglianza intensionale. Cf. BROWER, *Trinity* cit., [passim], p. 228; S. KNUUTTILA, *How Theological Problems Influenced the Development of Medieval Logic?*, in “*Ad Ingenii Acuitionem*”. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, edd. S. Caroti - R. Imbach - Z. Kaluza - G. Stabile - L. Sturlese, Louvain-la-Neuve 2006, [pp. 183-198], p. 193, nota 35.

¹⁹² *TSum*, II, 83, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 142, 751 - 143, 758: «Idem esse secundum essentiam dicimus quorumcumque eadem est essentia, ita scilicet ut hoc sit illud, sicut idem est *ensis* quod *muero*, vel *substantia* quod *corpus* sive *animal* sive *homo* sive etiam *Socrates*, et *album* idem quod *durum*; et omnia eadem essentialiter dicuntur quecumque predicatione essentiae invicem coniungi possunt, quod tale est ac si diceremus idem predicatione». Abelardo non riscrive completamente la sua discussione della Trinità a partire dalla nuova configurazione del dispositivo dell'‘identità’ e della ‘differenza’ nella seconda versione, ma riutilizza buona parte dei materiali della prima. Questa abitudine permette allo studioso sia di isolare le novità sia verificare l'effettiva incidenza del rinforzo adoperato. In quest'ottica sarà utile accompagnare già nella presente trattazione i riferimenti testuali ai corrispettivi luoghi della *Christiana*, seguiti, ove necessario, dal rimando all'approfondimento del paragrafo successivo, per tracciare le variazioni del sistema complessivo di spiegazione. Dove la corrispondenza testuale resta completa, si ometterà il rimando a una specifica trattazione complessiva. Nella versione successiva il primo modo dell'identità è dato dalla combinazione di identità di essenza e identità di numero: cf. *TChr*, III, 139, 1247D-1248A, ed. Buytaert cit., p. 247, 1683-1698.

¹⁹³ *TSum*, II, 90, edd. Buytaert - Mews cit., edd. Buytaert - Mews cit., pp. 145, 831 - 146, 840: «Dicimus enim aliqua diversa secundum essentiam, quotiens videlicet *essentia unius non est essentia alterius*. Quo quidem modo pars etiam quaelibet a toto suo diversa dicitur, ut paries a domo, cum non sit paries id quod domus. Sed et cum dicimus rem aliam simplicem, aliam compositam, aliam, id est *diversam essentialiter*, accipimus, cum videlicet id quod simplex est, non sit ipsum compositum, licet sit de composito. Omnia ergo essentialiter diversa dicimus que ita in propriis essentiis sunt ab invicem disparata ut hoc non sit illud; quod est dicere diversa oppositione sive diversa predicatione» [corsivo mio]. Cf. *TChr*, III, 148, 1850CD, ed. Buytaert cit., pp. 250, 1807 - 251, 1819.

essenziale («predication in essence») e predicazione accidentale («predication in adjacence»)¹⁹⁴. Infatti, la logica della predicazione essenziale prevede, secondo Abelardo, che il predicato abbia ontologicamente la stessa estensione del soggetto, per cui si dà solo se ciò che è denotato dall'uno è identico a ciò che è denotato dall'altro («secundum essentiam tantum, non secundum alicuius adiacentiam») e, come tale, si distingue dalla predicazione che non copula essenzialmente due *res* ma riporta ciò che è nella sostanza alla sostanza in cui è, cioè ciò che inerisce a ciò a cui inerisce. Infatti, in una predicazione essenziale come quella secondo cui «Homo est albus», la bianchezza («albedo») non deve essere assunta come qualità che viene riportata alla sostanza cui inerisce, ma deve esprimere,

¹⁹⁴ Uno dei principali problemi della logica medievale è stabilire il significato della copula nelle proposizioni affermative. Abelardo si mostra avvertito di questo problema e dotato di una soluzione in diversi luoghi, ad esempio nelle *Glossae super Porphyrium* della «*Ingredientibus*» e nella *Dialectica*. Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer, p. 60, 7-13: «'Homo est albus', re vera homo rem simpliciter notat in eo quod homo est, nil penitus de significatione animalis tenens, et animal album nil penitus de humanitate innuit, et in hac vi simpliciter singula accipiuntur, dum copulantur. Non tamen tanta est *vis verbi copulantis* vel totius enuntiationis, ut hominem esse album in eo quod homo est, proponat, sed simpliciter denuntiet *idem quod est homo, esse id quod album est*»; ID., *Dialectica*, ed. de Rijk cit., pp. 131, 36 - 132, 6: «Cum enim aliquem dicimus esse album, hoc est proponimus ipsum esse *aliquem ex his quae albedine informantur*, secundum copulationem essentiae illud quod esse dicitur, proprie per 'est' verbum praedicatur, hoc est *res albedine informata*. Sed quoniam per 'albi' nomen ipsum attribuituro designatur quod ei *ex adiacente albedine* impositum est, ex ipsa quoque propositione inhaerentia adiacentis albedinis innuitur. Illa itaque praedicatio essentiae quae in eo est quod hoc illud esse dicitur, proprie ex verbis propositionis exprimitur; *illa vero quae est adiacentiae attributio*, quodammodo innuitur» [corsivo mio]. A questo proposito, a partire dallo studio di Ernest Addison Moody, si è soliti riferirsi al modello della predicazione essenziale in cui la funzione della copula è quella di istituire l'identità delle essenze («secundum copulationem essentiae») come «identity theory», e alludere all'altra come alla «inherence theory»; a utilizzare queste categorie per indicare la consapevolezza abelardiana della diversa funzione della copula «ex vi substantivi verbi» e «ex vi praedicationis», sono Lambertus M. de Rijk e, sulla sua scia, Ian Wilks. Cf. E. A. MOODY, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam 1953, pp. 36-38; DE RIJK, *Introduction to Dialectica*, p. XXXVIII: «Identity theory: according to this theory the copula in an affirmative proposition states that the subject term and the predicate term designate the same thing; it is construed as a sign of identity of what the terms stand for. Inherence theory: according to this theory the copula in an affirmative proposition states the inherence of the 'universal nature' designated by the predicate term, in an individual designated by the subject term; it is taken as a sign of the inherence of a 'universal nature' (e.g. *albedo*) in an individual (e.g. Socrates). We find in Abailard both theories»; WILKS, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication* cit., p. 367. Sulla teoria della predicazione come «identity theory», si vedano: J. MARENBOON, *Abélard, le verbe 'être' et la prédication*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle* cit. (I, cap. 1, nota 100), pp. 199-215; PINZANI, *La grammatica logica di Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 35), pp. 159-181 [tr. ing. cit., 171-192]; ROSIER-CATACH, *Abélard et les grammairiens* cit., pp. 175-248.

per verificare la coestensione, lo ‘stesso’ denotato, perché «*idem quod est homo, esse id quod album est*»¹⁹⁵.

Se la spada («*ensis*») è ‘identica’ essenzialmente alla spada («*mucro*») e la sostanza al corpo, all’animale, all’uomo e anche a Socrate, invece la parete non è essenzialmente ‘identica’ alla casa, pur essendone una parte – anzi, diremmo, proprio in quanto ne è una parte. Ora, gli esempi dell’‘identità’ di essenza che Abelardo fornisce mostrano che il criterio della predicazione è soddisfatto se e solo se la copulazione avviene tra segni diversi il cui valore semantico è condizionato dalla denotazione dello stesso oggetto. Nei primi due esempi la variante è registrata all’altezza dell’ordine logico-linguistico, nel primo caso come divaricazione sinonimica («*idem est ensis quod mucro*»), nel secondo come diversa estensione della descrizione logica della ‘stessa’ essenza («*vel substantia quod corpus sive animal sive etiam Socrates*»), invece nell’ultimo degli esempi forniti l’unione di soggetto e predicato riflette una condizione ontologica, per cui nella ‘stessa’ essenza si registra come un dato la combinazione di due *res* altrimenti distinte, l’‘essere bianco’ e l’‘essere duro’ («*et album idem quod durum*»). Per negazione di queste condizioni, è chiaro, spiega Abelardo, che la differenza tra i generi sommi esprime convenientemente quel tipo di distinzione per opposizione o per predicazione, che è la diversità di essenza¹⁹⁶.

(2) Il secondo modo dell’‘identità’ è secondo il numero («*idem secundum numerum*») e può essere convenientemente rappresentato come una specie dell’‘identità’ per essenza. In questo senso, la maggiore estensione del primo insieme rispetto al secondo, cui appartiene, impedisce la conversione («*sed non convertitur*»); infatti, ciò che è ‘identico’ essenzialmente è anche ‘identico’ numericamente, ma ciò che è ‘identico’ numericamente non necessariamente è ‘identico’ per essenza. Il modello di un’‘identità’ numerica che non risponde di alcuna corrispondenza essenziale è il rapporto mereologico tra l’uomo e la sua mano, dal momento che la parte non è distinguibile numericamente dal tutto cui appartiene, per quanto non può esserci alcuna veridica predicazione essenziale tra la mano e l’uomo (‘A è B’ risulta falso). Ne consegue che sono diverse secondo il numero le entità che, oltre a non avere la stessa essenza (l’uomo e la sua mano), non condividono alcun elemento. In effetti, l’‘identità’ di numero indica quel modo dell’‘identità’ che non è verificato

¹⁹⁵ Cf. S. KNUUTTILA, *How Theological Problems Influenced the Development of Medieval Logic?* cit., p. 192: «In Abelard’s analysis of the propositions of the type ‘an A is B’, the central point is that the terms apply to the same being and not, as he particularly stresses, that B belongs to A *qua* A»; PINZANI, *La grammatica logica di Abelardo* cit., pp. 163-164: «Una proposizione categorica tipo ‘*a est b*’ esprime il fatto che ciò che è (nominato da) ‘*a*’ è (nominato da) ‘*b*’»; tr. ing. cit., pp. 175-176.

¹⁹⁶ *TSum*, II, 91, edd. Buytaert - Mews cit., p. 146, 840-847; *TChr*, III, 149, 1250CD, ed. Buytaert cit., p. 251, 1820-1825.

semplicemente da essenze 'identiche', ma dalla condivisione dell'intera quantità di un'essenza, al punto che ciò che appartiene all'una, appartiene anche all'altra («quod est de isto sit de illo»)¹⁹⁷.

Abelardo aggiunge un indizio per verificare la diversità di numero: la possibilità della numerazione («numerare»), perché a rigore non è possibile in una serie contare come successiva una quantità che sia già ricompresa nell'unità precedente. Infatti, la possibilità di aggiungere un elemento a una successione ('due' dopo 'uno') sembra legata alla soddisfazione della condizione per cui due unità devono essere distinte numericamente, cioè completamente estranee nella totalità delle loro essenze (la mano non potrebbe in una serie numerica essere contata dopo l'uomo). In questo senso, Platone è diverso solo numericamente da Socrate, mentre quest'uomo («hic homo») è diverso sia per il numero sia per la specie da questo cavallo («haec equus»); in generale, si dà estraneità nel numero quando due cose non solo sono reciprocamente 'altre', cioè diverse sotto qualche aspetto («alterum, id est quoquo modo diversum»), ma segnatamente quando possono essere contate come un altro («aliud, id est diversum substantialiter»)¹⁹⁸. Rispetto alla relazione tra i primi due modi dell'identità e della differenza possono essere efficaci due esempi, quello del rapporto mereologico, in cui alla

¹⁹⁷ Cf. *TSum*, II, 83, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 143, 759-778: «II. Verum est enim substantiam esse corpus sive animal, licet non omnem. Et haec quidem omnia, que videlicet eadem sunt essentialiter, eadem numero esse necesse est, sed non convertitur. Nam fortassis haec manus idem est numero cum homine isto cuius est pars, et nulla pars a suo toto diversa est numero; nec tamen essentialiter idem est pars quod totum, cum ipsa essentia partis non sit essentia totius, nec sibi invicem praedicatione coniungi queant. Nulla itaque numero diversa sunt nisi quae tota essentia sua ita ab invicem sunt discreta ut neque istud sit illud, nec aliquid de isto sit de illo, hoc est nullam communicent partem. Sola itaque illa numero diversa sunt quorum diversitas numerando assignari valet, cum videlicet dicitur unum, duo tria etc. Nemo quippe pro homine toto dicit 'unum', et postea quasi addendo manum dicit 'duo', quia cum manus cum ceteris membris in toto homine iam sit comprehensa, non potest iam addi ad ipsum hominem manus; nec numerus multiplicari valet, nisi transeamus ad aliud quod antea non comprehenderamus. Sunt itaque eadem numero, hoc est non diversa numero, quaeacumque non tota quantitate essentiae suae discreta sunt, si videlicet vel hoc sit illud, vel quod est de isto sit de illo» [corsivo mio]. Cf. *supra*, nota 230.

¹⁹⁸ Cf. *TSum*, II, 92, edd. Buytaert - Mews cit., p. 146, 848-863: «II. Diversa insuper numero dicimus quae adeo tota essentiae suae quantitatae sive continentia ab invicem discreta sunt ut non solum hoc non sit illud, verum nulla pars huius sit illius. Haec itaque sola et omnia numero sunt differentia quae tota quantitatae suae essentiae discreta sunt, sive sola numero ab invicem distent, ut Socrates et Plato, sive etiam specie, ut hic homo et ille equus, seu genere quoque, ut hic homo et hec albedo, seu quacumque forma ab invicem differant, sive illa forma sit communis differentia, hoc est separabile accidens sicut est sessio, sive sit propria differentia, hoc est inseparabile accidens ut nasi curvitas, sive magis propria differentia, id est substantialis sicut est rationalitas, que non solum facit alterum, id est quoquo modo diversum, verum etiam aliud, id est diversum substantialiter. Et haec sola proprie dicuntur plura sive multa, eo quod plura et multa proprie ad numerum pertinent et secundum numerum accipiuntur» [corsivo mio]. Cf. *TChr*, III, 150, 1250D-1251A, ed. Buytaert cit., p. 251, 1826-1843.

diversità di essenza corrisponde l'identità di numero, e quello del rapporto tra Dio e le creature, in cui alla diversità di essenza corrisponde anche la diversità di numero¹⁹⁹.

La logica con cui Abelardo disegna i modi dell' 'identità' è rigorosa: nell'insieme di ciò che è 'identico' per essenza il Peripatetico palatino ha ritagliato il sottoinsieme di ciò che è 'identico' per essenza e per numero; ora, seleziona tra queste cose («ex his») quelle che sono 'identiche' per definizione (3)²⁰⁰. Mentre l' 'identità', secondo il primo e il secondo modo, è determinata da un vincolo ontologico, la sua forma più radicale, circoscritta da una corrispondenza non solo estensionale, ma anche intensionale, risponde di una regolamentazione rigorosamente logica²⁰¹. Infatti, il talento dialettico di Abelardo lo spinge a cercare e trovare, sotto la pressione dell'emergenza teologica, la condizione di una differenza 'reale' che non sia ontologica:

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, II, 93, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 146, 863 - 147, 868; *TChr*, III, 151, 1251AB, ed. Buytaert cit., p. 251, 1844-1848. In entrambe le versioni, Abelardo illustra altre modalità della relazione tra diversità di numero e diversità di essenza. In particolare esamina il caso di due coppie formate a partire da uno stesso insieme di tre elementi e nega che queste coppie possano essere considerate diverse, per quanto presentino almeno un elemento differente. Si tratta di una variante del rapporto mereologico dato dall'esempio della relazione tra l'uomo e la sua mano. Per l'avere in comune almeno un'unità, le due coppie non possono essere considerate diverse «tam essentialiter quam numero». Allo stesso modo il possedere una casa e nulla di 'diverso' richiede che questa alterità sia considerata numericamente, perché il titolare della casa è titolare anche delle sue parti che pure non possono essere contate come unità distinte. Analogamente quando si esclude che un corpo possa essere in «loca diversa» contemporaneamente, la diversità deve essere intesa in senso numerico, quindi non si esclude che possa essere nella cisterna («in arca») e nella casa in cui si trova («in domo»). Cf. *TSum*, II, 94-95, edd. Buytaert - Mews cit., p. 147, 868-891; *TChr*, III, 152, 1251BC, ed. Buytaert cit., p. 252, 1849-1861.

²⁰⁰ Stando all'interpretazione di Brower, forte della distinzione tra 'uguaglianza' e 'identità', solo a questo proposito si può parlare di identità in senso proprio, quando non soltanto si dà un'uguaglianza numerica ed essenziale, cioè quando A e B sono contati come un'unica *res* o «essentia», ma quando non differiscono nella definizione, distinguendo appunto questo caso, quello dell'identità, dalla mera uguaglianza (essenziale e numerica) senza identità («numerical sameness without identity»). Cf. BROWER, *Trinity* cit., p. 230.

²⁰¹ A questo proposito, come suggerisce John Marenbon, si ha l'impressione che Abelardo confonda il piano ontologico dell'identità e della differenza con quello logico. Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., p. 237: «The first thought, on reading this passages, is that Abelard is strangely confusing words and things. If the same marble book-end can truly be described as a hard thing and a white thing, it does not follow that there are two subtly different things; there is one thing, but *two descriptions* of it. (...) We pick out the very same thing sometimes by different words that relate to different *aspects* of it, sometimes by different words that do not pick out different aspects of it. Our manner of describing this phenomenon – probably that which we would find most comfortable now – would be in terms of words that have, on a given occasion, *the same reference, but different senses*» [corsivo mio].

III. Ex his autem quedam diffinitione quoque eadem dicuntur, sicut ensis et mucro, vel album et candidum, vel Marcus et Tullius et quorumcumque eadem penitus est diffinitio, quia non solummodo ensis mucro est et mucro ensis est, verum etiam ex hoc *quod ensis est, mucro est*, et e converso²⁰².

L'equazione ricavata dal più assoluto dei modi dell' 'identità' è perfetta, perché non risponde a livello predicativo di una ipseità del denotato, ma deve poter anche garantire la conversione logica. In questo senso tra gli esempi che corredevano la spiegazione del primo modo dell'identità solo alcuni possono essere accolti come rispondenti ai criteri che sanciscono l'identità per definizione («ensis et mucro», «album et candidum», «Marcus et Tullius»), che richiede la convertibilità dei termini che entrano in predicazione.

È attraverso l'*auctoritas* di Boezio che il problema dell' 'identità' assoluta così formulata diventa il problema della definizione. Infatti, se la definizione è ciò che esprime integralmente («ex integro») la natura («vis») e la proprietà di ciò che è definito, la cui misura è pari a quella del significato del nome, quindi non la supera e non ne è superata («et sententiam nominis in nullo excedit nec ab eo exceditur»)²⁰³, è chiaro che in definitiva la definizione stessa non è che la ricerca dell'equilibrio che garantisce la conversione di «definiendum» e «definiens», che è appunto la ricerca della loro identità, come ritiene Boezio nel *De differentiis Topicis*, dove chiarisce che è possibile passare dall' 'identità' delle definizioni all' 'identità' di ciò che è definito, dal momento che a definizioni identiche corrispondono *res* identiche²⁰⁴. Una simile definizione della 'definizione' la presenta come un'istantanea del «definiendum», la cui estensione logica corrisponde alla sua 'estensione' reale e non accoglie alcun elemento superfluo che pure ontologicamente gli deve essere riconosciuto come proprio (come sarebbe il 'colore' rispetto alla determinazione della sostanza corporea), descrivendo conseguentemente un tipo di identità radicalmente diverso da quello che

²⁰² *TSum*, II, 84, edd. Buytaert - Mews cit., p. 143, 778-783 [corsivo mio]; *TChr*, III, 142, 1249B, ed. Buytaert cit., pp. 248, 1740 - 249, 1747. La modifica più interessante e più rilevante è l'introduzione, a partire dalla revisione della *Christiana*, della variante dell'identità 'di proprietà' che precede e in qualche modo modifica l'identità 'di definizione', anche se la distinzione, a causa della dipendenza testuale delle due versioni, non sarà rigorosa e spesso il Peripatetico palatino userà riferirsi a una generica 'differenza di proprietà o di definizione'. Cf. *TChr*, III, 140-141, 1248B-1249B, ed. Buytaert cit., pp. 247, 1699 - 248, 1739.

²⁰³ *TSum*, II, 85, edd. Buytaert - Mews cit., p. 144, 788-792: «Diffinitionem autem hoc loco accipimus, que ex integro vim et proprietatem diffiniti exprimit et sententiam nominis in nullo excedit nec ab eo exceditur, ut si quis diffiniens corpus, dicat ipsum esse substantiam corpoream, non substantiam coloratam»; ID., *TChr*, III, 143, 1249B, ed. Buytaert cit., p. 249, 1753-1757.

²⁰⁴ *TSum*, II, 84, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 143, 783 - 144, 788; *TChr*, III, 142, 1249B, ed. Buytaert cit., p. 249, 1747-1752. Cf. BOEZIO, *De differentiis topicis*, I, PL 64, 1178C, ed. Nikitas cit., p. 12, 5-9.

definizionalmente si limita a riportare il «definiendum» nelle classi di appartenenza e che quindi vive, secondo il principio della ‘divisione’, dello scarto delle reciproche estensioni²⁰⁵.

Quamuis enim haec diffinitio ‘substantia colorata’ omnibus et solis corporibus conveniat sicut illa, non tamen vim et sententiam huius nominis quod est corpus *aperit* sicut facit illa, quia hoc nomen ‘corpus’ colorem non determinat, quod est accidens corpori, sicut determinat corporeitatem, que est ei substantialis. Nec ita hec diffinitio ostendit id quod proprietates corporis exigit, ex eo scilicet quod corpus est, sicut illa facit. Tale est ergo dicere quod ensis et mucro idem sunt diffinitione, ac si diceretur eadem essentia ita esse ensis et mucro quod, ex eo quod ensis est, *necessario exigit* ut mucro sit, et e converso, ut videlicet non solum eadem essentia sit ensis et mucro, verum etiam idem sit penitus esse ensem quod mucronem. Eadem itaque diffinitione dicuntur que *ita adiuncta sunt* ut non solummodo hoc sit illud, verum etiam, eo eo quod est hoc, *exigat* ut sit illud, et e converso. Et hoc quidem modo non possunt dici idem substantia et corpus, vel album et durum, licet sint idem essentialiter. Omnia ergo que eadem sunt diffinitione, eadem sunt numero sive essentialiter, sed non convertitur; et omnia essentialiter eadem, numero quoque eadem sunt, sed non convertitur²⁰⁶.

L’esercizio di essenzialità prescritto dall’operazione definitoria richiede o, meglio, esige un’analisi di ciò che è dischiuso («aperit», «ostendit») dalla natura del definito in ciò per cui è ciò che è, perché nulla di eccedente rispetto al suo nucleo originario ne varchi il perimetro. In questo senso il colore, per quanto sempre riferibile, per predicazione accidentale, alla sostanza corporea, nulla ha a che vedere con ciò che è richiesto al corpo affinché possa essere individuato come tale.

Il filtro che l’‘identità’ di definizione applica all’‘identità’ di essenza impone di transitare senza soluzione di continuità non soltanto da un’essenza all’altra («non solum eadem essentia sit ensis et mucro»), ma dall’essere un’essenza all’essere l’altra («idem sit penitus esse ensem quod mucronem»). Nella formulazione del più assoluto modo dell’identità, quello che aggiunge alla stessa ‘essenza’ e allo stesso numero, la stessa definizione, se ‘A è B’, allora non solo è identica l’essenza di A e l’essenza di B, ma è anche assolutamente identico essere A ed essere B, per cui si dà una relazione reciproca di complicazione, retta dalla più ferrea necessità. Nella corrispondenza intensionale ed estensionale delle essenze («ita adiuncta sunt») viene verificata una forma di

²⁰⁵ Sul ruolo che la ‘definizione’, come delimitazione del campo semantico di un termine, e la ‘divisione’, come enumerazione di ciò che all’interno di ogni campo semantico è contenuto, giocano nelle fonti logiche altomedievali, che il Peripatetico palatino nella formulazione di queste pagine non poteva non avere a mente, si veda la ricostruzione fornita da d’Onofrio: D’ONOFRIO, *Fons scientiae cit.*, pp. 183-194.

²⁰⁶ *TSum*, II, 85, edd. Buytaert - Mews cit., p. 144, 792-811 [corsivo mio]; *TChr*, III, 142, 1249B-1749D, ed. Buytaert cit., p. 249, 1757-1775.

indistricabilità non solo ontologica, prescritta e assunta dall'identità di essenza («non solummodo hoc sit illud»), ma rigorosamente logica («verum etiam, eo eo quod est hoc, *exigat* ut sit illud, et econverso»). Infatti, il livello di contaminazione che condiziona due entità identiche per definizione può essere detto 'assoluto', perché verifica la sovrapposibilità di tutte le caratteristiche degli enti che riguarda, e in questo modo è notevolmente ridimensionato rispetto all'ampiezza degli insiemi disegnati dall'identità di essenza e dall'identità di numero. Ora, proprio la diversa estensione di questi insiemi impedisce la conversione, che ha un'unica direzione di validità, perché se è vero che l'identità di definizione presuppone l'identità di numero e di essenza, come l'identità di essenza presuppone l'identità di numero, non è vero il contrario²⁰⁷.

Ne consegue che è definizionalmente diverso ciò che non può essere illustrato dalla medesima definizione, vale a dire tutto ciò che, pur dandosi insieme, non si esige reciprocamente, cioè non è retto da alcuna relazione di implicazione logica. Infatti, per quanto possano darsi insieme l'esistenza del corpo e quella della sostanza («non ex eo quod substantia est corpus est»), l'esistenza del bianco e l'esistenza del duro («non ex eo quod album est durum est»), che sono identici per essenza («et album idem quod durum»²⁰⁸), non è possibile derivare da ciò che è l'una, l'altra e viceversa («ut sese mutuo non *exigant*»)²⁰⁹. Una estrinsecazione di questo modo della differenza si trova, secondo Abelardo, in almeno due *topoi* classici della logica altomedievale: a) è di questo tipo la relazione di alterità descritta da Boezio tra le parti che compongono un sillogismo. Infatti, la «propositio», la «quaestio» e la «conclusio», pur essendo «idem» nella concatenazione sillogistica, sono tuttavia diverse quanto alla loro esistenza e quanto alla loro definizione, perché in ciò per cui ciascuna è ciò che è, essa deve essere considerata logicamente autonoma rispetto alle altre; b) di questo tipo è la relazione tra la differenza specifica della razionalità («rationale») e il proprio dell'essere bipede («bipes»), che possono darsi nello 'stesso', quest'uomo, senza tuttavia che si dia tra queste forme né equivalenza definizionale, né opposizione²¹⁰.

²⁰⁷ Abelardo si mostra attento alla ricaduta linguistica di una così densa concettualizzazione dell'identità; infatti, nella versione della *Christiana* chiarisce che la proposizione «Mulier damnavit mundum et *eadem* salvavit» ha un doppio valore di verità («duo sunt sensus, unus quidem falsus, [...] alius sensus verus»). Quanto a un'identità numerica si deve ritenere falso che la donna che meritò al mondo la dannazione fu la stessa che lo salvò, ma quanto alla definizione e segnatamente quanto al «nomen mulieris simpliciter» è vero che Eva («Mulier damnavit») e Maria («Mulier salvavit») furono una 'stessa'. Cf. *ibid.*, III, 144, 1249D-1250A, pp. 249, 1776 - 250, 1787.

²⁰⁸ Cf. *supra*, nota 192.

²⁰⁹ *TSum*, II, 96, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 147, 892 - 148, 897; *TChr*, III, 154, 1251D, ed. Buytaert cit., p. 252, 2875-1880.

²¹⁰ *TSum*, II, 96, edd. Buytaert - Mews cit., p. 148, 897-908; *TChr*, III, 154, 1251D-1252A, ed. Buytaert cit., pp. 252, 1881 - 253, 1892. Cf. BOEZIO, *De differentiis topicis*, I, PL 64, 1174C, ed. Nikitas cit., p. 3, 7-13; ID., *De divisione*,

Certum quippe est omnia que quoquo modo affirmatione et negatione disiungi possunt, differre ab invicem. Verbi gratia, si de aliquibus ostendere possumus quod istud sit animal et illud non sit animal, clarum est ea differre. Unde etiam oportet concedi quelibet diffinitionibus diversa, etiam si sint sibi per predicationem coherentia, sicut animal et homo vel album et durum, differre quodammodo ab invicem, cum ea quoque quodammodo affirmatione et negatione ab invicem separentur. Animal quippe esse potest ita quod non sit homo, sed homo non potest esse ita quod non sit animal; et animal hoc tantum exigit ut sit animatum et sensibile, homo vero non hoc tantummodo, sed insuper ut sit rationale ac mortale. Eodem modo phoenix et hic phoenix, et hoc corpus et hoc animal, sive hic homo sive hoc corpus album diversa esse possunt ostendi, licet eiusdem essentiae sint²¹¹.

Abelardo è estremamente analitico e osserva come in definitiva la qualificazione, affermativa o negativa che sia, di ogni giudizio, cioè dell'atto stesso di istituire una relazione tra un soggetto, indipendentemente dalla sua quantità (universale o particolare), e un predicato, è inscritto all'interno di un irredimibile orizzonte di alterità. In altri termini, la possibilità stessa di distinguere un soggetto e un predicato nell'enunciazione dichiarativa, fondata sulla funzione copulativa del verbo 'essere', richiede che l'uno e l'altro siano, dal punto di vista dell'informazione veicolata, diversi. In questa prospettiva, il Peripatetico palatino garantisce alla formulazione di un giudizio tra cose definizionalmente diverse la possibilità di apportare un contributo informativo significativo, cioè di sintetizzare nell'uno nuovi contenuti aggiunti dalla copulazione, per affermazione o per negazione, con l'altro.

Ora, la pervasività della disanima filosofica spinge Abelardo a determinare all'interno di un'alterità essenziale («quelibet discreta essentialiter») un ulteriore modo di dire 'identico' e 'diverso' che, in quanto tale, John Marenbon propone di trattare come 'relativo'²¹². Infatti, è possibile dire relativamente 'identico' o 'stesso' («idem sive unum») ciò che è simile e relativamente diverso o, per simmetria, molteplice, ciò che è dissimile, come mostra, già secondo Porfirio, la relazione tra unità e molteplicità che si dà tra le specie all'interno di un medesimo genere e tra gli individui all'interno della stessa specie²¹³.

PL 64, 881CD, ed. Magee cit. (I, cap. 1, nota 77), p. 38, 4-16; PORFIRIO, *Isagoge*, 20, 23, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., p. 30, 7-8.

²¹¹ *TSum*, II, 97, edd. Buytaert - Mews cit., p. 148, 908-922; *TChr*, III, 155, 1252AB, ed. Buytaert cit., p. 253, 1892-1907.

²¹² Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., p. 236.

²¹³ Rispettivamente sull'identità di definizione e sulla relativa differenza: *TSum*, II, 86, edd. Buytaert - Mews cit., p. 144, 812-817: «III. Idem vero similitudine dicuntur quelibet *discreta essentialiter*, quae in aliquo invicem similia

Se quello per similitudine è il quarto dei modi dell'identità e della differenza, il successivo è quello secondo cui si dice identico ciò che è immutabile («pro incommutato»²¹⁴) e come tale mantiene una condizione di permanente identità con se stesso, mentre si dice diverso per mutamento («pro mutatio»²¹⁵) ciò che, affetto dal benché minimo passaggio di stato, anche nella sola forma di un'alterazione («ut si modo stet Socrates, modo sedeat»), è luogo di successione e come tale sede di molteplicità. È secondo questo modo dell'identità che si può dire, sotto un altro riguardo, Dio identico o uno («idem»), non soltanto perché esente dal divenire, che sarebbe di per sé principio di mutamento o alterazione, ma perché, spiega Abelardo, titolare di una dimensione di pienezza ontologica e logica («nichil umquam in se habet quo aliquando careat, vel caret quod habeat»), convenientemente descritta dalla formula anselmiana del «quo maius».

Infine, secondo l'ultimo modo, si dice 'identico' secondo l'effetto o il valore («secundum effectum aut secundum pretium») la causa che genera lo 'stesso' effetto, come tali devono essere considerate le parole («voces») che puntano al medesimo concetto («ad eundem manifestandum intellectum»)²¹⁶. Conseguentemente la diversità degli effetti, reali o solo potenziali, può rappresentare un principio di discrezionalità interno alle cose nel loro *status* di 'cause'. Secondo questo modo si può dire molteplice Dio in relazione alle parole di Paolo («omnia in omnibus», 1 *Cor* 15, 28) o lo Spirito Santo, che è 'diverso', in funzione della sua grazia settiforme, e «alium», nelle parole di Giovanni («*Alium* paraclytum dabo vobis», *Gv* 14, 16), perché moltiplica i doni ricevuti («ad alia dona vobis conferenda»)²¹⁷. Del resto, in questo modo si dice dell'artigiano («opifex») che altro

sunt, ut species in genere vel individua in specie idem sunt sive unum, vel quelibet in aliqua proprietate convenientia. Unde Porphyrius: 'Participatione', inquit, 'speciei plures homines unus; unus autem et communis particularibus plures'; *ibid.*, II, 99, p. 149, 932-933: «III. Diversa secundum similitudinem dicuntur quecumque in aliquo dissimilia sunt»; *Id.*, *TChr*, III, 145, 1250A, ed. Buytaert cit., p. 250, 1788-1794; *ibid.*, III, 159, 1252D, p. 254, 1926-1929. cf. PORFIRIO, *Isagoge*, 6, 21, traduzione latina di BOEZIO, ed. Minio-Paluello cit., p. 12, 18-21.

²¹⁴ Cf. *TSum*, II, 87, edd. Buytaert - Mews cit., p. 145, 818-821: «V. Dicimus etiam idem pro incommutato ut semper idem deus est, hoc est non in aliquo alteratus vel permutatus, quia nichil umquam in se habet quo aliquando careat, vel caret quod habeat»; *TChr*, III, 146, 1250B, ed. Buytaert cit., p. 250, 1795-1799.

²¹⁵ Cf. *TSum*, II, 100, edd. Buytaert - Mews cit., p. 149, 934-936: «V. Diversum mutatione dicimus quod in aliquo est permutatum, hoc est diversificatum ab eo quod prius erat, ut si modo stet Socrates, modo sedeat»; *TChr*, III, 160, 1252D-1253A, ed. Buytaert cit., p. 254, 1930-1934.

²¹⁶ Cf. *TSum*, II, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 145, 822-825: «VI. Idem secundum effectum aut secundum precium dicuntur que idem valent ad efficiendum aliquid, sicut easdem dicimus voces que idem valent ad eundem manifestandum intellectum».

²¹⁷ *TSum*, II, 101, edd. Buytaert - Mews cit., p. 149, 937-947; *TChr*, III, 161, 1253AB, ed. Buytaert cit., p. 254, 1934-1950.

(«alium») è il fornaio («pistor») e altro il fabbro («faber»), mettendo l'alterità in relazione non al numero delle persone («cum saepe *eadem persona* utriusque officii sit»), ma agli effetti («secundum effecta accipiamus»). In entrambe le versioni (nonostante dalla seconda scompaia l'identità secondo l'effetto), resta il riferimento a questo particolare modo della differenza, che viene ulteriormente illustrato dal ricorso a due luoghi del *Peri Hermeneias* aristotelico:

Sed cum *Aristotiles vester* dicit in I *Periermeneias voces et litteras* non easdem omnibus esse sed *diversas diversis*, secundum officium significandi id dixit, non secundum prolotionem, quia cum sit prolatio vocum naturalis omnibus, significandi officium apud omnes non tenetur, sed apud eos solummodo qui earum impositionem non ignorant. Qui etiam postmodum, cum in II *Periermeneias* ait *vocem esse unam et affirmationes multas*, aut cum Priscianus dicit *multa nomina* incidere in *unam vocem*, 'multa' seu 'diversa' accipiuntur secundum hoc quod *diversos intellectus* efficere valent²¹⁸.

Sed cum *Aristoteles vester* dicit in I *Periermenias sermones* sicut *et litteras* non eosdem omnibus esse sed *diversos diversis*, secundum officium significandi id dixit, *quod est sermonum et litterarum*, non secundum ipsam *vocum prolotionem*, quia cum sit prolatio vocum naturalis omnibus, significandi officium apud omnes non tenetur, sed apud eos solummodo qui earum impositionem non ignorant. Qui etiam postmodum, cum in II *Periermenias* ait *vocem esse unam et affirmationes multas*, aut cum Priscianus dixit *multa nomina* incidere in *unam vocem*, 'multa' seu 'diversa' accipiuntur secundum ipsum significandi officium ad *diversos intellectus* constituendos unde *affirmationes vel nomina* dicuntur. *Vocem* vero *unam* dicit ex ipsa prolotionis et soni forma, non ex officio, cum videlicet 'vox' hoc nomen *ex qualitate soni*, non ex officio significandi datum sit²¹⁹.

Quando Aristotele asserisce che i suoni della voce («voces» prima e «sermones» poi) come le lettere scritte, che ne sono i simboli, non sono gli 'stessi' per tutti, ma contraggono la diversità nei diversi («sed *diversas diversis*»), assume che possa essere considerata 'stessa' la qualità sonora («ex qualitate soni»), ma nega quell'identità con riguardo alla funzione significativa («officium significandi») che

²¹⁸ *TSum*, II, 102, edd. Buytaert - Mews cit., p. 150, 950-959 [corsivo mio]; cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, I, 16a 5, traduzione latina Boezio, ed. Minio-Paluello cit., p. 5, 6-9; *ibid.*, 8, 18a 18-20, p. 13, 2-4; PRISCIANO, *Institutionum grammaticorum libri*, XVII, 63, in *Grammatici Latini*, II-III voll., ed. Hertz cit. (I, cap. 1, nota 118), III, p. 145, 22-23.

²¹⁹ *TChr*, III, 162, 1229BC, ed. Buytaert cit., p. 255, 1955-1970.

è diversa e, come tale, non è naturale, ma varia a seconda della conoscenza del significato imposto a quei suoni tra quanti ne posseggono la nozione e quanti invece la ignorano. Analogamente, si può dire ‘uno’ il suono («vox») e molteplici le affermazioni («affirmationes»), come ritiene Prisciano quando dice che in una stessa «vox» ci sono molti «nomina», accogliendo la diversità secondo la pluralità degli effetti («ad diversos intellectus constituendos»). È un nodo nevralgico, a cui Abelardo è particolarmente sensibile, perché la relazione che Dio intrattiene con le creature non può che essere compresa secondo le categorie che la causalità fornisce per interpretare il rapporto tra l’uno e il molteplice.

Tuttavia, questa sezione testuale, che in sinossi non presenta, quanto alle informazioni veicolate, alcuna variazione significativa, deve essere guardata come una lucidissima testimonianza dell’evoluzione del lessico abelardiano che punta al valore significativo delle parole prima come «vox», poi come «sermo» e infine come «nomen», evoluzione che è stata rilevata quale principio di trasformazione della *Theologia* anche in altri luoghi della revisione abelardiana²²⁰. Nell’ennesima metamorfosi di questo argomento, le «voces» possono essere identiche, quindi possono esserlo i suoni quanto alla loro costituzione materiale, che avviene a partire dalle ‘stesse’ «litterae», ma sotto il riguardo della generazione semantica, quindi in quanto «nomina», devono essere considerati molteplici (in quanto «nomina» o «affirmationes»).

Abelardo costruisce, nello spazio istituito dalla costruzione dalle «litterae» delle «affirmationes», la possibilità di distinguere la componente materiale dell’espressione, le «voces» appunto, dalla loro dimensione ‘formale’ come «nomina»; ed è altrettanto chiaro perché solo nella prima occorrenza si possa ricorrere al lemma «sermo» per alludere a un’identità ‘materiale’ e un’alterità ‘formale’, che viene poi chiaramente esplicitata nella distinzione inequivocabile tra «voces» e «nomina». Dopo il trauma dello scontro con Roscellino, tenendo traccia delle oscillazioni terminologiche che accompagnano l’inquietudine del pensiero e della scrittura di Abelardo, l’approfondimento dello iato tra la mera emissione vocale, che fa identico ogni significante (in quanto «significantia»), e il suo ufficio semantico, che li fa diversi come significativi (in quanto «significativa»), diventa un’ennesima illustrazione della relazione costitutiva tra l’uno e il molteplice che la logica è deputata a gestire. In maniera estremamente interessante, nella *Christiana*, Abelardo, senza nulla aggiungere al trattatello sull’identità e la differenza, cavalcherà questo sviluppo per spiegare come in definitiva la funzione significativa («officium») delle categorie di ‘stesso’ e

²²⁰ Cf. *supra*, II, cap. 1, nota 62. In riferimento segnatamente a questo luogo testuale come cartina di tornasole del rapporto dell’evoluzione del pensiero abelardiano con l’eredità boeziana, si esprime Constant J. Mews. Cf. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit., pp. 80-83; ID., *Aspects of the evolution of Peter Abaelard’s thought on signification and predication* cit. (I, cap. 1, nota 25), pp. 17-18.

‘diverso’ sia influenzata radicalmente dal contesto e non possa essere risolta nella configurazione dei fonemi. Infatti, il valore semantico di «bonus» è diverso a seconda dell’elemento a cui si combina («ex adiunctione subiectorum»), per cui altro è nel sintagma «citharoedus bonus», altro in «homo bonus», come «simplex» altro è combinata a «vox», altro a «propositio», e come «vera definitio» non è lo ‘stesso’ che «vera oratio»²²¹. È un tassello interessante che completa la prospettiva linguistica del Peripatetico palatino che libera non soltanto il significato dal significante, quindi il «nomen» dalla vox», ma libera gli stessi «nomina» da una corrispondenza biunivoca con le *res* e la logica dalla ferrea giurisdizione dell’ontologia²²².

Puto me diligenter distinxisse quot modis ‘idem’ sive ‘diversum’ accipiatur, ut facile postmodum discutiatur in quo consistat diversitas personarum quae in deo sunt, quarum eadem penitus est substantia; eadem, inquam, *essentialiter*, sicut eadem est substantia ensis et gladii vel huius hominis et huius animalis. Sunt tamen ab invicem diversae personae, id est pater et filius et spiritus sanctus, ad similitudinem eorum quae diversa sunt *secundum diffinitiones*, eo videlicet quod, cum eadem penitus essentia sit pater quae est filius vel spiritus sanctus, aliud tamen proprium est patris, in eo scilicet quod pater est, et *aliud* filii et *aliud* spiritus sancti, quia cum pater ex eo tantum dicatur quod potens est, filius ex eo quod discretus, id est potens discernere, spiritus sanctus ex eo quod benignus est, proprium est patris posse, filii discernere, spiritus sancti benignum esse²²³.

La mappatura filosofica dell’identità e della differenza ha un chiaro fine teologico («puto me... ut»). Dal punto di vista dell’ortodossia teologica, la serie dei «propria» non esaurisce la distinzione delle persone che viene subito dopo riportata all’alterità delle relazioni di origine, per cui è proprio del Padre anche («etiam») l’essere da se stesso e generare eternamente un Figlio coeterno («a seipso esse», «coaeternum sibi Filium aeternaliter gignere»), del Figlio l’essere generato esclusivamente dal Padre («gigni a solo Patre»), dello Spirito Santo il procedere dalle altre due persone («procedere ab utroque»)²²⁴.

²²¹ Cf. *TChr*, III, 163, 1253CD, ed. Buytaert cit., p. 255, 1971-1975.

²²² Cf. MEWS, *Aspects of the evolution of Peter Abaelard’s thought on signification and predication* cit., pp. 18-19.

²²³ *TSum*, II, 103, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 150, 960 - 151, 973; per il confronto con il corrispondente luogo della *Christiana*, da cui si evincono chiaramente le modifiche che intervengono nel modello esplicativo «de eodem et diversum», si veda: *infra*, b.

²²⁴ Cf. *TSum*, II, 104, edd. Buytaert - Mews cit., p. 151, 974-983; *TChr*, III, 165, 1254AB, ed. Buytaert cit., p. 256, 1989-2004.

Ora, che la filosofia svolga un ruolo ancillare nei confronti della teologia non è un suo limite, ma un suo merito. Infatti, la trattazione filosofica delle accezioni di ‘stesso’ o ‘uno’ e ‘altro’ o ‘diverso’ è giudicata esaustiva («*puto me diligenter distinxisse*») non quando ha esaurito il suo oggetto, ma quando ha fornito al teologo tutti gli strumenti necessari a spiegare senza difficoltà («facile») non tanto cosa sia la differenza tra le persone nell’identità assoluta della sostanza divina, ma come possa essere in qualche modo concepita. Proprio la disanima, condotta con l’acribia del filosofo («*diligenter*»), permette di forgiare una distinzione tra due tipi di identità che, senza eccessive forzature, possono essere convenientemente illustrati come ‘identità’ estensionale («*identitas essentiae*»), ottenuta dalla coincidenza dei significati con il referente concreto, dall’identità intensionale (non ancora nella «*Summi boni*» «*identitas proprietatis*»), che si ottiene dal trattamento dell’intensione come componente del significato di un’espressione che richiama il suo apparato concettuale²²⁵. Questa distinzione porta Abelardo a concludere che la sostanza di Dio è identica secondo l’essenza («*essentialiter*»), al modo dell’«*idem quod*», secondo cui si dice ‘materialmente’ identica la sostanza della spada e del ‘gladio’ («*ensis et gladio*»), di quest’uomo e di questo animale («*huius hominis et huius animalis*»), ma che tra le persone si dà un’alterità ‘formale’ del tipo di quella rilevata dalla differenza definizionale, «*idem qui*», tale cioè che il proprio del Padre, la potenza, sia altro dal proprio del Figlio, la sapienza, cioè la potenza di conoscere, o dello Spirito Santo, la bontà, senza che questo risulti in alcun modo lesivo dell’unità della sostanza.

²²⁵ Il lemma ‘intensione’ è stato formalizzato da Rudolph Carnap ottenendolo dalla combinazione della nozione di ‘stato di cose’ di Ludwig Wittgenstein e dalla distinzione freghiana tra ‘senso’ e ‘significato’, ma è a Saul Kripke che si deve il trattamento dell’intensione come oggetto semantico le cui proprietà sono definite formalmente in una semantica modale. Che non possa essere sufficiente la riconduzione del significato di un’espressione al solo riferirsi a oggetti del mondo apre un’indagine formale sulle proprietà semantiche che non sono comprensibili solo estensionalmente. L’identità, insieme al riferimento ai non esistenti e agli esistenziali negativi e alla problematica sostitutività in contesti referenzialmente opachi, è uno dei contesti linguistici in cui l’estensionalità fallisce. In particolare, la comprensione dell’identità in un’ottica esclusivamente referenziale finirebbe per generare il cosiddetto ‘puzzle di Frege’, che riguarda il problema dell’informatività di certi enunciati di identità, per cui «*Hesperus is Phosphoru*» rischia di corrispondere alla tautologia «*Hesperus is Hesperus*». Kripke affronta questo problema osservando che se un nome proprio è un ‘designatore rigido’, che punta allo stesso referente indipendentemente dalle situazioni concepibili, una descrizione definita è invece un ‘designatore flessibile’, che seleziona il senso dei candidati in base alle varie situazioni e in questo modo orienta l’espressione al suo referente. Cf. R. CARNAP, *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, in «*Philosophical Studies*», 7 (1955), pp. 33-47 [ripr. in ID., *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1957², pp. 233-247; tr. it., *Significato e sinonimia nelle lingue naturali*, in *La struttura logica del linguaggio*, a c. di A. Bonomi, Milano 1973, pp. 117-133]; G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung* cit. (II, cap. 1, nota 20); S. A. KRIPKE, *Identity and necessity*, in *Identity and Individuation* ed. M. K. Munitz, New York 1971, pp. 135-164.

Che il modello sia soltanto teorico è piuttosto chiaro; non è un caso che Abelardo riattivi il circuito della «similitudo» per parlare della problematica corrispondenza tra la differenza definizionale e la diversità delle persone in Dio quando scrive che nelle cose è possibile trovare un modo della differenza che può assolvere alla mera funzione di traccia su cui è possibile in qualche modo concepire ed esemplare la diversità interna alla sostanza divina («Sunt tamen ab invicem diversae personae [...] *ad similitudinem eorum* quae diversa sunt secundum diffinitiones»), che in definitiva è da considerarsi radicalmente ‘altra’. È sempre la Rivelazione a guidare e selezionare tra i percorsi della logica quello più conveniente a illustrare il mistero teologico e, in ultima istanza, ne costituisce il criterio ultimo, se non unico, dal quale dunque non si può prescindere. In questo senso, ogni tentativo di leggere il complesso di metodi, modelli illustrativi, criteri di soluzione e di problemi che caratterizzano la comunità ‘scientifica’ medievale al netto di quel *background* extra-logico deve essere considerato fallace, perché le categorie moderne della mera ‘ancillarità’ della filosofia rispetto alla teologia non possono risultare soddisfacenti nella ricostruzione del confine sottilissimo che separa l’‘invenzione’ dall’‘applicazione’²²⁶.

b) *L’evoluzione della seconda versione*

Puto me diligenter distinxisse, *quantum ad praesens negotium attinet*, quot modis ‘idem’ sive ‘diversum’ accipiatur, ut facile postmodum discutiatur in quo consistat diversitas personarum quae in deo sunt, quarum eadem penitus est substantia; eadem, inquam, essentialiter *ac numero*, sicut eadem est substantia ensis et gladii vel huius hominis et huius animalis. Sunt tamen ab invicem diversae personae, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ad similitudinem eorum quae definitione diversa sunt *seu proprietate*, eo videlicet quod, quamvis eadem penitus essentia sit

²²⁶ Simo Knuutilla annovera la distinzione tra identità estensionale e intensionale della filosofia abelardiana come il terzo dei casi paradigmatici cui riferirsi per spiegare come il contesto teologico in cui si sviluppa la teoria logica medievale sia determinante nell’economia del processo filosofico e come da esso non possa essere distinto. Cf. KNUUTILA, *How Theological Problems Influenced the Development of Medieval Logic?* cit., pp. 192-198; *ibid.*, p. 183: «Logical theories were not merely applied in theology but were also influenced and shaped by theological questions. Although the borderline between invention and application is not always easily determined, my aim in this paper is to delineate those theories of medieval logic which can be regarded as important logical innovations and which were originally introduced in order to solve theological problems or, if not originally introduced in a theological context, were *essentially* developed in relation to theology. I am going to deal with theories which later lost their *close* connection with theology and can be regarded as examples of how logical discoveries have sometimes had an extra-logical background» [corsivo mio].

*Deus Pater quae est Deus Filius seu Deus Spiritus Sanctus, aliud tamen proprium est Dei Patris, in eo scilicet quod Pater est, et aliud Filii et aliud Spiritus Sancti*²²⁷.

Nella seconda versione, l'occasione della disanima filosofica sulle accezioni di 'identico' e 'diverso' è, se possibile, ancora più chiaramente ricondotta alla preoccupazione («negotium») teologica che ne è l'origine e il fine («ut...»). Dalla nuova configurazione della soluzione teologica, dopo la revisione della *Christiana*, si possono chiaramente evincere le principali novità dell'impianto illustrativo abelardiano: la sostanza divina è la 'stessa' o 'una' secondo l'essenza e il numero, ma è 'diversa' o 'altra' per definizione e proprietà. Nel passaggio dalla prima alla seconda versione, i modi dell'identità e della differenza sono diventati cinque, perché al netto dell'unione di identità essenziale e numerica («idem secundum essentiam sive secundum numerum») e della scomparsa dell'identità secondo l'effetto o il prezzo, Abelardo introduce, lasciando inalterati tutti gli altri modi, l'identità e la diversità secondo la proprietà («idem secundum proprietatem»).

Il nodo rappresentato dal rapporto tra l'identità essenziale e l'identità numerica viene definitivamente sciolto nella *Christiana*; mentre nella prima versione dominava l'idea che la diversità di essenza potesse corrispondere all'identità di numero, per cui l'uomo e la sua mano sono reciprocamente 'altro' secondo l'essenza, ma lo 'stesso' secondo il numero, nella seconda versione questa forma di 'identità' viene trasformata in una 'non diversità' e tanto basta al Peripatetico palatino per escludere dalla considerazione dei modi in cui si dice 'stesso' il caso del rapporto mereologico, che aveva invece precedentemente richiesto una certa energia concettuale. Infatti, è sufficiente ora chiarire che la parte può essere essenzialmente diversa dal tutto («diversa est essentialiter»), senza essere 'altra' secondo il numero («sed non diversa numero»), accontentandosi di parlare non di 'identità' numerica nel caso del rapporto tra l'uomo e la sua mano, ma negativamente di non-diversità («nec fortassis eadem numero, nisi quid forte numero idem negative dicat, hoc est non diversum numero»)²²⁸. Il recupero dell'identità alla non-diversità non altera tuttavia la soluzione, perché, come

²²⁷ *TChr*, III, 164, 1253D-1254A, ed. Buytaert cit., p. 255, 1976-1988 [corsivo mio]. In corsivo le variazioni rispetto alla prima versione, *supra*, a.

²²⁸ Cf. *ibid.*, III, 153, 1251C, ed. Buytaert cit., p. 252, 1862-1875: «Et notandum quod, cum omne idem essentialiter cum aliquo sit *idem numero* cum ipso, et e converso, non tamen omne diversum essentialiter ab aliquo diversum in numero est ab ipso, ut supra docuimus. Pars quippe quaelibet *diversa est essentialiter* a suo toto, sed *non diversa numero*; nec fortassis *eadem numero*, nisi quis forte numero idem negative dicat, hoc est non diversum numero. Si enim pars numero diversa diceretur a suo toto, profecto Socrates de differentibus numero praedicari concederetur, cum videlicet hoc totum, ex manu scilicet et reliquo corpore compositum, sit Socrates, et ipsum quoque reliquum corpus, a manu deinceps, Socrates sit dicendum, hoc est hac anima vivificatum. De quo quidem latius in praedicamento substantiae alibi nobis agendum fuit».

dimostra il Palatino, se la parte si dicesse ‘altra’ numericamente dal tutto, l’individuo, ad esempio Socrate, si troverebbe nella condizione di essere moltiplicato per tante quante sono le sue parti, il che è impossibile²²⁹.

Ciò che cambia il volto dell’identità essenziale nella versione della *Christiana* è invece il problema del suo rapporto non con il numero, ma con la predicazione. Abelardo omette il riferimento alla verifica predicazionale della corrispondenza, che si era data nella formulazione ‘A è B’ come trascrizione del sintagma «hoc sit illud»²³⁰. In questo modo, il Peripatetico palatino esclude che la corrispondenza essenziale possa riflettersi nella relazione istituita dalla predicazione, perché nel caso in cui si ammettesse la legittimità di proposizioni del tipo ‘A è B’ e ‘B è A’, il rischio sarebbe quello di includere tutta la ‘quantità’ del soggetto in quella del predicato, trasformando quindi in intensionale una corrispondenza che deve essere valutata solo estensionalmente, cioè referenzialmente, in quanto punta allo ‘stesso’ denotato²³¹.

²²⁹ Su questo punto la posizione espressa da Abelardo nella *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»*, come ha già osservato John Marenbon, sembra poter essere considerata intermedia tra quella espressa nella prima versione della *Theologia* e questa argomentata nella seconda. Infatti, nelle *Glossulae*, Abelardo nega che tutto ciò che è numericamente identico sia anche essenzialmente lo ‘stesso’, ma spiega che il modo in cui la parte è numericamente ‘una’ con il tutto è tale da ‘non differirne’. Cf. ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 558, 21-24: «Et haec omnia quidem quae eadem sunt essentialiter, eadem sunt numero, sed non convertitur, quia omnis pars cum suo toto est eadem numero, idest non diversa numero ab eo, sed non essentialiter eadem sunt, cum nulla partis essentia sit essentia totius. Nulla enim dicimus diversa numero, nisi quae tota quantitate suae essentiae discreta sunt, ut nec unum sit aliud nec aliquid de uno sit aliquid de alio».

²³⁰ Cf. *TChr*, III, 139, 1247D-1248A, ed. Buytaert cit., p. 247, 1683-1698: «Idem aliquid cum aliquo essentialiter dicimus quorum eadem numero est essentia, ita scilicet ut hoc et illud sint eadem numero essentia, sicut eadem numero essentia est ensis et mucro, vel substantia et corpus sive animal sive homo sive etiam Socrates, et album idem numero quod durum. Verum est enim substantiam esse hoc corpus sive hoc animal, licet non omnem. Et haec quidem omnia, quae videlicet eadem sunt essentialiter, eadem numero dicuntur, quia cum eadem sit utriusque essentia, non potest in eis numerus rerum multiplicari nec computatio ex ipsa rerum discretione protendi, ut videlicet dicatur de eis unum, duo, et caetera, cum videlicet numerus non nisi in discretis consistat essentiis, hoc est in his quae ita penitus sunt diversae, ut non solum hoc non sit illud, verum nec alterum de altero sit, nec aliquid de isto sit de illo, hoc est ut nec alterum pars sit in quantitate alterius nec eandem communicent partem». Da un punto di vista rigorosamente teologico, si tratta di escludere la legittimità di proposizioni del tipo «Pater est Filius vel Spiritus Sanctus» e di ammettere quella di «hoc quod est Pater est Filius vel Spiritus Sanctus».

²³¹ Nella versione delle *Glossulae* l’esclusione della corrispondenza predicativa viene stabilita non da un’omissione, ma da un esplicito diniego. Cf. ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 558, 17-21: Quae identitas idem videtur esse cum identitate praedicationis quibusdam, quod falsum est, cum multa sint eadem essentialiter et non praedicatione, sicut nomen et verbum et cetera huiusmodi».

Abelardo costruisce la possibilità di rilevare nello ‘stesso’ referente ‘diverse’ proprietà. Infatti, tra l’identità essenziale, cioè la corrispondenza dei significati allo ‘stesso’ referente da un punto di vista ontologico, e l’identità definizionale, cioè l’equivalenza logica nella predicazione di «definiendum» e «definiens», che è una forma assoluta di identità predicazionale, il Peripatetico individua altre due condizioni possibili: a) quella in cui il soggetto e il predicato denotano lo stesso ente e possono essere copulati in predicazione, perché è valida la predicazione («predicatio essentialis») «hoc sit illud», per quanto non siano soddisfatte le condizioni dell’identità definizionale; questa sarà l’identità di proprietà; b) quella in cui il soggetto e il predicato denotano lo stesso ente, ma non possono essere copulati in predicazione, perché non solo non c’è identità definizionale, ma non è nemmeno valida la predicazione «hoc sit illud»; questa sarà la differenza di proprietà²³².

Abelardo sceglie il registro della ‘partecipazione’ per recuperare nella regione dell’identità i casi che aveva invece annoverato tra quelli della ‘differenza’ secondo la definizione. Infatti, definizionalmente non è possibile stabilire un’identità tra il ‘bianco’ e il ‘duro’ («album duri vel durum albi»), ma in quanto proprietà, la bianchezza e la durezza sono tuttavia indistricabili in ‘ciò che è duro e bianco’, e che può essere trattato come lo ‘stesso’ per proprietà, perché ‘ciò che è bianco’ partecipa della durezza, che è la proprietà di ‘ciò che è duro’, che è come dire che ‘il duro è bianco’ e ‘il bianco è duro’. ‘Diversi’ secondo la proprietà devono invece essere considerati quei referenti che, per quanto ‘identici’ essenzialmente e numericamente, presentano proprietà pure, non mescolate («impermixtae») al punto che una proprietà non sia affatto partecipata dall’altra.

Nell’insieme di ciò che è essenzialmente e numericamente identico, ma definizionalmente diverso, se non è difficile comprendere, sulla base della possibilità della reciproca predicazione, il caso dell’indistricabilità delle proprietà, che è il caso della loro identità, lo è molto di più concepire il caso limite dell’impermeabilità reciproca delle proprietà, caso emblematico per la sua efficacia teologica. Il modello reale a cui risponde questo archetipo concettuale deve essere tale da prevedere la non comunicazione delle proprietà, quindi deve godere di una stratificazione reale, ma non ontologica, pena la negazione dell’identità numerica o essenziale.

²³² Cf. *TChr*, III, 140, 1248B, ed. Buytaert cit., pp. 247, 1699 - 248, 1707: «*Idem vero proprietate aliquid cum aliquo dicitur, quando hoc illius proprietate participat, ut album duri vel durum albi. Nam et album duritia participat quae est proprietas duri, quod est dicere durum esse album, vel e converso durum albi. Nonnulla autem essentialiter eadem sunt quae tamen proprietatibus suis distinguuntur, cum eorum scilicet proprietates ita penitus impermixtae maneant, ut proprietas alterius ab altero minime participetur, etiam si sit eadem numero penitus utriusque substantia*» [corsivo mio]. – Jeffrey Brower si riferisce al nuovo statuto dell’identità nella *Christiana* come a un’uguaglianza (numerica ed essenziale) definizionale, cui si accompagna l’uguaglianza in ciò che è proprio, per cui non soltanto A e B devono essere contati come un’unica «essentia», ma non si dà nessuna differenza in ciò che è loro proprio («numerical sameness [of essence] with sameness in property and in what is proper»). Cf. BROWER, *Trinity* cit., p. 243.

Verbi gratia, in hac imagine cerea *idem est numero* haec cera, hoc est *materia ipsa et materiatum*, nec tamen ibi materia ipsa et materiatum suas *communicant* proprietates, cum nec ipsa materia cereae imaginis sit materiata, hoc est ipsa cera sit facta ex cera, nec ipsum materiatum sit materia ibi, hoc est cerea imago sit materia cereae imaginis, cum videlicet *nihil sui ipsius pars aliquo modo sit constitutiva aut naturaliter prius*. Itaque *materia* cereae imaginis et *materiatum* ex cera, cum sint eadem numero essentia, *in suis proprietatibus tamen sunt impermixta*. Ipsa quippe materia cereae imaginis et ipsum materiatum, utpote ipsa cera et ipsa imago cerea sunt eadem cera, *haec* scilicet *cera*; sed tamen ipsum materiatum ibi nequaquam est materia nec ipsa materia est materiata, licet *ea res quae est materiata*. Pertinet autem *ad proprietatem materiae* praecedere *ipsum materiatum quod ex ipsa sit*, ad proprietatem vero materiati *subsequi ac posterius esse*²³³.

L'immagine di cera è il paradigma. È la 'stessa' numericamente ed essenzialmente, ma è altra se nella sua infrastruttura si distingue la materia («materia», «constituens», «causa», intesa come causa materiale, «generans»²³⁴), dal principio di organizzazione della materia, la forma («materiatum», «constitutum», «effectus», «genitum»²³⁵), cui devono essere rispettivamente riconosciute proprietà tra loro impermeabili («in suis proprietatibus tamen sunt impermixta»), perché è della materia l'essere costitutiva e anteriore naturalmente («constitutiva aut naturaliter prius», «praecedere ipsum materiatum quod ex ipsa sit»), come è della forma o, meglio, di ciò che è materiato, la posteriorità («subsequi ac posterius esse»), per quanto la materia dell'immagine di cera («materia cereae imaginis») e ciò che è materiato di cera («materiatum ex cera») siano lo 'stesso' («eadem numero essentia»). In questo modo Abelardo individua un livello originario, e perciò reale, a cui può giungere la scomposizione logica dell'ente, ontologicamente inteso, in cui l'essere una materia e l'aver da essa una determinata forma rispondono a proprietà reciprocamente non comunicanti. In altri termini, è l'infrastruttura metafisica di materia e materiato (o forma) che permette ad Abelardo una prima risposta sul tema di una distinzione reale, che non intacca l'unità ontologica (rilevata invece dai criteri essenziali e numerici), con cui poter pensare come necessaria la districabilità logica di livelli che non possono essere uniti in predicazione.

Come ha osservato Ian Wilks nella sua analisi sulla metafisica della predicazione essenziale, la composizionalità metafisica su cui Abelardo ragiona si dà stabilmente nello stesso modello illustrativo attraverso cui, in ambiti diversi, viene osservato il fenomeno di un'unità essenziale che

²³³ *TChr*, III, 140, 1248BC, ed. Buytaert cit., p. 248, 1707-1723 [corsivo mio].

²³⁴ Cf. *infra*, nota 237.

²³⁵ Cf. *ibidem*.

contiene pluralità definizionali, nell'ordine logico con il riferimento alla statua di pietra²³⁶, nell'ordine teologico con l'immagine di cera²³⁷ e nell'ordine della riflessione morale con la similitudine della statua di bronzo²³⁸, modelli statici di ciò cui sarà donato movimento a partire dalla trasfigurazione di

²³⁶ Se la «vox» individua la sola dimensione materiale, la quantità di voce emessa e il «sermo» ne restituisce la densità semantica, il significato, allora, «vox» e «sermo» sono lo 'stesso' essenzialmente, ma 'altro' secondo la definizione o la proprietà, esattamente come mostra l'«exemplum» dal rapporto tra la pietra e l'immagine tratta da essa. Cf. ID., *Glossulae super Porphyrium*, in *LNPS*, ed. Geyer cit., pp. 522, 10-27: «Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit; sed sermones sive singulares sive universales esse disserunt. Quod etiam Aristoteles, princeps peripateticorum, per diffinitionem universalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait: 'Universale est, quod est natum praedicari is de pluribus', idest a nativitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis vero sive rei nativitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat? Itaque nativitas vocis et sermonis *diversitas*, etsi penitus *in essentia identitas*. Quod diligentius *exemplo* declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est *iste lapis* et *alterius haec imago*. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari». Sull'analisi da un punto di vista logico delle implicazioni di questa relazione identità-differenza, si veda: TWEEDALE, *Abailard on Universals* cit. (I, cap. 1, nota 103);, pp. 147-157.

²³⁷ Per l'applicazione teologica del modello, si vedrà: *TChr*, IV, 86-87, 1228BD, ed. Buytaert cit., p. 306, 1285-1309: «Ponamus ergo ante oculos *ceream imaginem* et consideremus in ea ipsam *naturam cereae*, hoc est ipsam *ceream substantiam*, *ex qua est imago* iuxta philosophos tamquam *materiatum ex materia*, cum tamen *eadem essentia* sit *cera ipsa et imago cerea*, ut etiam per praedicationem sibi sociari queant *cera ipsa et imago illa*, et dici possit quod *imago cerea* sit ipsa. Nec tamen ideo minus dicimus *ceream imaginem* esse ex *cera*, non *ceram ex cerea imagine*, et *ceram ipsam* esse *materiam cereae imaginis*, non *ceream imaginem* esse *materiam ipsius cereae aut cereae imaginis*. Et rursus *imaginem ceream* dicimus esse *materiatam ex ipsa cera*, neque ipsam *ceram aut ipsam imaginem* esse *materiatam ex cerea imagine*. In qua quidem re considerandum est quod, si ea nomina ipsius 'cerae' et 'cerae imaginis' accipiamus quae absolute, non relative dicuntur, licet ea *per praedicationem* sibi veraciter coniungi propter *identitatem substantiae* ipsius cereae et cereae imaginis, veluti cum *cera ipsa sit crocea et imago sit recta*, unum est ipsum *croceum esse rectum*, vel e conuerso. Si vera ea sumamus nomina quae secundum ipsam generationem aut constitutionem cereae imaginis ex *cera* relative ad invicem dicuntur, utpote *materia et materiatum*, sive *constituens et constitutum*, sive *causa et effectus*, sive *generans et genitum*, non licet ea secundum suas proprietates sibi per praedicationem sociari, ut videlicet dicamus ibi ipsam *materiam esse materiatam*, vel ipsum *materiatum esse materiam*, etc.».

²³⁸ Nel distinguere la bontà della pena («aliud... esse bonam») dal suo essere una cosa buona («aliud... esse bonum»), ricorrendo a tutta l'espressività del neutro, Abelardo modella la sua spiegazione della differenza di proprietà nell'unità costituita dallo 'stesso' evento, la pena, con riferimento alla statua di bronzo, a cui la «perpetuitas» non può essere riferita in quanto statua, ma solo in quanto materia («res aliqua quae perpetua sit»). Cf. ID., *Collationes*, II, 143, PL 178, 1658D-1659A, edd. Marenbon - Orlandi cit., p. 152: «Memnisse te oportet, a te ipso superius tam nostrorum quam vestrorum testimoniis ostensum fuisse omnem quoque afflictionem *malum potius quam bonum esse*: non tamen ideo omnem esse malam concedendum arbitror. Frequenter quippe generum permutatio in adiectivis nominibus sensum variat, ut *aliud* sit dicere penam esse *bonam*, *aliud* dicere penam esse *bonum*, idest *rem bonam*. Sicut *aliud* est dicere hanc

queste figure nel sigillo di bronzo che compare nell'ultima versione della *Theologia*²³⁹. La costanza di questo modello, cui Wilks propone di riferirsi come a «statuary examples», permette di rilevare l'indiscussa centralità di una più ampia infrastruttura teoretica che esige una certa attenzione metodologica e che, osservata da vicino, permette di concludere per l'unicità dell'approccio analitico abelardiano che gli permette, al netto di locali variazioni, di ragionare sullo stesso 'modello' di pluralità 'definizione' e unità 'essenziale': l'universale in logica, Dio in teologia, e il buono in etica²⁴⁰.

Ora, se la partecipazione e la contaminazione, che autorizzano la predicazione reciproca delle proprietà, sono il contrassegno dell'identità (nell'identità essenziale e numerica e nella differenza di definizione), la non condivisione dei rispettivi propri («nec... communicant») è il contrassegno della loro alterità che, come tale, si pone all'origine di una fitta trama di relazioni che, senza una rigorosa attinenza ai reciproci poli identitari, finirebbe per aggrovigliare la distinzione intorno al 'medesimo'.

Proprietas itaque materiae ipsa est prioritas secundum quam ex ea materialiter aliquid fieri habet. Materiati vero proprietas est ipsa e converso posterioritas. Proprietates itaque ipsae impermixtae sunt per praedicationem, licet ipsa propriata, ut ita dicam, permixtim de eodem praedicentur. Aliud quippe est praedicare formam, aliud formatum ipsum, hoc est rem ipsam formae subiectam. Si enim dicam 'imago cerea est prior cera', hoc est prioritatem habet respectu cerae, tunc ipsam

aeream statuam esse perpetuam, quod falsum est, aliud eam esse perpetuum, idest rem aliquam quae perpetua sit, quod verum est, utpote ipsum aes cuius perpes et indeficiens est natura».

²³⁹ Cf. *infra*, II, cap. 5, §2.

²⁴⁰ La ricostruzione che l'editore Constant J. Mews appronta nell'introduzione all'edizione dell'ultima versione mette a tema il rapporto con i precedenti storici sacri e profani dell'utilizzo di questo modello, in particolare con l'esempio della statua di bronzo che Boezio mutua da Porfirio nel secondo capitolo del suo *De Trinitate*. Boezio vi ricorre per affermare che l'essere di ogni cosa viene dalla forma, proprio come la statua non è detta immagine di un animale secondo il bronzo (la sua materia), ma secondo la forma in base a cui è scolpita. Il contesto è chiaramente molto diverso da quello abelardiano e Mews non manca di misurare la sua distanza anche da Agostino che, nel suo *De Trinitate*, rifiuta apertamente che il rapporto tra le persone divine e Dio possa essere letto alla luce della relazione tra il genere comune e le specie, o la relazione di identità materiale stabilita dal bronzo in tre statue diverse. Cf. *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 13), pp. 207-209; BOEZIO, *De Trinitate*, 2, PL 64, 1250BC, ed. Moreschini cit., p. 169, 83 - 170, 94,: «Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, qua in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. (...) Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est: reliqua enim non sunt id quod sunt»; AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 6, 11, PL 42, 944, ed. Mountain cit., I, p. 264, 74-79: «Non itaque secundum genus et species ista dicimus sed quasi secundum communem eandem que materiem. Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum, nec tamen genus diceremus aurum, species autem statuas; nec aurum speciem, statuas vero indiuidua. Nulla quippe species indiuidua sua transgreditur ut aliquid extra comprehendat».

*copulo ac praedico formam, et falsum est quod dicitur. Si vero dicam 'imago cerea est prius cera', hoc est res aliqua prior cera, tunc ipsum copulo ac praedico formatum, ac vera est propositio, cum ipsa imago sit corpus quod est prius cera. Sic et Socrates non habet perpetuitatem, hoc est non est perpetuus, licet sit res perpetua sicuti hoc corpus. Ostenso itaque quae sint proprietatibus diversa, clarum est e contrario quae sint eadem convenientia proprietatum*²⁴¹.

Da un punto di vista rigorosamente metafisico, la proprietà della materia è la priorità («prioritas») su ciò che materialmente («materialiter») da essa diverrà, così come è proprio del materiato la posteriorità rispetto a ciò da cui diviene («posterioritas»). Stando alle 'relazioni di origine' (con il ricorso a una categoria teologica) che questa composizione genera, è chiaro che non è in alcun modo possibile fondere nella predicazione («per praedicationem») ciò che è assolutamente distinto, per quanto abbia nello 'stesso' il suo soggetto di predicazione («de eodem praedicentur»).

Ricorrendo alla coppia «formatum»-«forma» (che pure rischia di generare qualche indecisione ermeneutica alla luce della scelta della coppia metafisica di materia-forma per accedere all'operazione abelardiana), nella seconda versione della *Theologia*, dal ragionamento sulla differenza di proprietà consegue chiaramente che ciò che è proprio della cera, quindi può essere predicato della materia, non è proprio dell'immagine di cera, quindi non può essere predicato del materiato o della forma, e in questo senso l'analisi della proposizione «l'immagine di cera è anteriore alla cera» è illuminante. Infatti, essa ha un valore di verità positivo, se «immagine di cera» si riferisce a un'altra 'essenza' («aliqua res») anteriore alla cera stessa e di cui consta («tunc ipsum copulo ac praedico formatum»), come al «corpus» che è anteriore (nel senso di logicamente più originario) rispetto alla materia della cera e all'immagine che gli dà forma, ma nella stessa proposizione il valore di verità deve essere considerato negativo, se con «immagine di cera» si allude a un'antiorità dell'immagine come forma sulla cera come materia («copulo ac praedico formam»). Allo stesso modo, e l'esempio è assai perspicuo, non si può predicare dell'individuo Socrate la perpetuità, per quanto quella proprietà può essergli riferita, a un livello logico più originario, in quanto corpo, che è una «res perpetua».

L'incomunicabilità dei livelli metafisici è reale e come tale blocca il passaggio da un ordine di predicazione all'altro, senza tuttavia interferire con la dimensione ontologica, la cui unicità è garantita dalla soddisfazione dei criteri dell'«identità» essenziale e numerica. Ora, che le proprietà non possano quindi essere contate come 'altro' da Dio stesso («proprietates non esse aliud ab ipso Deo vel ab ipsis personis»), Abelardo lo spiega riportando all'ombra della teologia ortodossa le categorie concettuali che la disanima filosofica gli ha fornito. È il luogo in cui nella seconda versione Abelardo

²⁴¹ Cf. *TChr*, III, 141, 1248C-1249A, ed. Buytaert cit., p. 248, 1724-1739 [corsivo mio].

recupera le sue «proprietates» all'*auctoritas* dei Santi Padri che le dissero «relationes», contro la follia («insania») di quanti pensano di poter trattare le proprietà delle persone, vale a dire le relazioni di origine («paternitas», «filiatio» e «processio»), come 'altro' («alia res») dalle persone stesse²⁴². La consapevolezza dello scarto tra creatura e Creatore che regge sempre il ragionamento abelardiano quando va dal modello umano all'archetipo divino, lo spinge a domandarsi se in Dio, tra il Padre e il Figlio, possa darsi una diversità più grande («maior diversitas») di quella che nell'uomo è possibile rilevare tra l'essere padre di un figlio («patrem istius») e l'essere figlio di un padre («filium illius»), al punto che lo 'stesso' uomo sia contestualmente e sotto diversi aspetti e padre e figlio («idem homo pater istius et filius illius»). Forte dell'*auctoritas* di Agostino, Abelardo perfeziona il modello filosofico con cui ha inteso illustrare l'identità estensionale (secondo l'essenza) e l'alterità intensionale (secondo le persone o le proprietà) in Dio a partire dal modo in cui è possibile dire 'stesso' e 'altro' nel creato, sottolineando come la stessa differenza delle proprietà, segnatamente delle relazioni, persino quando è introdotta nelle creature, non richiede una moltiplicazione dei referenti che, come tale, sarebbe ingestibile²⁴³.

²⁴² Cf. *TChr*, III, [167-170], 167, [1254C-1256C], 1254CD, ed. Buytaert cit., [pp. 257, 2023 - 259, 2122], p. 257, 2023-2034: «Nolo autem sub silentio praeterire, quare videlicet in assignandis proprietatibus personarum tamdiu perstiterim, ut eas quidem proprietates *non esse aliud* ab ipso Deo vel ab ipsis personis adstruerem. Hoc enim ideo plurimum faciendum esse decrevi quod temporibus nostris nonnulli, inter vere Catholicos computati atque etiam per assiduitatem studii divinatorum librorum cathedram magisterii adepti, in tantam prorumpere ausi sunt *insaniam*, ut proprietates ipsas personarum *alias res esse* ab ipso Deo vel ab ipsis personis profiteantur, hoc est *paternitatem ipsam et filiationem et processionem* Spiritus, quas quidem ipsa etiam sanctorum patrum auctoritas 'relationes' appellat» [corsivo mio]. Il riferimento polemico potrebbe essere al maestro di Angers, identificato con Ulgero, con cui lo scontro sarà ravvivato dalla chiara contestazione che al suo indirizzo Abelardo manderà più avanti e poi nell'ultima versione della *Theologia*. Secondo Ulgero, nella ricostruzione di Abelardo, le qualità, come la giustizia, dovrebbero essere contate come 'altro' dal soggetto di inerenza, per l'uomo come per Dio, sulla base della definizione di Prisciano per cui un nome significa la sostanza e la qualità. Cf. *ibid.*, IV, 77, 1285AC, p. 301, 1106-1124. Abelardo vi si oppone energicamente in: *ibid.*, IV, 154-158, 1311D-1313D, pp. 342, 2434 - 344, 2532. Una simile dottrina viene attribuita, insieme ad Ulgero, anche al maestro di Burgundia, presumibilmente Gilberto l'Universale, nell'ultima versione: ID., *TSch*, II, 65, 1056D-1057B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1015-1027. Per una ricostruzione del fronte degli avversari dell'identificazione di proprietà e persona, si veda: MEWS, *Aspects of the evolution of Peter Abelard's thought on signification and predication* cit., p. 31, nota 54.

²⁴³ Cf. *TChr*, III, 170, 1256C, ed. Buytaert cit., p. 249, 2112-2122: «Quod si similitudo vel oppositio ab ea re, cuius relatio dicitur, *diversa essentialiter* sit, cum ipsa rursus similitudo similis sit et ipsa oppositio opposita, quis *summum infinitatis inconueniens* vitare rationabiliter poterit, cum *nullus in natura rerum terminus* occurrat, ita ut nec Deo numerus ipse rerum definitus sit qui in rerum natura definitus non subsistit, ubi quidem nullus terminus occurrit?». [corsivo mio]. Abelardo mostra sempre un'acuta consapevolezza del salto logico che implica il passaggio dall'ordine di realtà creaturale all'ordine archetipico di Dio. A questo proposito, posto che la differenza tra le persone in Dio si possa dire «non

Personam itaque hoc loco diversam ab altera dicimus eo quod *definitione* ab ea disiungatur, hoc est *proprietatis suae* singularitate, ut videlicet hoc sit *huius proprium* quod non sit *illius proprium*. (...) Et ita Pater a Filio *proprietate sive definitione* diversus est, hoc est *alius*, et similiter uterque a Spiritu Sancto²⁴⁴.

Prima di introdurre il *dossier* sulla nozione di ‘persona’, Abelardo può ricapitolare gli estremi della sua soluzione, che non è stata sostanzialmente alterata dalla revisione della *Christiana*, che ne presenta uno sviluppo, nel senso di un perfezionamento che non toglie la bontà delle conclusioni cui era giunto. A livello macroscopico, infatti, la soluzione è la stessa. L’inclusione del nuovo modo della differenza (per proprietà) nella categoria della differenza per definizione, in cui era già stata collocata la soluzione dell’*impasse* teologica, è logicamente chiara e spiega come, sotto la rubrica «*diversitas proprietate sive definitione*» il Peripatetico palatino possa ora recuperare buona parte dei materiali della versione precedente.

Nell’insieme di ciò che è diverso per definizione, Abelardo, a partire dalla *Christiana*, isola il sottoinsieme di ciò che non solo è diverso definizionalmente, ma anche per proprietà, dal momento che non è dato pensare in Dio una reciprocità delle proprietà, quindi una loro ‘identità’, come invece è pensabile tra la bianchezza e la durezza che, pur essendo ‘altro’ definizionalmente, possono tuttavia essere unite nella predicazione di ‘ciò che è bianco e duro’ (quindi sono ‘altro’ per definizione e lo ‘stesso’ per proprietà). In questo senso è sufficiente al maestro di Le Pallet chiarire, in entrambi i contesti, che ogni persona è diversa nella misura in cui è ‘altra’ per definizione, a causa dell’unicità («*singularitas*») della sua proprietà, che si dà senza mescolanza con le altre e perciò non ammette di esservi unita in predicazione (‘A è B’, «*hoc sit huius proprium quod non sit illius proprium*»).

A livello microscopico, il progresso di cui vive la *Theologia* è decisivo, ma richiede una maggiore attenzione:

substantialiter sed relative», il Peripatetico palatino non manca di sottolineare l’abusività di questa formulazione, costitutivamente difettiva («*longe aliter*»). Cf. *ibid.*, III, 174, 1257CD, p. 261, 2165-2178: «Qui etiam cum ibidem in fine praecedentis capituli submisisset quia sicut filius ad patrem et non filius ad non patrem refertur, ita genitus ad genitorem et non genitus ad non genitorem referatur necesse est, *longe aliter* quam nos soleamus relativa dixit ‘non filium et non patrem’ et ‘non genitum et non genitorem’, cum in his nominibus abrogativis magis relationes removeantur quam conferantur, nec naturaliter ista simul habeant esse sicut de relativis constat. Non enim necesse est ut, si aliqua res sit non generans, sit aliqua non genita, vel e converso. Quodam itaque modo *abusive* haec quoque ‘relativa’ dixit secundum illam relationum significationem quam *remotive* tenent, sicut et ‘non homo’ hominem perimendo significare dicitur, et quodlibet infinitum suum finitum».

²⁴⁴ *TSum*, II, 106, edd. Buytaert - Mews cit., p. 152, 1003-1011; *TChr*, III, 171, 1256D, ed. Buytaert cit., p. 249, 2123-2128 (il testo è assolutamente identico nelle due versioni).

Quod si expressius prosequi velimus quid sonet persona in deo, tantumdem valet quantum si dicamus eum esse vel patrem, hoc est potentem, vel filium, hoc est sapientem, vel spiritum sanctum, hoc est benignum. Et deum esse tres personas tantumdem valet ac si dicamus eum esse patrem simul et filium et spiritum sanctum. Tale est et patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas ab invicem discretas, tanquam si dicamus *nullas harum mutuo sese exigere*, ita scilicet ut vel ex eo quod pater est, id est potens, sit filius, hoc est discretus, et e converso, vel ex eo quod pater est sit spiritus sanctus, id est benignus, et e converso, vel ex eo quod est filius sit spiritus sanctus, et e converso²⁴⁵.

Quod si expressius prosequi velimus quid sonet persona in Deo, tantumdem valet quantum si dicamus eum esse vel Patrem, hoc est divinam potentiam *generantem*, vel Filium, hoc est divinam sapientiam *genitam*, vel Spiritum Sanctum, hoc est divinae benignitatis *processum*. Et Deum esse tres personas tantumdem valet ac si dicamus eum esse Patrem simul et Filium et Spiritum Sanctum. Tale est etiam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres personas ab invicem discretas, tanquam si dicamus tres personas *ex diversitate proprietatum suarum ita ab invicem per praedicationem disiunctas*, ut nulla earum sit altera, neque scilicet Pater sit Filius aut Spiritus Sanctus, neque Filius sit Spiritus Sanctus²⁴⁶.

Dalla sinossi emergono chiaramente due dati; innanzitutto, nell'ottica del recupero all'ortodossia della propria *Theologia*, le proprietà che contraddistinguono le persone (Padre, Figlio e Spirito Santo) non vengono più risolte («hoc est»), nemmeno in prima battuta, nella sola serie 'potenza', 'sapienza' e 'bontà', ma si accompagnano alle relazioni di origine per cui diventano 'potenza che genera', 'sapienza che è generata' e 'bontà («benignitas») che procede'. L'orizzonte teologico con cui Abelardo doveva misurarsi senza poter ricorrere al concetto di 'appropriazione' – cui pure le sue 'proprietà' assomigliano – gli impedisce di considerare sufficiente la prima serie, la cui plausibilità è minata dalla difficile pensabilità di una proprietà che, come «quasi proprium» non sia una proprietà, in quanto tale inammissibile nell'assoluta semplicità della sostanza divina. Il ricorso alle relazioni di origine permette invece una normalizzazione del contenuto della *Theologia* e apre con esso a una teologia dogmatica razionalmente fruibile, che troverà la sua più chiara formulazione nell'ultimo libro della *Christiana*.

In secondo luogo, il passaggio dalla griglia della «*Summi boni*» a quella della *Christiana* si consuma nella sensibile trasformazione del lessico. Abelardo abbandona il registro dell'«exigere», che aveva fornito il criterio di determinazione dell'identità definizionale e quindi per negazione della

²⁴⁵ *TSum*, II, 107, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 152, 1017 - 153, 1028.

²⁴⁶ *TChr*, III, 172, 1257AB, ed. Buytaert cit., p. 260, 2134-2145.

corrispondente differenza. Nella seconda versione il problema non è più l'assenza di una corrispondenza biunivoca tra le proprietà, che non si 'esigono' a vicenda, ma diventa la loro reciproca estraneità, quindi non solo il fatto che non si compongono in un'equazione, rispettivamente nel ruolo di «definiendum» e «definiens», ma che non possono nemmeno essere unite in predicazione («ab invicem per praedicationem disiunctas»).

c) «*Quomodo convenienter accipi posse*»: un'ipotesi ermeneutica

Dopo aver indagato i modi dell'identità e della differenza, il Peripatetico palatino raccoglie sotto la rubrica «*Quot modis 'persona' dicatur*»²⁴⁷ l'ultima chiarificazione utile prima di procedere nelle *solutiones* a snocciolare nelle sue luci e nelle sue ombre il mistero centrale della teologia cristiana. Nella breve sezione testuale che Abelardo dedica a questo tema, in maniera più immediata e quindi più illuminante rispetto alla sua strategia, riporta il termine 'persona' ai modi del suo utilizzo e, senza alcuna pretesa di esaustività, ne individua nella prima versione tre («*tribus modis ac pluribus fortassis hoc nomen 'persona' sumitur*»²⁴⁸), nella seconda quattro e nell'ultima cinque. È evidente che il movimento è in tutto parallelo a quello precedente; il termine 'persona' può essere utilizzato al modo dei teologi («*a divinis*» prima e «*a theologis*» poi²⁴⁹), al modo dei grammatici («*a grammaticis*»²⁵⁰),

²⁴⁷ *TSum*, II, 106, edd. Buytaert - Mews cit., p. 152, 1113.

²⁴⁸ *Ibid*, II, 112, p. 154,1056-1059; *TChr*, III, 181, 1258D, ed. Buytaert cit., p. 263, 2228-2231.

²⁴⁹ Dalla prima alla seconda versione cambia il modo di Abelardo di riferirsi ai teologi, prima come «divini», poi come «theologi», ma resta invariata la denominazione del dominio disciplinare («in divinitate»). Il Peripatetico palatino non ha esigenza di illustrare, dopo la lunga riflessione precedente, l'accezione teologica e si limita a farvi riferimento in relazione agli altri modi. Cf. *TSum*, II, 109, edd. Buytaert - Mews cit., p. 153, 1042-1044: «(...) sicut in grammatica, (...), ita cum dicimus *in divinitate*»; *ibid.*, II, 110, p. 153, 1047: «*Rethores quoque alio modo quam divini sive grammatici...*»; *TChr*, III, 177, 1258B pp. 262, 2020 - 263, 2023: ««(...) sicut in grammatica, (...), ita cum dicimus *in divinitate*»; *ibid.*, III, 178, 1258B, p. 262, 2007-2008: «*Rhetores quoque alio modo quam theologi sive grammatici...*» [corsivo mio]. Nell'ultima versione, Abelardo conta questo come ultimo dei modi in cui possa dirsi 'persona' con riguardo a intenderlo come frutto di una «*translatio*» che si fonda su una qualche similitudine che deve essere indagata. Cf. *TSch*, II, 105, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 459, 1539-1543: «*Super has denique quatuor predictas personae significationes ad distinctionem trium in uno deo personarum, hoc quoque vocabulum est translatum, ex aliqua forte similitudine ad predictas significationes*».

²⁵⁰ È l'accezione più utile ai fini della strategia argomentativa abelardiana perché mostra come già la grammatica ammette la possibilità di trattare lo stesso referente come tre persone, in quanto emittente (io, prima persona singolare), ricevente (tu, seconda persona singolare), e oggetto di un messaggio (egli, terza persona singolare). Cf. *TSum*, II, 108-109, edd. Buytaert - Mews cit., p. 153, 1029-1047; *TChr*, III, 175-177, 1257D-1258B, ed. Buytaert cit., pp. 261, 2178 - 262, 2206; *TSch*, II, 105, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 459, 1545-1547.

al modo dei retori («a rhetoricis»²⁵¹), al modo dei commedianti («a comoediis»²⁵²) e, nell'ultima versione, al modo delle cose individuali («in rebus individuus»²⁵³).

Almeno in uno di questi sensi, quello codificato dalla grammatica («secundum grammaticam institutionem»), lo 'stesso' uomo («eadem substantia») può essere considerato sotto diversi riguardi tre 'persone' («personarum diversitas»), cui corrispondono diverse definizioni («secundum propria

²⁵¹ Il modo dei retori che, a differenza di quello dei grammatici, non è utile alla comprensione dell'accezione teologica, è quello che intende la 'persona' come «substantia rationalis» ed è il caso in cui compare nei *Topici* boeziani nel contesto della distinzione tra il fatto che deve essere riportato a una causa ineluttabile, cui non si può opporre resistenza, e per il quale non si è quindi imputabili, e la responsabilità personale che si trova appunto nella 'persona' come sostanza razionale e agente, che può essere portato in giudizio. Nella seconda versione, Abelardo chiarisce che è questa accezione di 'persona' («naturae rationalis individua substantia») quella che Boezio formalizza in contrapposizione a quella di 'natura' nel *Contra Eutychem et Nestorium*. Cf. *TSum*, II, 110, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 153, 1047 - 154, 1054; *TChr*, III, 178-179, 1258BD, ed. Buytaert cit., p. 262, 2007-2022; *ibid.*, II, 178a, 1258D, p. 262, I, 1-3; *TSch*, II, 105, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 459, 1547-1550. Cf. BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1212A, ed. Nikitas cit., p. 84, 8-9; *Contra Eutychem et Nestorium*, 3, PL 64, [1337-1354D], 1343CD, ed. C. Moreschini, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), [pp. 206-241] p. 214, 168-172. In questo senso, Abelardo nella seconda versione (ma non nella terza), sembra confermare l'interpretazione che del concetto boeziano di «persona» fornisce Anca Vasiliu. Secondo la studiosa, infatti, è possibile in quella categoria teologica sentire l'eco del significato retorico classico di *prosopon* come 'maschera', 'immagine', 'rappresentazione'. In questa accezione rigorosamente logica ed epistemologica la persona sarebbe la 'maschera' prodotta nella sostanza individuale dal contatto tra la forma e la realtà. Cf. A. VASILIU, *Nature, personne et image dans les traités théologiques de Boèce ou Personne dans le creux du visage*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac* (Paris, 8-12 juin 1999), a c. di A. Galonnier, Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris - Dudley 2003 (Philosophes médiévaux, 44), [pp. 481-506]; ne segnala l'interesse e raccoglie con acribia altre prospettive interpretative possibili Renato de Filippis: R. DE FILIPPIS, *Gli «Opuscula sacra» di Boezio. Questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 63.3 (2016), [pp. 565-596], p. 589, nota 135.

²⁵² Per quanto già inclusa nel catalogo delle accezioni del termine 'persona' nella prima versione, solo a partire dalla seconda viene contata come ulteriore. Il quarto modo è quello della 'maschera', perché nelle commedie si dice 'persona' ogni personaggio teatrale che esprime opinioni e compie azioni. Cf. *TSum*, II, 112, edd. Buytaert - Mews cit., p. 154, 1056-1059; *TChr*, III, 181, 1258D, ed. Buytaert cit., p. 263, 2228-2231; *TSch*, II, 105, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 459, 1550-1552.

²⁵³ Nell'ultima versione, Abelardo aggiunge alle accezioni di 'persona' quella che la riferisce al modo delle *res* individuali («in rebus individuus»), cioè quell'unità fisica e psichica che permette la distinzione di Socrate da Platone. In questa categoria fa transitare l'accezione boeziana di 'persona' come distinta da 'natura' in Cristo. Infatti, questa accezione *ad hoc* gli doveva sembrare più adeguata rispetto a quella retorica per accogliere la definizione di Boezio che contrappone la sostanza particolare, che i Greci chiamano 'ipostasi', alla sostanza universale («Substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares»), che è la natura, in cui naturalmente convergono molte delle prime per una certa similitudine («naturam accipimus in qua naturaliter quadam similitudine multa conveniunt»). Cf. *TSch*, II, 105, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., pp. 459, 1552 - 460, 1567; *supra*, nota 251.

earum quae definitionibus exprimuntur») e diversi propri («aliud sit proprium loquentis»), come colui che parla, quindi come emittente, secondo la prima persona ('io') («secundum hoc quod loquitur»), come colui che ascolta, quindi come ricevente, secondo la seconda ('tu') («secundam in eo quod ad ipsum sermo dirigitur»), e, infine, come colui di cui si parla, secondo la terza ('egli') («et tertiam cum de ipso alter ad alterum loquitur»²⁵⁴).

Come già nel caso del trattatello sull'identità e la differenza, ma con meno implicazioni concettuali, basta ad Abelardo rintracciare in una regione logico-linguistica di uso comune qualcosa che riproduca un meccanismo analogo a quello all'opera nella distrazione o «translatio» dei concetti e dei vocabili nell'ambito teologico per invitare colui che dubita a non scandalizzarsi («ne mireris... cum etiam») di fronte all'«abusio» in cui sempre e necessariamente consiste una teo-logia. Lo strumento interpretativo delle relazioni di 'identità' e 'differenza' o delle accezioni di 'persona' che Abelardo cerca e trova tra le cose del mondo e la loro formalizzazione linguistica assomiglia ancora una volta limpidamente a una scala, a una traccia, a un modello («ad similitudine earum») che non ha alcuna pretesa di corrispondere alla natura dell'oggetto che gli basta indicare. La ragione, resa sollecitata dal suggerimento della Rivelazione e in maniera non indipendente da essa, è spinta oltre il consueto modo di vedere la realtà e di descriverla, perché sia in grado di affinare una strategia ermeneutica che gli permetta di guardare perspicuamente non soltanto ciò che ricade sotto i suoi occhi, ma anche ciò che sfugge per definizione a quegli occhi che, figura del corredo sensoriale, sono l'unica «fenestra» a cui la ragione può affacciarsi.

La «gravissima» obiezione in cui il Peripatetico palatino sembra imbattersi alle porte della conclusione del libro (il secondo della prima versione e il terzo della seconda), lungi dal rappresentare una divagazione rispetto al *training* filosofico con cui si prepara alla conclusione della disputa teologica, spiega in maniera illuminante il ruolo che come teologo si attribuisce. Sul punto di validare lo strumento ermeneutico nel contesto della Trinità per il quale è stato inventato (in un'operazione che non può essere restituita come mera 'applicazione'), Abelardo si domanda, in ragione di due diverse spiegazioni nella versione della «*Summi boni*» e in quella della *Christiana*, perché proprio l'essere potente e sapiente, rispettivamente come Padre e Figlio, debbano essere considerate come persone in Dio e non possa piuttosto essere considerata tale l'eternità o in generale qualsiasi altra proprietà che potrebbe spingere a contare nella sostanza divina molte o innumerevoli persone.

Sed huic loco gravissima occurrit obiectio. Cum videlicet potens et sapiens, id est pater et filius, ex potentia dicantur, ut supra determinavimus, *quomodo melius* per sapientiam una est persona

²⁵⁴ *TSum*, II, 108, edd. Buytaert - Mews cit., p. 153, 1029-1041; *TChr*, III, 175, 1257D-1258B, ed. Buytaert cit., p. 261, 2178-2191.

distincta quam per eternitatem, cum similiter eternitas ad potentiam pertineat sicut et sapientia? Numquid hac ratione multas et innumeras personas in deo convenit confiteri? Quippe sicut potentia dei sese habet tam ad agendum quam ad discernendum, ita et benignitas ipsius tam ad remunerandum vel gratis largiendum quam ad vindicandum, ut iam tam secundum benignitatem diverse personae distingui possint quam secundum potentiam. Quod si ideo non oportuit secundum hec effecta benignitatis personas distingui cum hec omnia in benignitate concludantur, eadem ratione nec per potentiam discernendi, hoc est sapientiam, convenienter distincta est persona filii a persona patris, cum videlicet in ipsa potentia, ex qua pater dictus est, sapientia sit inclusa. Numquid etiam *rationabilius* videtur ut discretio personarum magis acciperetur secundum diversa penitus quam secundum idem (...) ²⁵⁵.

La gravità di questa obiezione è indipendente dal numero preciso delle persone che potrebbero essere rintracciate in Dio, che può essere superiore o inferiore a tre, ma intacca direttamente la sensatezza del dato di fede. Ciò che viene revocato in dubbio eloquentemente dagli avverbi «melius» e «rationabilius» è la ragione fondativa del contenuto teologico. In che senso è preferibile («melius») che una persona sia distinta dall'altra per la sapienza e non per l'eternità? Non sarebbe forse più ragionevole («rationabilius») distinguere le persone attraverso caratteri assolutamente diversi («secundum diversa penitus») e non attraverso ciò che è identico, come la potenza e la sapienza, che indicano entrambe la potenza rispettivamente in relazione all'azione («ad agendum») e alla conoscenza («ad discernendum»)? La radicalità della domanda diventa, se possibile, più irriverente in una leggera variazione che, nel cuore di questa sezione, viene introdotta nella seconda versione:

Quippe Deus ipse et potens est et sapiens et iustus et aeternus et misericors, et multa et innumera secundum definitionum ac proprietatum diversitatem de eo dici possunt, secundum quae tamen non est tas assignare personas in Deo, cum sint *tres tantum* quas distinximus *personas*, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ²⁵⁶.

Non c'è nessuna ragione che giustifichi la preferenza accordata alle tre persone a fronte delle molte e innumerevoli proprietà che secondo quel tipo di differenza avrebbero potuto essere selezionate in Dio. All'origine della fede, Abelardo trova un che di inaccessibile che non può essere diversamente gestito e a cui nessun induttivismo può condurre.

Ad quod respondendum est non hoc nos suscepisse negocium *cur hoc potius modo quam alio* persone divine distincte sit, sed eas, eo modo quo distincte sunt, *convenienter accipi posse* et

²⁵⁵ Cf. *TSum*, II, 114-115, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 154, 1078 - 155, 1095; cf. *TChr*, III, 183, 1259BC, ed. Buytaert cit., pp. 263, 2250 - 264, 2258 [corsivo mio].

²⁵⁶ *TChr*, III, 183, 1259BC, ed. Buytaert cit., pp. 264, 2259-2264 [corsivo mio].

fidem nostram *tueri*, si quis non ita ut credimus posse stare arguat. Hoc autem discutere penes ipsum est deum, a quo hec fides tradita est, in cuius voluntate omnium rerum cause incommutabiliter consistunt, quarum minimam *nulla valet humana ratio comprehendere*. Plures autem personas quam tres sive *pauciores* nullo modo in deo esse concedimus, cum persona in deo tantumdem sonet quantum vel pater vel filius vel spiritus sanctus, ut iam supra definiuimus. Multa autem tradunt philosophi, que eo solummodo tenentur quia auctoritate philosophorum confirmantur, non ratione aliqua que appareat. Quanto magis ea que deus tradit, presertim cum presto sit ratio, quare videlicet dicta sit hec trina personarum distinctio – ad commendationem scilicet vel descriptionem summi boni, sive ad maiorem, ut supra quoque meminimus, divini cultus persuasionem – licet hec nobis ratio desit quare *hoc modo potius quam alio* summi boni descripta sit perfectio, que et aliis fortasse *multis modis eque* describi aut doceri posset²⁵⁷.

Il movimento teologico è deduttivo. Il compito («negotium») della teologia non è l'indagine sul 'perché' («cur») la Trinità si costituisca a partire dalla differenza tra potenza, sapienza e bontà e non da un'altra («hoc potius modo quam alio»), ma consiste piuttosto nell'ermeneutica del dato di fede («convenienter accipi posse») e nella sua difesa contro chiunque, armato di un diverso criterio di giudizio, che ritenga migliore («melius») o più razionale («rationabilius»), lo metta in discussione. La teologia esonera la filosofia dalla ricerca della verità, che è tutta contenuta nella volontà di Dio («in cuius voluntate») in cui sono custodite immutabilmente le cause di tutte le cose, precluse alla ragione umana.

Dopo il trauma dello scontro con Roscellino e all'ombra di Anselmo, Abelardo non avrebbe potuto tracciare con più chiarezza un sentiero scientifico per la teologia. Infatti, il magistero dell'arcivescovo di Canterbury aveva già allontanato la ricerca teologica dall'indagine sul 'perché?' («cur») quando, contro il canonico di Compiègne, aveva intimato al teologo di non «disputare quomodo non sit», ma di «quaerere quomodo sit»²⁵⁸. Da buon agostiniano Anselmo è consapevole che è Dio a donare l'intelligenza alla fede, in assenza della quale deve essere confermata la fiducia in ciò che la Rivelazione affida alla coerenza tra il cuore della Chiesa, che crede, la sua bocca, che professa, e la sua intelligenza, che prudentemente cerca, avendo già trovato.

²⁵⁷ *TSum*, II, 116, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 155, 1101 - 156, 1120; *TChr*, III, 185, 1259C-1260B, ed. Buytaert cit., pp. 264, 2265-2286 [corsivo mio].

²⁵⁸ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 263C, ed. Schmitt cit., pp. 6, 10 - 7, 1: «Nullus quippe Christianus debet *disputare, quomodo* quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur *non sit*; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest *quaerere rationem quomodo sit*».

La versione abelardiana della domanda sul «quomodo» segna tuttavia un progresso ulteriore, perché il Peripatetico palatino abbandona definitivamente quanto di una visione corrispondentista della verità ci sia ancora e la trasforma nella ricerca della migliore interpretazione possibile («quomodo convenienter accipi posse»). Se per Anselmo, nel silenzio della meditazione, è ancora possibile pensare un «unum argumentum» in cui la cogenza della logica possa esibire in tutta la sua immediatezza la potenza della verità, per Abelardo al teologo, che è un filosofo cristiano, non resta che cercare faticosamente nell'ordine del reale una pensabilità di Dio che è in definitiva un'interpretazione, cioè un surrogato della verità, figlio di un concepimento concettuale umano («accipi»). È questa la definizione che di «verisimile» Abelardo ha posto al centro della sua proposta teologica, perché con la Rivelazione Dio affida alla filosofia la verità, liberandola della responsabilità di cercare ciò che, quand'anche trovasse, non saprebbe in sua assenza riconoscere.

Il criterio offerto dalla maggiore razionalità («rationabilius») non può quindi essere applicato alla deliberazione della volontà di Dio, ma può soltanto seguire la fede e selezionare tra tutte le strategie interpretative possibili quella migliore. Del resto, se persino in filosofia è possibile far valere, in assenza di ragioni perspicue («non ratione aliqua quae appareat»), il principio di autorità, tanto più («quanto magis») dovrà essere considerata sufficiente la Rivelazione che viene da Dio, per quanto non sia possibile accedere alle ragioni per cui («quare») la perfezione del Sommo Bene, tra i molti modi in cui avrebbe potuto essere descritta («describi») e insegnata («doceri»), sia stata descritta e insegnata proprio in questo modo: come Potenza, Sapienza e Bontà («hoc modo potius quam alio»). L'apertura a innumerevoli descrizioni possibili della perfezione del Sommo Bene equivale al dischiudersi di un'infinità di possibilità rispetto a cui Dio è l'unico decisore, perché per Abelardo, e lo mostrerà chiaramente nelle pagine successive, è vero tanto che questo modo è il migliore perché Dio lo ha voluto quanto che Dio lo ha voluto perché è il migliore.

Capitolo 4

Logica e realtà nella Trinità (*TSum* III – *TChr* IV)

1) Verba catholica

His de idemptitate aut diversitate rerum prelibatis atque insuper assignato in quo unitas dei, in quo trinitas personarum sit accipienda, ad suprapositas questiones atque obiectiones redeamus, singulis ordine, prout dominus annuerit, satisfacientes¹.

L'ultimo libro della prima versione dell'opera e il penultimo della seconda sono interamente dedicati alla soluzione delle precedenti «obiectiones». La serie delle «solutiones», pensata come ordinata («singulis ordine») e sospinta in avanti dalla fede («prout dominus annuerit»), vive di un movimento opposto a quello che aveva animato il Peripatetico palatino nella specificazione di una semantica formale. Abelardo ripensa complessivamente il problema centrale della sua *Theologia*, ovvero la sintassi della teologia trinitaria, pur disattendendo, almeno parzialmente, il proposito di risolvere le obiezioni nell'ordine in cui si erano date – rivelando artificiosa la loro classificazione in obiezioni contro la Trinità e obiezioni contro l'unità –, e ricorrendo al sostegno più delle arti liberali che di Dio (di cui, tuttavia, nella sua prospettiva sarebbero un prolungamento²).

Ora, se nella formalizzazione delle nozioni di identità e di differenza Abelardo aveva l'ambizione di fornire un controllo della lingua, fissando per ogni accezione una specifica funzione di interpretazione, ora ne propone una ricontestualizzazione a partire dall'analisi degli enunciati, il cui significato è una funzione del significato delle parti che lo compongono, ma non può essere determinato come somma dei suoi elementi, perché deve essere considerato nella sua complessità come qualcosa di ulteriore. In questo modo, secondo il principio della composizionalità semantica,

¹ *TSum*, II, 117, edd. Buytaert - Mews cit., p. 156, 1123-1125; *TChr*, III, 185, 1260C, ed. Buytaert cit., p. 265, 2296-2298.

² Il modo in cui Abelardo considera epistemologicamente le arti del *trivium* è ricostruito invece esaustivamente da Jean Jolivet. Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit. (Intr., nota 10), pp. 28-62.

di cui è sensibilmente avvertito, Abelardo riporta a un fraintendimento del valore dell'interazione semantica l'errore che determina coloro che obiettano e ne propone una correzione.

È chiaro che, a partire dalla questione se la Trinità debba essere accolta realmente («in re») o solo nominalmente («in nomina»), tutte le obiezioni potranno essere risolte mediante il ricorso alla distinzione tra il piano dell'unica sostanza, cui attiene l'identità essenziale, e il piano delle tre persone, cui attiene la differenza delle definizioni e proprietà. Con un'argomentazione interessante, perché costruita con gli strumenti concettuali che può ora derivare dalla sua semantica formale, Abelardo applica agli oggetti «essentia» e «persona» il filtro dell'identità di definizione.

I. (...) Si autem *idem* esset *diffinitione* essentia quod personae, ut videlicet *idem penitus* sonaret essentia quod personae, tunc fortassis necesse esset deum esse *trinum in essentia* sicut est *in personis*, aut *unum esse in personis* sicut est *in essentia*, in hoc videlicet sensu ut si *trium diffinitionum vel proprietatum* esset ex personis, et ex essentia similiter, aut si *ex essentia unum* esset, et ex personis unum. Cum vero *non sint idem diffinitione* essentia et personae, non est necesse hoc³.

Se «essentia» e «persona» fossero lo 'stesso' secondo la definizione, si darebbe come necessaria una relazione di implicazione nella forma 'se *p* allora *q*', tale che il numero della prima dovrebbe corrispondere al numero delle seconde. Infatti, se il termine 'essenza' e il termine 'persona' avessero lo stesso significato, allora sarebbe necessario che in ciò per cui Dio è trino nelle persone, lo fosse anche nell'essenza e in ciò per cui Dio è uno nell'essenza, lo fosse anche nella persona. Tuttavia «essentia» e «persona» non sono definizionalmente identici. Ad Abelardo basta negare la necessità di quest'implicazione per mostrare ai suoi obiettori la non contraddittorietà del dato di fede in modo da fornire una pista di intelligibilità che rende il contenuto rivelato concepibile, ma in cui pure non consiste la sua dignità di postulato.

Il lungo lavoro sulle nozioni di identità e di differenza, scaturito dalla crisi della teologia trinitaria degli pseudo-dialettici, mostra in questa applicazione una doppia validità, perché non soltanto è efficace nella rappresentazione della 'realtà' delle persone nell'unica sostanza divina, ma a un secondo livello è capace di spiegare la differenza tra i nomi («essenza» e «persona») che vengono impiegati per designare quella dimensione. Come, secondo il numero, Socrate è uno, sebbene grammaticalmente, possa essere accolto come tre persone ('colui che parla', 'colui che ascolta' e 'colui di cui si parla') e come l'uomo è uno numericamente, ed è lo 'stesso' con 'capace di ridere' e 'capace di navigare', così Dio è assolutamente uno nell'essenza e trino nelle persone, poiché nell'essenza è uno secondo il numero («in essentia unus tantum est numero») e nelle persone è tre

³ *TSum*, III, 3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 158, 33-40; *TChr*, IV, 3, 1261AB, ed. Buytaert cit., p. 267, 35-42.

secondo le definizioni («in personis tria, definitionibus [aut proprietatibus diversa]»)⁴. È questo il modulo argomentativo decisivo per decostruire la legittimità di tutte le obiezioni.

II. Quod autem opponitur deum non esse *tres personas* nisi etiam sit *tria*, et per hoc *multitudo* sit in deo *ex partibus* iuncta, frivolum est. Tres enim personas dici concedimus et multas personas, sed non ideo *tria per se* vel *multa* simpliciter dici convenit. *Accidentaliter* enim ‘tres’ addimus ad personas cum dicimus ‘tres personas’, ideoque non est necesse ut *tria per se* dicamus. Quae enim *accidentali predicatione* sibi coniunguntur, non est necesse singillatim dici, quamvis coniunctim dicantur, ut scilicet, si quid sit visum fractum, ideo sit fractum, vel si quis sit vicesimus primus, ideo sit vicesimus sive primus; vel si hec sunt viginti unum, ideo sint viginti sive unum; vel si sit dimidia domus sive imperfecta domus, ideo sit domus; vel si hoc corpus sit pratum ridens, ideo sit ridens; vel si sit magnus latro, ideo sit magnus; vel si aliquis sit (citharedus) bonus secundum existimationem, ideo sit bonus; aut si verbum sit factum caro (*Io* 1, 14), id est incarnatum, ideo sit factum; vel si deus sit factus adiutor (*Ps* 29, 11), ideo sit factus; vel si sit propositio simplex, hoc est non habens propositiones in terminis, ideo sit simplex, id est non constitutum omnino ex aliquibus partibus; vel si hec dispersa sint una multitudo, ideo sint unum; vel si hec anima sit multe persone vel multi loci secundum dialecticos, ideo sit multa, hoc est multe res ab invicem discrete. Est autem hec anima multae personae secundum grammaticos, cum scilicet aliquis ad eam loquitur vel de ea; et de eadem anima diversa argumenta fieri possunt, vel secundum hoc scilicet quod est opposita alicui vel quod est similis, vel secundum alias habitudines ex quibus ipsa est diversi loci. Nec tamen ideo quod anima est multi loci secundum dialecticos, eo scilicet quod diversas vires probandi habet, ideo concedi oportet eam simpliciter esse multa. Similiter et deum, licet sit multae personae, hoc est pater et filius et spiritus sanctus, non ideo concedendum est eum esse *multa*, hoc est *multas res sive multas essentias*, cum eadem penitus essentia quae pater est, sit filius, sit et spiritus sanctus. Quippe ‘multa’ hoc nomen sive ‘tria’ et quelibet

⁴ Cf. *TSum*, III, 3, edd. Buytaert - Mews cit., p. 158, 41-53: «Nam et cum homo idem sit numero cum risibile et navigabili, vel Socrates cum loquente et audiente et de quo alter ad alterum loquitur, non tamen, si homo est multa diffinitione in eo quod est risibilis et navigabilis, ideo in eo quod est homo; vel si est unum diffinitione in eo quod est homo, ideo in eo quod est risibilis et navigabilis. Similiter et Socrates cum sit tres persone secundum grammaticos, in eo scilicet quod est loquens et audiens et de quo alter ad alterum loquitur, non tamen in eo quod est Socrates vel quod est substantia; immo ipse unus est in substantia et trinus in personis secundum grammaticos acceptis. Sic et deus unus omnino est in essentia et trinus in personis, quia et *in essentia* unus tantum est *numero* et *in personis* tria diffinitionibus»; la differenza di definizione diventa differenza di definizione e di proprietà nella seconda versione: *TChr*, IV, 3, 1261BC, ed. Buytaert cit., p. 267, 43-56.

numeralia nomina proprie ad numerum pertinent, ideoque in rebus tantum numero diversis *recte* sunt per se accipienda⁵.

Colui che sostiene che in Dio non possano esserci tre persone («tres personae») che non siano tre cose («tria») è colui che è incapace di distinguere la relazione di inerenza accidentale («accidentaliter») da quella essenziale. La sagoma di Roscellino si staglia nitidamente su questi argomenti. È insignificante l'opinione di colui che volesse passare dalla triplicità delle persone («tres personae») alla triplicità delle cose («tria per se»), così come quella di chi volesse derivare dal dire il prato 'ridente', l'attribuzione della capacità di ridere al prato, che pure è un corpo, o dal parlare di un grande ladro, l'attribuzione della grandezza al disonesto. Il montare degli esempi raggiunge gli enunciati teologici senza soluzione di continuità, perché come non è dato il passaggio logico da 'buon suonatore di lira' a (uomo) 'buono', così non è dato teologicamente il passaggio dal 'farsi carne', con cui viene descritto il mistero dell'Incarnazione, all'«essere fatto» o dal farsi aiutante all'«essersi fatto» (da sé).

Dalle arti liberali, Abelardo trae modelli descrittivi altrettanto interessanti: dire che una proposizione è «simplex», cioè che non è composta da altre proposizioni, non vuol dire che sia semplice, cioè priva di parti, come dire che un gruppo di cose formano 'un insieme' («una multitudo»), non vuol dire che siano 'uno', e ancora, dire che quest'anima è molte persone, in senso grammaticale, o molti luoghi («loci»⁶), perché da essa possono derivare diversi argomenti, in senso logico, non vuol dire che essa sia molteplice. L'errore consiste nel riferire a un soggetto in modo assoluto ciò che può essergli riferito solo relativamente, quindi nello sciogliere dal mero vincolo di accidentalità gli attributi che vengono così riportati alla dimensione essenziale di ciò di cui si predicano invece solo accidentalmente.

La pluralità in Dio deve essere accolta allo stesso modo («similiter»), dal momento che, facendo valere uno dei criteri con cui aveva individuato la differenza numerica, in senso proprio («recte»), i pronomi numerali («nomina numeralia», come «multa» o «tria») non potrebbero essere

⁵ *TSum*, III, 5, edd. Buytaert - Mews cit., p. 159, 58 - 160, 93 [corsivo mio]; *TChr*, IV, 3, 1263AD, ed. Buytaert cit., pp. 269, 132 - 270, 164. Nell'economia di questa soluzione Abelardo, dopo aver escluso che tre persone divine significhino tre *res* o tre *essentiae*, si sofferma sull'impossibilità di trattare la Trinità come un tutto di cui le persone sarebbero parti («multitudo sit in Deo ex partibus iuncta»). Nella seconda versione il testo segue uno sviluppo diverso più breve e forte del riferimento alle *auctoritates*. Cf. *TSum*, III, 7-14, edd. Buytaert - Mews cit., p. 160, 107 - 164, 229; *TChr*, IV, 12-15, 1264B-1265D, ed. Buytaert cit., pp. 271, 198 - 273, 267.

⁶ Sull'accezione di «locus» come «vis inferentiae» che quindi avrebbe la sua sede nell'anima, si vedano le pagine dedicate al tema «de locis» nella *Dialectica*. Cf. ABELARDO, *Dialectica*, III, I, Intr., ed. de Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), pp. 253-254.

applicati che alle grandezze discrete, quindi dire Dio tre persone non permette di concludere che siano tre («tria per se»), numero che gli si riferisce solo equivocamente e ‘accidentalmente’ con riferimento alle persone. È chiaro che nella sua efficacia teologica l’argomento della predicazione accidentale deve essere considerato come un fenomeno che interessa la riproduzione nel linguaggio della natura divina, che non interferisce minimamente con il vincolo di essenzialità che lega Dio a ciascuno dei suoi attributi; esso viene trattato come un fenomeno semantico, che attiene al significato delle parole e alla rete che generano quando legate nella contestualità. Questo spiega perché il significato delle parole sia modificato dalla relazione sintattica e non possa quindi essere considerato in valore assoluto, come pretende chi voglia far valere l’aggettivo numerale tre come un quantificatore che moltiplica insieme alle persone la sostanza.

Ancora una volta, dopo aver rimosso dalla formulazione del contenuto teologico il sospetto di un vizio di contraddittorietà, e aver conseguito questo risultato attraverso l’analisi del valore della predicazione accidentale, non resta al Peripatetico palatino che dichiarare i limiti stessi del linguaggio, che deve ricorrere a un’«abusio», cioè a una forzatura retorica, pur di parlare in Dio, che è una grandezza continua, di ciò che non potrebbe che essere riferito a grandezze discrete (i numerali). Esiste, dunque, una continuità tra il discorso teologico e ogni altro discorso scientifico, determinata dalla condivisione delle stesse strutture linguistiche («similiter»), e tuttavia il primo può essere formulato solo sulla base di una strutturale disfunzionalità che fa di un’eccezione la regola.

Ora, il ritmo delle soluzioni è incalzante, ma costante, perché la strategia di Abelardo consiste sempre nel ridurre tutti i problemi a una configurazione tale da poter essere risolta con l’impiego delle due diverse accezioni di ‘identità’ e ‘differenza’ che ha forgiato. Così, se la relazione di uguaglianza o di similitudine tra le persone rischia di essere di scandalo alla loro unità, Abelardo riconfigura il problema asserendo che non è sconveniente («nec incongruum») istituire una relazione di comparazione tra cose che non sono diverse essenzialmente e numericamente, ma che presentano una differenza definizionale e per le reciproche proprietà, come la «propositio» e la «quaestio» nel sillogismo⁷. Il modello del sillogismo, che, assunto come un vertiginoso parallelismo, aveva fatto inorridire Ottone di Frisinga, è in realtà un’ennesima illustrazione del modo in cui nella realtà con cui l’uomo ha commercio, attraverso la «fenestra» dei sensi e la dinamica rielaborazione della «ratio», è possibile trovare il plastico di un rapporto tra unità e molteplicità, identità e differenza, capace di dischiudere piste di comprensibilità per ciò che è assolutamente incomprensibile⁸.

⁷ È ad esempio la terza delle soluzioni, la cui numerazione non corrisponde direttamente a quella delle obiezioni, che vengono affrontate per gruppi tematicamente. Cf. *TSum*, III, 15-17, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 164, 230 - 165, 255; *TChr*, IV, 16-19, 1265C-1266C, ed. Buytaert cit., pp. 273, 268 - 274, 308. Cf. *supra*, II, cap. 3, nota 112.

⁸ Cf. *supra*, I, cap. 2, §2.

Senza la pretesa di restituire integralmente i sinuosi sviluppi delle soluzioni del Peripatetico palatino, è interessante osservare i punti in cui l'argomentazione diventa sferzante portando tutto il peso dello scontro con il canonico di Compiègne che, vivo nella prima versione, rimane nelle seconde in memoria di un riscatto. Infatti, molteplici dovettero al Peripatetico palatino sembrare gli argomenti contro l'obiezione secondo cui, nella misura in cui ciascuna persona è Dio, è necessario concludere che ci siano «*plures dii sive substantiae*»⁹. Il crisma di intelligibilità viene ad Abelardo dalla dialettica e segnatamente dal rapporto predicativo che due uomini (che contano come due 'essenze', cioè due *res*), intrattengono con la parola («*vox*») 'uomo' e il concetto («*intellectus*») 'animale razionale mortale'. Se l' 'essenza' di Socrate non è l' 'essenza' di Platone, e se a ogni essenza corrisponde a rigore un significato diverso («*quarum unaqueque est intellectus*»), che non differisce dall'altro quanto al modo della comprensione («*cum diversi non sint modus concipiendi*»), è evidente che l'insieme delle parole («*voce*s»), l'insieme delle 'essenze' («*essentiae*») e l'insieme dei significati («*nomina vel affirmationes*») contano un numero diverso di elementi, che nella logica verbale prevede per il primo un numero singolare, per gli altri un numero plurale. Passare dal numero dell'uno al numero dell'altro è quindi abusivo.

In generale, se il pensiero e il linguaggio non contengono tanti elementi quanti ne esistono in natura (nell'accezione di *ordo rerum*), senza per questo contenere un minore grado di realtà, solo perché 'non-cose', secondo la categoria con cui Roberto Pinzani le individua nella grammatica logica di Abelardo, l'asimmetria deve essere considerata un dato strutturale e 'insano' il tentativo di passare da un piano all'altro senza cognizione del salto che si compie. Il problema viene accentuato come errore grammaticale e logico nella seconda versione quando Abelardo spinge più radicalmente a crisi questo argomento avversario, proiettando su un modello reale di rapporto tra individui e proprietà reciprocamente irriducibili, la struttura presente nell'obiezione.

In particolare, il Peripatetico palatino blocca non solo la necessità, ma la possibilità logica (non suffragata da evidenze empiriche) del passaggio dalla predicazione singolare a quella plurale. Dal fatto che Socrate e Platone siano entrambi 'fratello' – nella misura in cui non differisce la relazione di fraternità che ciascuno intrattiene con il suo – non si può concedere che siano 'fratelli'¹⁰. Sullo stesso tema, in una delle soluzioni successive, il Peripatetico palatino spiegherà come il numero

⁹ È la sesta nell'ordine delle soluzioni Cf. *TSum*, III, 20, edd. Buytaert - Mews cit., p. 166, 278-289; con l'aggiunta di una specificazione: *TChr*, IV, 22-23, 1267AC, ed. Buytaert cit., p. 275, 335-346. Cf. *supra*, II, cap. 3, nota 120.

¹⁰ L'argomento assume che al plurale la predicazione della relazione di fraternità legghi reciprocamente i due individui, che invece, nel caso della predicazione singolare, sarebbero coinvolti nella relazione come singoli. Cf. *TChr*, IV, 22, 1267BC, ed. Buytaert cit., p. 275, 339-346.

grammaticale può non essere stabilito dal significato («ad significationem»), ma dalla determinazione del termine («ad determinationem vocis»). Abelardo segnala dei casi in cui la grammatica del termine si impone rispetto alla logica del significato, come «*numerus est*», dove la «*vox*» ‘numero’ chiede il singolare, pur significando delle unità plurali («*hoc est unitates sunt*»), o «*Athenae sunt*», dove la «*vox*» ‘Atene’ chiede il plurale, pur significando una città («*hoc est haec civitas*»), o come nella proposizione «*hic albus et hic sedens idem sunt*», dove la pluralità del soggetto spinge figuratamente («*figurate*») a una coniugazione plurale per ciò di cui si afferma l’unità¹¹.

Ora, la consapevolezza della complessità della trama di relazioni tra il linguaggio, la logica e la realtà stigmatizza ogni forma di semplificazione che, come tale, è determinata e determina una confusione tra questi ambiti. Nelle stesse soluzioni, venendo probabilmente direttamente a contatto con le opinioni del canonico di Compiègne, Abelardo guadagna sul piano della mereologia la possibilità di riscattare la sua dignità di uomo prima e più che di filosofo. Dopo aver recuperato da Anselmo una qualche simmetria tra la predicazione specifica degli individui e la predicazione divina delle persone trinitarie¹², il Peripatetico palatino riferisce di una teoria della corretta definizione logica (*definitio substantialis*), che costituisce una nobile risposta all’infelice chiusura dell’*Epistola ad Abaelardum*, che viene definitivamente smascherata come abusiva dal punto di vista logico¹³. Abelardo distingue in effetti, nell’ordine delle definizioni che il *corpus* della *logica vetus* annovera come tali, la «vera ac piena definitio» dalla «partitio»¹⁴. La rimozione di una delle parti di un uomo

¹¹ Si tratta dell’ottava soluzione all’obiezione (la tredicesima) secondo cui dalla coniugazione plurale delle persone («*personae sunt*») si sarebbe potuto logicamente passare all’attestazione della loro molteplicità. Cf. *TSum*, III, 26, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 168, 343 - 169, 360; *TChr*, IV, 31, 1270AB, ed. Buytaert cit., p. 279, 467-484. Cf. *supra*, II, cap. 3, nota 124.

¹² Con le dovute avvertenze teologiche, già Anselmo aveva ritenuto nell’*Epistola de incarnatione Verbi* di scorgere nella predicazione specifica un modello per la comprensibilità dell’unità della sostanza divina nella pluralità delle persone. Cf. *supra*, II, cap. 3, nota 78.

¹³ Cf. *supra*, II, cap. 3, nota 137.

¹⁴ All’origine della tradizione latina sull’argomento si collocano i *Topica* di Cicerone e il *De definitionibus* di Mario Vittorino. I primi tre *topoi* affrontati da Cicerone sono indicati da Mario Vittorino come forme della definizione sostanziale: *a toto, a partibus enumeratione, a nota*. Cf. CICERONE, *Topica*, 2, 9-10 e 5, 26 - 8, 37, ed. Di Maria cit. (I, cap. 2, nota 162), p. 8, 8-10 e pp. 12, 15 - 17, 15; MARIO VITTORINO, *De definitionibus liber*, PL 64, [875-910], 898B-901D, ed. T. Stangl, in *Tulliana et Mario Victoriniana*, München 1888, [pp. 17-48 = 1-32], pp. 11, 13-16. Di queste tre tipologie di definizione, come osserva d’Onofrio, solo la prima merita a pieno titolo tale nome. Cf. D’ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (Intr., nota 27), p. 187: «Solo il primo è veramente degno del nome di definizione, che Cicerone stesso gli attribuisce direttamente, e infatti coincide con la dottrina aristotelica in quanto risulta dalla divisione dei generi e delle specie. Il secondo è invece ciò che emerge dal processo di ‘enumerazione’ delle parti da cui è composto un tutto: la sua natura è ancora quella di definizione, perché rivela il *quid sit* della cosa richiesta attraverso la descrizione delle sue parti,

(*homo*), di un bastone (*lignum*) o di una perla (*margarita*) non li priva della loro identità, perché la convenienza alla definizione di ‘uomo’, ‘bastone’ e ‘perla’ non dipende direttamente dalla sottrazione di una sua parte, per lo stesso motivo per cui le parti non differenziano numericamente la sostanza e non costituiscono una minaccia per la sua identità¹⁵. Con la *peritia* che gli deriva non soltanto dalla frequentazione delle *artes*, ma dall’aver a lungo abitato la domanda sulla loro fondazione, Abelardo dimostra che il furore di Roscellino lo porta a maneggiare maldestramente gli strumenti della dialettica al punto da svilire quell’insieme di categorie, la cui dignità, oggettività e necessità risiede nell’aver il loro significato direttamente dal «conditor rationis».

Ora, nel luogo in cui più aspramente Abelardo può misurare contro la sua competenza l’incompetenza degli obiettori e mostrare all’opera una razionalità feconda contro una che deve essere considerata sterile, compare il riferimento alla pluralità dei riti tra Greci e Latini, argomento centrale delle discussioni trinitarie dell’epoca, che Roscellino aveva risolto come una diversità «in locutione» non lesiva dell’unità «in fide»¹⁶. Posta l’equivocità del linguaggio, tale che la scelta di una formula piuttosto che di un’altra finiva per essere alla mercé della volontà e del piacere di colui che parla

ma lo fa in maniera indiretta e non sempre esauriente; essa rientra perciò più adeguatamente tra le forme di divisione che non tra quelle di definizione, e lì verrà indicata con il nome di *partitio*. Infine, l’argomento *a nota* ci riconduce viceversa a uno degli *instrumenta categoriarum*, ossia alla predicazione dei *paronimi* o *denominativa*: esso consiste infatti nella ricostruzione del *quid sit* di una cosa operata risalendo all’origine etimologica del significato del suo nome».

¹⁵ Cf. *TSum*, III, 21, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 166, 289 - 167, 306: «Praeterea, in uno homine multae sunt partes ita ab invicem diversae ut haec non sit illa, vel in uno ligno vel in una margarita, quae caeteris partibus abscisis vel remotis homines vel ligna seu margarite dicuntur, quarum etiam partium unaqueque ante abscisionem homo erat sive lignum seu margarita. Non enim separatio nostra quicquam in substantia confert ei quod remanet vel id quod remotum est, quod prius non haberet, quia abscisa manu id quod nunc homo permanet et ante abscisionem homo permanebat, quaedam pars latens in homine, qui integer erat. Similiter postea, si pes abscidatur, residuum homo est, quod etiam homo erat ante ipsam abscisionem, cum tunc quoque hominis definitionem haberet, cum tunc etiam animal esset quod erat animatum et sensibile, et eodem modo rationale et mortale quomodo et nunc. Cum itaque ante omnem abscisionem multae partes essent in homine uno, quarum unaqueque esset homo, non tamen ideo multi homines in uno homine erant, quia multos homines non dicimus nisi multis animabus vegetatos».

¹⁶ Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 365B, ed. Reiners cit. (Intr., nota 5), p. 72, 16-26: «Non igitur per personam aliud aliquid significamus, quam per substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam, sicut Graeci triplicare solent substantiam. Neque vero dicendum est, quod in fide Trinitatis errent triplicando substantiam, quia licet aliter dicant quam nos, id tamen credunt quod nos, quia sicut diximus sive persona sive substantia sive essentia in Deo prorsus idem significant. In locutione enim tantum *diversitas* est, in fide *unitas*. Alioquin iam non esset apud Graecos Ecclesia. Si autem ipsi sic loquendo verum dicunt, quare nos idem dicendo mentiamur, non video».

(«pro sola loquentium voluntate, quibus talis loquendi usus complacuit»¹⁷), Roscellino non aveva difficoltà a considerare la possibilità di invertire i termini salvo tenersi lontano dall'ammettere l'errore teologico di Sabellio, in cui a suo avviso cadeva il suo antico discepolo. Dunque, il linguaggio gli appariva significativo solo nelle operazioni di negazione, quando, incapace di fissare nella comprensione e nella comprensibilità il suo oggetto, doveva pure essere limitato a escludere ciò che non poteva e non doveva essere ammesso, come la «singularitas» abelardiana.

La divergenza lessicale della ritualità orientale spinge il Peripatetico palatino a confrontarsi con quel quanto di arbitrario che riposa al cuore del dato di fede e deve essere accolto come tale, pena il rimanere non compreso proprio perché non creduto. Al fondo di questa analisi, la sua posizione non sembra così lontana da quella del suo maestro di un tempo. Nell'analisi del fondamento della teologia trinitaria, Abelardo aveva già incontrato la possibilità di una formalizzazione logico-linguistica «sincera» e «sana» che non fosse tuttavia ortodossa, e aveva ritenuto ragionevole il chiederne conto («rationabiliter interrogantur»)¹⁸. Analogamente, quando affronta il tema della posizione dei Greci tratta le formule orientali alla stregua di una possibilità valida, ma non vera, che merita, se non l'accordo, almeno non il completo disaccordo («non est autem nunc nobis sermo adversus grecos»)¹⁹.

Per il rigore della sua *Theologia*, è chiaro che l'utilizzo equivoco di «substantia» per «persona» deve essere considerato improprio («abutentes», «abusive») e tuttavia la diversità deve essere accolta «in verbis tantum», perché a essa si accompagna «in sensu» lo stesso contenuto. Mentre Roscellino è disposto a far cadere, sotto il peso delle sue contraddizioni, l'intero edificio della scienza umana, e nel volerne smascherare l'arbitrarietà, non ha alcuna difficoltà ad accogliere come indifferenti le diverse formule trinitarie, Abelardo ha a cuore la coerenza della proposta teologica di

¹⁷ Cf. *ibid.*, 365CD, p. 73, 1-11: «Quando ergo haec nomina variamus sive singulariter sive pluraliter proferendo, non quia aliud unum quam alterum significet hoc facimus, sed *pro sola loquentium voluntate*, quibus talis loquendi usus complacuit. Si enim diversae partes ibi essent, ut altera persona, altera substantia diceretur, fortassis ratio aliqua esset, cur unum singulariter, alterum pluraliter proferremus, ut hominis, quia alia pars est corpus, alia anima, unam animam dicimus, sed plura corpora propter corporis partes diversas. Sed neque alia qualitas per personam, alia per substantiam vel essentiam significatur, quia sicut iam diximus, in Deo nulla prorsus qualitas est».

¹⁸ Cf. *TSum*, III, 19, edd. Buytaert - Mews cit., p. 166, 272-277: «Illud autem quod quesitum est, quare videlicet magis dicatur deus 'trinus' quam substantia 'trina', *rationabiliter* interrogatur; et magis oportet dici deum esse trinitatem quam deum esse trinum, quia licet *sincera et sana intelligentia* esse possit si dicamus deum 'trinum', non tamen ratio videtur quare magis dicamus deum 'trinum' quam substantiam 'trinam'» [corsivo mio]; *TChr*, IV, 21, 1267AB, ed. Buytaert cit., p. 275, 325-330.

¹⁹ Cf. *TSum*, III, [23-24], 24, edd. Buytaert - Mews cit., [pp. 167, 324 - 168, 331], p. 168, 328-329; *TChr*, IV, [27-28], [1268D-1269B], 1269A, ed. Buytaert cit., [pp. 277, 401 - 278, 428], p. 277, 413.

cui pure conosce i limiti di intelligibilità. Nella seconda versione, con maggiore enfasi, spiega con le perplessità di Girolamo le sue sull'utilizzo del termine 'ipostasi' per indicare le persone e non più coerentemente la sostanza; in definitiva, il Peripatetico palatino afferma che non si dà una buona interpretazione se le parole sono controverse, invitando al rispetto di quella densità ultima, non ulteriormente argomentabile, che tuttavia è depositata nel linguaggio dell'ortodossia, anche quando questo riconoscimento deve avvenire esclusivamente per postulazione²⁰.

Non è difficile avvedersi dell'assoluta centralità del tema posto dal problema della presunta indifferenza degli enunciati. Per il progetto teologico abelardiano è assolutamente decisivo che alla parola venga conservata una «rectitudo», tale da non renderla mai in alcun modo indifferente, non fosse altro che perché trova nella Rivelazione il suo principio, tanto assoluto quanto oscuro, di verità.

Sed dicit michi aliquis: dicam 'pater est filius' et sane intelligam ita scilicet quod eadem essentia quae est pater est etiam filius. Nam et ipsius Augustini testimonio in libro De duabus animabus: 'De verbis, cum res constet, controversia facienda non est'; idem in IV Super Genesim: 'Dum intelligatur', inquit, 'quod intelligendum est, non magno opere curandum est quid vocetur'; et post pauca: 'Hoc est', inquit, 'quod dixi: dum res conceditur, non esse de vocabulis laborandum'. Ad quod respondeo quod placet michi sana intelligentia, sed requiro etiam verba catholica, quia non sine causa apostolus novitates verborum nos vitare admonet (cf. 1 Tim 6, 20), tum ideo ne contemptores sanctorum videamur et spiritus sancti qui loquitur in eis, tum etiam magis ne si tu in verbis tuis sanum sensum haberes, alius in eis offenderetur qui sensum tuum non intelligit et scandalum erroris inde sumeret. Habe itaque etiam cum sensu verba idonea ad edificationem, non ad scandalum, et dicas ad hunc sensum manifestandum, non 'pater est filius', sed 'hoc quod est pater, filius est', hoc est eadem est utrorumque essentia sive substantia. Nec dicas hanc personam esse illam, quod est dicere idem esse proprium utriusque, sed hanc personam idem esse quod illa est, hoc est eiusdem substantie esse²¹.

Le parole divine («verba divina») hanno una dignità trascendente e la loro performatività sacramentale mostra come si addica loro la venerazione, in quanto capaci di superare con la propria efficacia salvifica l'indegnità dei mediatori che di per sé devono essere considerati assolutamente

²⁰ Cf. *ibid.*, IV, 29, 1269BC, ed. Buytaert cit., p. 278, 429-450; GIROLAMO, *Epistola ad Damasum*, 3, PL 22, 356, ed. Hilberg cit. (I, cap. 2, nota 154), pp. 64, 16 - 65, 6; *ibid.*, 4, 358, pp. 65, 9 - 66, 16.

²¹ *TSum*, III, 33, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 171, 412 - 172, 432 [corsivo mio]; *TChr*, IV, 41, 1272D-1273A, ed. Buytaert cit., p. 283, 558-619. Cf. AGOSTINO, *De duabus animabus*, 7, PL 42, [93-112], 99, ed. J. Zycha, Praga - Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25/1), [pp. 50-80], p. 59, 9; ID., *De Genesi ad litteram*, IV, 4, 9, PL 34, 300, ed. Zycha cit. (I, cap. 1, nota 5), p. 101, 24.

infecondi («per inmundissimos ministros»)²². Non c'è indifferenza che possa essere conservata di fronte a ciò che è chiamato a manifestare la misura universale di ciò che è vero. Pur quando accompagnata da una sana intelligenza («sane») la proposizione 'il Padre è il Figlio' («Pater est Filius») deve essere considerata impropria e non può perciò essere equiparata all'altra, corretta, secondo cui 'la medesima essenza che è il Padre è il Figlio' («eadem essentia quae est Pater est etiam Filius»).

È Roscellino che accredita Agostino come testimone della necessità di superare la fatica tanto estenuante quanto sterile («labor») che richiede la controversia rispetto all'evidenza in cui si dà la *res* agli agenti linguistici. Nella testimonianza dell'*Epistola*, il canonico rimette proprio all'Ipponate una riflessione sull'«inopia verborum», da cui fa seguire logicamente l'indifferenza delle formule trinitarie che sono determinate più dall'esigenza di esprimere l'inesprimibile cuore della teologia («necessitas loquendi et disputandi») che non da una qualche validità, né logica né teologica. Infatti, nell'*Epistola ad Abaelardum*, Roscellino aveva raccolto tutti i luoghi in cui il vescovo di Ippona ricostruiva una teoria dei limiti della logica e del linguaggio umano nel caso del tentativo di rendere ragione della Trinità. In questo modo, il canonico aveva reso Agostino testimone con una straordinaria onestà intellettuale dell'assoluta inadeguatezza dell'apparato categoriale e lessicale umano²³.

Tuttavia, dal monito agostiniano a non disputare «de verbis» quando risulti cristallina la *res*, il Peripatetico palatino non è disposto a concedere l'arbitrarietà di ogni costruzione linguistica nella divulgazione della Verità. Con riguardo per i vincoli di intelligibilità che ogni parlare deve avere a riferimento, Abelardo pone il problema di una comunicazione che vuole essere universale e alla quale non basta che il significato sia sano («ne si tu in verbis tuis sanum sensum haberes») se è privato («alius in eis offenderetur qui sensum tuum non intelligent»). Comunicare è una responsabilità; colui che se ne fa carico deve essere consapevole della gravità di questo compito che consiste nell'arginare lo scandalo e l'errore che si annida non solo in ciò che viene detto come già compreso da colui che parla, ma anche in ciò che viene accolto e deve essere compreso da colui che ascolta. Da qui la

²² Cf. *TSum*, III, 34, edd. Buytaert - Mews cit., p. 172, 433-436: «In quanta autem veneratione etiam verba divina habenda sint, vis ipsorum admonet, quae cotidie sacramenta ecclesie conficit, cum ad invocationem sui nominis mira deus operatur, etiam per inmundissimos ministros» [corsivo mio]; *TChr*, IV, 42, 1273B, ed. Buytaert cit., pp. 283, 620 - 284, 623.

²³ Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 363B-365, ed. Reiners cit. (Intr., nota 5), pp. 69, 18 - 71, 29. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 9, 10, PL 42, 918, ed. Mountain cit. (I, cap. 1, nota 113), I, p. 217, 8-11: «Item: 'Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat ingenium. Dictum est autem: tres personae, ne omnino taceretur'»; Cf. *ibid.*, V, 11, 12, 919, p. 219, 13-23; *ibid.*, VII, 4, 8, 939, p. 255, 1-6; *ibid.*, V, 2, 3, 912, pp. 207, 1 - 208, 5; *ibid.*, VII, 4, 9, 941, p. 259, 120-127; *ibid.*, VII, 6, 11, 943, p. 262, 28-33.

necessità di porsi al riparo da ogni «novitas», perché la comunicazione deve contare, oltre che su una «sana intelligentia» di colui che comunica, su parole universali («verba Catholica») che, sole, possono garantire l'ecumenicità.

Ora, se è vero che quando arriva al cuore della verità, al fulcro della teologia trinitaria, Abelardo si trova di fronte a qualcosa di irriducibile razionalmente, qualcosa che non può spiegare che come un moto della volontà di Dio, è vero anche che egli ritiene che la parola con cui quel mistero si esprime non sia mai soltanto funzionale, ma in qualche modo debba essere considerata come il risultato necessario di un ordinamento, la cui dignità trascende la misura umana e viene conferita direttamente da Dio.

Ipse etiam Priscianus, doctor et scriptor loquendi, in locutionibus maxime usum emulandum esse admonet. Bene equidem, cum locutio significationem non ex natura sed ex placito hominum habeat. Quod vero ait Augustinus in libro De duabus animabus: 'De verbis, cum res constet, controversia facienda non est', ibi *sane intelligendum est* ubi de rebus vel de sensu verborum potius quam de proprietate verborum contentio orta est. Rem etiam, hoc est *significationem ipsorum verborum* intellexit, ad quam videlicet significationem verba illa sunt instituta. Cum itaque noverimus ita esse ut verba ipsa habent dicere, non est curandum quo genere verborum ad doctrinam illud efferatur quod iam docendum non est, cum de illo constet²⁴.

La raccomandazione di attenersi il più possibile ai costumi linguistici da parte di Prisciano diventa il punto di ricaduta scientifico di questo discorso in cui la valorizzazione della categoria dell'«usus» dipende dalla natura convenzionale e non naturale del linguaggio. In questo senso, più che aprire a una ricerca originaria del significato delle parole ed escluso che possa essere ricercata l'originalità (che sarebbe introdurre una «novitas»), Abelardo può riabilitare il ricorso al canone, per sacro o profano che sia, in cui il significato non appare come logorato, ma come rinnovato e consolidato dalla consuetudine.

Il tema agostiniano della controversia «de verbis» rappresenta allora non un dato acquisibile a partire dall'*auctoritas*, ma un problema esegetico che può essere risolto con una corretta interpretazione («sane intelligendum est»). Infatti, quando Agostino asserisce che non deve esservi controversia intorno alle parole («de verbis») quando la cosa («res») sia evidente («constet»), assume

²⁴ *TSum*, III, 35, edd. Buytaert - Mews cit., p. 172, 436-448 [corsivo mio]; *TChr*, IV, 43, 1273BC, ed. Buytaert cit., p. 284, 629-643. Cf. PRISCIANO, *Institutionum grammaticorum libri*, XVIII, 4, in *Grammatici Latini*, II-III voll., ed. Hertz cit. (I, cap. 1, nota 118), II, p. 371, 18-22; AGOSTINO, *De duabus animabus*, 7, PL 42, 99, ed. Zycha cit., p. 59, 9. Sul tema si vedano: S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin - New York 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie, 44); MARENBOON, *The philosophy of Peter Abaelard* cit. (Intr., nota 28), pp. 176-184.

l'evidenza della «res» come evidenza del significato delle parole in ragione della loro istituzione. In questo senso, la controversia che deve essere evitata è quella particolare specie di controversia che viene sollevata non dalle proprietà delle parole («de proprietate verborum»), ma dalle cose e dal senso delle parole stesse o, secondo la variazione della *Christiana*, dall'indagine e dalla discussione sulla verità delle cose («de inquirenda et discutienda veritate rerum potius quam de proprietate verborum»)²⁵. Secondo l'interprete, Agostino starebbe di fatto escludendo che possa darsi controversia sui vocaboli quando sia chiaro il loro significato, perché è illegittima quella discussione che si occupa delle parole che esprimono ciò che gode di una «certitudo» pubblica e come tale non richiede più di essere motivato per essere insegnato, perché è già evidente. In questa interpretazione, dall'*auctoritas* di Agostino non è possibile derivare, come voleva il canonico di Compiègne, che ogni enunciato teologico sia valido almeno quanto ogni altro (quindi è indifferente), perché nessuno rigorosamente lo è, ma, al contrario, è possibile considerarla come un argomento a favore della validità delle parole universali («verba catholica») che l'uso ha legittimato nel loro significato e che non deve essere revocato in dubbio²⁶.

Ora, è chiaro che le frizioni teologiche di questo richiamo alla normalizzazione del linguaggio nel suo uso sono notevoli, perché è sempre necessario ricordare che le parole devono essere sottoposte a una torsione strutturale per poter essere ammesse a descrivere ciò per cui (non) sono state istituite.

Dicit fortasse aliquis quod secundum propositam expositionem in qua dicitur 'pater non est filius', hoc scilicet modo quod non est idem proprium utriusque, licet etiam dicere 'pater non est deus' vel 'homo non est animal', cum videlicet non sit idem proprium istorum sicut nec illorum. *Ad quod respondendum est* quod verba nostra ad deum translata, ut iam supra meminimus, ex ipsa

²⁵ Cf. *TChr*, IV, 43, 1273BC, ed. Buytaert cit., p. 284, 635-639: «(...) hoc est de inquirenda et discutienda veritate rerum potius quam de proprietate verborum. Cum enim iam id habemus quod quaerebamus, hoc est illam rerum certitudinem quam investigabamus, non est curandum quo genere verborum id nobis significetur aut comprobetur, cum iam ita esse teneamus». Si profila in questa fattispecie la cosiddetta «controversia in scripto», che Cicerone raccoglie come l'insieme dei casi giuridici che sorgono dall'interpretazione di un testo scritto e di cui si distinguono cinque tipologie. Cf. R. DE FILIPPIS, Loquax pagina. *La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma 2013 (Institutiones, 2), pp. 79-80.

²⁶ Per quanto queste righe siano difficilmente compatibili con il profilo di «novator» che la condanna di Sens affiderà alla memoria dei secoli successivi, Abelardo è chiarissimo nel riconoscere un valore imprescindibile alla conservazione del significato consueto, al netto del trasferimento semantico richiesto dall'uso teologico, al punto da autorizzarne la modifica solo nel caso in cui sia un'*auctoritas* a esigerlo o quando lo richieda la bellezza del discorso, che è, insieme alla necessità, una delle ragioni dell'operazione di «translatio». Cf. *TSum*, III, 37, edd. Buytaert - Mews cit., p. 173, 459-462: «Nec fas est cuiquam a consueta significatione sermonem commutare, nisi ei cuius gravissima videtur auctoritas aut aliqua ornatus hoc commendet gratia»; *TChr*, IV, 45, 1274B, ed. Buytaert cit., p. 285, 669-671.

*singularitate divine substantie sicut singularem significationem ita et singularem nonnumquam in constructione contrahunt sensum. Preterea, non oportet figurativas et improprias locutiones porrigi ultra hoc quod auctoritas vel usus habet, si ad doctrinam et intelligentie facilitatem loqui intendimus*²⁷.

Chi volesse negare risolutamente l'identità, sulla base della differenza di proprietà, e quindi ammettere la liceità, a partire dalla constatazione della differenza tra Padre e Figlio di proposizioni del tipo 'il Padre non è Dio', come, a partire dalla differenza tra uomo e animale, di proposizioni del tipo 'l'uomo non è animale', deve essere accusato di aver dimenticato quella forma assolutamente singolare di parallelismo onto-epistemico che regola ogni enunciato teologico. Infatti, la singolarità che è della natura divina si trasmette alle parole chiamate a esprimerla non soltanto come alterazione del significato, ma anche come alterazione del senso della struttura sintattica. La singolarità che la logica e il linguaggio contraggono a contatto con Dio deve valere come principio regolativo per la comprensione e, nel momento in cui questo principio disciplina le norme del ricorso a una modalità figurata e impropria del linguaggio, ne determina il perimetro di validità in forza di un fine eminentemente pedagogico e didattico («si ad doctrinam et intelligentiae facultatem loqui intendimus»).

Con l'agilità che gli è consueta, Abelardo correda la seconda versione di modelli esemplificativi, capaci di spiegare insieme alle potenzialità espressive dell'«abusio», che è condizione di possibilità di ogni discorso teologico, i suoi limiti. Così figuratamente si dice che Dio non conosce i malvagi (*Mt 25, 12*), ma, a voler estendere la validità di questa affermazione oltre il suo campo di esistenza, si dovrebbe concludere che la conoscenza di Dio è parziale. È chiaro che la regione di dissimilitudine in cui è possibile istituire una similitudine richiede una certa cognizione della valenza di una 'figura', che è legittima solo nel contesto dato, quindi che ha il suo criterio di validità nel linguaggio sancito direttamente dall'ispirazione divina della Sacra Scrittura («nec Scripturae figurativas locutiones ultra hoc quod scriptum necesse est extendi»)²⁸.

²⁷ *TSum*, III, 36, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 172, 448 - 173, 459; *TChr*, IV, 44, 1274A, ed. Buytaert cit., pp. 284, 644 - 285, 669.

²⁸ Cf. *ibid.*, 1274AB, p. 285, 655-669: «(...) ut cum dicitur *figurative* de Deo quia nescit malos, ideo figuram extendentes dicamus, quia non scit omnes homines, vel nescit omnia (*Mt 25, 12*). Vel si dicam quia adoro crucem, ideo concedam me adorare insensibile vel lignum. Vel si dicam me credere in Christum vel adorare eum, qui etiam *figurative* lapis (*Eph 2, 20; Rom 9, 32-33*) aut serpens (*Io 3, 14*) dicitur; ideo me in lapidem credere vel in serpentem annum, vel adorare lapidem aut serpentem. Aut cum Christus ex divinitate et humanitate una sit compacta persona, et pro parte Deus, pro parte homo dicatur, atque in ipso homo Deus esse dicatur, quia hic illi in unam personam sit unitus, sitque divina

Ora, di fronte alla più rilevante delle obiezioni («maximum impedimentum»), Abelardo mostra con pericolosa radicalità come l'inadeguatezza dell'apparato categoriale umano corra sempre il rischio del fraintendimento che non può essere arginato da una soluzione filosoficamente valida, che non sia anche espressa in maniera ortodossa.

Sed illud hoc loco maximum impedimentum occurrit quod essentialiter quoque ab invicem personae quae in deo sunt, *discrete* sunt, cum hec scilicet non sit illa; quod non est in grammaticis personis. *Ad quod respondendum est* quod non magis iste persone essentialiter discrete sunt quam ille, cum sit harum quoque illarum una eademque penitus essentia; ad comparisonem unitatis cuius, hoc est divine essentiae, nulla corporea vel spiritualis creatura *dicenda est una*. Unde bene eam philosophi *monadem*, id est unitatem, magis quam unam *vocare* voluerunt. Cum autem nulla sit in personis discretio essentiae ab invicem, non tamen oportet dici: pater est filius vel spiritus sanctus, vel filius est spiritus sanctus, quia etsi quis *sanum sensum* in his verbis habere queat, eo scilicet quod eadem essentia que pater est, sit et filius et spiritus sanctus, *sensus omnino falsus* est secundum sanctorum patrum acceptationem, quae est huiusmodi ac si dicamus idem esse proprium patris et filii, in eo scilicet quod pater est et quod filius est, hoc est idem esse diffinitione patrem quod filium²⁹.

A chi volesse rifiutare il modello grammaticale del rapporto tra la 'stessa' essenza e le diverse persone in nome di una differenza che spezza la sostanza («discrete sunt»), Abelardo aveva risposto confermando la validità di quella ricostruzione e la sua natura più di modello che di copia. Infatti, se è vero che le persone trinitarie non sono distinte essenzialmente più di quanto non lo siano le persone grammaticali («non magis iste persone essentialiter discrete sunt»), tuttavia il difetto dell'approssimazione è ingombrante, se si considera che nessuna creatura, corporea o spirituale che sia, può, al cospetto dell'assoluta unità e semplicità della natura divina, essere propriamente detta («dicenda est») 'una'. Ora, la proposta filosofica di dire la sostanza divina piuttosto che una, unità come monade («monadem, id est unitatem») – che può verosimilmente essere riferita alla tradizione neoplatonica che Abelardo potrebbe avere presente nei testi di Macrobio, dello pseudo-Dionigi e di Giovanni Scoto Eriugena³⁰ – può essere accolta come la più assoluta affermazione di un monoteismo

substantia aeterna, humana non aeterna, non tamen ideo concedere cogimur quod non est aeternum esse aeternum; nec Scripturae figurativas locutiones ultra hoc quod scriptum necesse est extendi».

²⁹ *TSum*, III, 28-29, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 169, 369 - 170, 386; con l'aggiunta di alcune sezioni testuali: *TChr*, IV, 33-34, 1270C-1271B, ed. Buytaert cit., pp. 280, 493 - 281, 526.

³⁰ Ursula Niggli ricostruisce la tradizione testuale alla quale presumibilmente Abelardo si riferisce quando riconosce ai filosofi il merito di aver spiegato come, secondo la *via eminentiae*, di Dio si debba predicare l'unità per evitare che si trovi nella stessa condizione di predicabilità delle creature, di cui si dice che sono 'uno'. La ricostruzione

che, senza rischiare quella riduzione monadica che alla teologia abelardiana era stata imputata come una colpa già da Roscellino, spiega la contrapposizione e il rovesciamento cui va incontro il rapporto tra senso proprio e senso improprio del linguaggio nell'ambito teologico.

Alla luce di queste premesse è chiaro che teologicamente è possibile rintracciare in Dio una differenza radicale («discretio magna»), ma non in quanto 'essenza', quindi come *res*, nella sua natura, ma in quanto soggetto di predicazione, che esige la divisione degli enunciati tra quelli che riferiscono della sua essenza e quelli che riferiscono delle sue proprietà.

Magna itaque discretio adhibenda est *in his enuntiationibus* quae de deo fiunt, quae videlicet tantum ad idemtitatem essentiae, quae ad idemtitatem quoque proprietatis sint accommodate. Ad idemtitatem quidem essentiae tantum he spectant: 'pater est deus', 'filius est deus', 'spiritus sanctus est deus', vel eternus vel dominus vel creator vel omnipotens vel immensus seu iustus sive misericors et alie multe, ideoque verae sunt. He vero enuntiationes: 'pater est filius vel spiritus sanctus' vel 'pater est genitus sive procedens', ad idemtitatem proprietatis aspiciunt, ideoque omnino falsae sunt³¹.

Che il problema sia il riverbero logico-linguistico del prismatico rapporto tra proprietà ed essenza nella natura divina non può tuttavia rischiare di far nuovamente ricadere la differenza tra le persone trinitarie in una questione meramente nominale. Per questa ragione, nella revisione della *Christiana*, Abelardo dedicherà un approfondimento alla dimensione reale della differenza, prima di investire le sue migliori energie nell'analisi degli enunciati che gli si riferiscono. Infatti, accogliere la diversità tra le persone a partire dalle relazioni di origine permette di non cedere alla malia di un'interpretazione modalista della teologia trinitaria, e a questo scopo il maestro di Le Pallet ricorre convintamente al modello fieramente filosofico del rapporto tra la materia e ciò che dalla materia viene tratto («ex materia quippe ipsum materiatum generari et creari quodammodo tradunt philosophi»)³².

La plasticità dei concetti della filosofia, sul modello di Platone, che dice la materia («hylen») madre dei corpi («mater corporum»), e di Boezio, che esempla come ilemorfico il rapporto tra genere

della Niggli passa per i *Commentarii in Somnium Scipionis*, il *De caelesti hierarchia* pseudo-dionisiano e il *De divisione naturae*. Jean Jolivet suggerisce una dipendenza anche dal *Liber viginti quattuor philosophorum*, che, nella prima proposizione, definisce Dio come «monas monadem gignens». Cf. ID., *Theologia Summi boni: Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit*, a c. di Niggli cit., p. 184, nota 35; JOLIVET, *Pietro Abelardo in Figure del pensiero medievale* cit., p. 344, nota 34.

³¹ *TSum*, III, 39, edd. Buytaert - Mews cit., p. 174, 485-495; *TChr*, IV, 52, 1276BC, ed. Buytaert cit., p. 288, 776-786.

³² Cf. *ibid.*, IV, 49-51, 1275B-1276B, pp. 287, 726 - 288, 775.

e specie (dove quest'ultima si ottiene dal primo come dalla materia e da una forma che gli si aggiunge, la differenza specifica), permette ad Abelardo di accedere al contenuto teologico trinitario forte della possibilità di riferirsi già in natura a una forma di identità reale, quella tra materia e materiato, animale e uomo, questo bronzo e questa statua («cum *idem* sit materia quod materiatum, sicut *idem* est animal quod homo vel hoc aes quod haec statua») che pure vive di una idiosincrasia, perché il materiato, ciò che è prodotto materialmente da qualcosa («id quod ex aliquo materialiter conficitur») non è la materia, cioè ciò da cui qualcosa materialmente è formato («id ex quo aliquid materialiter constat»), come questo bronzo non è questa statua e l'uomo non è l'animale³³. Tanto basta per rimandare il problema del rapporto reale tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo a un'analisi successiva e spiegare in termini di logica proposizionale, come aveva già fatto nella prima versione, perché le persone possano essere ciascuna Dio, senza poter trattare questa comunanza come il medio necessario a legittimare la conclusione 'il Padre è il Figlio e lo Spirito Santo'.

Nel corpo a corpo con le obiezioni, classificate sotto la rubrica «adversus unitatem», Abelardo sta incaricando la dialettica del problema della distinzione degli enunciati («de discretione enuntiationum») logicamente validi da quelli che non lo sono. Se devono essere considerate validi tutte le predicazioni in cui gli attributi vengono riferiti all'unica sostanza cui appartengono, perché si può dire veridicamente che 'Dio è eterno', 'signore', 'creatore', 'onnipotente', 'immenso', 'giusto' e

³³ Cf. *ibid.*, IV, 51, 1276AB, pp. 287, 756 - 288, 775: «Unde Plato hylen, id est corpoream naturam, tamquam matrem corporum ponit, et Boethius in libro Divisionum genus dividi in species quasi in quasdam a se quodammodo creationes dicit, eo quod species ex ipsa generis substantia nasci et confici habeant superveniente forma, ut homo ex animali supervenienti animali rationalitate et mortalitate, sicut statua ex aere superveniente figura. Et cum idem sit materia quod materiatum, sicut idem est animal quod homo vel hoc aes quod haec statua, non tamen ipsum materiatum est materia sui, aut ipsa materia est materiata ex se, licet sit hoc ipsum quod est materia eius, vel sit hoc ipsum quod est materiatum eius, utpote haec statua est hoc aes, et hoc aes est haec statua, — et sonent idem hae voces per se acceptae: 'materia' et id ex quo aliquid materialiter constat, vel 'materiatum' et id quod ex aliquo materialiter conficitur. Non tamen in constructione de eodem necesse est ea praedicari, cum haec vox substantiam copulet illa proprietate, quae quidem proprietas in relatione consistit, materiae scilicet vel materiati. De qua nos quidem praedicationis differentia supra satis disseruisse arbitror». Cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 12, 11, ed. Wills cit. (II, cap. 1, nota 136), p. 49, 29-31. È Boezio la fonte da cui Abelardo attinge come figura del rapporto tra la materia e il materiato la statua di bronzo; nella sezione del *De divisione* cui Abelardo si riferisce in queste righe Boezio legge la dinamica di formazione della specie come parallela a quella di formazione del tutto, che tuttavia viene compresa a partire non dal rapporto tra il tutto e le singole parti, ma tra il tutto e la somma delle singole parti. Cf. BOEZIO, *De divisione liber*, PL 64, 878D, ed. Magee cit. (I, cap. 1, nota 79), p. 14, 5-12: «Amplius quoque genus speciebus materia est, nam sicut *aes* accepta *forma* transit in *statuam* ita *genus* accepta *differentia* transit in *speciem*; *totius vero partium multitudo* materia est, *forma vero earundem partium compositio*. Nam sicut *species* ex *genere* constat et *differentia*, ita *totum* constat ex *partibus*, unde fit ut *totum* ab *unaquaque parte sua partium ipsarum compositione* differat, *species vero a genere differentiae coniunctione*».

‘misericordioso’ («ideoque vere sunt»), devono invece essere considerate false tutte quelle che finiscono per annichilire la differenza di proprietà, assumendo ad esempio che ‘il Padre è generato o procede’ («omnino falsae sunt»). Nella seconda versione, il modello è chiarissimo: come nell’uomo lo «status», ‘capace di ridere’ («risibilis»), e lo «status», capace di navigare («navigabilis»), non possono predicarsi l’uno dell’altro, perché non sono identici definizionalmente («idem definitione»), così l’essere ingenerato e l’essere generato in Dio puntano a propri irriducibili che possono essere raccolti nell’alveo della più rigorosa unità monadica senza minarla nella sua unità ontologica³⁴. Ne consegue che ciò che di ‘sano’ («sensus sanus») c’è nel significato della proposizione ‘il Padre è il Figlio e lo Spirito Santo’ e ‘il Figlio è lo Spirito Santo’ («pater est filius vel spiritus sanctus, vel filius est spiritus sanctus») non basta a redimere ciò che di ‘falso’ («sensus falsus») si nasconde in quella costruzione, che esige pertanto di essere espresso secondo «verba catholica» per essere convenientemente non soltanto compreso, ma insegnato.

L’operazione è interessante, perché se la verità è data dalla Rivelazione nelle premesse, è chiaro che l’esercizio teologico consiste nella validazione logica delle inferenze, caricate di una profonda responsabilità comunicativa. In questo senso, le catene inferenziali: 1) «Pater est Deus», «Deus est aeternus», allora «Pater esse aeternus», e 2) «Pater est Deus», «Deus est Filius», allora «Pater esse Filius», pur condividendo la struttura, che è un sillogismo della prima figura, mostrano agli occhi del logico una discontinuità che motiva il rifiuto della seconda conclusione. Infatti, mentre la prima concatenazione sillogistica è valida perché riferisce dell’identità essenziale («ex ipsis convenienter inferitur»), la seconda presuppone, per essere vera, oltre all’identità dell’essenza («insuper»), che si dia anche un’identità di proprietà ingiustificata in base alle premesse («ex

³⁴ Cf. *TChr*, IV, 34, 1271AB, ed. Buytaert cit., p. 281, 518-526: «Quippe cum *idem* sit *numero* status risibilis et status navigabilis, atque insuper de quocumque dicatur ‘risibile’, dicatur et ‘navigabile’, non tamen hunc statum illum esse dicimus, hoc est risibile *idem* esse *definitione* cum navigabili, cum *aliud* sonet hoc nomen ‘risibile’, *aliud* hoc nomen ‘navigabile’, licet *eadem res* penitus sit utrique nomini per appellationem subiecta, ipse videlicet homo cui tam ‘risibile’ quam ‘navigabile’ proprium assignatur» [corsivo mio]. Lo sforzo che Abelardo compie nella seconda versione è solo illustrativo e farà seguire all’introduzione del modello le sue implicazioni teologiche; cf. *ibid.*, IV, 35, 1271BC, p. 281, 527-539: «Quia ergo statum eundem vel diversum non dicimus nisi *secundum expressam atque integram definitionem aut proprietatem*, oportet cum hic status ille dicatur, hanc rem cum illa eadem penitus in expressa proprietate monstrari. Sic et in divinis personis, cum *ad proprietates earum*, non *ad numerum rerum* tota spectet *diversitas*, non potest vere haec illa dici, dum sit aliqua proprietatis diversitas quae diversis in sensu nominibus exprimitur, sicut et in ipsis contingit personis. *Aliud* quippe sonat Deus Pater, *aliud* sonat Deus Filius, *aliud* sonat Deus Spiritus Sanctus. Et *aliud proprium* habet Deus Pater, in eo scilicet quod *generat* Deum Filium, *aliud* Deus Filius, in eo videlicet quod ab eo *generatur*, *aliud* Deus Spiritus, in eo scilicet quod *procedit*» [corsivo mio].

praemissis non procedit»), che mette perciò in scacco l'intero ragionamento, che è «apertissime» falso³⁵.

La prova della falsità della conclusione («complexio») del secondo gruppo di inferenze richiede un serrato confronto con la «regula dialecticorum», secondo cui predicare qualcosa di qualcos'altro significa attribuire tutto ciò che è del predicato al soggetto («Quotiens aliquid predicatur de aliquo, quicquid predicatur de illo predicato, et de subiecto»³⁶). Sulla base di questo vincolo di predicazione essenziale, che assume come criterio un'identità estensionale o identità del referente («hoc est quotiens aliqua res est *aliquid* et illud idem rursus est *aliquid*, primum est ultimum»), è possibile, sulla base di una mediazione (il termine medio, «Deus»), concludere per l'identità di soggetto e predicato (rispettivamente «Pater» e «aeternus») e, tuttavia, quella regola riguarda esclusivamente gli enunciati che si riferiscono all'identità di essenza e non anche all'identità di proprietà che viene invece surrettiziamente introdotta nella proposizione «Pater esse Filius», per la quale è possibile piuttosto concepire un'altra regola.

Quotiens aliquid predicatur de aliquo et aliquid predicatur de predicato, *idem est proprium* primi subiecti et ultimi predicati³⁷.

La differenza di proprietà che può superare il filtro posto dalla «regula» dell'identità essenziale, che non è capace di rilevarla, non riesce invece a soddisfare le condizioni richieste da un vincolo intensionale di questo tipo, per cui per l'unione del primo termine e dell'ultimo («Pater» e «Filius»), non basta che questi si predichino dello stesso «aliquid» (termine medio, «Deus»), ma è necessario che tutte le proprietà dell'uno possano essere trasferite all'altro. È chiaro che non è possibile giudicare vera la proposizione «Pater esse Filius», dal momento che non soddisfa questa condizione.

³⁵ Cf. *TSum*, III, 42, edd. Buytaert - Mews cit., p. 175, 518-519; *TChr*, IV, 56, 1277B, ed. Buytaert cit., pp. 289, 829 - 290, 831. Cf. ARISTOTELE, *Categoriae*, 3, 1b 10-15, traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 6, 14-18; ID., *Dialectica*, III, I, 18, ed. de Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), p. 352, 31- 33: «Si aliquid praedicatur de aliquo universaliter, tunc si aliud praedicatur de praedicato universaliter, et de subiecto»; *Secundum Magistrum Petrum Sententie*, ed. L. Minio-Paluello, in L. MINIO-PALUELLO, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, 2 voll., I, *Abaelardiana inedita: 1. Super periermenias XII-XIV. 2. Sententie secundum M. Petrum*, Roma 1958, [pp. 109-121], p. 111, 8-10: «Quotiens aliquid predicatur de aliquo ut de contento, et aliquid predicatur de illo predicato ut de contento, idem predicatur de subiecto ut de contento».

³⁶ Cf. *TSum*, III, 41, edd. Buytaert - Mews cit., p. 175, 518-519; *TChr*, IV, 57, 1277D, ed. Buytaert cit., pp. 289, 829 - 290, 831.

³⁷ *TSum*, III, 42, edd. Buytaert - Mews cit., p. 176, 528-529; *TChr*, IV, 57, 1277D, ed. Buytaert cit., p. 290, 839-841.

Ora, a questo come ad altri vincoli logici la differenza di proprietà tra le persone divine non riesce a rispondere convenientemente³⁸; in particolare ciò che sarebbe autorizzato dalla disposizione dei termini («propter terminorum dispositionem») viene negato dal significato delle parole («a sensu verborum»). Nella contrapposizione della ‘grammatica dei termini’ alla ‘logica delle parole’, il Peripatetico palatino restituisce lo scarto tra la regolazione della componente materiale del suono e l’alterazione cui va soggetta per la profondità semantica della parola. In un’aggiunta della seconda versione, infatti, questo tema, che è il tema del rapporto tra il valore di una «vox per se» e quello che assume «in constructione», cioè la sua valenza «secundum sensum», appare plasticamente:

Possumus etiam dicere, si diligentius *vim et significationem verborum* quam *sonum* eorum attendamus, cum inferebatur ex praemissis ‘Pater est Filius’, non idem praedicari quod primitus praedicabatur, cum videlicet diceretur ‘Deus est Filius’, sicut et cum dicitur: ‘Haec cera est haec imago et haec imago est ex hac cera’, quasi Filius qui est ex Patre, ‘ergo haec cera est ex hac cera’. — Sed de hoc nobis diligenter dicendum erit postea, cum de generatione Verbi disseremus³⁹.

A un’attenta analisi della natura e del significato delle parole piuttosto che dei suoni si comprende bene come l’enunciato «Pater est Filius» non sia equivalente a quello «Deus est Filius», perché «Pater» sta a «Deus» come «imago» sta a «cera». In questa proporzione e nella vertigine che separa l’atemporalità del «praedicari» rispetto al «praedicabatur» si trova compendiato il problema delle

³⁸ Le altre conclusioni («complexiones») logiche che Abelardo esclude possano convenire al rapporto predicativo tra il Padre e il Figlio, per quanto la disposizione dei termini farebbe ritenere il contrario, attengono a rapporti analoghi, in cui la differenza di proprietà non viene rilevata, e pertanto nella conclusione l’identità essenziale viene piuttosto recepita come identità di proprietà. In questo modo si può, infatti, parlare del rapporto tra l’uomo e il corpo, come figura del rapporto tra la materia e ciò che da essa deriva successivamente, o ancora il rapporto tra l’individuo e una sua proprietà come nel caso del soldato e del suonatore di cetra, dove la bontà sotto questo riguardo non può essere riportata all’ufficio di soldato. Abelardo rimanda a una diffusa trattazione della questione nella sua *Dialectica*. Cf. *TSum*, III, 43, edd. Buytaert - Mews cit., p. 176, 531-541: «Sunt et alie consimilis disputationis argumentationes, quibus *propter terminorum dispositionem* premissa regula competere videtur, cum *a sensu verborum* longe sit. Quales sunt huiusmodi complexiones: ‘hic homo est hoc corpus, sed hoc corpus semper est, ergo hic homo est semper’; item: ‘Hic homo est hoc corpus et hoc corpus est materia huius hominis, vel factum est hic homo vel prius est hoc homine, ergo hic homo est materia huius hominis vel factus est hic homo vel prior est hoc homine’; item: ‘Hic miles est hic citharedus et hic citharedus bonus est vel laudandus, ergo hic miles’. Sed de his in *Dialectica* nostra *latius* prosecuti sumus»; *TChr*, IV, 59, 1277D-1278A, ed. Buytaert cit., p. 290, 851-862. Cf. ID., *Dialectica*, I, III, 1, Intr., ed. de Rijk cit., pp. 116, 5 - 117, 28; *ibid.*, II, I, 9, pp. 166, 33 - 168, 10; *ibid.*, pp. 170, 3 - 171, 31; *ibid.*, II, II, 12, pp. 224, 4 - 226, 31; *Secundum Magistrum Petrum Sententie*, ed. Minio-Paluello cit., pp. 111-114; ARISTOTELE, *De interpretatione*, 11, 20b 32 - 21a 14; traduzione latina Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 91), pp. 23, 15 - 25, 3.

³⁹ *TChr*, IV, 58, 1277D, ed. Buytaert cit., p. 290, 843-850.

relazioni di origine, cui Abelardo dedicherà l'ultimo e decisivo sforzo della sua prima *Theologia*. Infatti, prima di trasformare la risposta all'«extrema obiectio» (secondo cui nulla può nascere o procedere da se stesso) in un trattato rispettivamente sulla generazione e sulla processione, Abelardo introduce due elementi peculiari della sua *Theologia*, su cui si abatterà il feroce giudizio dei suoi inquisitori. In primo luogo, nella meditazione del mistero dell'Incarnazione come evento cristico da cui devono essere in qualche misura esonerate le altre persone della Trinità, il Peripatetico guarda all'identificazione di Figlio e Sapienza come alla chiave di volta di tutta la sua fenomenologia della conoscenza⁴⁰. La sua lettura del mistero dell'Incarnazione muove dall'idea che l'assunzione della carne da parte della Sapienza divina sia all'origine della restaurazione, attraverso l'infusione della luce della vera sapienza («lumen verae sapientiae») nella predicazione e nella vita, di ciò che dal peccato era stato cancellato non solo come dato, ma come possibilità. Nel commentare l'*auctoritas* di Isidoro di Siviglia nella seconda versione, Abelardo descrive la ragione umana come obnubilata dal peccato («oppressa atque obtenebrata»), al punto da non essere in grado di ripercorrere da sola la grande catena dell'essere e «consurgere ad invisibilia» senza lasciarsi condurre da giudizi mondani⁴¹, condizione che diventerebbe reversibile proprio a partire dal dono dell'illuminazione («per illuminationem») che avrebbe portato «in nobis» la «verae notitia sapientiae»⁴².

In secondo luogo Abelardo, spinto dall'obiezione di un «aliquis», si trova di fronte al problema di determinare il ruolo dello Spirito Santo nell'Incarnazione e, più in generale, di dover affrontare il tema dell'indivisibilità delle persone nelle operazioni divine. Il piano su cui si dà la soluzione abelardiana è ancora esclusivamente linguistico; se l'evento dell'Incarnazione deve essere misurato in relazione alla grazia di Dio e non certo ai meriti umani («non ex meritis <nostris> facta

⁴⁰ Cf. *TSum*, III, 44-46, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 176, 542 - 177, 559; *TChr*, IV, 60-63, 1277D-1279C, ed. Buytaert cit., pp. 290, 863 - 293, 925.

⁴¹ Cf. *ibid.*, IV, 61, 1278CD, p. 291, 882-890: «Tale est ergo sapientiam Dei esse incarnatam, ac si dicatur ad hoc Deum incarnatum esse ut verae doctrina iustitiae nos instrueret, tum praedicatione, tum etiam exemplo corporalis conversationis suae. Unde et Isidorus, De summo bono, primi libri capitulo XIV: 'Ideo', inquit, 'Deus in homine venit quia per se ipsum ab hominibus cognosci non potuit', quorum videlicet ratio in tantum iam multitudine peccatorum oppressa atque obtenebrata erat, ut consurgere ad invisibilia non valeret nisi visibilibus quibusdam iudiciis duceretur». Cf. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiarum libri tres*, I, 14, 6, PL 83, [537D-738B], 566A.

⁴² L'Incarnazione viene illustrata come la trasmissione nella carne agli esseri carnali, cioè gli uomini, della luce della vera sapienza; nell'ampliamento di questa riflessione nella seconda versione, Abelardo mette questa idea direttamente in relazione con il Prologo di Giovanni e ne fornisce una eloquente parafrasi. Cf. *TChr*, IV, 62, 1278D, ed. Buytaert cit., pp. 292, 891-896: «Sapientiam itaque Dei in carne esse, tale est: carnales, id est homines, hac incarnatione verae sapientiae lumen suscepisse et eam nostrae mortalitatis testam luce sua accendisse, sicut scriptum est: 'Verbum caro factum est et habitavit in nobis' (Io 1, 14), ac si aperte diceret: ad hoc ipsa sapientia incarnata est, ut perilluminationem in nobis inhabitet verae notitia sapientiae».

sint»), il pericolo di attribuirlo («maxime») allo Spirito piuttosto che al Figlio può essere fugato sulla base di un'analisi delle parole della fede, che affermano che Cristo fu concepito («concipi») dallo Spirito Santo («ex» o «de Spiritu Sancto»), che vale a dire ritenerlo incarnato per la bontà della sua misericordia⁴³. Con rigore, Abelardo osserva che la costruzione sintattica del passivo non permette di equiparare il ruolo del nominativo («Spiritum concipi») a quello del complemento di origine espresso con l'ablativo («concipi ex Spiritu»), perché dove il primo rende lo Spirito ciò che è concepito, il secondo lo rende come colui che concepisce. Analogamente, essere rigenerati dall'acqua e dallo Spirito («ex aqua et spiritu regenerari», *Gv* 3, 5) non equivale a dire che l'acqua e lo spirito sono rigenerati («aquam et spiritum regenerari»).

L'aspetto indubbiamente più controverso della teologia trinitaria abelardiana è il tentativo di distinguere nel dinamismo *ad extra* di Dio ciò che può essere riportato come proprio al Padre da ciò che è proprio del Figlio o dello Spirito Santo. Con estrema disinvoltura, Abelardo assume che, per quanto le opere delle tre persone («opera trium personarum») debbano essere considerate indivisibili («indivisa sint»), perché unica è l'essenza di colui che opera, tuttavia è possibile attribuire («tribuuntur»), a causa della diversità delle persone e delle opere («diversitas personarum et operum»), «specialiter» a una ciò che pure non può essere sottratto all'efficacia di tutte⁴⁴. Per gestire in maniera ortodossa questa ambiguità è necessario descrivere la condizione in cui i propri delle Persone (potenza, sapienza e bontà) si trovano come specificamente riferibili a una persona, senza per ciò stesso essere meno 'comuni', come quella di 'appropriazioni' e non di 'proprietà', che avrebbero invece la caratteristica di essere caratteri esclusivi di ciascuna delle Persone. Infatti, ciò che è 'appropriato' è comune, mentre ciò che è proprio, nel senso di essere una 'proprietà', è esclusivo. Le «note di riconoscimento», come le intese Basilio di Cesarea, sono l'esito di un procedimento teologico che, operando per comparazione, permette di arricchire il linguaggio teologico della distinzione e, tuttavia, deve essere inteso come ispirato alla convenienza di determinati attributi a una data persona piuttosto che alle altre solamente sulla base del modo in cui l'uomo fa esperienza e conoscenza di Dio nel suo agire⁴⁵. Perché legate a un'epifania di Dio, le appropriazioni,

⁴³ Cf. *TSum*, III, 47, edd. Buytaert - Mews cit., p. 177, 560-573; *TChr*, IV, 64, 1279CD, ed. Buytaert cit., p. 293, 926-940. Cf. *Symbolum Apostolicum*, 3, edd. H. Denzinger - A. Schönmetzer, in *Enchiridion Symbolorum* cit. (I, cap. 2, nota 91), pp. 26-28.

⁴⁴ Cf. *TSum*, III, 48, edd. Buytaert - Mews cit., p. 177, 574-577: «Cum itaque sint indivisa opera trium personarum, quarum nullo modo diversa est essentia, pro diversitate tamen personarum et operum quedam specialiter opera uni personae tanquam propria tribuuntur, quedam alii»; *TChr*, IV, 65, 1279D, ed. Buytaert cit., p. 293, 941-944.

⁴⁵ Ottenuta da una formalizzazione del linguaggio della Sacra Scrittura, con cui Abelardo giustifica e spiega l'operazione teologica, la dottrina delle appropriazioni si trova già compiutamente formulata nei Padri greci, a partire da Atanasio, che intesero stabilire alcuni criteri per applicare a Dio nomi o denominazioni («kléseis»). Nella *Summa*

che indicano il preciso statuto in cui si trovano come riferiti alle Persone gli attributi essenziali di Dio, sono parte integrante del percorso che accede alla conoscenza di Dio dalla dimensione fenomenica e cerca di arrivare alle proprietà, che sono le proprietà di origine nelle quali si trova contenuta tutta la realtà della reciproca diversità delle Persone tra loro.

È esattamente nella configurazione di ‘appropriazione’ che Abelardo descrive gli attributi riportabili alle Persone nell’indivisibile sostanza e operatività di Dio. Il Peripatetico palatino si serve del modello illustrativo precedente per mostrare che in Dio la potenza, la sapienza e la bontà possono essere illustrati come si mostrerebbe la presenza di *status* diversi, come essere dialettico ed essere oratore, nello stesso uomo⁴⁶. Emblematicamente al Padre deve essere riportato come suo proprio tutto ciò che si riferisce alla potenza («ad potentiam ac reverentiam maiestatis pertinent»), come la creazione dal nulla, la disposizione secondo la propria volontà, il comandare, l’attribuire potere, l’inviare il figlio nel mondo, l’esigere obbedienza (*Phil* 2, 8). La Scrittura è il luogo in cui si trova validato questo modello linguistico, perché nei «verba Christi», cioè sulla bocca di Dio vestito di umanità, che ha assunto con la carne l’angoscia, l’invocazione di Dio mediante l’appellativo («vocabulum») di Padre è sempre la rivendicazione a Dio della sua onnipotenza, come potenza di compiere ciò che è richiesto («commemorando potentiam qua potens est efficere quod rogatur») ⁴⁷. La liturgia «mos ecclesiasticus» conferma la possibilità di ricordare come eminentemente paterna la perfezione della volontà che è *sic et simpliciter* potenza⁴⁸.

Theologiae di Tommaso d’Aquino, ci si riferisce alle appropriazioni come manifestazioni delle Persone mediante gli attributi essenziali di Dio («Utrum nomina essentialia sint approprianda personis»). Cf. ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi*, 17, PG 25, 416-476, ed. H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin - Leipzig 1935, [pp. 1-45], pp. 14, 1 - 15, 14; TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 7, ed. Leonina cit. (II, cap. 1, nota 84), IV, 1888, p. 407. Su questo tema si veda: *supra*, I, cap. 1, nota 42.

⁴⁶ Cf. *TSum*, III, 50, edd. Buytaert - Mews cit., p. 179, 610-612: « Nam etsi idem sit dialecticus quod orator, aliud tamen oratori tribuendum est secundum officii sui proprietatem, aliud dialectico»; *TChr*, IV, 67, 1281D, ed. Buytaert cit., p. 296, 984-986.

⁴⁷ Cf. *TSum*, III, 48, edd. Buytaert - Mews cit., p. 178, 583-588; *TChr*, IV, 65, 1280B, ed. Buytaert cit., p. 293, 951-956.

⁴⁸ Cf. *TSum*, III, 48, edd. Buytaert - Mews cit., p. 178, 588-591; *TChr*, IV, 65, 1280C, ed. Buytaert cit., p. 293, 957-960. Nella seconda versione, Abelardo amplia i riferimenti liturgici che provano come al Padre sia riferibile la potenza «quasi proprie et specialiter» e in una nota marginale che sarà recuperata nel testo dell’ultima versione rivendica con Agostino l’impossibilità di dividere l’azione del Padre da quella del Figlio e dello Spirito Santo, senza tuttavia dover ammettere «quasi consequens» che il Padre sia nato da una Vergine o abbia patito o sia risuscitato o sia asceso al cielo. Il Padre ha voluto che il Figlio nascesse da una vergine, patisse, risuscitasse, come vuole la Scrittura. Cf. *ibid.*, IV, 65a, 1279D-1281B, p. 294, I, 1-28; AGOSTINO, *De evangelio Sancti Iohannis evangelistae de una trinitate trinaque unitate*,

Analogamente deve essere riferito «quasi proprie et specialiter» al Figlio tutto quanto attiene alla sapienza divina, come la deliberazione del giudizio, che è attività di discernimento. Nel descrivere l'avvicendamento come determinazione teorica della perfezione del sommo bene, in cui ogni attributo è mediato e condizionato alla misura dalla presenza degli altri, Abelardo chiarisce che quando nella Scrittura l'evangelista Giovanni parla della remissione dal Padre al Figlio di ogni giudizio (*Gv* 5, 22), si riferisce tecnicamente alla maggiore titolarità della sapienza sulla potenza, quindi alla cessione («cedit») di giurisdizione sui giudizi, che devono essere determinati dall'equità («equitas») piuttosto che dalla forza («vis potentiae»)⁴⁹. Perciò si può parlare del Figlio come «mens Patris», «ratio» o «angelus consilii», perché il Padre dispone tutte le cose «rationabiliter» secondo questa sapienza, sia all'atto originario della creazione, sia nella rigenerazione dopo il peccato («reparando»)⁵⁰.

Infine, al «proprium», che non è una «proprietas», dello Spirito Santo deve essere attribuito tutto ciò che riguarda l'azione della grazia divina («ad operationem divinae gratiae») intesa come il superamento della giustizia nella misericordia e la cui massima esplicazione non può che essere sacramentale («remissio peccatorum», «distributio donorum»), dove si fa presente nell'agire di Dio il merito della sua bontà, che diventa dono per l'uomo che non lo merita⁵¹. In questo modo vengono rimessi all'efficacia della grazia divina il battesimo e la sua «regeneratio», quindi la «confirmatio», che avviene «per impositionem manus episcopi», ma che ha nello Spirito la sua origine e tutta la sua efficacia. Questo sia detto anche per gli altri sacramenti che nella Chiesa derivano la loro efficacia «ex bonitate Dei» sotto il riguardo dello «Spiritus». All'attenzione alla pneumatologia che modifica la fisionomia dell'ultima parte della *Theologia* nella versione della *Christiana* deve essere riportata la ragione dell'intitolazione al Paracleto dell'oratorio fondato nella sua proprietà di Quincey (Nogent-

52, 3, 4-13, PL 38, [354-364], 356-359, in ID., *Sermones in Matthaem*, edd. P.-P. Verbraken - L. De Coninck - B. Coppeters 't Wallant - R. Demeulenaere, Turnhout 2008 (CCSL, 41Aa), [pp. 58-81], pp. 61, 71 - 68, 219.

⁴⁹ Cf. *TSum*, III, 49, edd. Buytaert - Mews cit., p. 178, 591-597; *TChr*, IV, 65, 1280CD, ed. Buytaert cit., pp. 294, 964 - 295, 970.

⁵⁰ Cf. *TSum*, III, 49, edd. Buytaert - Mews cit., p. 178, 597-601; *TChr*, IV, 66, 1280D-1281B, ed. Buytaert cit., pp. 294, 964 - 295, 974. Nella seconda versione e nell'ultima, aumentano le *auctoritates* a sostegno di questa 'appropriazione'. *Logos* e Figlio di Dio si dice il Verbo, secondo il significato greco di *Logos* come «conceptio mentis» o «ratio» e non come mera «prolatio vocis». Non può naturalmente mancare il riferimento scriminante ad Agostino come referente di un'interpretazione del prologo di Giovanni con riferimento a ciò che i Greci dissero *Logos* e i Latini «ratio, et verbum» e in generale alla possibilità di parlare del Figlio come Verbo di Dio, cioè «intelligibile», che deve essere compreso come la sua sapienza. Cf. *ibid.*, IV, 66a-66c, 1281BC, p. 295, I, 1-16; cf. *TSch*, I, 59-63, 995D-996D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 341, 640 - 343, 693.

⁵¹ Cf. *TSum*, III, 50, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 178, 601 - 179, 612; *TChr*, IV, 67, 1281CD, ed. Buytaert cit., p. 296, 975-986.

sur-Seine), scelta che dovrà difendere, sviluppando gli argomenti di queste pagine, contro quanti ritenevano che non fosse lecito dedicare una chiesa allo Spirito Santo e non piuttosto al solo Padre, al solo Figlio o complessivamente alla Trinità⁵².

Nella seconda versione, prima di analizzare la realtà delle relazioni *ad intra*, Abelardo introduce, a conclusione della lunga riflessione sulla riconoscibilità in Dio nella sua operatività *ad extra* dei segni della potenza, sapienza e bontà, un ultimo chiarimento sul tema dell'indistricabilità degli attributi essenziali, che resterà incompresa se già Alberico di Reims gli aveva imputato, come gli imputeranno a Sens, di aver riferito la potenza al solo Padre.

Movere fortasse aliquos poterit quod dicimus indivisa opera Trinitatis, hoc est hoc idem operari unamquamque trium personarum quod una earum operatur, ut videlicet omne id quod facit Pater faciat Filius sive Spiritus, et e converso. Solus quippe Filius carnem accepisse dicitur sicut et passus, et solus Spiritus nos regenerare dicitur in baptisate, solus etiam Pater Filium generat. — *Ad quod respondendum* arbitror quod, licet *non possimus dicere* aut Patrem aut Spiritum accepisse carnem, hoc est incarnatum esse aut passum, tamen *vere profiteremur* quia in eadem ipsa incarnatione et Pater operatus est et Spiritus, a qua nec potestatem divinam nec benignitatem possumus excludere. Nam et cum se induit aliquis aut armat, multi in eodem cooperantur, qui tamen non armantur aut induuntur. Quamvis igitur omnia verba operationis quae uni personae congruunt, alteri non convenient, operatio tamen unius personae non minus aliarum esse dicenda est, quia in eodem necesse est omnes simul cooperari. Animae quoque ipsi, quae corpus movet et agitat, omnes nostrae actiones non immerito tribuuntur, nec tamen omnia verba actionum designativa in praedicatione sua ad animam referruntur. Neque enim dicimus animam ambulare vel comedere, sed ipsum animal, et tamen ipsam actionem, qua sic anima corpus agitat in ambulando vel comedendo, certum est soli animae inesse, quae quidem per actiones ambulat et comedit. Haec verba significantur in ipsa anima, dum de ipso animali dicitur quod ambulat vel comedit, quod est dicere sic ipsum ab anima sua moveri atque agitari, ut solam animam in hoc agere intelligamus et corpus ipsum agitari⁵³.

Abelardo torna sul nodo dell'indivisibilità delle operazioni trinitarie a partire dai problemi posti dalla logica delle appropriazioni divine. Infatti, dall'obiezione di colui che voglia contestare che si possano distinguere le persone nelle loro operazioni e che pure è nella condizione di dover ammettere che il Padre e lo Spirito non sono coinvolti nell'Incarnazione e nella passione del Figlio, Abelardo deriva la possibilità di salvare la peculiare riferibilità degli attributi a uno solo senza sciogliere l'azione dal concorso di tutte le persone, grazie al modello della partecipazione ilemorfica nell'agire dell'animale.

⁵² Cf. *supra*, II, cap. 1, nota 24.

⁵³ *TChr*, IV, 68, 1282AC, ed. Buytaert cit., pp. 296, 987 - 297, 1014.

Abelardo riesce a garantire l'ortodossia della sua teologia trinitaria grazie al riconoscimento di un'indigenza, un difetto del linguaggio, cui corrisponde in maniera inversamente proporzionale la forza della professione («licet non possimus dicere»/«tamen vere profitemur»). Sebbene non sia lecito asserire che il Padre o lo Spirito abbiano assunto la carne, quindi che si siano incarnati o abbiano patito, tuttavia veridicamente («vere») si crede che («quia») nella stessa Incarnazione siano operanti («operatus est») sia il Padre sia lo Spirito, perché né la potenza divina né la sua bontà possono in alcun modo essere esclusi dal suo agire.

L'insieme delle parole che descrivono l'operazione («omnia verba operationis») può convenire a una persona e non a un'altra, ma l'operazione («operatio») non si può dire più dell'una che dell'altra, perché tutte indistintamente sono coinvolte. In altri termini, per quanto dal punto di vista del lessico trinitario non sia possibile appropriare a tutte le persone ciò che si manifesta come specificamente di ciascuna, tuttavia nella realtà della natura divina ciascuna persona non può essere distinta dalle altre nell'agire *ad extra*, perché tutte simultaneamente cooperano («omnes simul cooperari»). In questo modo Abelardo conserva come indivisibile l'abito trinitario di Dio e, con riferimento a un problema di normazione della predicazione, spiega la ricchezza del linguaggio teologico come un artificio.

Illustrativo è il modello dell'animale, che è insieme corpo e anima, e se logicamente i diversi piani di predicazione (in quanto corpo e in quanto anima) non possono essere confusi, perché all'uno attiene il principio del movimento e all'altro quello dell'intelligenza, tuttavia essi si danno insieme nella realtà delle operazioni. Se, infatti, non è lecito che in ciò che per cui è corpo questo animale sia anima, tuttavia non è possibile distinguere realmente ciò che è l'uno da ciò che è l'altro nel comportamento che lo vede integralmente responsabile. Quindi può essere attribuito all'animale complessivamente («de ipso animali») sia ciò che gli è proprio in quanto corpo sia ciò che gli è proprio in quanto anima non senza una ragione, ma tuttavia le parole che denotano la sua operazione in quanto corpo non possono essere assegnate in una predicazione che sia designativa dell'anima. Il modello della predicazione ileomorfica, di cui il rapporto tra genere e specie è una figura, diventa ancora una volta dirimente perché permette di tenere distinto il piano della divisione logica da quello della diversificazione reale, che non è tuttavia mai reificata.

Cum itaque haec verba actionum animae significativa nullo modo de ea cui soli insunt haec actiones praedicabilia sint, *non est mirandum* si in tribus divinis personis, cum sit *communis eis actio*, de una earum tamen Verbum ipsum *specialiter dicatur*, secundum quamdam, ut diximus, proprietatis ipsius personae expressionem⁵⁴.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, IV, 68, 1282C, p. 297, 1015-1020.

L'identità di Padre, Figlio e Spirito Santo, così come quella di corpo e anima non copre l'intero spettro della definizione, perché il corpo non è l'anima, per quanto l'identità essenziale e numerica garantisce nel dinamismo *ad extra* che sia lo 'stesso' ad operare. L'argomento *a fortiori* che permette ad Abelardo di considerare sufficiente l'apertura di una pista di comprensibilità per bloccare lo stupore e, in certi casi, lo scandalo («non est mirandum») è fornito in questa occasione dalla necessità già sul piano dell'analisi delle azioni degli animali di distinguere radicalmente il livello dell'«actio» da quello della «dictio».

2. Dio da Dio: lo stesso da altro

XIII. Superest autem extrema obiectio, qua scilicet opponitur idem a seipso nasci vel a se procedere. Que recte discuti non valet nisi prius que sit huiusmodi generatio vel processio terminetur⁵⁵.

La filosofia fa dell'operazione fisica e metafisica della determinazione («terminare»), intesa come circoscrizione del dominio di esistenza di un concetto o di una parola, una priorità metodologica, che Abelardo mostra di saperle conservare anche e soprattutto nella sua *Theologia*. La soluzione dell'«extrema obiectio», secondo cui persino in Dio è impossibile che lo 'stesso' sia generato o proceda da 'altro', richiede una disanima preliminare finalizzata alla comprensione del tipo di derivazione che la filiazione e la processione implicano. Che questa obiezione resti 'ultima' («extrema») anche nell'ordine della *Christiana*, dove la «nova obiectio» successiva le impedisce di chiudere la serie⁵⁶, è stato variamente interpretato: può certamente essere traccia dell'imprecisione che la massiccia trascrizione dei materiali precedenti conserva nel lavoro di Abelardo e della sua *equipe*, ma può anche essere spiegata come una scelta con riferimento all'introduzione dell'ultimo tema, quindi in senso conclusivo, come soglia di quella trattazione a cui anche la successiva obiezione, che deve essere considerata numericamente l'ultima della *Christiana*, si riferisce.

I temi della generazione divina del Verbo e della processione dello Spirito Santo rappresentano per la parabola della *Theologia* il culmine della riflessione dogmatica e simultaneamente la necessità del suo superamento nell'esperimento di una teologia razionale che trova nell'ultima trasformazione dei materiali dell'opera il suo migliore testamento.

⁵⁵ *TSum*, III, 51, edd. Buytaert - Mews cit., p. 179, 613-616; *TChr*, IV, 70, 1282CD, ed. Buytaert cit., p. 296, 975-986.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, III, 114, 1241A, p. 236, 1335-1337: «Quomodo etiam potest esse ut Filius ex Patre sit genitus, vel ex Patre esse habeat tam Filius quam Spiritus Sanctus, non Pater ex illis, et non sit Pater prior illis?». Cf. *supra*, II, cap. 3, §3.

a) *La generazione divina del Verbo*

Nel laboratorio della *Theologia* abelardiana il punto più alto della teologia dogmatica, che è la soglia della teologia razionale, può essere raggiunto solo a condizione di mostrarsi consapevolmente a lavoro su un modello che non sia e non abbia alcuna ambizione di essere una copia, cioè un prospetto ontologico della realtà di Dio. La fatica concettuale e linguistica che il teologo sperimenta nel grandioso tentativo di restituire come in un plastico il dinamismo intratrinitario ha in ultima istanza il compito di spiegare come l'identità delle persone non implichi confusione, e come lo spazio dell'unità non sia affatto dominato dall'assenza di un ordine e di una struttura. Il caso del trattato «de generatione Verbi divina» è estremamente interessante dal punto di vista dell'approccio evolutivo all'opera abelardiana, perché, dedicato in qualche misura apertamente al tema della teologia trinitaria come mistero insondabile, finisce per essere una cartina di tornasole dei limiti e delle possibilità della ricerca teologica, dal momento che ogni revisione lo vedrà stravolto pur di assicurare quella soddisfazione che ci si aspetta sempre maggiore di come potrà essere⁵⁷. L'analisi del tema della generazione del Figlio in ciascuna delle due versioni merita una trattazione autonoma.

i. «*Omne simile in aliquo dissimile est*». *Prima versione*

Il tema è l'analisi della similitudine della generazione per parlare del dinamismo intratrinitario («ad eam similitudinem»). Ora, quella similitudine permette di ritenere che colui che è nato da altro, il Figlio o la sapienza, è della stessa sostanza di colui che lo ha generato, quasi fosse una parte della sostanza paterna («quasi quaedam sit paternae substantiae portio»)⁵⁸. Al di là delle perplessità di

⁵⁷ Nelle versioni successive, che non possono essere lette in sinossi, il tema compare con immagini e illustrazioni diverse, senza mai ottenere quell'evidenza che doveva tormentare il Peripatetico palatino. Cf. *TSum*, III, 52-87, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 179, 617 - 195, 1190; nella seconda versione, è preceduta da un'illuminante discorso fondativo sulla necessità di un simile trattato, che occupa i primi dieci paragrafi della sezione: *TChr*, IV, 72-115, 1082D-1299B, ed. Buytaert cit., pp. 297, 1028 - 322, 1852; infine, nell'ultima versione, con l'introduzione della celebre immagine del sigillo di bronzo, che sarà compiutamente analizzata nella sue principali caratteristiche, brevità e dinamicità, nel capitolo successivo: *TSch*, III, 116-121, 1069D-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 465, 1727 - 468, 1820.

⁵⁸ Cf. *TSum*, III, 52, edd. Buytaert - Mews cit., p. 179, 619-626: «(...) dictum est sapientiam gigni ex omnipotentia, hoc est filium a patre, ad eam similitudinem qua is qui ex alio natus est, sic ex ipsa genitoris substantia esse dicitur quasi quaedam sit paternae substantiae portio»; è possibile rintracciare una qualche simmetria nella versione successiva: *TChr*, IV, 88, 1289AB, ed. Buytaert cit., pp. 307, 1330-1335: «Est itaque 'Filius gigni a Patre' divinam sapientiam, ita ut determinatum est, ex divina potentia esse, cum ipsa, ut dictum est, sapientia quaedam sit potentia, atque

Gualtiero di Mauritania, che dovette trovare scandalosa nella sua lettura della *Theologia* sia l'introduzione di una maggiore dignità per il Padre (che sarebbe da sé e non da altro), sia l'idea di poter guardare al Figlio come una «portio patris»⁵⁹, sembra ad Abelardo piuttosto evidente che anche gli attributi essenziali che possono essere appropriati alle persone autorizzano una qualche possibilità di parlare del Figlio, cui è appropriata la sapienza, che è potenza e attitudine alla distinzione («potentia atque aptitudo discernendi»), quasi come una parte del Padre, cui è appropriata l'onnipotenza.

Come la sapienza corrisponde a una forma di potere che si esercita segnatamente nell'ordine del discernimento («potentia discernendi») e quindi può essere considerata come una regione dell'onnipotenza, allo stesso modo il Figlio è in un certo senso una parte del Padre («portio patris»), dalla cui sostanza, secondo questa similitudine, deriva non inopportuna («non incongrue») che la sapienza sia generata dall'onnipotenza come una certa potenza. Infatti, Dio per la sua onnipotenza è posto in relazione a un'infinita gamma di azioni possibili («ad infinita agenda se habet»), mentre per la sua sapienza è in relazione con una sola di queste possibilità («ad una tantum se habet»), vale a dire alla potenza di discernere⁶⁰.

Ora, nella formulazione di questo modello di intelligibilità del rapporto generativo, nella prima come nella seconda versione, con toni e argomenti non sempre uguali, Abelardo è preoccupato di escludere che possa esserne fornita un'interpretazione fisicalista in chiave mereologica. Infatti, non si deve ritenere che il maestro di Le Pallet si contraddica («hoc loco me michi contrarium») per l'ammettere in Dio ciò che prima aveva risolutamente negato, cioè che potessero essere rintracciate

ipsius potentiae Dei, quae est omnipotentia, quasi portio quaedam ipsa sit sapientia, quomodo et quislibet filius portio quaedam parentum quodammodo dicitur».

⁵⁹ La lettera che Gualtiero di Mauritania dovette inviare al maestro Pietro, presumibilmente collocabile nel 1135, in un momento in cui la risonanza dell'opera e dell'insegnamento del Palatino doveva essere notevole, rileva nel tono garbato e costruttivo una certa stima nei confronti dell'interlocutore, che ha indotto uno studioso del calibro di Pietro Zerbi a parlare del confronto tra i due come di una «polemica scientifica». Il maestro e vescovo di Laon evince direttamente dalla lettura del trattato di teologia abelardiana, presumibilmente, come si è detto, nella versione *breuiores* della «*Scholarium*», in tutto dipendente su questi temi dalla *Christiana*, i limiti di un simile approccio subordinazionista alla relazione tra Padre e Figlio nella Trinità. Cf. GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. Ostlender cit. (Intr., nota 5), pp. 34, 2 - 36, 4; ZERBI, «*Philosophi*» e «*logici*» cit. (I, cap. 1, nota 20), pp. 70-71; *supra*, I, cap. 1, nota 2.

⁶⁰ *TSum*, III, 52, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 179, 630 - 180, 638: «Cum itaque sapientia, id est potentia discernendi, quasi quaedam, ut ita dicam, pars sit omnipotentiae divinae, sicut et quislibet filius quaedam portio dicitur patris, ex cuius substantia est, *non incongrue secundum expositam similitudinem* dicta est sapientia ex omnipotentia gigni, quasi quoddam esse ex omnipotentia, cum sit ipsa quaedam potentia. Cum enim deus ex omnipotentia sua ad infinita agenda se habeat, hoc est ad omnia quaecumque efficere potest, ex sapientia, hoc est potentia discernendi, ad unum tantum, hoc est ad discernendum, se habet».

forme o parti in Dio⁶¹. Che la sapienza sia una certa parte dell'onnipotenza deve essere inteso non secondo la quantità di un composto di elementi («secundum quantitatem alicuius compacte rei»), ma secondo la forza dell'efficacia («secundum vim efficaciam»), perché, se in quanto onnipotente può tutto ciò che vuole, in quanto sapiente può solamente discernere e giudicare con equità tutte le cose. In altri termini, «portio» punta a Figlio nello stesso modo in cui «multiplex» punta a Spirito Santo, illuminando una certa relazione della natura della persona rispettivamente con il Padre e con la creazione senza che ciò diventi un principio di alterazione ontologica⁶². Infatti, lo Spirito può essere detto settiforme non in virtù di una composizione nella quantità della sua essenza, ma in relazione alla molteplicità degli effetti («tota ad effectum respicit»), tra cui è possibile isolare lo spirito di sapienza e intelligenza (*Is* 11, 2).

Il tentativo di guardare attraverso similitudini alla relazione di derivazione del Figlio dal Padre o della Sapienza dalla Potenza può essere ulteriormente illustrato in maniera non assolutamente equivoca («non incongrue») dal ricorso ai due modelli di derivazione già richiamati: quello fisico dell'immagine di cera dalla cera e quello filosofico della specie dal genere⁶³. Ora, poiché l'immagine di cera è la cera (secondo l'identità numerica ed essenziale) e la specie è il genere (o l'uomo è animale), quella relazione permette di analizzare quel tipo di generazione in cui mai la natura di ciò che genera viene meno in ciò che è generato, dal momento che ciò che è generato mai fu prima ciò che è generato che non ciò che genera («cum ipse numquam prius animal fuerit quam homo»). Nelle righe di questa illustrazione Abelardo ha già individuato il nodo che scioglierà nel corso della prima versione; infatti, introdurre come modello esplicativo la generazione naturale e l'ente ileomorfo in particolare (posto che la relazione genere e specie possa in qualche modo essere ricompresa in questa categoria) significa dover rendere ragione della priorità («prior») del generante sul generato in tutte le accezioni in cui questa anteriorità può essere declinata.

A rigore («proprie»), il linguaggio della creazione («creari vel fieri») parla di una novità ontologica, cioè corrisponde a un evento che introduce tra le cose del mondo qualcosa che comincia a essere ed è fatto da altro, e quindi ha la sua esistenza a partire da quell'evento che lo trae dal non

⁶¹ Cf. *ibid.*, II, 29, p. 124, 254-260; *TChr*, III, 60, 1229BC, ed. Buytaert cit., p. 219, 766-778.

⁶² Cf. *TSum*, III, 53, edd. Buytaert - Mews cit., p. 180, 638-652; *TChr*, IV, 88, 1289BD, ed. Buytaert cit., p. 307, 1335-1350.

⁶³ Cf. *TSum*, III, 54, edd. Buytaert - Mews cit., p. 180, 653-662: «Quod si hoc nomen 'pater' dicat simpliciter 'potens', non etiam 'omnipotens', tunc quoque *non incongrue* dicimus sapientiam gigni ex potentia, hoc est sapientem esse ex potente, ad illum scilicet modum quo dicimus ceream imaginem esse ex cera, cum tamen idem sit in essentia cera ipsa et cerea imago, et eo locutionis modo quo philosophi dicunt speciem ex genere gigni, utpote hominem ex animali, cum idem tamen sit 'homo' quod 'animal', nec umquam *prius* animalis natura in homine fuerit quam hominis, cum ipse numquam prius animal fuerit quam homo» [corsivo mio].

essere all'essere, a differenza del linguaggio della generazione che parla di una derivazione che non toglie consistenza a ciò da cui nasce, indipendentemente dal rapporto che si dà tra il generante e il generato, che può essere di contemporaneità (il corpo inanimato e il corpo o lo splendore e il sole) o di posteriorità (l'immagine di cera e la cera)⁶⁴. La letteratura filosofica e teologica, dalla tradizione ermetica a Boezio, da Platone a Mosé, che usa indifferentemente i due registri, può allora essere correttamente intesa a condizione di assumere che quel linguaggio sia improprio («abutitur», «abusus est»), coerentemente rispetto alle regole che istituiscono il regime linguistico e concettuale di una teologia, e che trovano in un lessico biblico non rigoroso l'ennesima prova di una condizione di indigenza strutturale che non è meramente un vizio.

Non enim proprie 'creari' vel 'fieri' dicitur nisi id quod incepit atque ab alio factum est, cum prius non esset. Ideo autem quasi ad determinationem 'proprie' apposuimus, quia fortassis indifferenter et 'creari' pro 'gigni' et 'gigni' pro 'creari' Scriptura abutitur, ut 'genitore' pro 'creatore' et econverso⁶⁵.

Il linguaggio teologico è costitutivamente improprio e non c'è redenzione possibile per ciò che deve riflettere una condizione assolutamente altra rispetto a quella di ogni significazione ordinaria. Ora, al netto di questa «abusio», è chiaro che il modello di derivazione che si sta indagando, quindi con riferimento agli esempi del corpo animato che è dal corpo, della specie dal genere, dell'immagine di cera dalla cera, implica una direzione del rapporto di causalità, tale per cui si deve riconoscere al generante una priorità non meramente cronologica sul generato («ac si diceremus id quod est inanimatum corpus ita esse corpus (quod) ex eo quod inanimatum corpus est, exigit quod sit corpus, sed non convertitur»)⁶⁶. Abelardo esporta il principio di questa direzionalità sull'oggetto trinitario e osserva che è in questo senso («ad hunc modum») che si deve assumere che l'esistenza della Sapienza o del Figlio esiga quella della Potenza e del Padre e non viceversa («sed non econverso»)⁶⁷. Questo vincolo si spiega chiaramente se si osserva che la relazione del generante rispetto al generato è una relazione di libertà, mentre quella del generato rispetto al generante è una relazione di necessità;

⁶⁴ Cf. *TSum*, III, 55, edd. Buytaert - Mews cit., p. 181, 685-592: «(...) quia recte, ut diximus, 'creari' vel 'fieri' non dicitur nisi id quod *de non esse ad esse* perductum est, solique deo proprie tribuenda est creatio. 'Generatio' vero recte dicitur ubicumque *aliquid ex substantia alterius* est, sive illa *simul* sunt, sive alterum sit *prius* altero. Ita namque inanimatum corpus ex corpore est et splendor ex sole ut simul semper fuerint; cerea vero imago posterior est quam cera».

⁶⁵ *Ibid.*, III, 55, p. 180, 669 - 181, 674.

⁶⁶ *Ibid.*, III, 56, p. 181, 693-696.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 181, 696-700: «Atque ad hunc modum sapientiam dicimus esse ex potentia, hoc est filium gigni ex substantia patris, cum videlicet ipsa sapientia ita sit potentia, id est hoc ipsum quod est filius sit pater, quod ex eo quod sapientia est, id est potentia discernendi, exigit quod sit potentia, sed non econverso».

infatti, da ‘animale’ non si arriva necessariamente a ‘uomo’, ma non può esserci ‘uomo’ che non esiga ‘animale’, e dalla ‘cera’ non si dà necessariamente l’‘immagine di cera’, ma non c’è ‘immagine di cera’ che non esiga la ‘cera’.

La relazione di progressiva determinazione capace di regolare i rapporti interni a una stessa essenza, doveva apparire ad Abelardo chiara e distinta, se in queste pagine sembra che egli voglia continuamente additarla a un interlocutore, cui si riferisce con la seconda persona singolare («attende»), pur di fargliene riconoscere l’evidenza⁶⁸. Sulla base del modello ilemorfico («alia ex materia et forma consistere») o del modello del modello ilemorfico («alia ad similitudinem materiae et formae»), a proposito del quale nella versione successiva utilizzerà, recuperandola dalle opere di logica, la distinzione tra «alia ex materia et forma» e «alia ad similitudinem materiae et formae» (come il rapporto generico-specifico)⁶⁹, è possibile mostrare chiaramente come l’intervento della

⁶⁸ Cf. *ibid.*, III, 57, p. 181, 701. Dall’uso disinvolto del ricorso alla seconda persona, così come da altri stilemi che caratterizzano la prima versione e non sono riscontrabili nella seconda, l’editore Constant J. Mews ritiene di poter entrare nel laboratorio della scrittura abelardiana e ipotizza che possano essere traccia di un’oralità della trasmissione, quindi dell’uso di Abelardo di dettare a un segretario o a un «notarius» il testo. Cf. *Introduction to TSum* (I, cap. 1, nota 26), pp. 68-69.

⁶⁹ In un passaggio centrale dell’ultima redazione della *Christiana* e prima di affrontare la sezione dedicata alla generazione del Verbo, Abelardo riesce brillantemente a incastonare la sua analisi del modello naturale nel movimento della *Theologia* con riferimento al percorso tracciato da Paolo «per ea quae sunt facta», e chiarisce questa distinzione: *TChr*, IV, 85, [assente in PL], ed. Buytaert cit., p. 305, 1266 - 306, 1283: «‘A creatura’, inquit, ‘mundi per ea quae in ipsa sunt facta’ (*Rom* 1, 20), tam a nobis quam a natura, secundum illam videlicet philosophicam rationem qua dicuntur alia ex materia et forma consistere, alia ad similitudinem materiae et formae. In his quippe constitutionibus, cum sit una penitus substantia constituentis et constituti, utpote materiae et materiati, diversa tamen sunt proprietate ab invicem materia ipsa et materiatum, utpote cera ipsa et quae ex ipsa est imago cerea». Nelle opere di logica, proprio con riferimento alla possibilità di trattare il genere alla stregua della materia di cui la specie sarebbe la forma, Abelardo introduce accanto a un modello ilemorfico che può essere applicato «proprie» sia alla natura che alle opere, l’uso di riferirsi metaforicamente, quindi «improprie» a quella stratificazione per spiegare fenomeni che non prevedono composizione materiale. È questa limitazione dell’efficacia della proporzione al piano meramente illustrativo che salva Abelardo dalla contraddizione e permette di non dedurre dalla sua visione del genere come quasi materia della specie, che ne sarebbe forma, una teoria realistica dell’essenza materiale. Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 78, 40 - 79, 20: «Ut autem ostendat, quomodo genus *materiam*, differentia vero *formam* significare queat, assignat proprietates vocum secundum naturam et constitutionem rerum et transfert se convenienter ad constitutionem rerum generaliter demonstrandam tam in operibus artificis, quam in operibus naturae, dicens scilicet quaedam constare *ex propria materia et propria forma*, quaedam constare *ad similitudinem eorum*. *Proprie* quidem materiam dicimus eam, quae tempore quoque praecessit et subiecta fictum operantis in se suscepit, sicut aes, quod ante aes fuit quam statua et attractione artificis sculptum est, ut statua fieret. Formam vero proprie dicimus eam quae ex compositione partium venit, sicut illam quae in statua consideratur ex curvo naso vel directo, ex parvis et magnis oculis et ceteris, quae pertinent ad compositionem. Unde statua *proprie* ex materia et forma constare dicitur. Substantia vero

forma rappresenti l'introduzione di una condizione che instaura una relazione di necessità che prima non si dà in alcun modo.

Et attende quod, licet in homine eadem essentia sit homo et animal, vel in cerea imagine idem sit cerea imago quod cera ipsa, homo tamen ex animali est, ut supra expositum est, et cerea imago ex cera, non animal ex homine vel cera ex cerea imagine, neque animal ex animali vel cera ex cerea imagine neque homo ex homine vel cerea imago ex cerea imagine, sed homo tantum ex animali et imago cerea ex cera. Sic et licet *idem* sit *numero sive essentialiter* sapientia quod potentia, hoc est filius quod pater, sapientia tamen ex potentia est, modo superius exposito, quod est filium gigni ex patre, non potentiam ex sapientia, quod esset patrem gigni ex filio vel potentiam ex potentia vel sapientiam ex sapientia, quod *esset idem ex seipso gigni*⁷⁰.

Abelardo non ha dubbi che l'evento della generazione istituisca una serie di relazioni secondo l'anteriore e il posteriore, in senso non cronologico, ma logico e naturale, da cui non è dato prescindere. Dal momento che l'identità (di numero e di essenza) non è confusione, non è dall'immagine di cera la cera, come non è dall'uomo l'animale, o la Potenza dalla Sapienza o il Padre dal Figlio, perché ogni inversione della direzione del rapporto implica una sovversione dell'ordine necessario che ne costituisce l'ordito. Solo l'incapacità di mostrarsi avvertiti di questo ordine può indurre, infatti, a ritenere che la Potenza sia dalla Potenza o la Sapienza dalla Sapienza, quindi, nei termini dell'obiettore, che una cosa generi se stessa («idem ex seipso gigni»).

Con gli strumenti che la sua semantica formale gli ha messo a disposizione, il Peripatetico palatino chiarisce che non l'identità di essenza e di numero, ma solo l'identità di definizione («idem diffinitione») genera l'indiscernibilità e la reciprocità.

At vero, si *idem essent diffinitione* sapientia et potentia, vel homo et animal, vel cerea imago et cera, vel stilus et ferrum, tunc fortassis concedi oporteret quod, si sapientia esset ex potentia, vel homo ex animali, vel cerea imago ex cera, vel stilus ex ferro, *idem esset ex seipso atque per hoc ex seipso gigneretur*, ut supra expositum est. Alioquin nullo modo verum est, immo falsum est quod idem ex se sit vel ex se gigneretur, quia tale est dicere idem ex seipso esse vel ex se gigni,

hominis quae ex animali et rationalitate consistit, *non* [ea] ita *proprie* ex materia et forma componitur. Animal namque quod est homo, numquam prius tempore animal fuit quam homo nec *proprie* umquam dici potuit: 'Animal fit homo' nec artificis attractione homo factus est. Rationalitas quoque *proprie* forma *non* dicitur, quia secundum dispositionem partium subiecto non innascitur. Unde homo *proprie* ex materia et forma non constat sicut statua, sed *similitudinem tenet constituti ex materia et forma*». Specificamente sulla materia e sulla forma come cause: ID., *Dialectica*, III, II, 3-4, ed. de Rijk cit., pp. 414, 28 - 416, 18. Su questo tema e sulle presunte contraddizioni in cui (non) incorre il pensiero abelardiano a proposito di una reificazione del genere, si veda: JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 96-97.

⁷⁰ *TSum*, III, 59, edd. Buytaert - Mews cit., p. 182, 733-745.

hoc est ex ipsa propria substantia esse, ac si dicatur aliquam rem ita seipsam esse quod, ex eo quod ipsa est, exigit quod ipsa sit, sed non e converso, hoc est, non ex eo quod exigit quod ipsa sit, <ipsa est>; quod omnino falsum est⁷¹.

Solo se la Sapienza e la Potenza in Dio, la specie ‘uomo’ e il genere ‘animale’, l’artefatto cereo e la materia di cera, lo stilo e il ferro che lo anima, fossero identici per definizione, cioè l’uno fosse l’altro in quanto tale, solo allora si potrebbe ritenere che in ciascuna coppia la generazione è tutta interna allo ‘stesso’ e non è da ‘altro’. La dimostrazione, che è una dimostrazione per assurdo, è serrata: se si assumesse che generante e generato fossero identici per definizione, si dovrebbe ammettere che l’immagine di cera, che è la cera, o il Figlio, che è il Padre, avesse da se stesso l’esistenza e si fosse generato da sé, il che è falso. La ragione di questa falsità viene così articolata: affermare che una cosa abbia da se stessa la propria esistenza significa decretare la necessità di quell’esistenza, quindi ammettere il passaggio dalla sua datità, il fatto che è, alla sua necessità, il fatto che non può non essere, ma significa anche, secondo Abelardo, impedire la conversione, perché dalla sola necessità della sua esistenza («non ex eo quod exigit quod ipsa sit») non si potrebbe dedurre che la sua esistenza sia un fatto («<ipsa sit>»), il che, conclude Abelardo, è assolutamente falso («omnino falsum est»).

In questo ragionamento, se il principio causativo dell’essere è interno all’essenza stessa (che genera ed è generata), la sua non esistenza dovrebbe essere assunta come assoluta e irridimibile, tanto che non basterebbe che l’esistenza gli fosse necessaria (o che la esigesse) perché sia. L’eco dell’argomento anselmiano è piuttosto significativo se si considera che il ragionamento che viene dimostrato assurdo ripropone la postura di Gaunilone di fronte all’«unum argumentum», cioè quella di colui che nega che dalla necessità derivi il fatto dell’esistenza; infatti, nella sua conferma dell’argomento l’abate del Bec chiarisce che se il «quo maius» dovesse essere pensabile come non esistente, non esisterebbe in alcun modo («aliter enim nullatenus existeret»), cioè sarebbe nella condizione speculare a quella in cui l’obbiettivo di Abelardo lo ritrae ritenendolo principio dell’essere di se stesso⁷².

⁷¹ *Ibid.*, III, 60, pp. 182, 745 - 183, 756.

⁷² L’esempio dell’isola perduta con cui Gaunilone tenta di mostrare come non ci sia inferenza valida («consequenter») che permetta il passaggio dalla pensabilità («in intellectu») alla realtà («in re») è contestato da Anselmo sulla base dell’impossibilità di portare il «quo maius» nella condizione di ogni altro ente di ragione, per il quale non sarebbe possibile pensare chiaramente come necessaria l’esistenza. Secondo questo ragionamento, in quanto perfezione di ciò che non può essere pensato come migliore, l’esistenza deve essergli riconosciuta come attuale e non soltanto potenziale. Infatti, quella «connexio argumentationis» è valida non rispetto a qualsiasi elemento che sia primo in una serie, ma segnatamente per quell’idea regolativa del pensiero in cui consiste la definizione anselmiana di Dio. Cf. GAUNILONE, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, 6, PL 158, [241C-248C], 246B-247B, ed. Schmitt cit. (I, cap. 1, nota 50), [pp. 125-129], p. 128, 14-32: «Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex

Nel contesto in cui si appresta a risolvere il problema sul piano della logica proposizionale, assumendo che nell'economia di questo genere di enunciati i pronomi come «sé» («pronomina subiecta nomina») puntano all'essenza dei nomi cui si riferiscono, che è una, e nascondono l'irriducibile differenza di proprietà (che non è meno vera per il solo fatto di non essere rilevata)⁷³, Abelardo mostra la consueta sensibilità nei confronti della discontinuità tra logica e realtà e, all'ombra dell'autorevole sentiero della «rectitudo» inaugurato da Anselmo, propone come inferenzialmente valido il passaggio dalla necessità dell'esistenza del «quo maius» alla sua realtà, ma non ammette che

difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui 'perditam', quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum in quo nihil est difficultatis intelligam. At si tunc velut *consequenter* adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantior *vere esse* alicubi *in re*, quam et *in intellectu tuo* non ambigis esse; et quia praestantius est, *non in intellectu solo sed etiam esse in re*; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit; – si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod *vere sit* ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorum debeam reputare, utrum me si ei concedam, an illum si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem *vere* atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit» [corsivo mio]; ANSELMO, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, 3, ed. Schmitt cit., [pp. 130-139], p. 133, 3-20: «Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate immo impossibilitate inveniendi quod non est, 'perdita' nominatur, dicat idcirco *non posse dubitari vere esse in re*, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens *praeter, 'quo maius cogitari non possit'*, cui aptare valeat *conexionem huius meae argumentationis*: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdam. Palam autem iam videtur 'quo non valet cogitari maius' *non posse cogitari non esse*, quod tam *certa ratione veritatis* existit. *Aliter enim nullatenus existeret*. Denique si quis dicit se cogitare illud non esse, dico quia cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo maius cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem. Sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari non esse possit. Hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum non esse. Alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse 'quo maius nequit cogitari'».

⁷³ Cf. *TSum*, III, 62, edd. Buytaert - Mews cit., p. 183, 756-767: «Nullo itaque modo aliquid ex seipso gignitur, licet idem sit numero generans et generatum, sicut materia et materiatum. Quippe qui dicit aliquid ex se esse, nichil his verbis diversum diffinitione innuit, sicut cum dicitur homo ex animali esse. Non enim sicut 'homo' et 'animal' diffinitione diversa assignant, ita etiam faciunt *pronomina subiuncta nominibus*, cum dicitur aliquid esse ex se vel eandem rem ex se esse, cum videlicet ipsa quoque pronomina, sicut premissa nomina ad quae referuntur, ipsam similiter essentiam demonstrent, cum omne pronomen proprie *essentiam meram* significet, hoc est *non proprietatem* etiam determinet aliquam».

una assolutizzazione dell'essenza, come quella di colui che volesse dirla generata da se stessa, sia valida, pur ottenendo l'effetto di renderla necessaria.

Ora, è chiaro che la sostanza divina non è nella condizione di generare se stessa, per cui, a meno di non voler ritenere falsa la formula del credo niceno-costantinopolitano, secondo cui «Deum de deo», «lumen de lumine», come vorrebbe l'obietto («sed dicis michi»), è necessario fornirne una corretta interpretazione⁷⁴. Il fenomeno è analogo a quello che Abelardo ha già mostrato all'opera nel trasferimento semantico o «translatio» e consiste nella valorizzazione dell'alterazione che sul significato originario («a propria significatione ad aliam») provoca l'apposizione («ex adiunctis»), cioè l'aggiunta a scopo determinativo o attributivo di un sostantivo o di ogni altra parte del discorso a cui la parola si mostra estremamente permeabile⁷⁵. Il catalogo degli esempi è ricco e comprende sia gli esempi recuperati dalle opere di logica, come 'morto', che modifica per apposizione il significato di 'uomo' in 'cadavere', e come 'nave', che modifica il significato di 'auriga' in 'timoniere', sia una serie di altri esempi, tratti dalla logica aristotelico-boeziana almeno quanto dalla Bibbia, che permettono al maestro di Le Pallet di concludere senza alcuna difficoltà che le parole («voces») variano il proprio significato a causa di ciò che è loro aggiunto («ex adiunctis»), recuperando l'invito di Cicerone a valutare il senso («sensum») in relazione a ciò che precede e a ciò che segue⁷⁶. Secondo il modulo argomentativo cui Abelardo più frequentemente ricorre, l'aver aperto una breccia nella funzionalità ordinaria del linguaggio gli permette di presentare a maggior ragione come niente affatto scandaloso («quid ergo mirum si...») che nel *Simbolo della fede* il nome comune alle tre persone, «Deus» e «lumen», per l'interferenza di un'apposizione («ex appositis»), sia trasferito semanticamente a significare i nomi delle persone, quindi rispettivamente e in modo determinato («determinate») Padre e Figlio⁷⁷.

⁷⁴ Cf. *TSum*, III, 62, edd. Buytaert - Mews cit., p. 183, 768-781. Cf. *Symbolum Niceanum-Constantinopolitanum*, edd. H. Denzinger - A. Schönmetzer, in *Enchiridion symbolorum* cit., [pp. 66-67], p. 67.

⁷⁵ Cf. *TSum*, III, 62, edd. Buytaert - Mews cit., p. 184, 782-783: «Saepe autem voces ex adiunctis a propria significatione evocantur ad aliam, sicut alias de translationibus tractantes ostendimus».

⁷⁶ Cf. *TSum*, III, 63-64, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 184, 784 - 185, 823; Cf. CICERONE, *De inventione*, II, 40, 117, ed. Stroebel cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 129b, 13-27.

⁷⁷ Cf. *TSum*, III, 65, edd. Buytaert - Mews cit., p. 185, 824-831: «Quid ergo mirum si in simbolo fidei commune nomen trium personarum, quod est deus vel lumen, ex appositis transeat in significationem personalium nominum ut cum premissum sit de filio 'ex patre natum ante omnia secula', et statim adiungitur 'deum de deo, lumen de lumine', licet ex adiunctis sive prepositis orationibus sive interpositis prepositionibus 'deum' et 'deum', 'lumen' et 'lumen' determinate pro patre et filio, cum dicimus 'deum de deo, lumen de lumine'?».

Notandum vero quod, cum tam prophetae quam philosophi divinam generationem attingere ausi sunt, *multo apertius* philosophi hanc designaverint dicendo ‘natum ex deo’ sive ‘filium dei’ quam prophetae dicendo ‘verbum domini’. Et *convenientius* Plato ipsam rationem sive sapientiam dei vocavit ‘mentem’ quam illi ‘verbum’, et commodius patrem appellavit ‘deum’ quam illi ‘dominum’, ne forte si diceret ‘mentem domini’ sicut ‘mentem dei’, quandam prolationis dignitatem videretur tribuere patri, quem dominum appellaret. Cum vero dicit ‘filium’ ac per hoc ipsum de substantia patris ostendit, per ipsam substantiae unitatem indicat dignitatis equalitatem. Bene itaque Christus dominus, verbis philosophorum *maxime* assentiens, se filium dei magis quam verbum appellat dicens: ‘Pater, clarifica filium tuum’ (*Io* 17, 1); non solum ideo quod *apertius* philosophi quam prophetae hanc generationem distinxerunt, verum etiam quia hanc fidem in gentibus *maxime* fructificaturam noverat, quae *facilius* a gentibus susciperetur, si aperte testimonio suorum doctorum, id est philosophorum, commendaretur⁷⁸.

È indubbiamente uno dei punti in cui la *Theologia* nella sua prima versione si mostra in tutta la sua arditezza, di cui Abelardo dovette essere tragicamente consapevole se non si sottrasse al ripensamento complessivo di queste pagine. Nel presentare il cuore della sua filosofia della storia come costantemente spinta verso il meglio dal soffio dello Spirito⁷⁹, il Peripatetico palatino, con la tenacia che conviene a un ingenuo, richiama coloro che ha già elevato alla dignità di testimoni della fede, i profeti e i filosofi, e riconosce in una comparazione il maggior merito dei secondi rispetto ai primi («multo apertius», «convenientius», «maxime», «apertius», «facilius»). Nel riconoscere alla rivelazione filosofica una nitidezza superiore («multo apertius») e una maggiore autorevolezza nella diffusione di un messaggio universale («facilius») rispetto ai canali riconosciuti tradizionalmente dalla cristianità enfatizza certamente il merito della filosofia (più che dei filosofi), ma sempre nella

⁷⁸ *TSum*, III, 66, edd. Buytaert - Mews cit., p. 185, 831-849. Le informazioni che vengono riportate alla paternità di Platone sono attinte dalla tradizione neoplatonica e sono desunte dal testo dei commentari di Macrobio interamente citato nel primo libro. Cf. *ibid.*, I, 42, pp. 100, 398 – 101, 409; *TChr*, I, 104, 1153D-1154A, ed. Buytaert cit., p. 114, 1328-1340; *TSch*, I, 164, 1022CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 385, 1886-1898; cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. Wills cit., pp. 6, 22 - 7, 4.

⁷⁹ Cf. *TSum*, III, 67, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 185, 849 - 186, 862: « Haec autem fides temporibus rudis populi a prophetis occultanda fuit; tempore vero philosophorum, multiplicato studio inquirende veritatis, una cum creaturarum doctrina crevit et creatoris intelligentia. Unde apostolus: ‘Invisibilia, inquit, ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur’ (*Rom* 1, 20), quia omnis noticia humana a sensibus surgat, ex rerum visibilium similitudine invisibilium naturam ratio vestigavit; verbi gratia, ex generatione visibilis rei et corporee, sicuti ceree imaginis ex cera vel hominis ex animali, generationem verbi ex patre. Quod autem per successionem tum studio tum ingenio scientiae convaluerunt, considerabat Daniel, cum dicebat: ‘Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia’ (*Dn* 12, 4); et psalmista, teste Gregorio, ubi ait: ‘Deus in gradibus dignoscetur’»; per un’analisi completa di questo passaggio testuale, si veda: *supra*, I, cap. 1, §4.

sua natura di strumento nelle mani di Dio, come mostra recuperando subito i temi cari alla sua gnoseologia («notitia humana a sensibus surgat») alla causa paolina espressa nel versetto dell'*Epistola ai Romani* (*Rm* 1, 20). In questo senso, ciò che nell'analisi dell'idea di progresso filosofico e teologico abelardiano era stato momentaneamente tralasciato⁸⁰, può essere ora pienamente compreso:

Unde Apostolus: 'Invisibilia', inquit, 'ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur' (*Rm* 1, 20), quia omnis notitia humana a sensibus surgat, ex rerum visibilium similitudine invisibilium naturam ratio vestigavit; verbi gratia, ex generatione visibilis rei et corporee, sicuti ceree imaginis ex cera vel hominis ex animali, generationem verbi ex patre⁸¹.

Se il (de)merito dei profeti deve essere riferito all'epoca del loro magistero («tempus rudis populi»), una sorta di infanzia del mondo, il merito dei filosofi deve essere contestualizzato rispetto al progresso nell'«inquisitio veritatis» che avrebbe portato a un avanzamento nella conoscenza delle creature e proporzionalmente a una migliore intelligenza del creatore («cum creaturarum doctrina crevit et creatoris intelligentia»⁸²). Lo strumento di questo progresso non è mai la visione nitida, chiara e distinta («facie ad faciam»), ma è sempre quel riflesso in uno specchio deforme («per speculum et in aenigmate») che è la similitudine quando chi la utilizza ha abbandonato ogni pretesa di guardarvi attraverso come fosse trasparente. Infatti, la similitudine con le cose visibili che fornisce alla ragione («ratio») un supporto organico per pensare le cose invisibili è una traccia che prova a illustrare ciò che non ha alcuna traccia.

Lo statuto della similitudine della generazione nel modello dell'artefatto di cera o del rapporto tra genere e specie per illustrare la Trinità è irrimediabilmente debole, e il suo orizzonte non ha nulla a che fare con la ricostruzione ontologica di un'analogia. Guglielmo di Saint-Thierry, che inciampò nella *Theologia* abelardiana («casu nuper incipi»⁸³), cui dovette avere accesso in due versioni della

⁸⁰ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 163.

⁸¹ *TSum*, III, 67, edd. Buytaert - Mews cit., p. 185, 849 - 186, 862. Le informazioni che vengono riportate alla paternità di Platone sono attinte dalla tradizione neoplatonica e sono desunte dal testo dei commentari di Macrobio interamente citato nel primo libro. Cf. *ibid.*, I, 42, pp. 100, 398 - 101, 409; *TChr*, I, 104, 1153D-1154A, ed. Buytaert cit., p. 114, 1328-1340; *TSch*, I, 164, 1022CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 385, 1886-1898; cf. MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. Wills cit., pp. 6, 22 - 7, 4.

⁸² Cf. *TSum*, III, 67, edd. Buytaert - Mews cit., p. 186, 852.

⁸³ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 182, 531CD, in ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum (praemissa epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem)*, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 13, 25-27: «Casu nuper incidi in lectionem cujusdem libelli hominis

stessa opera, che dice contenutisticamente simili, per quanto l'una molto più estesa dell'altra, ritenne di cogliere la natura mostruosa di quel tentativo di accostare ciò che non può essere accostato, bollandola come una «dissimilitudo» incapace di essere all'altezza della consustanzialità delle persone divine⁸⁴. Con particolare riguardo per il modello del sigillo di bronzo che compare nell'ultima versione, ma conservando la memoria delle 'dissimilitudini' precedenti, Guglielmo, alla cui voce allarmata risponderà il confratello Bernardo, sarà impietoso nei confronti del metodo abelardiano, mostrando in ultima istanza di non averlo compreso e, come ha scritto Jean Jolivet, di non averlo potuto comprendere⁸⁵. L'attacco del cisterciense da una parte è rivolto a contestare il ricorso disinvolto a immagini fuorvianti che, attinte dalla logica, nel caso della relazione generico-specifica, o dalla fisica, nel caso del rapporto tra la materia e l'artefatto, riduca a quelle figure la realtà della natura divina, dall'altra intende contestare la possibilità di vedere le relazioni tra le persone divine rappresentate convenientemente da rapporti asimmetrici come quelli tra ciò che è dalla materia e la materia di cui è parte. Tuttavia, ciò che mina alla radice la legittimità stessa delle critiche di Guglielmo è il non aver compreso che l'efficacia della similitudine abelardiana non andava ricercata nell'ambizione a una riproducibilità fisica e ontologica della sostanza divina, ma nella scelta di un modello logico, che permettesse di isolare strutture capaci di mostrare una compresenza nella stessa essenza di una pluralità relazionale.

Sed ab his quoque obiectis, si diligentius inspiciamus quae dicta sunt et quae opposita, facile nos expediemus, nec ullum inconueniens ex superius inductis incurremus similitudinibus, si videlicet *in eo tantum* accipiuntur similitudines *in quo sunt inductae*. Omnis quippe *similitudo* aliqua *ex parte* inducitur et *nulla similitudo per omnia* discurrit, quia *omne simile in aliquo dissimile* esse necesse est. Si qua ergo similitudo in eo tantum est accipienda ad quod affertur, maxime in deo,

illius, cui titulus erat, Theologia Petri Abaelardi. Fateor, curiosum me fecit titulus ad legendum. Duo autem erant libelli idem pene continentes: nisi quod in altero plus, in altero minus aliquanto inueniretur».

⁸⁴ Cf. ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 256AC, ed. Verdeyen cit., pp. 24, 67 - 25, 84.

⁸⁵ Cf. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 40), [pp. 29-33], p. 31: «Il n'a pas vu que le sens des similitudes abélardiennes ne devait pas être cherché du côté de la physique ou de l'ontologie, mais uniquement du côté de la logique. Abélard cherchait à opposer aux 'pseudo-dialecticiens' une structure logique qui fasse s'unir identité et différence dans un même sujet, tout en incluant un rapport d'origine entre les deux termes différents. Les similitudes tirées des choses n'ont d'autre intérêt que de présenter des structures de ce genre. Mais Guillaume ne partageait pas les préoccupations d'Abélard, ni sa méthode: on dirait volontiers qu'il ne *pouvait* pas voir cette signification du texte qu'il lisait; il lui aurait fallu changer complètement de climat mental, ou faire fort de compréhension tel, dans un sens si différent de celui de ses tendances propres, qu'il ne serait pas équitable de lui reprocher de ne l'avoir pas fait. S'il avait d'ailleurs perçu cette signification, il en eût sans doute fait la matière d'une critique supplémentaire».

ad quem, ut dictum est, minus plene similitudines inveniuntur, cum longe a creaturis suis natura divinitatis diversa sit⁸⁶.

La similitudine non è un'equazione in cui sia coinvolto tutto lo spettro di un'essenza («per omnia»), ma è una disequazione che, al netto della narcotizzazione del coacervo di proprietà che distinguono due enti, permette, limitatamente e rispetto a uno specifico riguardo («ex parte»), l'instaurazione di una qualche somiglianza che appare nell'occhio di colui che osserva come struttura più che nella natura di ciò che è osservato come essenza. Sono queste le caratteristiche delle 'dissimilitudini' abelardiane che spaventarono i suoi interpreti. La strutturale fragilità della similitudine, che viene così relegata a una prospettiva («in eo tantum est accipienda ad quod affertur») spiega come il suo utilizzo teologico non abbia alcuna ambizione di superare l'incolmabile scarto ontologico di cui non solo è consapevole, ma sul quale si costruisce.

Si tratta quindi di un dispositivo che gode di una certa funzionalità al netto di una strutturale approssimazione che Abelardo non esita a spiegare con riferimento alla possibilità di riportare a Dio per similitudine condizioni che contengono un evidente difetto («vitium manifestum») senza che possano mai introdurre in Dio alcun vizio che non sia una virtù⁸⁷. Analogamente non è sconveniente trattare in qualche modo Dio come «pars costitutiva» o «materia», cioè simile sotto un certo riguardo alla parte o alla materia («simile in aliqua re parti vel materiae»), senza assolutamente ammettere che quella similitudine abbia alcun contenuto reale, cioè senza autorizzare il passaggio dal dirlo simile al dirlo tale.

Quippe nisi de ipso *more creaturarum* loquimur, quid est quod de ipso demonstrari possimus?⁸⁸

Abelardo è disperatamente risoluto. Nella prima versione, è convinto di essere autorizzato, al netto di questa limitazione, a trattare Dio come un composto di parti, affermando che nessuno potrebbe negare («quis etiam neget...?») che il Figlio possa essere detto «quasi partem patris» se il Salmista non indugia a dirlo «dextera patris seu brachium» (*Ps* 43, 4). Chi negherà, incalza Abelardo, che possa essere trattato come un intero («quasi totum accipi») se, per mezzo di una similitudine, lo si considera alla stregua di un tutto a cui possano essere attribuiti come alle sue parti occhi, orecchie,

⁸⁶ *TSum*, III, 71, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 187, 905-914 [corsivo mio].

⁸⁷ È questo il caso in cui Dio si trova quando gli si riferiscono il pentirsi, l'adirarsi e l'ignorare i misfatti, eventi che sono rispettivamente sinonimo di un correttivo della colpa, di un tormento dell'animo e di un'ignoranza che, se assunti rigorosamente («per omnia»), non possono segnalare dei vizi. Cf. *TSum*, III, 71, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 187, 914 - 188, 922.

⁸⁸ *TSum*, III, 73, edd. Buytaert - Mews cit., p. 188, 945-947.

mani, piedi, una testa e l'uso delle membra?⁸⁹ È un *climax* ascendente che conduce con furore il lettore a rovesciare quanto si aspetterebbe di trovare (aspettativa a cui la sua revisione darà giustizia) e culmina nella disperazione di colui che sa di non avere altra scelta, perché sa di non poter parlare di Dio se non per similitudine, cioè secondo il costume delle creature («more creaturarum»).

Il tema è logico e linguistico, ma trova nella metafisica dell'ordine il vigore teologico necessario a superare l'*impasse*. L'entusiasmo è l'entusiasmo del fedele, non del filosofo, perché di fronte alla difficile decriptazione dell'immagine («imago») che Dio ha lasciato di sé in tutte le cose, come l'impronta che l'artefice lascia nelle sue opere, il teologo è consapevole che il suo compito è quello di difendere e confermare la Rivelazione per mezzo delle similitudini, che restano illustrazioni di qualcosa che viene trovato, ma non scoperto⁹⁰. Abelardo chiede al suo lettore fiducia e, in un certo senso, fedeltà; gli mostra che, sulla base della Scrittura, sia possibile attraverso una certa similitudine ammettere che il Figlio sia «quasi partem patris» e che Dio possa essere trattato «quasi totum», ma nel rifiutare ogni assimilazione possibile alla realtà di quei concetti mette a nudo la fibra umana di cui è fatta ogni teologia, e in generale quale sia il destino dell'uomo, a cui non è dato di uscire da se stesso e dal suo linguaggio⁹¹.

Il Peripatetico palatino sottopone in questa sezione continuamente a crisi le sue affermazioni e nel verificare in maniera schizofrenica le potenzialità e i limiti del linguaggio teologico non manca di ristabilire l'ordine del discorso vietando risolutamente l'attribuzione di forme alla sostanza divina e quindi chiarendo che, fuori dai limiti stabiliti dalla similitudine, non è possibile che in Dio si dia alcuna composizione di cui il rapporto tra la cera e l'immagine di cera sia una fedele riproduzione⁹².

⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 188, 940-945.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 188, 947-953: «Unde et nonnumquam bestiarum quoque et avium seu reptilium necnon materiarum vocabula similitudine aliqua congrue ad ipsum *translata* sunt, et fere rerum omnium nominibus non incongrue designatur, qui universis quae condidit aliquam sui reliquit *imaginem*, ut ex operibus suis artifex ipse innotesceret, et per similitudinem creaturarum, quod *de eo recte creditur*, defendi atque assignari valeret» [corsivo mio].

⁹¹ Cf. *ibid.*, III, 74, p. 189, 958-964: «Cum itaque omnia ex aliqua similitudine summum principium, quod deus (est), aspiciant ideoque mutuo ipsorum vocabula *ad alterutrum transferantur*, quis abhorreat divinam potentiam aut sapientiam quadam similitudine totius et partis superius assignata se habere, cum tamen ideo neutram alterius aut totum aut partem dici conveniat?».

⁹² L'argomentazione è serrata e all'esclusione delle forme dalla sostanza divina risponde con maggiore vigore la validità della struttura che il modello ilemorfico mette in evidenza. Cf. *ibid.*, III, 75, p. 189, 973-980: «At vero in deo nullae formae penitus sunt ideoque *nec materia aliqua nec materiatum* in ipso est, sed tamen *simile materiae sive materiato*, non in proprietate materiae sive materiati, sed in natura generationis superius exposita; quod videlicet quemadmodum materiatum ex materia est, utpote stilus ex substantia ferri vel homo ex animali, *ita sapientia ex potentia*,

Perciò per quanto sia possibile attribuire al rapporto tra materia e ciò che è tratto dalla materia una certa efficacia illustrativa, secondo il modello descrittivo della generazione, tuttavia in alcun modo deve essere possibile trattare la Potenza come la materia della Sapienza. Ciò è evidente se si considerano le caratteristiche che alla materia la tradizione filosofica ha riconosciuto, definendola come un sostrato a cui le forme delle specie si aggiungono («adveniunt»)⁹³. Tuttavia, escludere che in Dio possano assolutamente darsi materia e forma significa aprire alla possibilità di parlare di qualcosa di simile alla materia e alla forma («simile materia sive materiato»), che possa arricchire la comprensione e il linguaggio non con riguardo alle proprietà della sostanza divina, ma rispetto al dinamismo intratrinitario («non in proprietate, sed in natura generationis»). Infatti, che lo strumento illustrativo non possa essere una riproduzione delle «proprietates» reali della natura divina non significa che non possa essere usato per spiegare il movimento che lo anima nella sua dimensione trinitaria.

Secondo il rapporto che si istituisce nella generazione e non secondo le rispettive proprietà, la Sapienza deriva dalla Potenza, cioè il Figlio è dal Padre, come ciò che è tratto dalla materia è dalla materia da cui è tratto. In Dio non può essere ammessa materia, ma questo non impedisce ad Abelardo di fare di quel concetto un *tool* attraverso il quale spiegare in chiaroscuro la dinamica generativa, forte non di una proporzione, ma di una proporzionalità, che non si muove nella determinazione di rapporti di attribuzione, ma illumina una struttura, che è una relazione di relazioni («materiatum ex materia, sapientia ex potentia»), vale a dire $a:b=c:d$).

Sed dum *quaerimus* quaestiones expedire, difficiliore fortassis *incurrimus* controversias; et dum quosdam *dissolvimus* nodos, aliis fortioribus nos *alligamus*⁹⁴.

Quasi epigraficamente, Abelardo consegna il suo cercare («quaerimus») alla fatica di Sisifo. Le questioni diventano controversie, se possibile, ancora più intricate e il tentativo di sciogliere i nodi solo un modo per renderli ancora più resistenti. La bellezza dell'immagine dice la tragicità del destino fallimentare della *Theologia*. Non senza ragione Marco Rossini, offrendo come una suggestione l'idea che questo passo spieghi in qualche modo perché la *Theologia* non abbia raggiunto mai una redazione definitiva, mette questa metafora direttamente in relazione alle parole feroci di Bernardo di Clairvaux. Di fronte alla svolta in senso dubitativo della teologia abelardiana e rimproverandogli la blasfema riduzione della fede a opinione («aestimatio»), l'abate stigmatizzava l'ipotesi che ciò di

hoc est filius ex patre, cum videlicet id quod sapientia est, necessario exigit ut sit potentia, sed non e converso» [corsivo mio].

⁹³ Cf. *ibid.*, III, 75, p. 189, 969-973; BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, PL 64, 1189C.

⁹⁴ *TSum*, III, 69, edd. Buytaert - Mews cit., p. 186, 865-867.

cui nulla è più certo potesse finire nella morsa del dubbio, rimettendo contro Agostino solo agli Accademici l'irriverenza di dubitare di tutto e di non sapere nulla («dubitare de omnibus, scire nichil»)⁹⁵. Che il travaglio della *Theologia* dica della visione filosofica abelardiana più di quanto si potrebbe testualmente ritenere è uno degli obiettivi, certo il più ambizioso, di questo studio, che non bastano poche righe né le diffuse analisi sull'evoluzione dell'opera a dimostrare compiutamente.

Ora, Abelardo si mostra sensibile agli errori latenti nella costruzione precedente («secundum priorem rationem»), perché consapevole che nel concepimento del Figlio come Sapienza, cioè potere di discernere, si corra il rischio di dover ammettere un'antiorità o priorità del generato rispetto al generante, dal momento che, come la parte precede il tutto di cui è parte, così la Sapienza, quale parte dell'onnipotenza, le sarebbe anteriore, introducendo una pericolosa anteriorità del Figlio sul Padre, cui tuttavia gli è sufficiente rispondere appropriando al Padre la potenza e non l'onnipotenza⁹⁶.

Nello sviluppo di questa indicazione, Abelardo mostra che il ricorso alla strumentazione aristotelica insinui piuttosto l'evidenza contraria, cioè che sia il Padre a essere anteriore («prior») al Figlio come la divina Potenza è anteriore alla divina Sapienza, l'animale all'uomo e qualsiasi materia a ciò che è tratto da essa⁹⁷. Infatti, rispettivamente per il secondo e per il quinto modo dell'antiorità secondo la classificazione delle *Categoriae*, per Abelardo, il Padre si dice anteriore al Figlio 1) nel senso che la sua realtà contiene implicitamente la realtà di colui che genera, senza implicarla, proprio come l'uno è anteriore al due, perché dalla realtà del secondo si evince la realtà del primo, la cui sussistenza non è tuttavia legata necessariamente a quella del successivo, e 2) nel senso che ciò che è causa è anteriore a ciò che è causato, cui è naturalmente precedente, come la realtà si presenta nella veste di causa della verità del discorso vero, che non ha alcun potere di determinare il proprio contenuto che gli è appunto anteriore⁹⁸. È chiaro che nel momento in cui Abelardo seleziona come

⁹⁵ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem* [scil. *Ad dominum papam Innocentium*]. *Contra quaedam capitula illarum haeresum*, IV, 9, PL 182, 1062A, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (Intr., nota 5), 190, p. 25, 15-16; ROSSINI, *Note alla traduzione del libro III*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene* cit. (I, cap. 1, nota 61), p. 301, nota 99.

⁹⁶ Cf. *TSum*, III, 69, edd. Buytaert - Mews cit., p. 186, 865-876.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 186, 876-880.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, III, 69-70, pp. 186, 880 - 187, 897. Aristotele individua quattro sensi in cui è possibile dire un oggetto anteriore a un altro, salvo poi introdurre un quinto, quello determinato dalla relazione causale, cui Abelardo stesso si riferisce come aggiunto dallo Stagirita «ex parte sua». Secondo il primo modo e il più proprio, l'antiorità deve essere intesa cronologicamente; per il secondo modo, deve essere intesa come rapporto di implicazione che gode tuttavia di un'unica direzione e non prevede la conversione (come il caso dell'antiorità nella serie numerica, dove il due contiene e presuppone l'uno, ma non viceversa); per il terzo modo, anteriore è ciò che in un ordine stabilito è precedente; secondo il quarto modo, l'antiorità può essere intesa assiologicamente e convenire quindi a ciò che è migliore e più pregevole;

plausibili, tra i modi aristotelici dell'anteriorità, il secondo e il quinto, esclude risolutamente che possa dirsi il Padre anteriore al Figlio secondo il tempo (primo modo), secondo l'ordine (terzo modo), secondo il valore (quarto modo).

Quis patrem veram esse *causam* filii neget, cum ex ipso sit filius, non pater ex filio, immo nec ab aliquo pater sit, sed a seipso tantum? Quis etiam dubitet omne generans esse *principium* generati, cum videlicet ei quod generat, esse conferat? Unde etiam dicimus patrem 'principium sine principio', filium 'principium de principio', hoc est de patre⁹⁹.

Abelardo gioca a rovesciare obiezioni e prospettive e finisce per disorientare il lettore del suo tempo che, sul punto di urlare allo scandalo teologico, prima ancora di averne la prova, doveva essere molto meno bendisposto nei confronti della sua buona fede di quanto non lo sia oggi chi ne scrive. Che dalla possibilità di dire il Padre 'principio senza principio' e il Figlio 'principio dal principio' sia possibile dedurre che il primo sia naturalmente anteriore al secondo si rivela facilmente un'illusione. Abelardo contesta la possibilità di riconoscere nel rapporto tra le prime due persone di Dio secondo la griglia aristotelica sia un'anteriorità del primo tipo, per la non-conversione reciproca, sia del quinto tipo, per la causazione dal primo del secondo.

Il Peripatetico palatino assicura di poter ampiamente replicare («pluribus modis refelli potest»). Innanzitutto («primo»), si deve considerare Dio sottratto al novero delle *res* che rientrano nella giurisdizione delle regole e della trattazione di Aristotele e degli altri filosofi, il cui campo di esistenza deve essere limitato alla scienza delle creature («doctrina creaturarum»)¹⁰⁰. Ciò appare evidentemente dalla disanima della griglia aristotelica («si diligentius consideremus»), che rivela in ultima istanza la sua inadeguatezza. 1) Rispetto al secondo modo dell'anteriorità aristotelica («secundum non conversionem»), è chiaro che in nessun modo l'esistenza del Figlio può essere considerata isolatamente dall'esistenza del Padre. La condizione dell'anteriorità del secondo tipo è che l'esistenza dell'uno sia assoluta e non condizionata dall'esistenza del due; mentre in nessun modo l'esistenza del Padre può essere indipendente dall'esistenza del Figlio, poiché hanno uguale necessità e non c'è distinzione possibile quanto all'esistenza nella loro reciprocità¹⁰¹. 2) Secondo il quinto modo, l'anteriorità è attribuita a ciò che è causa, che propriamente definisce lo statuto di ciò che

infine, Aristotele aggiunge il quinto modo, che è quello per cui si dice la causa anteriore all'effetto. Cf. ARISTOTELE, *Categoriae*, 12, 14a 26 -14b 22, traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit., pp. 37, 11 - 38, 15.

⁹⁹ *TSum*, III, 70, edd. Buytaert - Mews cit., p. 187, 898-904 [corsivo mio]. Cf. *TChr*, IV, 95, 1291BC, ed. Buytaert cit., p. 310, 1439-1451.

¹⁰⁰ Cf. *TSum*, III, 76, edd. Buytaert - Mews cit., p. 189, 981-985.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, pp. 189, 985 - 190, 1005.

attribuisce l'essere al causato («quod conferat esse»). È chiaro che in Dio non è possibile pensare di conferire l'essere a ciò che esiste necessariamente né può esserci un principio di ciò che è eterno, quindi definizionalmente di ciò che non ha origine o, appunto, principio. Non può darsi quindi anteriorità di questo tipo se ciò che si assume sia causa non può esistere senza ciò che è causato, cioè non ha un'esistenza autonoma rispetto a quello¹⁰². In questo modo, nella morsa dell'analisi abelardiana, da ogni punto di vista viene negata al Padre quella ricercata condizione di autarchia ontologica che lo metterebbe in una posizione di preminenza rispetto alle altre persone e quindi gli riconoscerebbe lo statuto di causa o principio.

Abelardo non elude un'altra delle interpretazioni filosofiche possibili dell'anteriorità, quella secondo cui il superiore è anteriore all'inferiore («omne superius est prius inferiori»¹⁰³). Se fosse valida questa logica, come la Sapienza in quanto è una certa Potenza dovrebbe esserle posteriore, così la sostanza divina, che è una certa sostanza, dovrebbe essere considerata posteriore rispetto a quella natura generica. La soluzione di questa obiezione è orientata dalla comprensione dell'ordine di realtà a cui questo tipo di anteriorità punta. Filosoficamente «superior» e «inferior» dicono della collocazione delle parole nell'albero porfiriano e non delle cose a cui si riferiscono («in vocibus accipi quam in rebus»)¹⁰⁴. Secondo lo stesso modulo argomentativo, Abelardo prima ribadisce l'estraneità di Dio al campo di esistenza delle regole della filosofia, e poi si cimenta in una dimostrazione che punta a spiegare come non ci sia contravvenzione di quelle regole, perché solo un loro fraintendimento può portare a ritenere illogica una condizione, quella delle relazioni trinitarie, che è propriamente a-logica, con l'effetto di confermare la validità della regola e rimarcare l'ulteriorità della sostanza divina.

Nel lavoro sulla generazione della seconda persona la dimensione dogmatica della teologia trinitaria è chiamata a riempirsi di senso e significato a partire da una spiegazione razionale faticosa, soggetta a continue rinegoziazioni che mostrano Abelardo come un teologo instancabile.

Quod si quis dicat sane intelligi posse *patrem principium filii esse* secundum naturam, non secundum successionem existentiae, eo videlicet quod ex patre filius nascitur, *non possumus huiusmodi sensum refellere. Verbis tamen omnino supersedendum esse* censemus, quia quocumque modo intelligamus filium dei *habere principium*, hoc est *incipere* sive *incepisse*,

¹⁰² Cf. *ibid.*, III, 77, pp. 190, 1006 - 191, 1032.

¹⁰³ *Ibid.*, III, 80, p. 192, 1066. Abelardo sta ancora ragionando dell'efficacia del secondo modo dell'anteriorità aristotelica, quello richiamato in relazione alla non conversione, di cui il rapporto tra superiore e inferiore sarebbe in qualche modo una specificazione.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, III, 80, p. 192, 1064-1094. *Id.*, *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 287, 25-26: «Et ita hanc divisionem prioris proprie dicamus vocis in modos esse».

videmur ei eternitatem auferre. Et quantumcumque *sanum sensum* habet in verbis his qui hoc dicit, facile in ipsis *scandalum* gignere poterit, cum in usu non dicatur aliquid habere principium sive incepisse, nisi quod de non-esse ad esse perductum est. Sed neque omnia quae vera sunt dici convenit, cum honestatis reverentia, non solum factorum, verum etiam verborum obscenitatem effugiens, *pro verbis propriis* saepe translationibus utatur in eodem sensu, quando videlicet in *vulgaribus verbis* aliquid inest turpitudinis quod auditores offendat, eo quod turpitudinem nimis aperte loquantur¹⁰⁵.

Abelardo, mimando le dinamiche della didattica, continua a farsi spingere avanti dalle domande, consapevole della non definitività di ogni risposta, e arriva a mettere a nudo una verità disarmata di fronte alla tenacia di un'intelligenza che, senza impertinenza, non smette di cercare. Infatti, all'opinione di chi continuasse a sostenere veridicamente che il Padre sia principio del Figlio non secondo la successione dell'esistenza, ma secondo la natura, ritiene di non potersi opporre («non possumus huiusmodi *sensum* refellere»). La categoria della consuetudine o dell'uso che non soltanto normalizza, ma norma il linguaggio impone la massima cautela teologica nell'utilizzo della categoria di «habere principium» che si dice eminentemente di ciò che transita dal non essere all'essere («de non-esse ad esse»). Di quell'interpretazione Abelardo rifiuta non il senso, ma le parole, perché nella formula «Filius Dei habet principium» qualunque significato fosse loro attribuito, per quanto sano in colui che le pronuncia, ripristinerebbe una certa gerarchia assiologica e cronologica che, come tale, sottrarrebbe la Trinità alla sua atemporalità. Inoltre, la verità dei giudizi non è l'unica responsabilità del filosofo cristiano. Infatti, non è conveniente dire tutto ciò che è vero («sed neque omnia quae vera sunt dici convenit»), perché è necessario avere una certa riverenza nei confronti del decoro («reverentia honestatis»). Con una libera, ma efficace traduzione, si può parlare di un certo pudore linguistico, che Abelardo ritiene imprescindibile perché si eviti non soltanto l'oscenità dei fatti, ma anche quella delle parole, che richiede di modificare un termine proprio con uno improprio quando necessario. Tanto basta a escludere che il Padre possa essere 'detto' principio, in nome di una certa condotta linguistica che ha una matrice profondamente filosofica, perché deve essere messa in relazione all'aspirazione platonica a che le parole assomiglino alle cose a cui puntano¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cf. *TSum*, III, 79, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 191, 1057-1059. Il riferimento non è una novità della prosa abelardiana e rimanda nuovamente al *De consolatione Philosophiae* di Boezio in cui si trova attestato il riferimento al parallelismo onto-epistemico platonico, che torna nel contesto della teorizzazione di un certo buongusto linguistico come tensione alla ricostruzione nel linguaggio di una certa gerarchia assiologica. Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, 12, 38, PL 63, 781B-782A, ed. Moreschini cit. (I, cap. 1, nota 80), pp. 96, 105-106; PLATONE, *Timeo*, 29b, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit. (I, cap. 2, nota 171), pp. 21, 23 - 22, 8.

¹⁰⁶ Cf. *TSum*, III, 79, edd. Buytaert - Mews cit., p. 191, 1033-1048.

Il Peripatetico palatino sembra mostrare una certa tolleranza nei confronti del «sensus», quando è confinato nella dimensione privata e soggettiva in cui ciascuno elabora il significato delle parole, ma diventa feroce di fronte alla responsabilità di colui che comunica. Nell'estrinsecazione del proprio pensiero non è possibile sottrarsi a una oggettivazione dei contenuti, che deve fare i conti con i problemi posti dalle regole del linguaggio, al cui lessico le consuetudini linguistiche offrono condizioni che non possono essere ignorate¹⁰⁷. In generale, la verità di un giudizio non è considerata una condizione sufficiente per la sua diffusione, perché devono essere rispettate le norme condivise dalla comunità dei parlanti, sia dal punto di vista della sostanza, per non veicolare contenuti fuorvianti, sia dal punto di vista della forma, perché non sia urtata la sensibilità di colui che ascolta. Il movimento è duplice, perché a) il Peripatetico palatino conserva la possibilità di un giudizio retto, ma impone di attenersi nella sua espressione ai vincoli imposti dal linguaggio ortodosso, per non dare adito a fuorvianti interpretazioni, e b) spiega che, anche quanto alla scelta delle parole, occorre evitare termini che con la loro volgarità contaminino il significato che divulgano. Del resto, se questo principio orienta la scelta del lessico a proposito delle creature, dovrà a maggior ragione essere ricercato e selezionato il vocabolario con cui si parla di Dio, alla cui ineffabile dignità ogni parola è estranea¹⁰⁸.

Nell'affrancare la semantica dall'ontologia e dalla psicologia, Abelardo sembra riconoscere al processo di (ri)costruzione dei significati un orizzonte necessariamente collettivo. Se l'attribuzione del «sensus» compare come un affare sostanzialmente privato che prescinde dai processi di comprensione comunitari, Abelardo codifica invece il linguaggio della scienza e segnatamente della teologia come condizione della loro universalità e quindi ritiene che la comunità dei parlanti debba condividere un vocabolario e una sintassi che codifichi la scienza dei segni e dei significati in un

¹⁰⁷ Un'eloquente rappresentazione di questo atteggiamento è in uno degli ultimi dibattiti di questa sezione. Un obiettore vero o presunto («sed dicis michi») rivendica il diritto di ignorare il problema posto dalla dimensione pubblica in cui si danno le parole («de nominibus») e di avere riguardo esclusivamente per la verità dei giudizi («veritas sententiae»). Abelardo risponde su un duplice livello, è lecito pensare in modo corretto che Dio Padre è generato da Dio come il Verbo è generato dal Padre («sane sentire potes»), perché è possibile attribuire un significato corretto, quindi vero, a quel parere, ma nell'ambito della comunicazione deve essere assolutamente vietato dirlo, perché veicola una comprensione distorta («sed quod dicis... omnino falsum est»). Cf. *TSum*, III, 84, edd. Buytaert - Mews cit., p. 194, 1143-1150.

¹⁰⁸ Gli esempi che Abelardo adduce sono quello di «cognoscere» per «concupere», con riferimento al lessico della Scrittura, e quello di «digerere» per «exire». Cf. *TSum*, III, 79, edd. Buytaert - Mews cit., p. 191, 1049-1054: «(...) ut si 'concupere' dicamus 'cognoscere', sicut est illud prophetae: 'Cognovit Adam uxorem suam' (*Gen* 4, 1), aut si 'digerere', id est purgare ventrem, dicamus 'exire'. Quod si propria verba tunc commutamus cum ex aliqua offenduntur turpitudine etiam in creaturis, quanto magis id abhorrendum est in deo, cum eius ineffabili dignitati derogare in aliquo verba videntur».

determinato ambito epistemologico, presieduto, come nella fattispecie della teologia, da meccanismi propri di trasferimento semantico.

Alla luce di questa conclusione è significativo che, di fronte a colui che volesse parlare di un rapporto di generazione anche tra Dio e il Padre e tra lo Spirito di Sapienza e lo Spirito (sulla base del fatto che la Sapienza sta alla Potenza come lo Spirito di Sapienza sta allo Spirito), Abelardo ricorra all'espedito della «nova impositio»¹⁰⁹. Infatti, per quanto la similitudine risulti utile a spiegare la relazione in ciascuna delle coppie considerate, tuttavia, senza un nuovo battesimo linguistico dei nomi di 'padre' e di 'figlio' non è possibile dire il Padre o lo Spirito 'figlio', cioè generato. In altri termini, a meno di non voler rigenerare i significati dei termini in questione con una imposizione nuova («nisi novam faciamus impositionem de nomine patris aut filii»), non è possibile ricorrere a quella similitudine («etsi proposita similitudo in his quoque aptari possit»), per quanto il suo «sensus» sia 'sano'. Abelardo sembra consapevole di muoversi in un sistema di segni e significati chiuso all'interno di un universo aperto in cui possono esserci altre galassie semantiche, ciascuna fondata su imposizioni diverse e tuttavia non completamente sciolte dal vincolo che lega *ordo rerum* e *ordo verborum*, per non incorrere nell'errore di Ulgero¹¹⁰.

Nell'approfondire questo tema il Peripatetico palatino ricorre all'etimologia, a cui si riferisce come a quell'imposizione che è determinata dalla morfologia del nome («causa de forma et compositione nominis»), la cui causa è diversa dalla causa che ne origina il significato. L'esempio è quello di «homo» che, quanto alla prima causa, è determinato dalla similitudine con l'«humus», di cui l'uomo è fatto, e invece, quanto alla seconda, è determinato dall'essere «animal rationale

¹⁰⁹ Cf. *TSum*, III, 82, edd. Buytaert - Mews cit., p. 193, 1101-1107: «Sed rursus obicis michi ex his que ipsemet posui quod sicut dico sapientiam ex potentia nasci, hoc est filium ex patre, ad eam scilicet similitudinem qua dicimus speciem ex genere nasci, ita etiam dici convenit divinam substantiam, hoc est deum patrem, ex deo et spiritum sapientie ex spiritu, cum tamen pater omnino ingenuus sit nec ullo modo spiritus sit genitus. Ad quod respondendum est quod, etsi proposita similitudo in his quoque aptari possit et causa eadem assignari pro qua filius dicitur gigni, non tamen ideo, nisi novam faciamus impositionem de nomine patris aut filii, aut pater aut spiritus dicendus est filius, hoc est genitus, aut substantia dicenda pater dei».

¹¹⁰ Cf. *TSum*, III, 82, edd. Buytaert - Mews cit., p. 193, 1112-1123. Da questo punto di vista Jan Pinborg ha osservato la prossimità del mondo logico abelardiano a quello stoico, in cui «le leggi logiche manifestano la dialettica del *Logos* universale, e dicono qualcosa sulla sua natura (...). L'espressione è legata al suo contenuto da un vincolo necessario. Ciò non vuol dire che le parole non possano essere equivoche: in ogni contesto esse hanno uno ed un unico significato (*lekton*)». J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, Torino 1984, pp. 34-36, pp. 59-60; su questo tema, si veda: BONANNI, *Parlare della Trinità* cit. (II, cap. 1, nota 30), p. 306, nota 15; sull'errore di Ulgero, si veda: *infra*, nota 130.

mortale»¹¹¹. Inoltre, la stessa causa può essere all'origine di determinazioni diverse. L'esempio indicativo è quello della *gens* dei Corneli, a cui appartengono molti uomini, per quanto non a ciascuno di questi sia imposto come nome proprio Cornelio. Infatti, non ogni membro della famiglia dei Corneli si chiama Cornelio, come quello a cui un'imposizione lo ha conferito come nome proprio (in quanto appartenente alla *gens* a cui anche gli altri appartengono e a cui pure sarebbe stato appropriato per la stessa ragione quel nome). Il parallelo con la Trinità non deve nemmeno essere formulato per quanto è lampante: è chiaro che Figlio in senso proprio è solo la seconda persona della Trinità, anche se 'figli' nel senso di 'generati' sono in un certo senso anche il Padre e lo Spirito, ma senza una nuova imposizione non basta quella similitudine a garantirgli la predicabilità del nome proprio «Filius». La conclusione è cristallina: per quanto la relazione di generazione del Verbo dal Padre può essere applicata ad altre relazioni, non per questo a tutti i relati possono essere attribuiti per trasferimento («ad ea translatum est») i nomi propri di «Padre» e «Figlio»¹¹².

Nella conclusione del trattato sulla generazione del Verbo, che non è in realtà che l'inizio della sua revisione, Abelardo conclude il discorso sulla difficile gestibilità delle relazioni trinitarie secondo le categorie della filosofia con un icastico riferimento alle «dissensiones philosophorum», che per la sua singolarità nell'opera abelardiana non può essere trascurato.

Parum etiam fidelibus debet esse quicquam de auctoritate infidelium contra fidem opponitur, sive philosophorum sive aliorum, cum secundum verae fidei tenorem constet eos errasse in multis, non solum in his quae ad deum, verum etiam quae ad creaturas attinent. Unde et saepe alii in alios invehuntur, non mediocriter eos arguendo, et proprio ipsi iudicio auctoritates suas dissipant¹¹³.

Abelardo non è meno consapevole di Bernardo che la filosofia, intesa alla maniera degli Accademici, sia un banco da mattatoio. Il rango di infedeli a cui curiosamente il Palatino derubrica i filosofi e gli altri, dopo averne a lungo provato la 'fedeltà', deve essere qui riportato su quanti delle *auctoritates* dei filosofi si servono per opporsi alla fede, tradendo il loro magistero e se stessi. Il tema della fallibilità della ragione, che erra continuamente non soltanto riguardo a Dio, ma anche e più gravemente riguardo alle creature, non è mai estraneo alla visione abelardiana e mostra come nella disputa filosofica sia possibile riuscire, attraverso una competenza argomentativa non sempre vincolata alla verità, a distruggere, attraverso un giudizio («iudicium»), le autorità che si riconoscono come proprie.

¹¹¹ Cf. *TSum*, III, 82, edd. Buytaert - Mews cit., p. 193, 1112-1123. Sull'etimologia di «homo» da «humus», si veda anche: ABELARDO, *Dialectica* I, III, III, 2, ed. de Rijk cit., p. 128, 1-5.

¹¹² Cf. *TSum*, III, 83, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 191, 1123 - 192, 1142.

¹¹³ *Ibid.*, III, 81, pp. 192, 1094 - 193, 1100.

A colui il cui animo fosse turbato di fronte all'introduzione di una scalarità in Dio («pulsat fortassis animum alicuius an pater aliqua dignitate precedat filium, cum filius ex patrae sit»¹¹⁴), basti ricordare, conclude Abelardo, che non c'è gerarchia possibile né cronologica, né assiologica in una 'stessa' essenza, della quale i nomi di 'Padre' e 'Figlio' si dicono in modo relativo («relative... ad invicem») perché significhino, oltre rispettivamente a Potenza e Sapienza, il rapporto di reciprocità che la similitudine della generazione illustra¹¹⁵.

ii. *L'evoluzione della seconda versione*

Il capitolo dedicato alla generazione del Verbo nella seconda versione è completamente nuovo. La penetrante analisi della similitudine generativa e delle sue potenzialità, il ritmo incalzante di obiezioni e soluzioni, il coraggio di pensare a forme interpretative contemporaneamente valide e invalide dovette spingere Abelardo ad avvedersi dell'intraprendenza del suo primo tentativo di comprendere il mistero della relazione tra Padre e Figlio, e a disegnare per lo sviluppo della sua *Theologia* un destino diverso. Tutte le redazioni della seconda versione attestano la transizione verso il nuovo registro, che sarà conservato e inserito nel piano della «*Scholarium*»¹¹⁶.

Ac primum de generatione disseramus, nichil quidem *sub assertione docendae veritatis adstruentes*, ut satis supra meminimus, sed *sub quadam pia similitudinis umbra* quam nos Veritas docuit *defendentes*. Non enim hoc opusculo veritatem *docere* sed *defendere* intendimus, maxime adversus pseudo-philosophos qui nos philosophicis maxime rationibus aggrediuntur. Unde et nos per easdem, scilicet philosophicas rationes, quas solas recipiunt et quibus nos impetunt, eis praecipue satisfacere decrevimus, *defendendo veritatem potius quam docendo*¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, III, 85, p. 194, 1166-1167.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, III, 85, p. 195, 1175-1180: «Nullo itaque modo aliquid dignius est alio cum quo penitus eiusdem essentiae est, quia non potest *dignitatis differentia* esse ubi *nulla est essentiae diversitas*; nec *dispar* potest esse *gloria* ubi eadem est *penitus substantia*, quia non potest essentia sibi ipsi in aliquo preferri, cum idem bonum ipsa <non> simul <habere> et non habere possit»; *ibid.*, III, 86, p. 195, 1182-1188: «Notandum quoque quod, <cum> relative pater et filius dicuntur ad invicem, videtur hoc nomen 'pater' et hoc nomen 'filius' divinam potentiam et divinam sapientiam non in eo tantum significare quod sunt divina potentia vel divina sapientia, verum etiam in eo quod haec ex illa est et gignitur. Alioquin non magis relative dicerentur quam potentia divina et sapientia divina».

¹¹⁶ Nella seconda versione il capitolo viene semplicemente sostituito, lasciando inalterata la struttura del libro. Il parallelismo con la terza versione, di cui pure si daranno di volta in volta i riferimenti, deve invece essere compreso all'interno di una diversa logica espositiva. Cf. *TChr*, IV, 71-116, 1282D-1299C, ed. Buytaert cit., p. 297, 1027 - 323, 1854.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, IV, 71, 1282D-1283A, p. 297, 1027-1036.

L'evoluzione del trattato sulla generazione del Figlio dal Padre è posto sotto il segno di un'involuzione. Abelardo scioglie la *Theologia* dalla responsabilità di insegnare e le rivendica il solo compito di difendere ciò che ha appreso alla scuola della Verità. Il tema che il Peripatetico palatino annuncia non è più la consapevolezza del profilo ombratile della similitudine («sub quadam pia similitudinis umbra»), ma l'apologia della verità contro gli pseudo-filosofi, la cui offensiva deve essere arrestata attraverso le loro stesse armi, quelle «philosophicae rationes», che sole accettano («quas solas recipiunt») e attraverso cui attaccano («quibus nos impetunt»). In quella che ha la *facies* di una dichiarazione di intenti, Abelardo dimentica il progresso che il modello della similitudine filosofica gli aveva garantito, e si preoccupa nuovamente di fondare la legittimità della sua impresa teologica grazie al recupero di un'istanza apologetica («non docere sed defendere»). È interessante osservare che quando Roscellino nella sua *Epistola ad Abaelardum* aveva rifiutato per sé ogni presunzione di insegnare, lo aveva fatto con una dichiarazione di umiltà e di servizio nei confronti della verità, giocata sulla coppia agostiniana «docere» e «discere», dicendosi pronto a imparare piuttosto che a insegnare¹¹⁸, e aveva subito dopo scongiurato proprio di voler difendere quanto aveva faticosamente asserito per non incorrere nell'accusa di eresia¹¹⁹.

Abelardo sente invece di dover ribattezzare la sua *Theologia* ormai quasi conclusa come scritto apologetico più che sussidio di un magistero, di cui nella redazione precedente di questo capitolo riproduceva lo spirito e mimava l'andamento. Ponendo questo nuovo inizio nell'ultima

¹¹⁸ Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 366AB, ed. Reiners cit. (Intr., nota 5), p. 73, 23-31: «Neque vero ea quae dixi ideo dixi, ut aliquem doceam, sed potius, si sacras Scripturas non recte intelligo, discam, quia in omnibus paratior sum discere quam docere, et malo audire magistrum, quam audiri magister cum hoc Augustino ad beatum Hieronymum loquente dicens: 'Quamvis pulchrius sit senem docere quam discere, mihi tamen nulla aetas sera est ad descendum'. Quod autem dicis me unam singularem sanctae Trinitatis substantiam cognovisse, verum utique est sed non illam Sabellianam singularitatem, in qua una sola res non plures, illis tribus nominibus appellatur, sed in qua substantia trina vel triplex tantam habet unitatem, ut nulla tria usquam tantam habeant. Nulla enim tria tam singularia tamque aequalia sunt, sicut scriptum est: 'In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales'» [corsivo mio]. Cf. AGOSTINO, *De origine animae hominis*, 1, 1, PL 33, [720-733], 720, ed. Goldbacher cit. (II, cap. 2, nota 33), 166, [pp. 545-585], p. 546, 4-6; PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, 25, PG 28, 1583A, edd. Denzinger - Schönmetzer cit., p. 42.

¹¹⁹ Cf. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, 368A, ed. Reiners cit., p. 76, 17-18: «Dicat melius qui potest. Ego melius non valeo. Sed neque quod dico importune defendo» [corsivo mio]. Nella continua limitazione del significato delle proposizioni, Roscellino, quando arriva a presentare il nucleo della teologia trinitaria avverte il suo lettore della fatica con cui prova a manomettere il linguaggio perché sia capace non di dire il vero, ma di non dire il falso. La sua dichiarazione conclusiva enfatizza questa disposizione nei confronti del discorso teologico proprio contro le peripezie del suo antico discepolo che incautamente era passato dall'essere allievo all'essere maestro, e aveva finito nel suo magistero per fare della Trinità una «singularitas», in definitiva una monade.

versione sotto la rubrica «Contra eos qui fidem sanctae trinitatis discuti vel disseri prohibent»¹²⁰, il Peripatetico palatino torna a rivendicare necessità e attualità alla difesa di ciò che è già stato trovato.

Quod si mihi fidelium quisquam obiiciat iam *nec doctrinam meam nec defensionem* necessariam esse, post tot videlicet et tanta sanctorum documenta, verum fortassis dicit quantum ad doctrinam, non quantum ad defensionem¹²¹.

L'esaustività della Rivelazione non basta a rendere vana la ricerca teologica, che, se quanto alla sua prospettiva dogmatica deve essere considerata in gran parte («fortassis») conclusa («ad doctrinam»), non può mai essere giudicata tale quanto all'orizzonte storico con cui si scontra («ad defensionem»). Il dibattito è tutto interno alla comunità dei fedeli («quisquam fidelium»), in cui se qualcuno volesse obiettare ad Abelardo che non sono necessari né la «dottrina» 'sua', né alcuna apologia della fede, data l'abbondanza («tot et tanta») di documenti dei santi Padri, forse direbbe qualcosa di vero quanto alla dottrina, ma non quanto alla difesa. La strategia di Abelardo guadagna alla *Theologia* un campo di esistenza per la vulnerabilità non della verità, ma degli uomini. Con riguardo per l'invito paolino (*Rm* 14, 5) ad arricchire il proprio «sensus», mentre si danno «novae quaestiones vel impugnationes» in cui la teologia «quotidie» si trova coinvolta per la diversità degli uomini e dei tempi («pro diversitate hominum vel temporum»), il teologo ritiene («puto») necessario lo sforzo di chi con la stessa frequenza («quotidie») fornisce «novae rationes» e nuovi rimedi ai nuovi morbi («novis exorientibus morbis nova quaerenda remedia»). Si tratta di mostrare come la teologia, non diversamente dalla filosofia, è immersa nel flusso della storia e insieme a quella diviene¹²².

Sull'esempio dei Padri, che hanno mostrato come sia necessario difendere la fede cattolica con rette ragioni («rectae rationes»), Abelardo costruisce la sua perorazione di una teologia *in fieri* con il ricorso alla parabola della semente (*Mt* 13, 24-30), che fa parte di quel complesso di immagini e di passi «a cui si era affidato il compito di fissare sinteticamente le regole di individuazione dei buoni e dei cattivi, del popolo di Dio e dei suoi nemici»¹²³. Abelardo non piega all'intolleranza il monito evangelico a far crescere insieme il grano e la zizzania («sinite utraque crescere») in vista dell'intervento alla fine dei tempi non di uomini, ma di angeli, perché riconosce nell'esistenza di scismatici ed eretici la condizione perché si diano i veri cristiani, secondo il suggerimento paolino (*I*

¹²⁰ Cf. *TSch*, II, 37, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 424, 543-544.

¹²¹ Cf. *TChr*, IV, 72, 1283A, ed. Buytaert cit., p. 297, 1038-1041.

¹²² Cf. *ibid.*, IV, 72, 1283AB, p. 297, 1041-1045.

¹²³ A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: Uguali e diversi nella storia*. Atti del Convegno internazionale (Bologna, 12-14 dicembre 1985), a c. di P. C. Bori, Bologna 1986, [pp. 51-86], p. 54.

Cor 11, 19)¹²⁴. Come nello *Scito te ipsum* chiarirà che la possibilità del peccato è la condizione del merito, così nella *Theologia* inviterà la «mater ecclesia» a tollerare gli Anticristi («tolleret antichristos»), nella prima redazione con riferimento a una presenza catartica («ad purgationem»), nella seconda a una prova spirituale («ad probationem vel exercitationem fidelium») ¹²⁵. Ne consegue che sarebbe possibile ritenere inutili nuovi trattati solo se non ci fossero nuove eresie, il che si dimostra errato nell'ottica della salvezza non soltanto da un punto di vista evenemenziale, perché senza di quelle non sarebbe per il vero cristiano acquisire alcun 'merito' ¹²⁶.

Abelardo salda in questo modo il senso e la prospettiva della ricerca teologica da un lato alla fallibilità della ragione umana, senza interferire con l'eshaustività della verità rivelata, che, granitica e impermeabile alle oscillazioni della storia, renderebbe vana ogni altra «curiositas»; dall'altro motiva la militanza e chiama il filosofo cristiano alla responsabilità dell'apologetica nel proprio tempo («in novissimis temporibus») che presenta i segni dell'Apocalisse imminente ¹²⁷. In questo modo è la storia a esortare apertamente a farsi anzitutto apologeti e martiri, impegnati nella difesa della verità con gli strumenti che vengono dal giudizio e dalla persuasione ¹²⁸. Infatti, se l'orizzonte della *Theologia* diventa apologetico, non soltanto risulta lecito il ricorso agli strumenti della razionalità, messi a disposizione a partire dalla condivisione della sola umanità, ma diventano tanto più necessari se si impara alla scuola dei Padri che nella guerra contro gli eretici la ragione («ratio») è un'arma molto più efficace della forza («potestas coercendi») ¹²⁹.

Al netto di variazioni più o meno significative che l'editore segnala tra le diverse redazioni della *Christiana*, questo capitolo della seconda versione viene integralmente ripensato da Abelardo all'indomani del concilio di Soissons. Infatti, solo mettere il trattato sulla generazione del Figlio dal Padre in relazione a quel trauma spiega come possa darsi da subito, quindi sin dalla prima redazione

¹²⁴ Cf. *TChr*, IV, 72, 1283BC, ed. Buytaert cit., p. 298, 1046-1056.

¹²⁵ La lettura in sinossi delle due redazioni è offerta direttamente dall'editore: cf. *ibid.*, IV, 72, 1283BC, p. 298, 1057-1067.

¹²⁶ La sezione testuale trova spazio anche nel piano della «*Scholarium*». Cf. *TSch*, II, [36-44], 37, 1047BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 425, 566-578.

¹²⁷ La corrispondenza tra i mali del suo tempo e la rappresentazione apocalittica della Scrittura (2 *Tim* 2, 1-5; 1 *Cor* 10, 11; 2 *Pt* 3, 3; 1 *Gv* 2, 18-19, *Gd*, 1, 17-19, 22) doveva suscitare in Abelardo una vivida impressione. Cf. *TChr*, IV, 73, 1283C-1284A, ed. Buytaert cit., p. 298, 1070 - 299, 1089; *TSch*, II, 38, 1047CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 425, 578 - 426, 597.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, IV, 74, 1284A, ed. Buytaert cit., p. 299, 1090-1091; *TSch*, II, 39, 1047D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 426, 597-599.

¹²⁹ Dalla posizione di nota marginale dell'ultima redazione della *Christiana* questo testo verrà arricchito e sviluppato nella versione della «*Scholarium*». Cf. *TChr*, IV, 74bd, [assente in PL], ed. Buytaert cit., p. 299, I, 6 - 300, I, 35; *TSch*, II, 39-42, 1047D-1049B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 426, 597 - 428, 661.

(1123-1125), la necessità di rivedere quella spiegazione, necessità che sarebbe stata soltanto confermata dai sospetti prima di Gualtiero di Mauritania (negli anni '30 del XII secolo) e poi dal fronte degli accusatori di Sens, messo in allarme da Guglielmo di Saint-Thierry (1139). In questo senso, l'accusa di aver introdotto una scalarità nella Trinità, che pure è riferita esclusivamente alla sua controversa appropriazione dell'onnipotenza al Padre, e che nell'*Historia calamitatum* viene riferita come un borbottio, in nessun modo capace di spiegare le fiamme in cui già bruciava il suo *Tractatus de Trinitate*, dovettero sicuramente suscitare in Abelardo l'impressione di non aver ottemperato convenientemente al suo compito illustrativo.

Spinto in una *excusatio non petita* presumibilmente da un'*accusatio manifesta*, il maestro di Le Pallet ripensa dalle fondamenta lo spazio della *Theologia* e trova nella lotta all'eresia la possibilità di riabilitare il ruolo della ragione, che altrove aveva cercato più coraggiosamente di dire legato alla natura stessa del discorso su Dio, ma che qui gli basta rivendicare come efficace alla luce del potere che può esercitare su ogni uomo in quanto uomo. Coerentemente con questo nuovo scenario, al catalogo degli errori dei suoi contemporanei, sulla base del quale è costruita l'ipotesi di datazione della prima redazione della *Christiana* e che comparirà nell'ultima versione sotto la rubrica «De haeresibus seu erroribus presentis temporis»¹³⁰, Abelardo consegna il compito non tanto di classificare o di confutare le opinioni erranee, quanto quello di mostrare come la dottrina non basti a se stessa senza un adeguato e rinnovato schieramento di argomentazioni in funzione difensiva.

¹³⁰ Cf. *TSch*, II, 65, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., pp. 438, 976. Il catalogo dell'ultima versione, prima di condannare gli errori di alcuni maestri identificati attraverso la denominazione geografica (nell'ordine: di Francia, Alberico di Reims; di Burgundia, presumibilmente «Gilbertus Universalis»; di Angers, Ulgero o il «mag. V. della *Dialectica*; di Bourges, Joscelin di Vierzy), introduce una dura condanna di un laico, tal Tanquelino, che nelle Fiandre, si sarebbe fatto sedicente figlio di Dio, e un presbitero, Pietro di Bruys, che in Provenza avrebbe sostenuto la non validità dei sacramenti divini, l'inutilità dell'istituzione della dottrina ecclesiasica, avrebbe quindi costretto molti a essere nuovamente battezzati e avrebbe rimosso il segno della croce che, in quanto simbolo della passione, non avrebbe dovuto essere venerato. In questo modo, Abelardo aggiunge alla condanna delle dottrine, la condanna di uomini. In particolare, la condanna di Pietro di Bruys può essere messa in relazione al momento cluniacense della vita del maestro di Le Pallet, dal momento che Pietro il Venerabile è il principale autore della denuncia dell'eresia petrobrusiana. Cf. *ibid.*, 1056AB, p. 439, 985-994. Sulla vicenda di Tanquelino, cui si oppose Norberto di Xanten, da alcuni ritenuto uno degli pseudo-apostoli che nell'*Historia calamitatum* Abelardo descrive come suoi detrattori, e su Pietro il Venerabile come fonte dell'errore di Pietro denunciato da Abelardo, si vedano rispettivamente: S. BEULERTZ, s. v. *Tanchelm*, in *Lexikon des Mittelalters*, 9 voll., München - Zürich 1980-1999, VIII, Stuttgart-Weimar Beulertz 1999, col. 455; PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, PL 189, 719C-850D, ed. J. Fearn, Turnhout 1968 (CCCM 10); J. FEARN, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 48 (1966), pp. 311-335.

Il primo obiettivo (nell'ordine della *Christiana*, secondo nell'ordine della «*Scholarium*») è il «magister» di Angers, presumibilmente Ulgero, scolastico nella città della Francia occidentale dal 1113 al 1125 (di cui fu vescovo dal 1125 al 1149). Abelardo si era già polemicamente riferito al suo magistero nel libro precedente e nella *Dialectica*, e lo contesta per il voler trasferire a Dio tutti i nomi delle creature e trattarli come segni che puntano a forme essenzialmente distinte dalla sostanza divina, rivendicando a sé l'*auctoritas* di Prisciano che descrive la proprietà del nome come l'attitudine a significare la sostanza e la qualità¹³¹. Il delirio («insania») di Ulgero che vuole che la giustizia in Dio sia una forma diversa dalla sua essenza appare come la radicalizzazione teologica dell'errore che gli viene imputato nella *Dialectica* come «mag. V»¹³². Ulgero, accusato di sostenere antropomorfismi,

¹³¹ Cf. *TChr*, IV, 77, 1285AC, ed. Buytaert cit., p. 301, 1106-1127: «(...) unus qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam proripere ausus est insaniam ut omnia creaturarum nomina ad Deum translata ipsi quo Deo convenire velit, ex quibusdam *formis diversis essentialiter ab ipso Deo sicut in creaturis*, veluti cum dicitur Deus iustus, sicut et homo iustus, ita iustitiam ab ipso Deo essentialiter diversam intelligit sicut ab homine; et similiter cum dicitur Deus sapiens, Deus fortis. Necnon et propria ipsius Dei nomina vult in ipso Deo ita *qualitates aut formas* ponere, sicut et in creaturis, ut est hoc nomen 'aeternum', sive etiam 'Deus' vel 'Creator'; quod maxime ex eo astruere nititur quod ait Priscianus proprium esse nominis substantiam et qualitatem significare et ex ipsa nominis definitione qua asserit unumquodque nomen subiectis corporibus vel rebus proprias vel communes distribuere qualitates. Quod maxime ex eo adstruere nititur quod ait Priscianus: 'Proprium nominis est substantiam et qualitatem significare', et ex ipsa nominis definitione qua asserit unumquodque nomen subiectis corporibus vel rebus proprias vel communes distribuere qualitates»; cf. PRISCIANO, *Institutionum grammaticorum libri*, II, 18, in *Grammatici Latini*, ed. Hertz cit., II, p. 55, 6-7. Il profilo dell'eretico torna nella descrizione sintetica dell'ultima versione: *TSch*, II, 65, 1056D-1057A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1015-1020: «Iterquoque, totidem erroribus involutus, tres in deo proprietates secundum quas tres distinguuntur personae, *tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis substantia* constituit, ut videlicet paternitas dei, vel filiatio, sive processio, res quedam sint tam ab ipsis personis quam ab ipso deo diversa».

¹³² Constant J. Mews aveva contestato l'ipotesi di identificazione di Ulgero con «magister noster V.», ritenendo che andasse piuttosto identificato con Guglielmo di Champeaux, cui sempre nella *Dialectica* ci si riferisce come «magister noster». Mews ritiene che questa identificazione risulti coerente con la valutazione 'realista' che Jean Jolivet fa dell'ipotesi della polisemia delle *voces* che viene attribuita al maestro e quindi si domanda se non fosse proprio compatibile con il profilo del fondatore della scuola di San Vittore. Jolivet, tuttavia, sulla scorta di Lambertus Marie de Rijk, rifiuta che possa trattarsi di Guglielmo di Champeaux, per la difficoltà di vedere nella «V.» quella che dovrebbe essere una «W.», ma si domanda se quella tesi debba necessariamente essere letta alla luce di un «nominalisme extrême», o se piuttosto non possa essere in qualche modo essere vista come una posizione realista, evitando almeno una contraddittoria identificazione con le tesi del primo precettore di Abelardo che, come rilevava Mews, aveva effettivamente sostenuto che una «vox» avesse almeno due sensi, uno grammaticale e uno logico. È a questo punto che Jolivet introduce il disaccordo sulla valutazione della dottrina rispetto a de Rijk, aprendo a una valutazione, che tuttavia non ha alcuna ambizione di porsi come un'interpretazione. Infatti, «retenons de cette dialectique qu'il n'est pas simple de désigner indiscutablement l'arrière-plan ontologique d'une thèse logique, surtout quand les doctrines sont imparfaitement connues, et, pour une part, de seconde main, sans que les références et attributions des fragments soient toujours certaines».

che Marie-Dominique Chenu dice «pieux et dialectiques à la fois»¹³³, è figura del rapporto che Abelardo intrattiene con le asperità di una cieca applicazione teologica delle arti liberali, della grammatica in particolare, che, dimentica dello statuto eccezionale di Dio, quindi della sua «singularitas», cade nell'errore di voler calare sulle parole dell'oracolo celeste la rete delle leggi di Donato, violando la regola aurea di Gregorio¹³⁴. L'attitudine del nome a significare la sostanza e la

Lambertus Marie de Rijk dimostra in maniera convincente che l'ipotesi di «mag. V.» sarebbe incompatibile non con una visione realistica quanto con quella che deve essere ritenuta «the William's ultra-realistic view». Proprio la coerenza con le argomentazioni teologiche spiegherebbe invece bene quale sia la visione ontologica di «mag. V.» senza dover introdurre ulteriori artifici. Infatti, Nella *Dialectica* «mag. V.» è specificamente contestato in relazione al rapporto tra «impositio» e «significatio» («Utrum omnis impositio in significatione ducatur»), perché ritiene che ogni «impositio» sia una «significatio», riconoscendo a ogni imposizione la capacità di generare un significato. In relazione a questa teoria, Lambertus Marie de Rijk ritiene che possa essere spiegata la sua identità come legata al profilo teologico di quell'Ulgero che viene fatto bersaglio polemico nelle *Theologiae*. In particolare, la posizione di «mag. V.» appare contrapposta a quella di Garmundo di Tournai, che sarebbe succeduto al più noto Oddone (m. 1113) e avrebbe ritenuto che non tutte le imposizioni di una «vox» sono capaci di generare un significato. Secondo i sostenitori dell'ipotesi contraria, tra cui il «mag. V.», dalle autorità di Aristotele, Boezio e soprattutto Prisciano si dovrebbe invece ritenere che 'bianco' non significhi solo una qualità, ma quella e il suo soggetto di inerenza, come il verbo significa anche la persona e il tempo che non può essere sottratto al suo significato principale, come vorrà il dispositivo dei *modi significandi*. Infine, Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli ritiene che «mag. V.» possa essere tal «magister Vasletus», cui nelle *Glossulae super Porphyrium* viene attribuita l'idea che il piano nominativo determini il valore del significato, per cui «sol» e «phoenix» sono singolari perché, nel definire il loro significato, occorre guardare all'ambito delle *res nominatae*. La Fumagalli ritiene che se il *magister* della *Dialectica* e il maestro di Angers sono concordi nel ritenere che il fenomeno significativo sia arbitrario, non è possibile passare dall'identità indeterminata di uno all'identità altrettanto indeterminata dell'altro, dal momento che nemmeno nella *Theologia* si può dire con certezza che sia Ulgerio il maestro accusato da Abelardo. I riferimenti a «mag. V.» nella *Dialectica* sono cinque, nel primo di questi si trova in contrapposizione a Garmundo: ID., *Dialectica*, I, III, 1, 2, ed. de Rijk cit., p. 112, 23-31; *ibid.*, I, III, 1, 2, p. 113, *passim*; I, II, III, 16, p. 105, 15-24; I, III, III, 3, p. 141, 24-28; II, I, 9, p. 168, 10-13. Per le ipotesi di identificazione: Cf. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2), p. 84 nota 54; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., p. 66, nota 22; *Introduction to Dialectica* (I, cap. 1, nota 84), pp. XX-XXI; DE RIJK, *Logica modernorum* cit. (I, cap. 1, nota 70), I, p. 190, nota 1; M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Note sulla logica di Abelardo. I, La concezione abelardiana della logica*, «Rivista critica di storia della Filosofia», 13 (1958), pp. 12-26; ID., *La logica di Abelardo* cit. (II, cap. 1, nota 19), pp. 37-38.

¹³³ Cf. CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit. (Intr., nota 28), p. 101 [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo* cit., p. 115].

¹³⁴ Cf. *TChr*, IV, 77, 1285D, ed. Buytaert cit., p. 301, 1123-1127; cf. GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Leandrum*, 5, PL 75, 516B, ed. Adriaen cit. (II, cap. 3, nota 162), I, p. 7, 217. Rispettivamente per l'errore di Ulgero e per una ricostruzione dei problemi relativi al presunto riferimento alla perduta *Grammatica* in cui si troverebbe compiutamente sviluppato il tema della relazione tra soggetto e proprietà o forma contro l'interpretazione del futuro vescovo di Angers, si vedano: BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 9-12; MEWS, *Aspects of the evolution of Peter Abaelard's thought on signification and predication* cit. (I, cap. 1, nota 25), pp. 31-41.

qualità, che i logici affronteranno ricorrendo al dispositivo speculativo del «modus significandi» che distingue la «significatio» dalle «consignificationes», viene sospesa quando il soggetto di predicazione è Dio, cui è estranea ogni composizione¹³⁵.

Dopo Ulgero nella seconda versione e prima di lui nell'ultima, Abelardo riporta l'errore dell'antico condiscipolo di Laon, evocato come maestro francese e accusato di ritenersi quasi l'unico maestro in Sacra Scrittura («qui se quasi singularem divinae Paginae magistrum omnibus praefert»)¹³⁶. La memoria dello scontro di Soissons rende aspra l'invettiva contro Alberico di Reims che avrebbe sostenuto che in Dio non sarebbe possibile trovare altro che Dio stesso, correndo il rischio di ridurre lo spessore trinitario a quello di una monade e sacrificando la Trinità sull'altare della «summa unitas». Nell'accreditarsi come fonte per l'averlo ascoltato direttamente sostenere che Dio si sarebbe generato da se stesso, Abelardo ne sottolinea la sua arroganza e lo accusa di voler

¹³⁵ L'analisi della differenza tra «substantia» e «qualitas», cui nel secolo successivo saranno sovrapposte altre coppie concettuali come in logica rispettivamente quella di «suppositum» e «significatum», o in metafisica quella di «subiectum» e «forma», o boezianamente di «quod est» e «quo est», complica, a partire dal XII secolo, il problema formalizzato per la prima volta dal triangolo semantico aristotelico. La prima delle arti liberali, che è sempre nel Medioevo oltre che studio delle strutture elementari della lingua anche grammatica speculativa, cioè riflessione generale sui principi del funzionamento del linguaggio e sui fondamenti delle sue categorie (non ancora filosofia del linguaggio), a partire dall'incontro con la logica si avvierà a costituirsi come scienza nelle Università nel XIII secolo culminando nel genere dei trattati *De modis*. Per una panoramica di questo movimento dottrinale si vedano: A. MAIERÙ, *La grammatica speculativa*, in *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) (Perugia, 3-5 ottobre 1983), a c. di C. Leonardi - G. Orlandi, Perugia - Firenze 1986, pp. 147-167; ID., *La filosofia del linguaggio*, in *Storia della linguistica*, a c. di G. C. Lepschy, 3 voll., Bologna 1990-1994, II, 1990, pp. 101-168; A. DE LIBERA - I. ROSIER-CATACH, *La pensée linguistique médiévale*, in *Histoire des Idées Linguistiques*, ed. S. Auroux, 3 voll., Liège 1992, II, pp. 115-186. Sulla storia, il significato e il valore teologico della distinzione tra «res significata» e «modus significandi», si veda specificamente: I. ROSIER-CATACH, *Res significata et modus significandi. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 135-168.

¹³⁶ Cf. *TChr*, IV, 78, 1285C-1286A, ed. Buytaert cit., pp. 301, 1128 - 302, 1146; *TSch*, II, 63-64, 1056CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1003-1014. Sul magistero di Alberico e sul ruolo della sua reggenza alla scuola cattedrale di Reims, si veda: *infra*, I, cap. 2, §2. L'epigono di Anselmo di Laon potrebbe essere l'«Albericus» a cui Gualtiero di Mauritania contesta alcune posizioni cristologiche sul tema della sofferenza di Cristo nella passione sotto la rubrica «Confutatur Albericus Christum asserens morte non timuisse nec fuisse contritatum». Cf. GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad magistrum Theodoricum*, in *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum*, ed. d'Alchery cit. (I, cap. 1, nota 1), II, [pp. 469-473], p. 469: «Asseritis, ut quidam dicunt, Salvatorem nostrum nullo modo timuisse mortem, nec esse contritatum imminente sua passione, nec esse turbatum. Quia vero in hoc a vobis dissentio, quid inde credam vobis explanare proposui; ut si a veritate devio, a vobis corrigar cum amore»; OTT, *Untersuchungen zur theologischen* cit. (I, cap. 1, nota 2), p. 213-234.

condannare come eretici tutti quanti rifiutano la sua opinione («et sicut arrogantissimus omnium, omnes plane haeticos vocat quicumque ita non tenent»). Il profilo psicologico e dottrinale del primo dei suoi contraddittori, Alberico, viene descritto come tanto compromesso da aver potuto sostenere, senza avvedersi della gravità delle sue posizioni, sia una salvezza per chi non ebbe fede nell'Incarnazione e nella Risurrezione sia, quanto all'«uter Virginis», che Maria non deve essere considerata vergine durante il parto, ma solo per l'aver concepito «sine virili coitu».

Il terzo esponente dei suoi obiettivi polemici tra i maestri del suo tempo («inter huius temporis magistros») è il «magister» di Bourges, presumibilmente Joscelin di Vierzy, la cui consacrazione episcopale a Soissons nel 1126 permette di individuare come *terminus ante quem*, quanto meno per la prima redazione della *Christiana*, quella data¹³⁷. Joscelin è accusato di aver sostenuto la fallibilità di Dio, di aver cioè ammesso che le cose possano accadere («evenire») diversamente («aliter») da come Dio le abbia previste («quam ipsae providerit»)¹³⁸. Senza sentire l'esigenza di mostrare al suo lettore argomenti a favore della classificazione delle opinioni che presenta in questa sezione, ma riservandosi di affrontare il problema dell'onnipotenza secondo l'equazione di volontà e potenza nell'ultimo nuovo libro delle ultime versioni, Abelardo precisa che una simile limitazione della dignità di Dio è incompatibile con la sua definizione filosofica e quindi non è permessa né presso i gentili né presso gli altri infedeli¹³⁹.

A vario titolo, Abelardo coinvolge nella sua condanna degli errori del suo tempo Bernardo e Teodorico di Chartres¹⁴⁰, un loro conterraneo, maestro in Burgundia dal 1110 al 1128¹⁴¹, e Gerlando,

¹³⁷ Che l'identità del maestro di Bourges possa effettivamente corrispondere a quella di Joscelin di Vierzy deve essere considerato tutt'altro che certo. Cf. *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 13), p. 219.

¹³⁸ Cf. *TChr*, IV, 79, 1286A, ed. Buytaert cit., p. 302, 1147-1152; *TSch*, II, 66, 1057B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1028-1034.

¹³⁹ Cf. *TChr*, IV, 79, 1286A, ed. Buytaert cit., p. 302, 1151-1152: «Quod nec credo apud gentiles vel quantumlibet infideles dici umquam permissum est».

¹⁴⁰ Cf. *TChr*, IV, 80, 1286AB, ed. Buytaert cit., p. 302, 1153-1160. Dell'errore dei due fratelli, consistente per il primo nell'aver reso l'efficacia dei sacramenti assolutamente indipendente dal ministro, al punto da riconoscerla anche alle donne, e per il secondo, nell'aver sostenuto, seguendo distinzioni filosofiche («philosophicis innitatur sectis»), che Dio in nessun modo debba essere considerato per esistenza anteriore al mondo, non si fa menzione nell'ultima versione.

¹⁴¹ Al maestro di Burgundia nella versione della *Christiana* viene imputato di aver sostenuto proposizioni ereticali sull'incarnazione di Cristo nell'utero della Vergine. Cf. *ibid*, IV, 80, 1286B, ed. Buytaert cit., p. 302, 1160-1164. Nella terza versione, gli viene dedicata maggiore attenzione e gli viene invece più apertamente contestato di aver affermato che la Trinità consiste di tre essenze, di aver negato con la sua teoria dell'incarnazione nel ventre di Maria l'umanità di Cristo e di aver invalidato i voti dei monaci, permettendo il matrimonio. Cf. *TSch*, II, 65, 1056D-1057A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1015-1027. Gabriel Robert propone di identificare costui con «Gilbertus Universalis», che insegnò ad Auxerre, dove compare nel clero dal 1110, e a Nevers fino al 1128, quando divenne vescovo di Londra

vescovo di Agrigento, coinvolto nella «summa controversia de sacramento altaris»¹⁴². Il registro delle «novitates» fornisce sicuramente allo studioso dati interessanti per collocare cronologicamente la revisione abelardiana, ma, nell'economia della *Theologia*, permette ad Abelardo di argomentare a favore della necessità della ricerca, anche come antidoto alla violenza della condanna¹⁴³.

Solo a questo punto Abelardo ritorna al suo proposito («nunc ad propositum redeamus») e presenta il tema del mistero della generazione dello 'stesso' da 'altro' con l'obiettivo, ormai chiarito, di voler difendere la fede e non di insegnarla («ad defendendam, ut diximus, fidem nostram, non docendam») o, come scriverà nell'ultima versione, di evitare che l'intelligenza rifiuti ciò che le parole esprimono («ut quod pronunciant verba, non abhorreat intelligentia») ¹⁴⁴. La similitudine viene da subito presentata in tutta la sua inefficacia come un espediente in cui da sempre la ricerca teologica ha provato a cercare, e ha faticosamente trovato, una qualche dicibilità del mistero trinitario. Il modello è chiaramente Agostino, che avrebbe usato due immagini, quella della cetra («ars, manus, chorda») e quella del sole («sol, calor, splendor»), in cui la composizione in unità del tre («tria») sarebbe in grado di illustrare l'insondabile natura divina¹⁴⁵. Come non sorprende che nell'unico suono

fino al 1134. Questa identità è accolta anche dall'editore della *Christiana*. Tuttavia, l'editore della «*Scholarium*», Constant J. Mews, che portò a compimento il lavoro cominciato da padre Buytaert, ritenne gli argomenti addotti da Robert troppo deboli per poter comprovare quell'identità, proponendo piuttosto, sulla scorta degli studi di Ludwig Ott sulla testimonianza di Gualtiero di Mauritania, di pensare a un discepolo di quel Gilberto come colui che aveva invalidato i voti dei monaci per l'aver sostenuto che gli ecclesiastici potessero sposarsi. Cf. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié su XI^e siècle* cit. (I, cap. 1, nota 150), p. 200-209; GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad magistrum G.*, in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, 9 voll., edd. E. Martène - U. Durand, Paris 1724, I, pp. 839-843; OTT, *Untersuchungen zur theologischen* cit., pp. 292-313.

¹⁴² Cf. *TChr*, IV, 80-81, 1286AC, ed. Buytaert cit., pp. 302, 1153 - 303, 1174.

¹⁴³ Cf. *ibid*, IV, 81, 1286BC, ed. Buytaert cit., p. 303, 1165-1174: «Sed nec adhuc illam summam controversiam de sacramento altaris, utrum videlicet panis ille qui videtur figura tantum sit dominici corporis, an etiam veritas substantiae ipsius dominicae carnis, finem accepisse certum est; et innumeras alias in quarum quotidianis relationibus frequenter obstupescimus, quae nec per incendia eorum qui a populo deprehenduntur compesci possunt. Haec illi attendant qui de fide amplius minime scribendum esse autumant, cum nullae, ut aiunt, hoc tempore haereses pullulent, quasi ipsi omnium conscientias et fidem cognoverint!». Cf. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié su XI^e siècle* cit., p. 203.

¹⁴⁴ Cf. *TChr*, IV, 82, 1186C, ed. Buytaert cit., p. 303, 1175-1177; *TSch*, II, 68, 1057BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1042-1044

¹⁴⁵ Cf. *TChr*, IV, 82, 1286D-1287A, ed. Buytaert cit., pp. 303, 1083 - 304, 1205; la similitudine «de sole» viene isolata e analizzata specificamente nella versione della «*Scholarium*». Riferita da Macrobio a Platone, l'immagine appare tuttavia incapace di illustrare il mistero trinitario, perché ottenuta dalla composizione di entità diverse essenzialmente. Cf. *TSch*, II, 118-119, 1070C-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 440, 1042-1044. L'editore della *Christiana* si limita a

si compongano l'arte che insegna («ars dictet»), la mano che tocca («manus tangat») e la corda che risuona («chorda resonet»), e nel sole siano diversi il calore che asciuga («calor exsiccat») e lo splendore che illumina («splendor illuminat»), così non deve sorprendere che in Dio sia solo del Figlio l'essersi incarnato. Ciò che in questa nuova redazione interessa ad Abelardo è sottolineare chiaramente che la soddisfazione che deriva da un simile tentativo di illuminare il mistero grazie all'accostamento di un dispositivo ontologico preso a prestito dalla natura non è mai piena («minus satisfacere quibusdam videantur»), o nell'ultima versione, con riguardo per le aspettative dell'uomo, è sempre inferiore rispetto alle ambizioni della teologia («minus fortasse quam volumus ad propositi nostri demonstrationem sufficit»)¹⁴⁶. Il limite di questa immagine sta nell'incapacità di riprodurre nel

escludere che siano luoghi dell'opera agostiniana quelli che Abelardo doveva presumere tali mentre scriveva questa sezione («In Augustini operibus non repperi»), mentre l'editore della «*Scholarium*» annota un riferimento a uno dei *Sermones* pseudo-agostiniani. Ora, nel testo della *Christiana*, il Peripatetico palatino indica come luogo della prima similitudine, l'immagine della cetra, il *Sermone natalis Domini*. Il riferimento al sermone sul mistero della Trinità e dell'Incarnazione dello pseudo-Agostino spiega come solo Cristo si sia incarnato a partire dall'illustrazione di tre esempi («illustratur exemplis, animae, solis et citharae»): quello dell'anima, in cui «aliud est anima, aliud est ratio», quello del sole, in cui è possibile vedere ora uniti, ora separati «calor et splendor», e infine quello della cetra, in cui «ars dictat, manus tangit, resonat chorda». Cf. PSEUDO-AGOSTINO, *De mysterio Trinitatis et Incarnationis*, in *Sermones de diversis*, 245, PL 39, [2196-2198], 2196-2197: «Sed dicit mihi haereticus: Ergo si unum sunt, omnes sunt incarnati. Non. Ad solum Christum pertinet caro. Nempe aliud est anima, aliud est ratio: et tamen in anima est ratio, et una est anima. Sed aliud anima agit, aliud ratio: anima vivit, ratio sapit; et ad animam pertinet vita, et ad rationem pertinet sapientia. Et cum unum sint, anima sola suscipit vitam, ratio sola suscipit sapientiam: et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Sic et Pater et Filius, licet unum sint et unus Deus sit, ad Christum solum pertinet caro: sicut ad solam rationem pertinet sapientia, licet non recedat ab anima. Ecce iterum aliud. In sole calor et splendor in uno radio sunt: sed calor exsiccat, splendor illuminat; aliud suscipit calor, aliud splendor. Et licet calor et splendor ab invicem non queant separari, suscipit splendor illuminationem, non fervorem; suscipit calor fervorem, non illuminationem. Aliud simul, aliud singulares agunt; et tamen ab invicem non separantur. Sic et Filius suscepit carnem; et non deservit Patrem, nec se divisit a Patre. Suscepit, inquam, Filius carnem in proprietate: sed tamen et Pater et Spiritus sanctus non defuit maiestate. (...) Adhuc citharam respice. Ut musicum melos sonis dulcibus reddat, tria pariter adesse videntur, ars, manus et chorda: et tamen unus sonus auditur; ars dictat, manus tangit, resonat chorda. Tria pariter operantur; sed sola chorda personat quod auditur: nec ars nec manus sonum reddunt, sed ea cum chorda pariter operantur. Sic nec Pater nec Spiritus sanctus susceperunt carnem; et tamen cum Filio pariter operantur. Sonum sola chorda excutit; carnem solus Christus suscepit. Operatio in tribus constat: sed quomodo ad solam pertinet chordam soni redditio, sic pertinet ad solum Christum carnis humanae susceptio».

¹⁴⁶ Cf. *TChr*, IV, 82, 1186CD, ed. Buytaert cit., p. 303, 1177-1183: «Quod quidem ideo maxime faciendum esse decrevi, quod similitudines illas quas ad hanc generationem Filii vel processionem Spiritus defendendam, seu ad diversitatem personarum assignandam a sanctis patribus didicimus, *minus satisfacere quibusdam videantur*, quod in illis rebus quae per simile inducuntur *non possit unius essentiae identitas servari*» [corsivo mio]; *TSch*, II, 119, 1071AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 467, 1782-1791: «Sed quia nec secundum philosophos *idem est ipsa solis substantia quod est eius splendor aut calor*, sicut eadem est essentia patris et filii et spiritus sancti nec calor de sole simul et splendore est sicut

modello creaturale quell'identità di essenza che è garanzia dell'unità di Dio e premessa della singolarità del dinamismo intratrinitario.

Dopo Agostino, è ad Anselmo d'Aosta che Abelardo si rivolge in cerca di una similitudine più valida nel rispetto dell'unità della sostanza («qui, servata substantiae unitatae, validiorem visus est similitudinem ad haec quae diximus induxisse»)¹⁴⁷. Nell'*Epistola de incarnatione Verbi*, l'arcivescovo di Canterbury avrebbe mutuato da Agostino il fondamento della similitudine («fundamentum similitudinis»¹⁴⁸) del corso d'acqua, specificamente del Nilo, cui Abelardo si riferisce con riferimento alla triade «fons, rivum, stagnum»¹⁴⁹. Posta l'alterità ontologica tra la natura *super omnia* e *omnia*, Anselmo provava, guidato dall'*auctoritas* di Agostino¹⁵⁰, a rinvenire («inveniri») tra le cose create, sempre determinate da spazio, tempo e parti, qualcosa di 'analogo' all'unità delle tre persone divine che Roscellino nega in Dio. Due sono le immagini che l'arcivescovo di Canterbury trovava: una prima illustrava il rapporto tra il Padre e il Figlio con riferimento ad Adamo e Abele per chiarire la natura della relazione che ha per estremi un padre che non ha padre, che quindi non è a sua volta figlio, e un figlio che è soltanto figlio e non padre; una seconda voleva «nomen Nilus» capace di significare simulatamente la sorgente, il ruscello e il lago, figura analoga da un punto di vista logico-linguistico al *signum* che punta alla natura una e trina della sostanza divina. Con questa seconda immagine che attira l'attenzione di Abelardo, Anselmo spostava il piano illustrativo dalla corrispondenza con il mondo reale, in cui la miopia di quel «dialettico moderno» l'aveva portato, all'ordine di una metafora che non è già più analogia, come in Agostino, quindi

spiritus ex patre simul et filio, a quibus ipse precedit - magisque de substantia solis calor esse videtur secundum quod ipse substantialis est igni, ac per hoc ipse magis ad filium qui de ipsa proprie substantia patris est quam ad spiritum sanctum pertinet - *minus fortasse quam volumus haec inducta de sole similitudo ad propositi nostri demonstrationem sufficit* [corsivo mio].

¹⁴⁷ Cf. *TChr*, IV, 83, [1287AD], 1287AB, ed. Buytaert cit., p. 304, [1206-1233], 1206-1209; *TSch*, II, 120, 1071BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 467, 1792 - 468, 1815.

¹⁴⁸ *TSch*, II, 120, 1071C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 468, 1802.

¹⁴⁹ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 280B-281C, ed. Schmitt cit., II, pp. 30, 11 - 33, 9. Per la storia di questa «immagine antica», che si trova accennata nel *Contra Noetum* di Ippolito, ma che deve la sua fortuna all'utilizzo che ne fece Tertulliano nel suo *Adversus Praxean*, si veda: BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 265.

¹⁵⁰ Cf. AGOSTINO, *De fide et symbolo*, VIII, 9, 17, PL 40, 190, ed. Zycha cit. (II, cap. 3, nota 48), p. 20, 13-20: «Sed haec non propter illius divinae naturae similitudinem, sed propter visibilibus etiam unitatem corporalia exempla data sunt, ut intellexeretur fieri posse ut aliqua tria non tantum singillatim, sed etiam simul unum singulare nomen obtineant; nec quisquam miretur et absurdum putet quod Deum dicimus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, nec tamen tres deos in ista Trinitate, sed unum Deum unamque substantiam». Abelardo ritiene che Anselmo abbia recuperato l'immagine del *Nilus* dall'*Ad Laurentianum papam*, rubrica di alcuni manoscritti del *De fide* di Rufino, confondendo il titolo di quest'opera con quella in cui effettivamente l'immagine occorre, il *De fide et symbolo*.

«relazione costitutiva del reale», ma si avvia a diventare, come nel Peripatetico palatino, mera «somiglianza tra le regole della predicazione valide su entrambi i livelli»¹⁵¹.

Come l'essere sorgente, l'essere ruscello e l'essere lago si predicano del soggetto Nilo, sebbene la funzione di predicazione non sia valida scambievolmente (perché dell'essere lago non si predica l'essere ruscello e così via), allo stesso modo l'essere Padre, l'essere Figlio e l'essere Spirito Santo si predicano del soggetto Dio senza che la funzione predicativa sia valida reciprocamente tra le persone. La proporzione linguistica, segnalata da un *argumentum a comparatione*, consentiva di ammettere che se persino nel mondo creato è dato «invenire» un'unica cosa che si dice di tre e tre di una sola, senza che ciascuna sia predicabile dell'altra, ciò doveva essere considerato possibile *a fortiori* per una realtà *super omnia*.

Abelardo legge in realtà in chiave ontologica la relazione che Anselmo aveva istituito a livello predicativo come «*exemplum ad divinae generationis*», dove il medesimo è «*generans, genitus, inducens*», pur di mostrarne frettolosamente l'inadeguatezza. Nella sua ricostruzione sembra che l'arcivescovo di Canterbury abbia delineato la natura triadica della sostanza, perché sarebbe fonte da cui sgorga il ruscello, quasi come dal Padre il Figlio («*ex quo*»), sarebbe lago che deriva dalla fonte e dal ruscello, quasi come lo Spirito, che procede dal Padre e dal Figlio. Inoltre, che il ruscello abbia un corso, sia cioè incanalato («*infistulatus*») si presterebbe a fornire un'ulteriore immagine dell'Incarnazione del Figlio («*in fistula quasi Filium in carne humana*»)¹⁵². Ora, questa similitudine non è chiaramente in grado di produrre una soddisfazione («*sed haec quoque similitudo non magis satisfacere potest*»), perché nell'«*exemplum*» anselmiano, che in Abelardo non è più il modello predicativo del «*nomen*» 'Nilo', la presenza delle tre «*proprietaes*» non è simultanea, ma successiva, per cui l'acqua prima è fonte, poi ruscello e infine lago («*primo fons erat, deinde rivus, denique stagnum facta est*»). Pertanto, questa «*similitudo*» rischia di suffragare l'opinione di quanti confondono «*per tempora*» le proprietà delle persone, per cui la stessa persona sarebbe ora Padre, ora Figlio e ora Spirito Santo, introducendo la pericolosa deriva del modalismo¹⁵³.

¹⁵¹ Cf. ANSELMO D'AOSTA - ABELARDO - ROSCELLINO, *Fra le due rupi* cit. (II, cap. 1, nota 17), p. 155-156.

¹⁵² Cf. *TChr*, IV, 83, 1287BC, ed. Buytaert cit., p. 304, 1214-1220: «*Ponit itaque praedictus archiepiscopus quasi tria eiusdem substantiae, fontem videlicet, rivum et stagnum: fontem quidem ex quo est rivus quasi Patrem ex quo Filius, stagnum vero quod ex fonte et rivo provenit quasi Spiritum qui ex Patre et Filio procedit. Posuit etiam rivum in fistula quasi Filium in carne humana, ac si rivum infistulatum dicamus Verbum incarnatum*».

¹⁵³ Cf. *TChr*, IV, 83, 1287CD, ed. Buytaert cit., p. 304, 1220-1234: «*Sed haec quoque similitudo non magis satisfacere potest, quod non est simul eadem substantia fontis et rivi atque stagni, sed per temporis successionem eadem aqua primo fons erat, deinde rivus, denique stagnum facta est. Unde non est mirabile si per successionem temporis eadem aquae substantia diversis modis se habeat, cum numquam simul eadem numero sit substantia fontis et rivi vel stagni, ut videlicet umquam vere dici possit: modo aqua fontis est aqua rivi sive stagni, sicut semper dicimus substantiam Patris*

Ora, Abelardo non intende liquidare la similitudine in quanto tale, poiché è il principio e la garanzia del progresso teologico, ma, mentre si pone come terminale di una tradizione che va da Agostino, Padre della Chiesa, ad Anselmo, metropolita di Canterbury, deve piuttosto escludere che i loro tentativi possano essere giudicati esaustivi. Infatti, affinché la soddisfazione sia piena deve essere escogitata («excogitanda est») un'immagine della generazione e della processione nel quale ciascuno di questi problemi sia superato, in cui cioè simultaneamente le «proprietates» del generato, del generante e di ciò che procede da entrambi siano non confuse («impermixtae»), perché il generato non sia il generante né ciò da cui procede ciò che procede, pur essendo lo 'stesso'¹⁵⁴.

Quod facilius nos posse invenire arbitror, si iuxta Apostoli testimonium diligenter attendamus qualiter 'a creatura mundi per ea quae facta sunt', ipsi quoque philosophi quorum rationibus nos impetunt congruis similitudinum proportionibus in una et eadem divina substantia tres personas, proprietatibus ab invicem diversas, vestigare atque assignare, Domino revelante, valuerint. Sic quippe scriptum est: 'Quod notum est Dei, manifestum est in illis', hoc est non solum illis, verum etiam in illis, hoc est per illos et eorum scripta aliis. 'Deus enim illis revelavit', eorum scilicet illuminando rationem, ut ex similitudine corporalium seu visibilium rerum ad incorpoream atque invisibilem divinitatis naturam contemplandam assurgerent. 'A creatura', inquit, 'mundi per ea quae' in ipsa 'sunt facta' (*Rom* 1, 19-20), tam a nobis quam a natura, secundum illam videlicet philosophicam rationem qua dicuntur alia ex materia et forma consistere, alia ad similitudinem materiae et formae. In his quippe constitutionibus, cum sit una penitus substantia constituentis et constituti, utpote materiae et materiati, diversa tamen sunt proprietate ab invicem materia ipsa et materiatum, utpote cera ipsa et quae ex ipsa est imago cerea¹⁵⁵.

Abelardo arriva a proporre il modello della costituzione materiale, con cui nella prima versione aveva introdotto il tema della generazione, nel solco di una tradizione teologica autorevole. All'ombra di Agostino e di Anselmo, Abelardo ha guadagnato alla «similitudo» una legittimità che ora intende

esse substantiam Filii et Spiritus Sancti. Immo fortassis haec similitudo illi maxime suffragatur haeresi quae ita per tempora proprietates personarum commiscet, ut eadem personam dicat quando vult esse Patrem, quando vult Filium vel Spiritum Sanctum»; *TSch*, II, 120, 1071BD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 468, 1806-1815.

¹⁵⁴ Cf. *TChr*, IV, 84, 1287D, ed. Buytaert cit., pp. 304, 1234 - 305, 1240: «Ut itaque satisfacere per similitudinem de hac generatione vel processione valeamus, excogitanda est talis similitudo generationis uel processionis, in qua eadem simul sit substantia generantis et generati, vel procedentis et a quo procedit, et tamen proprietates eorum impermixtae maneat, ut videlicet genitum non sit generans nec procedens a quo procedit». Nell'ultima versione risponderà a queste esigenti caratteristiche l'immagine del sigillo di bronzo: *infra*, II, cap. 5, §2.

¹⁵⁵ Cf. *TChr*, IV, 85, 1228AB, ed. Buytaert cit., pp. 305, 1241 - 306, 1283. Sergio Paolo Bonanni legge questo brano in un «parallelismo problematico» con il luogo della prima versione in cui viene definita l'idea di progresso teologico con il ricorso all'Apostolo. Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 185-187.

filosoficamente fondare sui presupposti di una metafisica dell'ordine ispirata al percorso paolino. Il varco aperto in natura («per ea quae facta sunt») ha condotto già i filosofi a scoprire e riconoscere in un'unica e medesima sostanza tre persone, reciprocamente diverse secondo le proprietà. La luce irradiata da questa manifestazione divina non è soltanto quella che permette loro l'intuizione di Dio, ma quella che li fa veicoli e canali della Rivelazione («non solum illis, verum etiam in illis, hoc est per illos et eorum scripta aliis»). Abelardo recupera l'immagine paolina come emblema dell'illuminazione della «ratio» dei filosofi, che sarebbero così stati sollecitati a innalzarsi attraverso il dispositivo della similitudine delle cose corporee e visibili alla contemplazione di quanto è nella natura divina, non corporea e non visibile. Nella culla della tradizione agostiniana ed anselmiana, scortata dal varco che Paolo apre in natura per la comprensione di Dio, Abelardo fa ricomparire il tema filosofico della composizione (o della sola configurazione logica di una composizione) e spiega come nel composto la materia e ciò che è dalla materia siano lo 'stesso', pur restando estranei per proprietà, come mostra la disanima dell'immagine di cera.

«Ponamus ergo ante oculos ceream imaginem»¹⁵⁶. Con una straordinaria risonanza di una costruzione con cui Aristotele nella *Rhetorica* si era riferito al valore cognitivo della metafora per la sua capacità di mettere l'oggetto indagato sotto gli occhi («to poieîn to pragma pro ommaton»¹⁵⁷) e di cui non poteva essere consapevole, Abelardo conduce il suo lettore a immaginare di avere davanti agli occhi l'immagine di cera. Ora, il modello della costituzione materiale ha il vantaggio di poter essere analizzato a partire da un'identità numerica ed essenziale, che tuttavia prevede un ordinamento preciso delle sue diverse proprietà nella predicazione. Infatti, se l'immagine di cera è dalla cera e non viceversa, si deve considerare che, se i nomi 'cera' e 'immagine di cera' sono presi in senso assoluto («absolute, non relative»), allora essi possono essere «veraciter» uniti nella predicazione a causa dell'identità della sostanza («propter identitatem substantiae»). Se, tuttavia, si assumono i nomi secondo l'ordine della generazione si dicono «relative ab invicem», come la materia e il materiato, il costituente e il costituito, come la causa e l'effetto, il generante e il generato, dunque per la diversità delle proprietà («secundum suas proprietates») non possono essere uniti nella predicazione come se dicessimo che la stessa materia è ciò che da essa è tratto o viceversa¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. *TChr*, IV, 86, 1228B, ed. Buytaert cit., p. 306, 1285.

¹⁵⁷ Cf. ARISTOTELE, *Rhetorica*, III, 11 1411b 24-27, e traduzione latina probabilmente di Bartolomeo da Messina (*translatio vetus*) e Guglielmo di Moerbeke, ed. Schneider cit. (II, cap. 1, nota 121), p. 301, 12- 16.

¹⁵⁸ Cf. *TChr*, IV, 86, 1228BC, ed. Buytaert cit., p. 306, [1285-1309], 1296-1309: «In qua quidem re considerandum est quod, si ea nomina ipsius 'cerae' et 'cerae imaginis' accipiamus quae *absolute, non relative* dicuntur, licet ea per praedicationem sibi veraciter coniungi propter identitatem substantiae ipsius cerae et cereae imaginis, veluti cum cera ipsa sit crocea et imago sit recta, unum est ipsum croceum esse rectum, vel e conuerso. Si vera ea sumamus nomina quae secundum ipsam generationem aut constitutionem cereae imaginis ex cera relative ad invicem dicuntur,

Il dispositivo cognitivo istituito dalla «similitudo» mostra la sua efficacia alla prova del trasferimento sul modello delle caratteristiche dell'oggetto, che riveli in maniera inconsueta e verace il loro significato. Ora, si è detto che il rapporto tra Padre e Figlio può essere rappresentato come rapporto tra la Potenza e la Sapienza, che è una certa potenza; in questa prospettiva, la Sapienza di Dio è dalla sua Potenza come («quomodo») l'immagine di cera è dalla cera, o secondo le categorie filosofiche («aut quomodo iuxta philosophos»), come la specie è dal genere, dal momento che «idem» sono l'immagine di cera e la cera, la specie e il genere. Che la proporzione sia relazionale e non ontologica è evidente, dal momento che è il rapporto tra la Potenza e la Sapienza che viene illustrato dal rapporto tra l'immagine di cera e la cera, tra l'uomo e l'animale. Tuttavia, il tipo di relazione, la generazione, le impone un ordine, perché da colui che genera è colui che è generato e non da colui che è generato è colui che genera; ne consegue che non può esserci conversione, perché la Sapienza, che è dalla Potenza (il Figlio dal Padre) esige («exigit») la Potenza, ma non viceversa¹⁵⁹. Infatti, la potenza si rapporta alla Sapienza e alle altre declinazioni della potenza, come la cera si relaziona all'immagine di cera e a ciò che è dalla cera, ma non è immagine di cera, e come l'animale si relaziona tanto all'uomo quanto a ciò che non è 'uomo'. La simmetria non potrà essere perfetta se la materia gode di un'indeterminatezza, di cui ciò che è dalla materia è una specificazione, quindi una delle sue determinazioni possibili¹⁶⁰.

utpote materia et materiatum, sive constituens et constitutum, sive causa et effectus, sive generans et genitum, non licet ea secundum suas proprietates sibi per praedicationem sociari, ut videlicet dicamus ibi ipsam materiam esse materiata, vel ipsum materiatum esse materiam, etc.».

¹⁵⁹ Cf. *TChr*, IV, 87, 1228D-1289A, ed. Buytaert cit., pp. 306, 1309 - 307, 1329: «Quod si huius similitudinis rationem ad divinam generationem reducamus, facile est ibi cuncta assignare ac defendere quae credimus. Ponamus itaque Deum Patrem, ut supra meminimus, divinam potentiam ac Deum Filium divinam sapientiam, et consideremus quod ipsa sapientia quaedam sit potentia, cum sit ipsa videlicet potentia discernendi ac providendi seu deliberandi veraciter omnia, ne quid Deum decipere possit aut latere. Est igitur divina sapientia ex divina potentia quomodo cerea imago est ex cera, aut quomodo iuxta philosophos species ipsa ex genere esse dicitur, cum tamen idem sit species quod genus, ut homo idem quod animal et imago cerea idem est quod cera. Ipsa quippe imago cerea ita est ex cera et ipse homo ex animali, quod ex eo quod est cerea imago exigit ut cera sit, et ex eo quod homo est ut sit animal, sed non e converso. Sic et ex eo quod est sapientia, hoc est potentia discernendi, exigit ut sit potentia, sed non e converso. Potentia quippe, tam ad discernendum quam ad alia agenda, se habet sicut cera, tam ad ceream imaginem quam ad id quod non sit cerea imago, et animal tam ad hominem quam ad non hominem».

¹⁶⁰ Abelardo è chiaro nell'affermare che la maggiore estensione del genere rispetto alla specie non ne determina una maggiore dignità, per cui dire che la Sapienza è legata alla Potenza da un rapporto analogo a quello di specie e genere non significa introdurre una visione degradante del divino. Per un'analisi di questo rapporto, si veda l'analisi che Jean Jolivet affronta nel contesto della *vexata quaestio* degli universali; Cf. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 95-104.

Il quadro è stato sensibilmente alterato, ma Abelardo da questo momento in poi si trova a dover far fronte ai problemi a cui aveva già guardato nella prima versione. Il Peripatetico palatino non si lascia trascinare dalle spire del ragionamento, ma ricorre a soluzioni che possano trovare solo l'assenso dell'interlocutore, evitando l'iperbolico domandare della prima versione. Ad esempio, ribadisce che per la stessa ragione per cui non si può riportare l'artefatto alla materia, il costituito al costituente, il generato al generante, per quanto essi siano essenzialmente «idem», non si può dire nemmeno che il Padre è il Figlio o che il Padre abbia generato se stesso, né che il Figlio è il Padre, per cui il Figlio sarebbe genitore di se stesso. Nel precisare la validità delle similitudini e l'impossibilità anche nel composto materiale di una simile riduzione, Abelardo recupera sinteticamente le conclusioni del suo lavoro sui concetti di 'identico' e 'diverso' e conclude che la cera e l'immagine di cera, il costituente e il costituito, il generante e il generato sono «idem» «secundum substantiam», ma non «secundum proprietatem vel definitionem»¹⁶¹. Perciò se possono essere congiunte in una «praedicatio substantiae», devono invece essere distinte quando si tratta di un'attribuzione di proprietà («praedicatio proprietatis»), che sono invece reciprocamente impermeabili.

Che il ritmo della trattazione proceda sostanzialmente affrontando gli stessi problemi della sezione precedente (ad esempio l'anteriorità del Padre rispetto al Figlio secondo la causalità¹⁶² o la generazione di Dio da Dio¹⁶³) e li risolva approfondendo alle stesse soluzioni con un robusto schieramento di *auctoritates* mostra come in definitiva Abelardo stia lavorando quasi esclusivamente sulla legittimità della propria posizione. La seconda versione della trattazione della generazione del Verbo è nuova solo relativamente alla giustificazione della sua natura e del suo metodo, mentre resta inalterato il paradigma di problemi e soluzioni con cui Abelardo si confronta. Tanto basta per vedere come il movimento che regge l'evoluzione della *Theologia* scorra in realtà lungo due binari: da un lato l'approfondimento della consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana, sulla quale sempre la verità si innesta, e dall'altro la volontà instancabile di costruire un modello che possa indicare qualcosa allo sguardo senza mostrargli nulla di autentico.

¹⁶¹ Cf. *TChr*, IV, 90, 1290AC, ed. Buytaert cit., pp. 308, 1368 - 309, 1394.

¹⁶² Cf. *ibid.*, IV, 92-97, 1291A-1293B, pp. 309, 1400 - 313, 1530.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, IV, 106-115, 1296A-1299A, pp. 317, 1684 - 322, 1852

b) *La processione dello Spirito Santo*

Nunc de processione Spiritus Sancti, ipso inspirante, dicamus¹⁶⁴.

L'ispirazione colloca immediatamente lo Spirito in una condizione particolare di interferenza con le dinamiche che reggono la vita e la conoscenza umana. La pneumatologia, che trova nella seconda versione della *Theologia* «the much fuller treatment Abelard gave to the Holy Spirit»¹⁶⁵, si trova singolarmente sospesa tra una presentazione dello Spirito come vincolo di amore intratrinitario, che ne dispiega compiutamente la perfezione, e una che lo vuole fulcro del movimento *ad extra* con cui la Trinità si estende fino alle creature. Senza che l'interpretazione più classica dello Spirito come mutuo vincolo di amore possa essere rimossa dall'orizzonte teologico abelardiano – che anzi la vuole consolidata dal punto di vista logico e metafisico –, l'originalità della sua teologia dello Spirito è tutta giocata nella ricapitolazione di questo movimento che permette una ricomprensione della natura dello Spirito Santo nell'«ufficiam» di *Anima mundi*.

Lo Spirito, in cui si sente l'eco etimologico del pneuma («Spiritu quasi a spirando dictus est»¹⁶⁶) è il «nomen» della bontà e dell'amore («benignitas» o «caritas») di Dio. In quanto tale, secondo l'*auctoritas* di Gregorio Magno, esige per la sua stessa natura di darsi come relazione («minus quam inter duos haberi non potest»¹⁶⁷) e quindi esige un altro a cui tendere. La definizione è problematica alla luce della duplicità della teologia dello Spirito abelardiana, perché il rischio è rendere necessaria la creazione verso cui la terza persona della Trinità si estende; tuttavia, questo rischio è fugato dalla natura stessa dello Spirito Santo che, nella libertà del suo darsi, salvaguarda l'autarchia divina («qui nullius indiget»¹⁶⁸). In quest'ottica la processione è specificamente il

¹⁶⁴ *TSum*, III, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 195, 1189-1190; *TChr*, IV, 116, 1299C, ed. Buytaert cit., p. 323, 1853-1854; con riferimento alla fondazione evangelica dell'eccezionalità della terza persona della Trinità rispetto al compito di colui che scrive: *TSch*, II, 121, 1071D-1072A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 468, 1822-1827: «Superest nunc, post generationem filii, de processione spiritus sancti disserere. In quo precipue de ipso confidentes quem apostolis dominus promittens: 'Ille vos, inquit, docebit omnia et suggeret vobis omnia quecumque dixerit vobis' (Io 14, 26), tanto ampliorem ab ipso gratiam in hoc speramus, quantum id amplius ad ipsum pertinet quod disserere cupimus».

¹⁶⁵ MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 34), p. 187.

¹⁶⁶ Cf. *TSum*, III, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 195, 1193; *TChr*, IV, 117, 1299C, ed. Buytaert cit., p. 323, 1855; *TSch*, II, 123, 1072A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 468, 1828.

¹⁶⁷ Cf. *TSum*, III, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 196, 1198-1199; *TChr*, IV, 117, 1299C, ed. Buytaert cit., p. 323, 1863-1864; *TSch*, II, 123, 1072B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 469, 1837-1838. GREGORIO MAGNO, *Lectio evangelii secundum Lucam*, 10, 1-9, in *Homiliae in Evangelia libri duo*, XVII, PL 76, [1138C-1149C], 1139AB.

¹⁶⁸ Cf. *TChr*, IV, 118, 1300BC, ed. Buytaert cit., p. 324, 1881-1890: «Maxime autem Deus, qui nullius indiget, erga se ipsum benignitatis affectu commueri non potest ut sibi aliquid ex benignitate impendat, sed erga creaturas tantum

movimento dello Spirito, perché implica l'estendersi divino per una spontanea disposizione dell'amore («per affectum caritatis»)¹⁶⁹. Prima di risolvere il problema posto dall'interferenza nel campo di esistenza dello Spirito della presenza delle creature come 'altro' e prima di riconciliare la tradizione greca e quella latina sul tema della processione dal Padre e dal Figlio (la questione del *Filioque*), Abelardo presenta lo Spirito come la chiave di volta della Trinità.

Ora, «procedere» può essere inteso in due modi, in un primo senso, attestato anche dalla Scrittura (*Ps* 18, 6; *Mich* 5, 2), esso consegue dalla nascita («nativitas»), e può quindi convenientemente rappresentare la relazione tra il Padre e il Figlio; in un secondo e più proprio senso, deriva invece dall'affezione della bontà di Dio («per affectum benignitatis suae»), e come tale deve essere considerato un movimento esclusivo dello Spirito Santo. La descrizione abelardiana è pregnante, perché nella processione l'«affectus» combinandosi con la Potenza mitigata dalla Sapienza si traduce in «effectus». La riflessione trinitaria si figura in questo modo un dispositivo teologico in cui la «benignitas» completa il quadro dato dall'intersezione dell'efficacia della Potenza e della moderazione della Sapienza. Infatti, se la Potenza non fosse efficace, dall'«affectus» non seguirebbe nessun «effectus», ma se la Sapienza non regolasse l'«affectus», l'«effectus» stesso non sarebbe razionale¹⁷⁰. In altri termini, Abelardo ottiene il singolare risultato di disporre razionalmente il cuore dogmatico della sua *Theologia* spiegando come la struttura trinitaria della sostanza divina presiede a un ordine e a una misura che, lungi dall'esserne una limitazione, lo determinano in quanto Sommo Bene. Abelardo fa interagire questi elementi guardando in prospettiva la Bontà («affectus») come possibilità di tradurre in operazione («effectus») il combinato della Potenza (che, sciolta da vincoli, sarebbe nociva), e della Sapienza (che, senza l'alleanza della prima, sarebbe inefficace).

Ora, in chiave dogmatica, sul tema del *Filioque* Abelardo si produce in quello che Sergio Paolo Bonanni ha definito un vero e proprio «studio della storia del dogma» che lo porta a maturare, nell'evoluzione della *Theologia*, un approccio singolare al tema della *taxis* intratrinitaria, che predilige un modello lineare, in cui è dal Padre e per il Figlio che procede lo Spirito, a quello

quae semper donis gratiae eius indigent. Quodam itaque modo a se ipso Deus ad creaturas exire dicitur *per benignitatis affectum sive effectum*, cum hoc ipsum quod benignus est aut benigne aliquid ex caritate agit, secundum affectum sive effectum quem in creaturis habeat dicatur. Tunc vero in se per benignitatem remaneret, si sibi benignus esse posset, aliquam in se beneficentiam exercendo».

¹⁶⁹ Cf. *TSum*, III, 88, edd. Buytaert - Mews cit., p. 196, 1200-1202; *TChr*, IV, 117, 1299C, ed. Buytaert cit., p. 323, 1866-1868; *TSch*, II, 123, 1072B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 470, 1845-1847.

¹⁷⁰ Cf. *TSum*, III, 89, edd. Buytaert - Mews cit., p. 196, 1203-1219; con un parziale ripensamento che non altera la fisionomia del suo argomento, nella seconda versione e nella terza, Abelardo riprende la circolarità di Potenza, Sapienza e Bontà nella perfezione del Sommo bene: *TChr*, IV, 119, 1300CD, ed. Buytaert cit., p. 325, 1891-1904; *TSch*, II, 123, 1073AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 474, 1983 - 475, 1996.

ortodosso, propriamente circolare, che vuole dalle prime due persone la terza¹⁷¹. Infatti, nella *Christiana*, maturando un certo distacco dalla brevità della versione precedente, il Palatino cerca nella Scrittura e nelle *auctoritates*, tra i Greci e tra i Latini, argomenti che spieghino la plausibilità della tradizione orientale che sostiene la derivazione dello Spirito dal solo Padre (argomenti che non sono contemplati nella prima versione), ma non manca di affermare indubitabilmente la veridicità della tradizione latina, che coinvolge anche il Figlio nella processione della terza persona¹⁷². Indicativamente, si osservi che Abelardo riconosce ai Greci una rigida aderenza alla «littera» della Scrittura, che rimette lo Spirito al solo Padre (ad esempio in *Gv* 15, 26), ma ricorda come molte cose necessarie alla fede, spesso minimamente confortate dalla Parola («ex verbis evangelicis»), siano state poi aggiunte («addita sunt») dalla tradizione¹⁷³.

In una soluzione originale che rispecchia la singolarità della sua teologia trinitaria, Abelardo arriva a ritenere che si possa dire che lo Spirito procede principalmente («principaliter») e propriamente («proprie») dal Padre, da cui la preferibilità della formula di Ilario di Poitiers che vuole la processione «a Patre per Filium»¹⁷⁴. Per spiegare la «fontilità» del Padre, Abelardo recupera l'immagine anselmiana della fonte, del ruscello e del lago («fons, rivus, lacus»), perché lo Spirito ha origine dal Padre come fonte e attraverso il Figlio come ruscello («non ex rivo sed per rivum»). Infatti, come al lago arriva dalla («ex») fonte e non dal ruscello («ex»), ma attraverso («per») esso, così («sicut») deve essere inteso il rapporto tra lo Spirito e il Figlio nella processione. In questo modo l'avverbio «proprie» permette di riconoscere nella prima persona della Trinità la «summa origo», da

¹⁷¹ Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 260.

¹⁷² Nella prima versione, la controversa questione del *Filioque* viene risolta brevemente: *TSum*, III, 89-90, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 196, 1203 - 197, 1235; mentre nella seconda e nella terza versione, il tema è approfondito, lasciando ritenere ragionevolmente, come osserva Bonanni, che la «sottolineatura della visione lineare della *taxis* Abelardo la maturò gradualmente, in un lungo e meditato percorso». Cf. *TChr*, IV, 120-133, 1300B-1305B, ed. Buytaert cit., pp. 325, 1905 - 331, 2097; *TSch*, II, 148-163, 1075A-1078B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 480, 2184 - 486, 2344; BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 278-279.

¹⁷³ Cf. *TChr*, IV, 126, 1263AB, ed. Buytaert cit., pp. 327, 1992 - 328, 2001: «Quod autem opponunt Graeci evangelicam traditionem ad integram fidei disciplinam sufficere, nec quidquam ulterius addendum esse praeter ea quae in verbis continentur evangelicis, in se etiam ipsos sententiam proferunt, cum aiunt Spiritum a solo Patre procedere. Non enim Evangelium, cum a Patre procedere Spiritum dicit, 'solo' adiungit quod ipsi apponunt, sed tantummodo a Patre dicit. Multa quoque fidei necessaria post evangelia ab apostolis vel apostolicis viris addita sunt quae ex verbis evangelicis minime comprobantur, sicut est illud de virginate matris Domini etiam post partum iugiter conservata, et de aliis fortasse multis»; *TSch*, II, 154, 1076BC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 482, 2244 - 483, 2250.

¹⁷⁴ Cf. *TChr*, IV, 134, 1304D-1305B, ed. Buytaert cit., pp. 331, 2098 - 332, 2123; *TSch*, II, 163, 1078BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 486, 2347 - 487, 2372; ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, XII, 55, PL 10, 469A, ed. Smulders cit. (II, cap. 1, nota 107), II, p. 630, 6.

cui le altre persone derivano, direttamente nella generazione del Figlio, e mediatamente nella processione dello Spirito che dalla prima persona deriva «quasi a summo principio», cioè dal principio che non deriva da altro. Giocando con la duttilità dell'immagine, Abelardo ripercorre l'itinerario dell'acqua che sgorga propriamente («proprie») dalla fonte, che è il Padre, si incanala nel ruscello, che è il Figlio e ha la sua portata dalla fonte da cui gli deriva tutto ciò che contiene, e attraverso quel corso arriva allo stagno del secolo («stagnum huius saeculi»), rimettendo allo Spirito il compito di distribuire né sconsideratamente né improvvidamente i suoi doni, cioè, come osserva in una nota dell'ultima redazione della seconda versione, volendo ciò che è buono, ma anche come si conveniente («Deus non solum *bonum* vult, sed etiam *bene*»)¹⁷⁵.

Rigenerando sotto questo riguardo le similitudini che aveva ritenuto inadeguate a spiegare la generazione divina, Abelardo recupera le potenzialità dell'immagine, agostiniana o presunta tale, del rapporto tra sole, calore e splendore («sol, calor, splendor»). Come la sostanza del sole è splendida e ha in potenza la capacità di illuminare («illuminabilis, id est potens illuminare aliquid»); tuttavia, la luce è dal sole, mentre la potenza di illuminare dal sole e dalla luce, per quanto la loro esistenza non sia in alcun modo scindibile¹⁷⁶. Quanto alle relazioni tra le persone la *taxis* intratrinitaria viene illustrata convenientemente dalle stesse immagini che Abelardo aveva rifiutato come incapaci di rendere conto dell'unità della sostanza divina nella diversità delle persone. È un chiaro indizio del valore che la *Theologia* ha in quanto laboratorio in cui il filosofo cristiano sperimenta il limite e le possibilità della comprensione logico-linguistica dei contenuti della fede, ma in cui non coltiva mai l'ambizione prometeica di dissolverne il mistero. In questo senso, la verosimiglianza, sciolta da ogni presunto realismo ontologico, può spingere il teologo a ritenere utile la rappresentazione dal punto di vista dell'illustrazione di una particolare relazione, ma rifiutarla al contempo come inadeguata da un'altra prospettiva; solo la consapevolezza di lavorare con immagini che siano modelli di una struttura e non riproduzioni in scala spiega la disinvoltura con cui il Peripatetico affronta il tema degli «*exempla*» alla ricerca di una tassonomia divina¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Cf. *TChr*, IV, 135, 1305C-1306B, ed. Buytaert cit., pp. 333, 2124 - 334, 2162; *ibid.*, 135a, 1305BC, p. 334, 1, 1-7. *TSch*, II, 164, 1079AD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 487, 2373 - 488, 2410.

¹⁷⁶ Cf. *TChr*, IV, 137, 1305D-1306D, ed. Buytaert cit., p. 335, 2185-2192; *TSch*, II, 166, 1080AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 489, 2424-2432.

¹⁷⁷ Sergio Paolo Bonanni rifiuta che la contraddizione sia compatibile con il *modus operandi* abelardiano, abituato a ritornare ossessivamente sulla sua opera. La modifica del «fattore di definizione della prospettiva» fornisce invece una spiegazione plausibile all'accoglienza che le similitudini trovano nel contesto della processione dello Spirito e che invece non avevano trovato nella sezione precedente. Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., [pp. 204-206], pp. 205-206: «In questo quadro, ciò di cui le immagini in questione sono similitudini non è tanto la Trinità in quanto tale, quanto piuttosto la principalità del procedere dello Spirito dal Padre rispetto al procedere dello stesso Spirito dal Figlio».

La fiducia nel rigoroso monismo della verità lo porta a vedere nello Spirito Santo, con una naturalezza che i suoi contraddittori non faticarono a condannare, il culmine della convergenza tra la Rivelazione e la filosofia, in particolare con riferimento a due potenti immagini della tradizione platonica, il Demiurgo e l'*Anima mundi*. In primo luogo, la cosmogonia timaica viene inserita brillantemente tra le illustrazioni della processione dello Spirito nell'ambito della controversia del *Filioque*, per provare come il modello dell'esemplarismo platonico sia perfettamente conveniente alla *taxis* trinitaria. Nei termini di una penetrazione («si quis illam philosophicam platonicae rationis considerationem altius inspiciat»), che è sempre una perforazione, Abelardo riporta la struttura platonica nella posizione di quella cristiana. Infatti, secondo quella tradizione, il «deus opifex» agisce come un abile artigiano che forgia ogni singola cosa nella ragione prima che nella realtà («prius ratione quam opere»); le idee sono allora indubbiamente le «formae exemplares in mente divina» e sul cui modello paradigmatico (come «exemplar») la provvidenza dell'artigiano modella la sua azione. Riportando alla dottrina platonica la descrizione della creazione, Abelardo osserva come essa sia primariamente descritta da un lessico sapienziale («praemeditans», «deliberans»), perché il primo movimento può essere rappresentato solo da un *verbum cognoscendi*¹⁷⁸.

Ora, alla fede di Abelardo doveva apparire evidente come questa 'creazione' «ex ratione sapientiae» fosse straordinariamente coerente con il modello della creazione biblica, al punto da poter derivare come una sua conseguenza la processione dello Spirito anche dal Figlio («videbit spiritum ex filio quoque recte procedere»). Infatti, l'opera del Dio artigiano è presieduta dalla ragione della sapienza divina, in modo che il pensiero della sua mente («conceptus divinae mentis») si traduca in effetto («in effectum») attraverso la sua operazione, che appunto è il suo «affectus»¹⁷⁹. Nell'interpretazione della cosmogonia timaica non si tratta semplicemente di trovare una coerenza artificiale, ma di provare che la forma della verità è cristiana e segnatamente trinitaria, perché Platone, ispirato da quella forma e in maniera (relativamente) indipendente da essa, ha descritto la creazione e ha messo a nudo il suo principale artefice, la Trinità. Persino il *Filioque* diventa allora un corollario della dottrina platonica.

La processione diventa la versione teologica di un movimento che la filosofia avrebbe descritto con dovizia di particolari quando si è raffigurata l'intervento dell'intelligenza sulla materia come conferimento di una disposizione ordinata alla realtà. Non può che essere Prisciano l'*auctoritas*

¹⁷⁸ Cf. *TSum*, III, 91, edd. Buytaert - Mews cit., p. 197, 1236-1244; *TChr*, IV, 138, 1306D-1307A, ed. Buytaert cit., p. 335, 2193-2201; *TSch*, II, 167, 1080BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 489, 2433-2440. Cf. PLATONE, *Timeo*, 39e, e traduzione latina di Calcidio, edd. Jensen - Waszink cit., pp. 32, 15 - 33, 3.

¹⁷⁹ Cf. *TSum*, III, 91, edd. Buytaert - Mews cit., p. 197, 1244-1249; *TChr*, IV, 138, 1307A, ed. Buytaert cit., p. 335, 2201-2206; *TSch*, II, 167, 1080C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 489, 2440-2446.

complementare a quella platonica nella ricostruzione di questo tipo di intelligenza operativa di Dio. Infatti, se Dio stesso è misura e ordine, non è possibile imputargli l'agire «impremeditate sive indiscrete», cioè «inordinate», perché egli concepisce prima di realizzare nel tempo nella sua mente, che è il Verbo, ciò che ha da sempre stabilito debba essere o non essere nella realtà. Coerentemente con questa visione, Prisciano afferma che le forme generiche e specifiche delle cose sussistono in modo intelligibile nella mente divina prima di realizzarsi nei corpi, che sarebbe a dire che Dio ha previsto cosa fare e in che modo («quid et qualiter ageret») nella sua Sapienza prima di compierlo attraverso l'azione¹⁸⁰. In altri termini, non si può pensare alcuna attualizzazione («effectus») della volontà di Dio, che si estrinseca nella sua bontà («affectus»), che non sia filtrata dalla Sapienza (il Verbo); che è l'ennesima e una delle migliori prove di come il grande progetto teologico abelardiano abbia tra i tanti il compito principale, come ha scritto John Marenbon, «to show that Christian doctrine expresses a rational understanding of the characteristics of a supreme being»¹⁸¹. La strategia ermeneutica di Abelardo, di fronte alla triade neoplatonica di Uno, *Nous* e *Anima mundi*, come di fronte al lessico della generazione («creari» sive «nasci») o alla corrispondenza della fonte della vita e della verità, dell'essere e dell'intelligenza, è sempre ispirata da una certa audacia cui è spinto dall'evidenza della coerenza del vero, la struttura neoplatonica del principio, con la verità, la Rivelazione trinitaria, che non chiede di essere ulteriormente argomentata e diventa una semplice traduzione concettuale («ac si diceret»)¹⁸².

Una volta fondata nella Trinità la natura dello Spirito Santo, che ha nell'espandersi verso la creazione il suo ufficio, Abelardo può in un contesto nuovo recuperare la dottrina dell'*Anima mundi*

¹⁸⁰ Cf. *TSum*, III, 92, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 197, 1250 - 198, 1260; *TChr*, IV, 139, 1307AB, ed. Buytaert cit., p. 335, 2207-2217; *TSch*, II, 168, 1080CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 489, 2447 - 490, 2457. Cf. PRISCIANO, *Institutionum grammaticorum libri*, XVII, 44, in *Grammatici Latini*, ed. Hertz cit., II, p. 135, 7-10. Sulla complementarità dell'*auctoritas* di Prisciano rispetto all'esemplarismo platonico, si veda già: *supra*, I, cap. 1, §3.

¹⁸¹ MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit. (I, cap. 2, nota 133), p. 230. Nella luce di questa comprensione si dà chiaramente una forma di determinazione dell'azione divina da parte della sua bontà, che è l'anticamera di quella particolare forma di determinismo, che è il culmine del pensiero teologico abelardiano e che si esprimerà nell'ultimo libro della seconda e della terza versione della *Theologia*. Infatti, asserire che niente avviene senza preparazione e in modo confuso significa rimettere a Dio la responsabilità di tutto ciò che è in quanto è e di tutto ciò che non è in quanto non è. Cf. *infra*, II, cap. 5, §3, a.

¹⁸² Nella sezione che segue la presentazione della corrispondenza tra la cosmogonia timaica, l'*auctoritas* prisciana e il dinamismo intratrinitario, riaffermato canonicamente dal *Filioque*, Abelardo si produce in una disanima dei luoghi in cui la filosofia ha brillantemente illustrato, senza saperlo, la vita intima della Trinità; questa è assente nel piano della prima versione e integralmente recuperata nell'ultima, dove viene continuamente messa in tensione con il nuovo modello del sigillo di bronzo. Cf. *TChr*, IV, 140-144, 1307B-1308D, ed. Buytaert cit., pp. 336, 2218 - 337, 2286; *TSch*, II, 169-173, 1080D-1082A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 490, 2457 - 492, 2519.

e fare di quella che gli era originariamente parsa una resistenza offerta all'integrazione nella teologia cristiana della dottrina platonica una fortissima ragione di convergenza. Infatti, all'inizio della *Theologia*, il Palatino aveva ritenuto di dover assolvere Platone («absolvi») dal peccato di aver creduto che l'anima del mondo avesse un inizio e non fosse quindi coeterna a Dio e alla mente. Con la consueta abilità ermeneutica («si diligenter consideretur») che fa della contraddizione una condizione di *impasse* di colui che interpreta, al quale l'oggetto interpretato è estraneo, il maestro del *Sic et non* osserva come dal punto di vista linguistico i «nomina» «anima mundi» e «Spiritus Sanctus» puntino alla stessa cosa a partire da due riguardi diversi, e quindi convenientemente a fronte di due ragioni impositive distinte. Infatti, lo 'stesso' è detto *anima mundi* quanto alla sua funzione di animazione e vivificazione rispetto alla natura («ab animando, hoc est vivificando»), prima della cui creazione non poteva assolvere a questa funzione, mentre è propriamente riconosciuto come Spirito Santo per la natura incorruttibile ed eterna che prescinde dalle sue operazioni¹⁸³.

Posto che «Spiritus sanctus» è «nomen naturae» e «anima mundi» è «nomen officii», non deve essere rifiutata («non est abhorrendum») la ragione per cui Platone la collocò nel tempo con riguardo per la sua efficacia, analogamente a come è lecito dire lo Spirito molteplice quanto ai suoi effetti, sebbene indubitabilmente uno per la sua natura.

Vocet itaque Spiritum Sanctum Plato animam secundum effectum operum; nos vero dicamus Spiritum secundum naturalem suae bonitatis affectum, quem ita ab aeterno habuit ut tunc opere eum impleret quando implendum esse providerit. Dicat ille animam incepisse secundum effecta; nos vero Spiritum in affectu suae bonitatis aeternaliter perseverare. Dicat ille animam incepisse; nos Spiritum omnino aeternum esse. Sit processio Spiritus secundum affectum aeterna, quia scilicet ab aeterno sic voluit; sit processio animae secundum effectum temporalis¹⁸⁴.

Dalla contraddizione la verità è esente; è all'uomo che la contraddizione appare alla luce della sua miopia. In questo senso, che sia sotto la rubrica «quomodo Plato animam mundi creatam esse intelligit» che Abelardo conclude la sua trattazione della processione dello Spirito spiega bene come il problema sia legato all'esercizio ermeneutico che è il principale talento dell'uomo di fronte alla verità, che non sarà mai in grado di vedere nel suo corredo ontologico proprio.

¹⁸³ Cf. *TSum*, III, 94-95, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 198, 1266 - 199, 1287; *TChr*, IV, 145-146, 1308D-1309B, ed. Buytaert cit., pp. 337, 2286 - 338, 2314; *TSch*, II, 174-175, 1082AC, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 492, 2520 - 493, 2544.

¹⁸⁴ Cf. *TSum*, III, 96, edd. Buytaert - Mews cit., p. 199, 1288-1296; *TChr*, IV, 147, 1309BC, ed. Buytaert cit., p. 338, 2314-2324; *TSch*, II, 176, 1082C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 493, 2544-2554.

Con un significativo ricorso all'*ordo verborum* in cui il giudizio di verità viene formulato («vocet», «dicat»), Abelardo conclude che Platone chiama lo Spirito Santo anima secondo l'effetto delle operazioni («secundum effectum operum»), mentre i cristiani chiamano l'anima del mondo Spirito Santo secondo l'affezione naturale della bontà divina («secundum naturalem suae bonitatis affectum»); pertanto il filosofo può dirlo iniziato nel tempo «secundum effecta», mentre teologicamente lo diciamo eterno «in affectu suae bonitatis». Sia pertanto eterna la processione dello Spirito secondo l'affezione, ma sia temporale secondo l'effetto. Per audace che possa sembrare, Abelardo conclude questa sezione con una selezione di *auctoritates*, dal Prologo di Giovanni ad Agostino passando per i *libri platoniorum*, che gli permettano di confortare questa conclusione e le sue implicazioni nell'ordine della Trinità, perché se, in accordo con Agostino e con Beda il Venerabile, lo Spirito è «donum», quando è nella condizione di poter essere donato («dabilis»), prima che «donatum», quando viene dato, è chiaro che è necessario che il Padre e il Figlio gli siano anteriori («piores»). Perciò dire dalle prime due persone della Trinità procede la terza significa dire che la Potenza è condotta («ad actum perducit») all'azione seguendo il *modus* della ragione¹⁸⁵.

Ora, se non nella sua natura, certamente nella sua funzione lo Spirito sembra compromesso dal riferirsi necessariamente a qualcosa di contingente come la creazione. Per evitare di introdurre con il nome relativo «donum Dei» o «affectum Dei sive amor» una dipendenza dalle creature, Abelardo precisa che la terza persona della Trinità non può essere intesa unidirezionalmente come amore «erga creaturas», ma deve essere primariamente accolta come amore mutuo e reciproco tra Padre e Figlio. Con il conforto di Agostino e di Girolamo, che affermano che lo Spirito è amore tra le prime persone della Trinità, Abelardo ottiene il singolare risultato di conservare la peculiare natura dello Spirito senza tuttavia legare la sua esistenza a quella contingente delle creature. Infatti, se l'amore di Dio non venisse inteso oltre che «erga creaturas», anche «erga alteram», non si potrebbe evitare di legare nell'esistenza colui che è in quanto dona a coloro a cui è donato. L'apertura amorosa di Dio alle creature, nella qualità di «ufficiam» dello Spirito, non è tolta, ma consolidata dal punto di vista logico e metafisico dal fatto che la sua natura è essere primariamente e tradizionalmente vincolo di mutuo amore tra le prime due persone. Tuttavia, Abelardo sembra non pienamente soddisfatto da questa soluzione, perché non affronta il problema di come possa essere donato qualcosa a qualcuno che da sempre lo possiede («quia nequaquam dari ei potest videtur qui semper eum habet et cui abesse non potest»); in questo senso, potrebbe essere più conveniente ritenere che Dio indipendentemente

¹⁸⁵ Cf. *TSum*, III, 97-99, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 199, 1296 - 200, 1334; *TChr*, IV, 148-151, 1309C-1311A, ed. Buytaert cit., pp. 338, 2324 - 341, 2397; *TSch*, II, 177-180, 1082C-1084B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 493, 2554 - 495, 2623.

dall'esistenza delle creature potrebbe dirigere il suo amore verso di loro, in un moto che gli dovrebbe più propriamente essere riconosciuto come una perfezione¹⁸⁶.

La *Theologia* nella versione della «*Summi boni*» si conclude su una «novissima quaestio», che segna nell'evoluzione dell'opera una chiara acquisizione della relazione tra ragione e Rivelazione in teologia.

Superest autem novissima questio, quomodo scilicet hanc fidem trinitatis soli christiani teneant et non <etiam> vel iudei vel gentes. Cum enim deum esse patrem et filium et spiritum sanctum tale sit, ut diximus, deum esse potentem et sapientem et benignum, cum istud nemo discretus ambigat, sive iudeus sive gentilis, nemini haec fides deesse videtur¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Cf. *TChr*, IV, 152-153, 1311AD, ed. Buytaert cit., pp. 341, 2398 - 342, 2433; *TSch*, II, 181-182, 1084B-1085A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 496, 2624 - 497, 2661. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 19, 37, PL 42, 1086, ed. Mountain cit., II, p. 513, 137-139; PSEUDO-GIROLAMO, *Breviarium in Psalmos*, Ps. 17, PL 26, [863A-872B], 863C. Nella seconda versione, la conclusione è preceduta da un ritorno sul tema dello statuto delle relazioni in Dio. Infatti, «paternitas», «filiatio» e «processio» non stanno a Dio come «omnipotentia», «sapientia», «caritas», ma anche «benignitas», «iustitia», «misericordia», «pietas»; pur nella valorizzazione della complementarità delle diverse serie di proprietà, Abelardo rimette le relazioni di origine al loro carattere proprio ed esclude che possano essere considerate *res* ulteriori rispetto al loro soggetto di inerenza, quindi che possano essere essenze, rimettendole alla loro definizione di «proprietas». In particolare, ripropone un argomento che aveva già presentato nel corso della disputa dialettica per ribadire una maggiore estensione del catalogo ontologico rispetto al catalogo delle *res*. Infatti, colui che ritiene che tutto ciò che è, è una cosa («quaecumque res est, ipsa est res»), pretende di dedurre dal fatto che la «paternitas» non sia una *res* («paternitas non est res») che non esista («paternitas non est»). Tuttavia, questo argomento non è valido, perché al verbo essere deve essere riconosciuto in quel contesto sintattico il valore di copula, che permette di trattare la proposizione «paternitas est» non come l'affermazione dell'esistenza del padre, ma del fatto che qualcosa sia un padre. Cf. *TChr*, IV, 154-158, 1311D-1313D, ed. Buytaert cit., pp. 342, 2434 - 344, 2532; TWEEDALE, *Abelard and the culmination of the old logic* cit. (I, cap. 1, nota 75), p. 150; sull'analisi del valore esistenziale del verbo essere a partire da questa affermazione della *Christiana*, si veda: ID., *Abailard on Universals* cit. (I, cap. 1, nota 103), pp. 195-199.

¹⁸⁷ Cf. *TSum*, III, [100-101], 100, edd. Buytaert - Mews cit., [pp. 200, 1335 - 201, 1367], pp. 200, 1338 - 201, 1343; con la specificazione delle proprietà in relazione all'origine: *TChr*, IV, [159-161], 159, [1313D-1314D], 1313D, ed. Buytaert cit., [pp. 345, 2533 - 346, 2583], p. 345, 2533-2539: «(...) Cum enim Deum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tale sit, ut diximus, Deum esse potentiam, ut dictum est, generantem et sapientiam genitam et benignitatem procedentem, cum istud nemo discretus ambigat sive Iudaeus sive gentilis, nemini haec fides deesse videtur»; con una formulazione più rispettosa dell'ortodossia che afferma risolutamente che solo i cristiani abbiano fede nella Trinità, che segue le modifiche introdotte nella seconda versione: *TSch*, II, [183-184], 183, [1085A-1086B], 1085A, edd. Buytaert -

Qual è la differenza specifica che separa i cristiani dagli altri, giudei o pagani che siano? Nella proiezione della fede nella Trinità oltre il recinto della comunità dei fedeli, Abelardo è consapevole di aver rischiato di assottigliare pericolosamente la linea di demarcazione che separa quelli di dentro da quelli di fuori (*Lc* 13, 22-30). Che il dogma centrale della teologia cristiana, in cui il tre e l'uno si confondono, possa essere presentato come naturale, non soltanto non ostile alla razionalità, ma perfettamente conveniente alla nozione filosofica di Sommo bene – di cui, indipendentemente dalla Rivelazione, la storia degli uomini ha traccia – rischia di fare della fede un dato e non un dono. Abelardo non si limita a ritenere sufficiente l'essere dotato di ragione («discretus») per non dubitare del cuore dogmatico della teologia cristiana, ma si spinge, all'ombra delle parole dell'Apostolo (*Rom* 1, 19), a dire che la ragione insegna «naturaliter» agli uomini ciò che riguarda Dio («quod ad divinitatem pertinet»)¹⁸⁸.

Ora, mimando il maestro interiore agostiniano, la *ratio* è presentata come impegnata pedagogicamente nel guidare gli uomini dal visibile che trovano all'invisibile che cercano attraverso similitudini («per ea quae facta sunt»). Tuttavia, il Peripatetico palatino spiega con Agostino che il merito della filosofia è la condanna dei filosofi, perché nell'intuizione platonica della divinità del Verbo manca 'naturalmente' il mistero dell'Incarnazione, senza il quale la sapienza non è capace di prodursi in salvezza. In questo senso, l'esaltazione del talento della ragione corrisponde alla sua più frustrante mortificazione, perché senza la grazia di Dio inutilmente («frustra»), oltre che inconsapevolmente, si può essere nella verità¹⁸⁹.

La conoscenza della struttura triadica di Dio non è ancora la fede nella Trinità. Se la natura non è bastata senza Cristo a meritare la grazia, quindi la sapienza non si è trasformata *sic et simpliciter* in salvezza, al contrario, dopo Cristo, solo l'ignoranza può oscurare il dono della salvezza, che è alla

Mews cit., [pp. 497, 2661 - 498, 2698], p. 497, 2664-2670: «Non arbitror autem hoc quoque a questione alienum esse, quomodo scilicet hanc fidem trinitatis soli christiani teneant et non etiam vel iudei vel gentes. Cum enim deum esse (...)».

¹⁸⁸ Cf. *TSum*, III, 100, edd. Buytaert - Mews cit., p. 201, 1343-1347: «Quod et nos quidem concedimus sequentes apostolum qui ait: 'Quod notum est dei manifestum est illis' (*Rom* 1, 19), ac si diceret: quod ad divinitatem pertinet, ratione perceperunt, quia hec de deo naturaliter ratio unumquemque edocet»; *TChr*, IV, 159, 1313D-1314A, ed. Buytaert cit., p. 345, 2539-2543; *TSch*, II, 183, 1085AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 497, 2671-2674.

¹⁸⁹ Cf. *TSum*, III, 100, edd. Buytaert - Mews cit., p. 201, 1347-1351: «Unde et superius cum platoniorum sententias de verbo dei Augustinus presentaret, solum quod ad divinitatem pertinet verbi se in eis repperisse confirmavit et nichil de incarnationis misterio, in quo totam humane salutis summa consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur»; *TChr*, IV, 159, 1314A, ed. Buytaert cit., p. 345, 2543-2548; *TSch*, II, 183, 1085B-1086A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 497, 2674-2679. Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 9, 13, PL 32, 740, ed. Verheijen cit. (I, cap. 1, nota 113), pp. 228, 1 - 230,15.

portata di tutti gli uomini, a condizione che sia riconosciuta¹⁹⁰. La missione dell'evangelizzazione, con cui Abelardo chiude nella seconda e nella terza versione questo libro, consiste nel saper mostrare a chi ascolta («audire») le parole «Deus Pater», «Deus Filius», «Deus Spiritus Sanctus» quale sia il loro senso, per mostrargli la corrispondenza di quel significato alla comprensione naturale, atematica e latente di Dio, che in ogni esperienza si mostra all'intelligenza umana potente, sapiente e buono¹⁹¹.

Il *De Trinitate* abelardiano, *incipit* di una *Theologia* che non si chiude con il suo *explicit*, termina con la spiegazione dell'orizzonte naturale, cioè universale, in cui la Trinità può essere collocata, a condizione di non derivare dalla sua conoscenza la necessità della salvezza. Nelle righe conclusive della «*Summi Boni*», Abelardo è posto dalla fine della disputa di fronte alla fine dell'impresa, e dichiara concluso lo sforzo argomentativo che può essere giudicato tale solo per aver ottenuto la ritirata di coloro che attaccano. L'unica *Theologia* portata a termine dal Palatino finisce dove finiscono gli attacchi degli pseudo-dialettici. Nelle versioni successive, l'ambizione di spingere più in alto la mente nello slancio della contemplazione («contemplanda mentis aciem altius imprimere») nella perfezione del Sommo Bene altera la fisionomia della *Theologia*, rende quest'epilogo un nuovo inizio e consegna la ricerca al suo destino, l'incompiutezza¹⁹².

¹⁹⁰ Sergio Paolo Bonanni affronta specificamente il problema di una conoscenza del mistero trinitario di Dio ammessa come naturale, che non scandalizza i suoi contemporanei e permette in questo senso di descrivere una mentalità che non può essere compresa se non viene correttamente inserita nel filone della tradizione neoplatonica illustrata dal magistero di Agostino e di Dionigi. Solo alla luce della riconciliazione che, all'ombra di questa tradizione, è possibile compiere tra «il Dio della natura» e «il Dio della storia», «il Principio dei filosofi» e «il Signore dei profeti», si comprende il ruolo della ragione, chiamata un'«opera di ermeneusi che è anche ricapitolazione». Cf. S. P. BONANNI, *Abelardo e il problema della conoscenza della Trinità. Riflessioni a partire dalla Theologia Scholarium*, in «Philo-Logica» 8 (1995), pp. 97-111; ID., *Parlare della Trinità* cit., [pp. 357-367], p. 367: «Certo il Maestro Palatino si mostra alquanto disinvolto nell'allargare i confini dell'area all'interno del quale si rende possibile la lettura spirituale. Ma di fronte alla sua proposta, più che impegnarci in uno sterile lavoro di ridefinizione dei confini della rivelazione, sarà opportuno rilevare l'indicazione di valore che ci viene dal suo *iter* umano e spirituale. Nella sua teologia è infatti testimoniato il cammino di un dialettico che, nel confronto con la Parola di Dio, scopre la sua dialettica chiamata a farsi dialogo, per consentire, ad ogni sincero interlocutore umano di riconoscere quel *logos* di verità che lo Spirito non si stanca di generare in lui».

¹⁹¹ Cf. *TChr*, IV, 160, 1314AC, ed. Buytaert cit., p. 345, 2549-2567; *TSch*, II, 184, 1086AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 497, 2680 - 498, 2697.

¹⁹² Cf. *ibid.*, V, 1, 1315A, ed. Buytaert cit., p. 347, 5-6; *TSch*, III, 1, 1085C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 499, 4-5. Il quinto libro della *Christiana* è una prima e incompleta bozza dell'ultimo libro della «*Scholarium*», di cui contiene i primi 58 dei 120 paragrafi complessivi, che pure non esauriscono la dichiarazione programmatica del Palatino suggerendo che l'opera dovette di fatto rimanere incompiuta. Nella logica espositiva di questo lavoro la una nuova trattazione dedicata interamente a un progetto di teologia razionale sarà collocata al culmine dell'analisi dell'ultima versione, in cui trova certamente la sua ultima e più naturale collocazione. Cf. *infra*, II, cap. 5, §3.

Capitolo 5

La «summa» della teologia: la versione della «Scholarium»

Il titolo che attirò l'attenzione di Guglielmo di Saint-Thierry («curiosum me fecit titulus ad legendum»), privato dell'aggettivo «christiana» che doveva fargli da scudo nel primo sviluppo del suo del *De Trinitate*, espone ora totalmente Abelardo all'accusa di aver nascosto dietro quel «monstruosus nomen», «monstruosa dogmata»¹.

La *Theologia* di Abelardo non doveva odiare la luce, come invece le altre opere («oderunt lucem»), che, secondo Guglielmo, si nascondevano a colui che le cercava. È, infatti, questa la versione dell'opera teologica abelardiana con cui i contemporanei ebbero maggiore familiarità, quella che trovò la vibrante opposizione di Bernardo di Clairvaux e quella a cui Abelardo consegnò, persino dopo l'accordo con l'abate a Cluny, la forma più autentica, benché matura, della sua riflessione sulla natura della Trinità e sull'azione di Dio nel mondo. Pensata come «completamento di cui le precedenti versioni erano la preparazione»², l'opera, nella versione cui Duchesne nel secolo XVII si riferì come *Introductio ad Theologiam* e cui siamo soliti riferirci, a partire dall'edizione moderna dell'Ostlender, come alla «*Scholarium*», fu per Abelardo semplicemente la sua *Theologia* («Theologia nostra»)³.

Che sia concepita come un'opera essoterica, una «summa», dotata di quelle caratteristiche di completezza, brevità e organicità strutturale e contenutistica, sia in riferimento alla sua storia redazionale sia in riferimento alla sua natura («sacrae eruditionis summa, quasi divinae scripturae introductio»), lo prova la presenza originale di una prefazione, con cui l'autore intese fornire al lettore

¹ Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, 4, PL 182, 532D-533A, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), pp. 14, 71 - 15, 73: «Nec secreta commonitione seu correptione malum hoc attentandum est, quod, ipso se prodente, tam publicum factum est. Sunt autem, ut audio, adhuc alia eius opuscula, quorum nomina sunt: *Sic et non*, *Scito te ipsum*, et alia quaedam de quibus timeo, ne sicut *monstruosi* sunt *nominis*, sic etiam sint *monstruosi dogmatis*; sed, sicut dicunt, oderunt lucem, nec etiam quaesita inveniuntur»; *supra*, I, cap. 2, nota 16.

² Cf. *Introduction to TSch* (I, cap. 1, nota 13), p. 203; JOLIVET, *Pietro Abelardo* cit. (I, cap. 2, nota 76), p. 352.

³ Cf. *supra*, I, cap. 1, §1.

contestualmente le coordinate epistemologiche della sua *Theologia* e la propria biografia intellettuale, nella consapevolezza che le prime siano solo relativamente indipendenti dalla seconda.

Scholarium nostrorum petitioni prout possumus satisfacientes, aliquam *sacrae eruditionis summam* quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus. Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et secularium litterarum scriptis studiose legissent et eis admodum lecta placuissent, visum illis est ut *multo facilius* divinae paginae intelligentiam sive sacrae fidei rationes *nostrum penetraret ingenium* quam philosophicae abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset. Addebant etiam nec me aliter philosophiae cursum consummare nec ad eius *pervenire metam* aut aliquem ex ea me *fructum colligere*, nisi eius *studium in deum, ad quem omnia referri convenit, terminarem*. Ad hoc quippe fidelibus secularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est, ut per eas locutionum et eloquentiae generibus atque argumentationum modis aut naturis rerum precognitis, quicquid *ad intelligentiam vel decorem sacrae scripturae, sive ad defendendam sive ad astruendam veritatem eius pertinet*, assequi valeamus. Quo enim fides nostra, id est christiana, inquit, difficilioribus implicita quaestionibus videtur et ab humana ratione longius absistere, validioribus utique munienda est rationum presidiis, maxime vero contra impugnationes eorum qui se philosophos profitentur; quorum *quanto subtilior* videtur *inquisitio, tanto difficilior* ad solvendum et ad perturbandam fidei nostrae simplicitatem *facilior* invenitur⁴.

Attraverso l'espedito dello stesso *topos* che aveva permesso ad Anselmo di dare riparo al suo *Monologion*, la *Theologia* è collocata in un contesto sociale, quello della scuola, e legata alla dignità del magistero che finora Abelardo aveva rifiutato. Definita come una «summa» della sacra erudizione, caricata di un valore introduttivo ed esplicativo rispetto ai contenuti di fede della Scrittura, l'opera sembra assumere che l'esperienza intellettuale della filosofia trovi maggior profitto nel riversarsi nello studio sacro molto più che nelle paludi dell'abisso per il quale è stata pensata. In questo senso, lo «studium in deum» è presentato, da un punto di vista squisitamente teorico e non solamente come dato della biografia autoriale, come la meta e il culmine del *cursus* filosofico («pervenire metam», «colligere fructum», «terminare»); ed è l'utilizzo teologico della filosofia, segnatamente, tra le arti del trivio, della dialettica, a costituire tutto il suo valore nel concorrere all'intelligenza della Sacra Scrittura e alla manifestazione del suo decoro, in quell'opera di difesa e fortificazione della fede che viene ora assunta non come alternativa alla didattica, ma come suo compimento. In questa prospettiva, la teologia è la vocazione della filosofia, capace di portare alla piena intelligenza della Scrittura per la sua conoscenza della sintassi del linguaggio e dell'eloquenza, dei modi dell'argomentazione e della natura delle cose.

⁴ *TSch*, Praef.,1-2, 979AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 313, 1-23.

Ora, nella sublimazione teologica di tutte le ambizioni della filosofia, è chiaro che il filosofo Abelardo, che nella vita ha mutato insieme ai costumi e all'abito anche gli studi, avverta nei confronti delle pressioni dei suoi studenti la responsabilità di moltiplicare il talento ricevuto in dono, proprio perché ignaro, come vuole la parabola (*Mt* 25, 14-30), del giorno in cui il giudice gliene chiederà conto⁵. Nella retorica imposta dal genere delle prefazioni, all'esaltazione del merito risponde sempre la provvidenziale umiliazione della propria condizione che solo l'investimento divino riesce a redimere. Infatti, per l'occasione il Peripatetico palatino offre al suo lettore una nuova narrazione della propria vicenda esistenziale; nella maturità della *Theologia*, come già nell'immaturità dell'*Historia calamitatum*, Abelardo descrive la sua come una vocazione al magistero che modifica la sua destinazione d'uso e dal guadagnare soldi diventa compito di guadagnare anime («et qui olim studium ad lucranda pecunia institueram, nunc ad lucranda animas hoc convertam»)⁶.

Nella conversione che riecheggia l'invito evangelico alla sequela e modifica l'ufficio quotidiano per inaugurare la missione dell'evangelizzazione (cf. *Mc* 1, 14-20), Abelardo riconosce, coerentemente con la travagliata vicenda della sua *Theologia*, che alla verità conviene in senso

⁵ Cf. *TSch*, Praef., 3-4, 979B-980A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 313, 24 - 314, 37.

⁶ Una lettura meno indulgente dei trascorsi dell'insegnamento di Abelardo si trova certamente nell'*Epistola* che Folco, priore di Deuil, indirizza ad Abelardo e che dietro l'aspetto di una consolazione per le traversie del maestro di Le Pallet, che voglia riconoscerli l'onore e la gloria che meritava, nasconde in realtà un'irriverente ostilità. Cf. FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, PL 178, [371B-376B], 371D-372C: «Roma suos tibi docendos transmittibat alumnos, et quae olim omnium artium scientiam auditoribus solebat infundere, sapientiore te se sapiente transmissis scholaribus monstrabat. Nulla terrarum spatia, nulla montium cacumina, nulla concava vallium, nulla via difficili licet obsita periculo, et latrone, quominus ad te properarent retinebat. Anglorum turbam juvenum mare interjacens et undarum procella terribilis non terrebat: sed omni periculo contempto, audito tuo nomine, ad te confluebat. Remota Britannia sua animalia erudienda destinabat. Andegavenses eorum edomita feritate tibi famulabantur in suis. Pictavi, Wascones et Hiberi: Normannia, Flandria, Teutonicus et Suevius tuum calere ingenium, laudare et praedicare assidue studebat. Praetere cunctos Parisiorum civitatem habitantes, et intra Galliarum proximas et remotissimas partes qui sic a te doceri sitiebant, ac si nihil disciplinae non apud te inveniri potuisset. Ingenii claritate, et suavitate eloquii, et linguae absolutioris facilitate, necnon et scientiae subtilitate permoti, quasi ad limpidissimum philosophiae fontem iter accelerabant. Nam illud, quod sic te, ut aiunt, praecipitem dedit, singularum scilicet feminarum amorem, et laqueos libidinis earum, quibus suos capiunt scortatores, melius mihi videor praeterire, quam aliquid dicere quod ordini nostro et regulae nostrae religionis non concordet: quandoquidem sermo de talibus saepe magis soleat nocere bonis, quam prodesse. Hac fortassis [H]in te bonorum congregatione in te et super te elatus (quamvis sapiens, si huius nominis significationem in se non exstinguat, his animi bonis minime moveatur), in superbiam, initium et pestem omnium malorum, et inanissime efferbueras, et te jactantiae vento ostentandi, omnes fere alios, etiam sanctos, qui ante te sapientiae operam dederant, ut aiunt qui te frequentius audiebant, inferiores te existimabas»). Per un'analisi dell'ironia di Folco, si vedano gli studi: MCLAUGHLIN, *Abelard as autobiographer* cit. (I, cap. 1, nota 46), p. 467; P. DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow 1976, pp. 26 e ss.

proprio solo la difesa, e che l'oggetto di un magistero deve piuttosto essere cercato in quella regione epistemica segnata dalle ombre che vincolano la condizione della conoscenza umana.

Haec et his similia, discipulis nostris frequenter nobis improperantibus, ut si non propter rationem vel propter improbitatem nostrum assequerentur assensum, in hoc tandem consensimus ut pro viribus nostris, immo divine gratie supplemento, quod postulant aggredi temptaremus; non tam nos *veritatem* docere promittentes quam *opinionis nostrae sensum*, quem efflagitant, exponentes. In quo quidem opere si culpae meis exigentibus a catholica - quod absit - exorbitavero intelligent vel locutione, ignoscat ille michi qui ex intentione opera pensat, parato semper ad satisfactionem de male dictis vel corrigendis vel delendis, cum quis me fidelium vel virtute rationis vel auctoritatae scripturae correxerit⁷.

La *Theologia* non viene più posta tra il rifiuto di insegnare la verità e il compito di difenderla, né, come aveva voluto Roscellino di Compiègne, tra l'inefficienza a insegnare e l'attitudine a imparare dalle parole della Sacra Scrittura. Il contesto sociale della scuola non prevede che si possa abdicare alla funzione di 'maestro' per assumere quella di 'apologeta' o di 'ministro'. Bisogna allora far coincidere ciò che viene insegnato con ciò che è insegnabile, quindi esclusivamente con l'insieme di sensi e significati prodotti dalle parole della fede⁸. Il profilo necessariamente scientifico della *Theologia* richiede un chiaro profilo dell'oggetto dell'insegnamento, che non può coincidere con la verità (che meriterebbe in questo contesto l'iniziale maiuscola), ma deve essere relegato nell'ordine delle interpretazioni, figlie di una prospettiva, che è una comprensione.

Ora, un'indagine sul valore dell'opinione a partire dal vocabolario abelardiano, più che irrigidirsi in una contrapposizione di accezioni, permette una comprensione olistica della sua teoria della conoscenza e conseguentemente della regione epistemica in cui Abelardo colloca la sua *Theologia*. Infatti, il lemma «opinio» nelle opere di logica, segnatamente nelle *Glossae super Peri Hermeneias*, si accompagna sistematicamente all'aggettivo «cassa» in opposizione al lemma «intellectus», che è sempre qualificato come «sanus», a indicare quel riverbero intellettuale 'vuoto', che non è capace di (cor)rispondere a un referente (ne sono esempi la chimera e l'ircocervo)⁹. In

⁷ *TSch*, Praef., 5-6, 980AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 314, 38-49.

⁸ Cf. *supra*, I, cap. 2, nota 111.

⁹ Cf. ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 1, 73, in *LI*, edd. Jacobi - Strub cit. (I, cap. 1, nota 76), p. 44, 447: «Hoc enim loco passiones animae pro sanis intellectibus tantum ponit, qui videlicet cum statu rei concordant, non pro cassis opinionibus»; *ibid.*, 1, 73, p. 44, 449: «Quippe cassae opinionones quae ad nullam rei naturam applicantur nullam identitatem ex substantia rei habent, quia id quod non est, quoquo modo significant, nil impedit»; 1, 75, p. 45, 461: «Unde cassam oportebit opinionem esse quam hic nullo modo nomine intellectus includit, sed sanas tantum, ut dictum est, animi conceptiones»; *ibid.*, 1, 97, p. 54, 677: «Simplex quidem intellectus sanus est, qui ita attendit coniuncta, uti sunt coniuncta,

questo contesto, l'opinione dischiude la possibilità di annoverare nel catalogo di ciò che esiste un numero di entità superiore a quello che esaurisce il catalogo ontologico sulla base della ricchezza quasi inesauribile del dominio psicologico, perché il «non ens» può essere in questo modo fatto oggetto di una «opinio» («opinabilis»), quindi dare un nome («nominat») a ciò che propriamente designa una «non-existentia».

Lucia Urbani Ulivi, nel confrontare il lessico delle facoltà del *De intellectibus* con una semantica formale deducibile dal *corpus* abelardiano, si riferisce a questa accezione logica come «negativa» in contrapposizione all'accezione teologica «positiva», di cui la prefazione dell'ultima versione è manifesto¹⁰. Se, tuttavia, si prescinde dalla connotazione, appare chiaro che il termine «opinio», come il termine «aestimatio», con cui Abelardo sceglierà di definire la fede, e che nel *De intellectibus* è trattato come un suo sinonimo («existimare, opinionis nomen»), indica una regione epistemica, il cui accesso prescinde dall'esperienza sensoriale, che è la porta (o la «fenestra») della «cognitio» e della «scientia»¹¹. All'origine dell'incomprensione del pensiero abelardiano sullo statuto della *Theologia* prima e della fede poi deve essere collocata la confusione di un termine tecnico con un giudizio di valore, che prima nello stupore 'scientifico' di Gualtiero di Mauritania e poi nella pia denuncia di Guglielmo di Saint-Thierry si carica di una valenza assolutamente negativa, se viene addirittura richiamata con riferimento alla straniante vertigine generata dal dubbio iperbolico degli accademici («opiniones academicorum») ¹².

vel disiuncta, ut sunt disiuncta, ut homo, quamdiu homo subsistit, sanum intellectum generat, destructo vero homine cassam opinionem faceret sicut chimaera uel hircocervus». Analogamente, nella *Dialectica*, Abelardo, sempre con riferimento alla consistenza del concetto espresso dalla parola 'chimera', chiarisce che l'«opinio» è una condizione dell'anima che ipotizza una chimera, cui tuttavia non punta come a un referente. Cf. ID., *Dialectica*, I, II, 2, ed. De Rijk cit. (I, cap. 1, nota 39), p. 69, 21-22: «Sic autem et 'chimera est opinabilis' significative intelligitur, cum non forma aliqua chimerae, quae non est, attribuitur, sed potius opinio animae alicuius opinantis chimeram»; *ibid.*, I, III, 3, p. 135, 9-10: «Quando quidem predicationem ex accidentali necesse est consequi, pro eo quod saepe rerum non existentium vocabula copulat, veluti cum dicitur: 'chimera est opinabilis vel non existens'»; *ibid.*, I, III, 3, p. 135, 18-22: «At vero quaeritur, cum 'est' verbum superius dictum sit inter quaslibet essentias copulare, quod omnes in essentia significat, quomodo illa potest copulare quorum significationem non continet, veluti <non> ens aut opinabile, quod proprie acceptum sola non-existentia, ut nobis placuit, nominat, aut quomodo constructionis proprietates servari poterit, nisi intransitive ipsum quoque his que copulat coniungatur?».

¹⁰ Cf. URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 77), pp. 35-37.

¹¹ Cf. ABELARDO, *Tractatus de intellectibus*, 24-26, ed. Morin cit. (I, cap. 1, nota 77), p. 42.

¹² Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249B, ed. Verdeyen cit., p. 17, 9-11: «Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet sive opinioniones academicorum sint aestimationes istae, quorum sententia est nichil credere, nichil scire, sed omnia aestimare». La presupposizione di un rapporto di sinonimia tra «aestimatio», «opinio» e «fides», irreperibile nelle altre opere di Abelardo, è uno degli argomenti con cui sia Patrick Morin sia Lucia Urbani Ulivi argomentano la paternità abelardiana del *De intellectibus* o almeno il

Ego igitur hoc attendens, ea quae supra diximus a discipulis vestris praedicari, nullatenus adscriberem vobis, nisi quod ad oculos nostros pervenit pars prima cuiusdam tractatus vestri, quem Librum Theologiae appellatis, in qua parte satis confidenter de distinctione et proprietatibus personarum disserendo promittitis in parte posteriori exponere modum generationis Filii a Patre et processionis sancti Spiritus ab utroque; ubi etiam quaedam legi, quae a consuetudine scriptorum orthodoxorum discrepant, velut illud, quod in prologo posuistis haec verba: ‘Summam quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus, non nos tam veritatem docere promittentes, quam opinionis nostrae sensum, quem efflagitant, exponentes’. Hoc in tractatu vestro legi. Quis autem orthodoxus de fide catholica tractaturus *non veritatem, sed sensum opinionis suae* promittat exponere? Quis etiam audiens *non veritatem, sed opinionem promitti, fidem* audeat sequentibus adhibere? Quaedam etiam ibi legi, quae videntur a fide catholica discrepare (...) ¹³.

Gualtiero è uno straordinario testimone dell'impressione che doveva fare sui contemporanei lo spostamento del conseguimento di una *Theologia* dalla verità all'opinione. Infatti, il garbo della sua *Epistola* mostra come, prima di ogni pregiudizio e di ogni giudizio di eterodossia («quae videntur a fide catholica discrepare»), pesi sulla credibilità di colui che scrive proprio il proposito di non trattare della verità, ma di esporre meramente la propria opinione. La reazione di Gualtiero è limpida: in che modo colui a cui venisse promessa non la verità, ma l'opinione avrebbe il coraggio di prestare fede a quanto segue? Nella *Weltanschauung* medievale, in cui la verità si manifesta innanzitutto con i crismi dell'evidenza, un simile atteggiamento non poteva che suscitare nei contemporanei sospetto a causa di quella ricercata obliterazione del vero. La complessità epistemologica con cui la *Theologia* abelardiana ha familiarità è rimossa dal *mindset* di un Gualtiero di Mauritania, prima di diventare ragione di diffidenza e di condanna negli interlocutori cisterciensi.

Ora, la comprensione della distinzione tra statuto epistemico e connotazione valoriale doveva risultare ad Abelardo estremamente chiara sin dalle *Glossae super Porphyrium*, dove aveva risolutamente rimesso l'inganno («deceptum facit») non allo statuto psicologico di una proiezione che non abbia consistenza ontologica («conceptio non existentis»), ma alla fiducia in una sua fallace corrispondenza al referente; sicché non sarebbe nella comprensione del sintagma «corvus rationalis» o, secondo l'esempio del *De intellectibus*, «homo ligneus», che consiste l'errore, ma nel crederli

fatto che Guglielmo e i suoi contemporanei dovessero conoscere come abelardiano l'opuscolo. Cf. URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo* cit., p. 36; P. MORIN, *Commentaire*, in *Tractatus de intellectibus*, 24-26, ed. Morin cit., p. 43, nota 21.

¹³ GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. Ostlender cit. (Intr., nota 5), pp. 34, 14 - 25, 8 [corsivo mio]. Gualtiero doveva conoscere il prologo nella versione *breviores* della «*Scholarium*». Cf. *tsch*, ed. Buytaert cit., p. 401, 4-6; p. 402, 43-44.

corrispondenti a entità esistenti¹⁴. In altri termini, l'opinione 'cassa' del 'corvo razionale' o dell' 'uomo ligneo' non è falsa in quanto tale, cioè in quanto contenuto mentale privo di un referente anche solo mentale, ma è falso il giudizio che voglia aggiungere a quelle opinioni l'esistenza reale e crederle tali. Infatti, «intelligere» indica la produzione di una rappresentazione mentale attraverso il filtro della ragione («per rationem»), che le si presti fede o meno; per cui chiunque ha fede o stima qualcosa, ha necessariamente una comprensione di ciò che stima, ma non è vero il contrario, perché colui che ha intelligenza di qualcosa, non necessariamente deve prestargli l'assenso¹⁵. Ora, per la sua propria natura, l'opinione, che in questa specifica accezione risponde dello statuto di pensabilità di una realtà a cui non è possibile accedere per via esperienziale, non ha alcuna relazione di implicazione diretta né con l'inganno né con la falsità, relazione che viene invece assunta da Gualtiero che deriva dalla natura doxastica della *Theologia* la sua inaffidabilità. Al netto delle specificità di ciascuna trattazione, già nelle opere di logica, l'opinione viene liberata da un giudizio di valore per essere assunta come la condizione epistemica di ciò di cui non è possibile avere scienza.

Ora, come nelle opere di logica Abelardo può sciogliere la fede dall'intelligenza, cioè l'assenso dalla comprensione, nella sua principale opera teologica il Peripatetico palatino può riconoscere nella faticosa (ri)costruzione del significato delle parole della fede la produzione di un'opinione, cioè tecnicamente di una comprensione che non ambisce a una corrispondenza ontologica con i contenuti veritativi, ma che attiene propriamente a ciò cui il mancato accesso dei sensi attribuisce uno statuto costitutivamente ombratile. In altri termini, il senso della propria opinione che può essere oggetto di un magistero teologico è quell'interpretazione della verità che non ha alcuna ambizione di sostituirsi ad essa, cioè quel tentativo di mostrare all'opera una strategia di comprensione che, consapevole dello scarto incolmabile tra vero e verosimile, si presenta sempre come una congettura e come tale si dispone preliminarmente a un'eventuale ritrattazione.

La conclusione della prefazione della *Theologia* e il recupero della definizione agostiniana di 'eresia' non come errore, ma come ostinazione, deve essere compresa fuori da una strategia

¹⁴ Cf. ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 72), p. 26, 35-36: «Neque enim *conceptio* non existentis rei deceptum facit, sed *fides* adhibita. Etsi enim cogitem *corvum rationalem* nec tamen ita credam, deceptus non sum»; ID., *Tractatus de intellectibus*, 25, ed. Morin cit., p. 42: «Unde cum audio dici homo lignum est, non minus huius propositionis intellectum concipio, si tamen conceptui fidem non adhibeam, hoc est *non ita ut concipio esse credam*».

¹⁵ Cf. *ibid.*, 25-26, p. 42: «Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e conuerso. Nec ulla est existimatio, nisi de eo quod propositio dicere habet, hoc est de aliqua rerum vel coniunctione vel divisione. Unde numquam eam sine propositionis intellectu haberi constat».

velleitariamente retorica, della cui protezione l'ambizioso trattato abelardiano pure aveva bisogno¹⁶. La disposizione alla ritrattazione è, infatti, la più naturale conclusione dell'epistemologia che regge la *Theologia* abelardiana; si tratta di rimettere in balia della Verità la propria opinione – che ha tutto il rigore delle scienze esatte, quali dovevano apparire ad Abelardo e ai suoi contemporanei le arti liberali, e nulla dell'approssimazione che nell'uso comune le si attribuisce. In questo modo, una volta disancorata la teologia dalla certezza della visione «*facies ad faciem*» e da un rigido realismo, il suo autore può mostrarsi disposto a correggere la sua opera, perché, secondo l'insegnamento di Agostino, che il fallibilismo abelardiano comprende in tutta la sua tragicità, la colpa non è l'ignoranza, di per sé irredimibile, ma l'eresia.

1. *Il cursus theologiae* (TSch I)

La luce irradiata da questa prefazione illumina i volumi della nuova versione della *Theologia*. Il suo corso, pur non deviando dai canali in cui scorrevano abbondanti i materiali delle versioni precedenti, se ne allontana per una certa rigorosa attitudine all'ordine e alla coerenza che la rende, come ha scritto John Marenbon, «the most sophisticated and original of all the versions»¹⁷. Le linee essenziali del progetto teologico abelardiano, che restano invariate, saranno rapidamente ripercorse per mostrare come sia dalla loro rifunzionalizzazione che Abelardo derivi l'originalità dell'ultima versione.

Pur nell'assoluta stabilità dei contenuti, la fisionomia del primo libro della *Theologia* è radicalmente alterata dall'*incipit*, che ricolloca drasticamente il tema trinitario nell'alveo della fede, presentata come una delle tre articolazioni della «*summa humanae salutis*», insieme alla carità e ai sacramenti¹⁸. A colui che abbia seguito in tutta la sua estensione la vicenda 'editoriale' della *Theologia* il nuovo inizio non fornisce tanto e solo il piano generale, ma offre una nuova prospettiva teologica che si produce a partire dalla salvezza e abbandona il punto di vista della 'mera' sapienza. Nel passaggio dall'ultima rubrica della prima versione («*Quod fidem trinitatis omnes homines naturaliter habeant*»), che pure sarà conservata nel secondo libro della «*Scholarium*»), all'*incipit*

¹⁶ *TSch*, Praef., 8, 981AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 315, 74 - 316, 82. Questa dichiarazione è preceduta dal riferimento all'*auctoritas* di Agostino, cui già Roscellino si era appellato per allontanare da sé il sospetto di eresia. Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VII, 9, 13, PL 34, 360, ed. Zycha cit. (I, cap. 1, nota 5), p. 208, 14-17; *supra*, I, cap. 1, nota 9.

¹⁷ Cf. MARENBNON, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit. (I, cap. 2, nota 133), p. 247.

¹⁸ Cf. *TSch*, I, 1, 981C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 318, 1-2: «*Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramenta*».

dell'ultima versione si è compiuta un'evoluzione decisiva, perché il tema che esaurisce una 'teologia' non è più la «descriptio» della Trinità e non è più la conoscenza che l'uomo può averne in un contesto gnoseologico naturale (che deve essere dimostrato, in quanto tale, già sovrannaturale), ma è diventata qualcosa di radicalmente altro, che attiene all'irripetibilità dell'esperienza di fede.

La teologia di Abelardo non diventa una soteriologia, solo perché il suo piano non supera lo sviluppo della sola articolazione fideistica. Nei suoi studi sull'opera abelardiana, Giuseppe Allegro propone una lettura radicale dell'originalità della *Theologia* nel segno di una significativa anticipazione delle grandi opere di teologia sistematica del secolo XIII. Avanzando quindi l'ipotesi di una «*summa theologiae* abelardiana» e rilevando l'assenza di una definizione di 'teologia' nell'opera, propone, proprio sulla base della divisione che inaugura l'ultima versione, di distinguere un primo significato, meno esteso, che corrisponde alla trattazione della «*Summi boni*», da un secondo, più esteso, sotto il quale andrebbe raccolto tutto lo sviluppo annunciato, anche se non realizzato, dal piano della «*Scholarium*».

Nella prima accezione, per teologia si dovrebbe intendere esclusivamente la trattazione argomentativa della natura trinitaria di Dio, con l'esclusione di una parte della *fides* (quella relativa alle opere salvifiche divine, introdotto a partire dallo sviluppo della *Christiana*), e delle altre due branche del sapere sacro (*caritas* e *sacramenta*). In un secondo senso, più esteso, il termine *theologia* andrebbe inteso come sinonimo di *sacra eruditio*, quindi come una sintesi del sapere sacro («*summa sacrae eruditionis*»), coerentemente con la designazione dell'opera che, almeno nella sua dichiarazione programmatica, dovrebbe comprendere le tre direzioni principali del *sermo de divinis* (*fides*, *caritas*, *sacramenta*). Allegro, in assenza di elementi ulteriori, ritiene che «non sarebbe illogico ipotizzare che questi due significati di *theologia*, uno per così dire più ampio e uno più ristretto, siano stati in qualche modo tenuti entrambi presenti, ma che, alla fine, il secondo abbia finito con il prevalere»¹⁹.

Ora, per quanto giustificata almeno dal punto di vista evolutivo, la necessità di conservare per l'opera abelardiana un significato meno esteso del termine «*theologia*» appare superflua. A sostenerla, infatti, vengono addotti come argomenti 1) la possibilità di intitolare *Theologia* la prima versione dell'opera, limitata alla materia trinitaria, ma a cui Abelardo mai si riferisce come alla *Theologia*, 2) un passo delle *Sententiae Parisienses*, in cui la fede cattolica viene divisa in conoscenza dell'essenza divina e conoscenza dei «divina beneficia», esaurendo «*illa quae pertinent ad theologiam*» nella prima²⁰, e 3) dalla natura incompiuta del progetto originario abelardiano, che non

¹⁹ Cf. ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 16), [pp. 31-68], pp. 51-53.

²⁰ *Sententiae Parisienses*, ed. Landgraf cit. (II, cap. 1, nota 145), p. 29, 14-19: «*Diximus illa, quae pertinent ad theologiam. Nunc est de his, quae pertinent ad beneficia, quia fides catholica in duobus consistit, in cognitione divinae*

avrebbe portato a termine, come previsto, la trattazione dopo la *fides* della sezione morale, relativa alla *caritas*, e di quella sacramentale. Tuttavia, se si esclude che la mancata realizzazione del progetto debba essere riportata a una ragione speculativa e se si isola il prodotto dell'autore dall'attività del maestro²¹, risulta evidente che non c'è nessuna ragione per introdurre una restrizione dell'ambito di pertinenza della *Theologia* rispetto al progetto teologico presentato nell'ultima versione dell'opera. Il Peripatetico palatino presenta la struttura tematica della sua teologia con un movimento che solo superficialmente può essere giudicato come reazionario rispetto ai progressi a cui era stato sospinto dall'affermazione dell'universalismo della verità nell'evoluzione della riflessione precedente.

Il nuovo «cursus theologiae»²², come Constant J. Mews lo definisce, indubbiamente ispirò una 'scuola', che organizzò la trattazione del *sermo de divinis*, secondo una tripartizione che potrebbe verosimilmente essere resa come di teologia dogmatica (*fides*), teologia morale (*caritas*) e teologia sacramentale (*sacramenta*)²³. Tuttavia, ogni tentativo di far giocare come specificamente abelardiana questa tripartizione, che diventerebbe quindi un argomento di riconduzione delle *sententiae* al magistero del Palatino, sconta la difficoltà di distinguerla dal modello fornito dall'*Enchiridion de fide, spe et caritate* agostiniano da cui è ispirata²⁴. Abelardo si limita a individuare le condizioni

essentiae et beneficiis. Egimus de divina essentia, de unitate et Trinitate, de generatione et processione quantum potuimus. Nunc agendum de beneficiis» [corsivo mio].

²¹ Inoltre, come suggerisce l'approfondito studio di David Luscombe, le *Sententiae Parisienses* forniscono un resoconto inaffidabile dell'insegnamento abelardiano e testimoniano al più l'attitudine provocatoria del pensiero di Abelardo e della sua scuola. Cf. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 12), pp. 164-168. Senza voler squalificare il valore di testimonianza delle *Sententiae Parisienses*, nella stessa *Theologia*, Abelardo presenta tra i contenuti della fede cattolica, cioè della fede universale, da cui dipende la salvezza dell'uomo, i benefici divini. Cf. *TSch*, I, 16-17, 986CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 325, 198 - 326, 210.

²² *Introduction to TSch*, p. 222.

²³ Possono sicuramente essere raccolte sulla base dell'influenza della tripartizione abelardiana: le *Sententie*, vale a dire l'*Epitome* di Rheinwald o *Sententie Hermanni* dell'Ostlender (seguito da Luscombe), le *Sententie Florianensis* e le sentenze di Rolando Bandinelli e di Omnebene. L'Ostlender proponeva di assumere la comune dipendenza di ciascuna di queste opere dal *Liber sententiarum*, la cui esistenza è tuttavia attestata esclusivamente dai documenti della condanna di Sens e che l'editore proponeva di attribuire a un discepolo. Luscombe dimostra come non sia affatto necessario supporre questa mediazione, perché ciascuna delle *sententiae* potrebbe fare capo direttamente all'insegnamento orale di Abelardo, che, come lo stesso *Sic et Non*, doveva essere organizzato in fede, sacramenti e carità. Cf. H. DENIFLE, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts*, in «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 (1885), pp. 402-469, 584-624; *Introduction to TSch*, pp. 270-277. Su queste opere, relativamente alla loro dipendenza da un comune maestro e alla stessa 'scuola', si veda: LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit., rispettivamente pp. 158-164, p. 86, pp. 171-172, pp. 244-252, pp. 253-260.

²⁴ Un falso positivo deve essere considerata la *Summa Sententiarum* che, per la combinazione di correnti vittorine e abelardiane, è stata variamente considerata dagli studiosi, suggerendo tuttavia, proprio sulla base di una certa

necessarie alla salvezza («necessaria ad salutem») nel possesso della fede, della carità e dei sacramenti, mostrando di corrispondere alla divisione delle virtù teologali nel momento in cui chiarisce che l'assenza della speranza è solo apparente, poiché relativamente alla fede deve essere considerata come una specie del genere²⁵.

La griglia logica che va dalla «definitio» alla «divisio» e procede per estensioni diverse, dal genere all'individuo, è chiaramente per Abelardo una mentalità, dalla quale la sua fede non appare dissociata, ma da cui anzi risulta come un'evidenza; in questo senso deve essere inteso il ricorso al plastico del rapporto tra i predicabili per descrivere la relazione tra la fede e la speranza e in quest'ottica deve essere letto il nuovo inizio della *Theologia*, che procede assiomaticamente per definizioni e divisioni.

Quid sit fides. Est quippe 'fides' existimatio 'rerum non apparentium' (*Eb* 11, 1), hoc est sensibus corporeis non subiacentium²⁶.

La definizione di fede fornita da Abelardo è inoppugnabile. Ciò che scandalizza Guglielmo di Saint-Thierry e che rappresenta uno dei capi di accusa con cui sarà condotto di fronte al giudizio conciliare, può essere considerato, nel sistema epistemico del pensiero abelardiano, un corollario²⁷. Al paolino «argumentum» Abelardo non può che sostituire con lucidità e consapevolezza il termine «existimatio», che indica specificamente l'unico «intellectus» che è possibile all'uomo generare di fronte a ciò che si sottrae alla presa dei sensi corporei, e dunque rientra nella categoria delle «res non apparentes»²⁸. Più che indicare una deriva dubitativa alle cui oscillazioni abbandonare la fede, privata

somiglianza con questo piano teologico, che potesse più propriamente essergli riportata. In realtà, l'idea che la divisione della teologia in fede, carità e sacramenti possa fornire un criterio di attribuzione è smascherata come fallace da David Luscombe che mostra che un simile argomento finisce per confondere la divisione delle virtù teologali di fede, speranza e carità, da cui pure la divisione del Peripatetico palatino dipende, per farne qualcosa di specificamente abelardiano. Cf. *ibid.*, [pp. 198-213], p. 201.

²⁵ Cf. *TSch*, I, 2, 981C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 318, 2-3: «Spem autem in fide tamquam speciem in genere comprehendi existimo».

²⁶ Cf. *TSch*, I, 2, 981C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 318, 4-6. Sul tema, si veda: MEWS, *Faith as existimatio rerum non apparentium* cit. (I, cap. 1, nota 85), pp. 915-926.

²⁷ Per una ricostruzione della storia delle interpretazioni della definizione abelardiana e per una riabilitazione del Palatino dall'accusa di razionalismo che gli meritò da parte di Bernardo di Clairvaux, si rimanda all'analisi del Cottiaux. Cf. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 70), pp. 289-291.

²⁸ La discussione sulla paternità abelardiana del *Tractatus de intellectibus* ha certamente trovato nella convergenza delle rispettive trattazioni sul tema del rapporto tra la *fides* e l'*existimatio* un argomento decisivo. Cf. ID., *Tractatus de intellectibus*, 24, ed. Morin cit., p. 42: «Inde autem maxime existimatio idem quod intellectus videtur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare diximus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum

della sua «certitudo», come vorrebbe Bernardo, la definizione abelardiana ritiene piuttosto la fede uno stato cognitivo che dipende strettamente dalla condizione di quell'«intellectus» che corrisponde a una realtà che sfugge alla sensibilità.

Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae, *fidem* diffinit *aestimationem*. Quasi cuique *in ea sentire et loqui quae libeat liceat*; aut pendeant sub incerto *in vagis ac variis opinionibus* nostrae fidei sacramenta, et *non magis certa veritate* subsistant. Nonne si *fluctuat fides*, inanis est et spes nostra? Stulti ergo Martyres nostri, sustinentes tam acerba propter incerta, nec dubitantes sub dubio remunerationis praemio durum per exitum diuturnum inire exsilium. Sed absit ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, *dubia aestimatione pendulum*; et non magis totum quod in ea est, *certa ac solida veritate* subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemptoris, gloria resurgentis²⁹.

La griglia interpretativa con cui Bernardo legge la *Theologia* abelardiana è un (pre)giudizio. L'abate di Clairvaux attribuisce all'«aestimatio» un'instabilità e un'arbitrarietà («in ea sentire et loqui quae libeat liceat», «in vagis ac variis opinionibus», «dubia aestimatione pendulum»), che la oppongono alla verità, che gode di certezza e stabilità («certa ac solida veritas»). L'intera narrazione della fede (il martirio, la speranza, le profezie e i miracoli) gli sembrano costrette a naufragare qualora rimesse alla natura fluttuale di una fede intesa come credenza («aestimatio»). Tuttavia, la categoria di 'opinione' che emerge dalla lettura di Bernardo dice della mentalità del suo autore, ma è incapace di cogliere il significato che il termine assume nella *Theologia*, che non intende comprendere, perché è già stata giudicata («vel potius Stultilogiae suae»).

Ora, per Abelardo la definizione di «fides» come «aestimatio» non implica una compromissione del suo rapporto con la verità, perché per 'stima' si intende una modalità di accesso alla conoscenza alternativa a quella scientifica.

Sed profecto *aliud est intelligere seu credere, aliud agnoscere seu manifestari*. *Fides* quippe dicitur existimatio 'rerum non apparentium', *cognitio* vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum presentiam. Quae quidem duo beatus Gregorius distinguens Omelia VI, libro II in evangelia: 'Liquet', inquit, 'quia fides illarum rerum argumentum est *quae apparere non possunt*.

quoque transferarur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio ideo quod credulitas sive fides. (...) Nec ulla est existimatio, nisi de eo quod propositio dicere habet, hoc est de aliqua rerum vel coniunctione vel divisione».

²⁹ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem* [scil. *Ad dominum papam Innocentium*]. *Contra quaedam capitula illarum haeresum*, IV, 9, PL 182, 1061BC, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (Intr., nota 5), 190, pp. 24, 22 - 25, 7 [corsivo mio].

Quae enim sunt *apparentia*, fidem non habent sed agnitionem'. Proprie quoque de invisibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles nature distinguuntur³⁰.

«Intelligere» sta a «credere» come «agnoscere» sta a «manifestari». Con l'ausilio dell'*auctoritas* di Gregorio Magno, Abelardo porta il conoscere di fronte al credere e li distingue («aliud est») non in funzione di un criterio di verità o di un diverso grado di attendibilità, ma in relazione al loro oggetto, passibile di essere intercettato dai sensi il primo, impercettibile il secondo. Si tratta di due oggetti che istituiscono con il soggetto una relazione conoscitiva diversa, perché generano stati mentali reciprocamente irriducibili, la cui verità viene certificata dalla validità del processo cognitivo da un lato e dall'autorevolezza della fonte della rivelazione dall'altro. Infatti, il rapporto tra il contenuto mentale («intellectus») e la verità è espresso nel primo caso dal verbo «agnoscere», una forma attiva, che risponde specificamente di un assenso razionale con cui il contenuto viene conosciuto come vero, nel secondo caso è espresso dal verbo «manifestari», una forma passiva, che indica invece quell'assenso che, non passando attraverso il filtro dei sensi e l'elaborazione dianoetica, si presenta con i crismi dell'evidenza e si lascia semplicemente riconoscere e accogliere come vero.

In questo senso, nel contesto del primo libro della «*Scholarium*», Abelardo chiarisce che a rigore sono da considerarsi improprie le occorrenze del lemma 'fede' in relazione a un oggetto che i sensi intercettano e che la conoscenza è in grado di processare («quod *abusive* etiam dicatur fides de apparentibus»). Perciò si parla impropriamente di fede filosofica, indicando con il credere piuttosto che con il conoscere la relazione che il soggetto istituisce con ciò che è indubitabile, per opinione o per esperienza («sive per opinionem sive per experimentum quoque sensuum»), cioè è sottratto dalla ragione al dubbio attraverso un «argumentum», secondo l'*auctoritas* di Boezio, e reso per ciò stesso in un certo senso contenuto di fede³¹. Ancora una volta significativamente, nel ricostruire l'accezione di fede in riferimento al processo filosofico, Abelardo impiega il lemma «opinio» con un significato preciso, che, lungi dall'indicare una difformità, si limita a segnalare la forma conoscitiva che un determinato contenuto assume quando non è un'esperienza a cui accedono i sensi. Un'attenta

³⁰ Cf. *TSch*, II, 49, 1051D-1052A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 432, 789 - 433, 496; GREGORIO MAGNO, *Lectio evangelii secundum Iohannem*, 20, 19-31, in Id., *Homiliae in Evangelia libri duo*, XXVI, PL 76, [1197A-1204C], 1202.

³¹ Cf. *TSch*, I, 13, 986AB, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 324, 178 - 325, 186: «Apud philosophos quoque de apparentibus etiam fides dici videtur, quotiens videlicet res quaelibet ita animo tenetur ut de ipsa non dubitetur, sive per opinionem sive per experimentum quoque sensuum. Unde Boetius, super *Topica* Ciceronis libro primo: 'Argumentum est ratio quae rei dubiae facit fidem. Multa enim sunt', inquit, 'que faciunt fidem. Sed quia rationes non sunt, nec argumenta esse possunt, ut visus facit fidem his quae videntur. Sed quia ratio non est visus, nec argumentum quidem esse potest'»; BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentaria*, I, PL 64, 1048B; per la glossa abelardiana, si veda: ABELARDO, *Glossae Super Topica*, in *LI*, ed. Dal Pra cit. (I, cap. 1, nota 73), p. 306, 8-23.

ricostruzione delle *auctoritates* e delle coppie oppositive «visio» e «fides», «spes» e «res» permette ad Abelardo di concludere che alcune testimonianze attestano allora un uso proprio del «nomen fidei», oltre un uso improprio, dal momento che viene assunto non limitatamente a ciò che si nasconde ai sensi, ma anche rispetto a realtà disponibili alla sensibilità³².

Ora, il Peripatetico palatino definisce dopo la fede, la speranza, come aspettativa («*exspectatio*») di ciò che è conveniente ottenere («*aliquid commodum adipiscendi*») in riferimento alle cose buone e future, guadagnando la definizione attraverso l'*auctoritas* di Agostino e per contrapposizione rispetto alla disperazione («*desperatio*»), che è aspettativa («*exspectatio*») di ciò che non è conveniente ottenere («*alicuius incommodi*»)³³. Analogamente, la definizione di carità, come amore dell'onesto («*honestus*»), è ottenuta per privazione del contrario, la cupidigia («*cupiditas*»), intesa come amore del turpe («*inhonestus*») e si ottiene dall'indirizzare la volontà oltre se stessi³⁴. Abelardo distingue radicalmente l'«*amor Dei*» dall'«*amor saeculi*» e pone il peccato non in relazione alla direzione dell'amore, ma all'incapacità di conferirgli verticalità, riconoscendo in Dio il suo fine³⁵. Nel contesto di una teologia morale è perfettamente coerente che la definizione delle virtù teologali sia dominata dalla circolarità, perché è alla teologia che viene rimessa la responsabilità di stabilire cosa sia onorevole («*honestus*») e cosa sia degno di essere sperato («*aliquid commodum adipiscendi*»). La fondazione teologica della morale non ha nulla della fine analisi psicologica dei moventi dell'agire umano, come la si troverà nello *Scito te ipsum*, ma si limita formalmente a indicare come un dovere quel rovesciamento prospettico, tipicamente cristiano, che fa del mondo in sé sempre un mezzo e mai un fine³⁶.

Infine, la dottrina della salvezza prevede la definizione dei sacramenti, che, dopo la fede (in cui può essere raccolta la speranza) e la carità, costituiscono la terza e ultima articolazione della

³² Cf. *TSch*, I, 14, 986B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 325, 186-188: «His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie, modo improprie poni, cum videlicet non solum de occultis, verum etiam de manifestis fides dicatur».

³³ Cf. *TSch*, I, 2, 981CD, edd. Buytaert - Mews cit., p. 318, 8-15; AGOSTINO, *Enchiridion*, II, 8, PL 40, 234-235, ed. Evans cit. (II, cap. 1, nota 31), p. 51, 14-19.

³⁴ Cf. *TSch*, I, 3-4, 981D-983A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 319, 17-40.

³⁵ Cf. *ibid.*, I, 5, 983BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 320, 52-58: «Cum enim proximum tamquam nos ipsos amare iubeamur, nequaquam peccamus nos amando sed *amoris*, ut dictum est, *finem in nobis* collocando. Et cum nostri quoque sicut et proximi curam in necessariis agere debeamus, nonnulla propter nosmetipsos agere nos oportet ut et nos eorum que agimus, causa quedam existamus; sed non, ut dictum est, *finis*, id est superior et suprema causa que deus est».

³⁶ Cf. *ibid.*, I, 6, 983CD, p. 320, 67-74: «Nichil igitur amandum est, nichil omnino faciendum nisi propter deum, ut in deo *finem omnium* constituamus. Unde et ipse 'alpha et omega' dicitur, hoc est principium et finis: principium quidem supremum, 'a quo omnia' (1 *Cor* 8, 6); finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia. Neque enim comedere, nec dormire, nec uxorem ducere, nec omnino aliquid facere, nisi propter ipsum debemus. Alioquin bestialiter viveremus, nostris tantum voluptatibus dediti».

Theologia. Nella simmetria di visibile e invisibile, di esteriore e interiore si profila la natura di *medium* del sacramento, tutta esplicita dalla sua definizione come segno visibile («*signum visibile*») dell'invisibile grazia di Dio, capace, come avviene nel battesimo, in maniera performativa, di significare con l'esteriore abluzione del corpo, l'interiore purificazione dell'anima³⁷.

Nunc autem, tribus suprapositis breviter assignatis atque descriptis, scilicet fide, caritate et sacramento, de singulis diligentius agendum est quantum ad propositam humanae salvationis pertinet summam, et de his precipue quae maioribus implicita questionibus videntur. Ac primum de fide, quae naturaliter ceteris prior est tamquam bonorum omnium fundamentum. Quid enim sperari vel speratum amari potest, nisi prius credatur? Credi autem potest, si non speretur vel ametur. Ex fide itaque spes nascitur, cum quod credimus bonum nos adepturos esse per dei misericordiam confidimus³⁸.

Il nuovo quadro all'interno del quale Abelardo rifunzionalizza gli argomenti della trattazione della natura trinitaria di Dio, in cui si era esaurito il progetto delle versioni precedenti, vive di una legittimità teorica che prescinde da ogni contingenza. Infatti, nel presentare la *Theologia* come una dottrina della salvezza, Abelardo non soltanto formula il proposito (che disattenderà) di trattare ordinatamente ciascun elemento in riferimento alla «*summa*», ma giustifica teoricamente la necessità di riconoscere naturalmente priorità alla fede, che deve essere considerata il fondamento di ogni altra cosa. La fede è, infatti, condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché si possa sperare e amare ciò che si crede, che non potrebbe essere oggetto né di speranza né di amore se non fosse prima in quanto tale oggetto di fede.

³⁷ Cf. *ibid.*, I, 9, 984AB, p. 321, 90-94: «Sacramentum vero est visibile signum invisibilis gratiae dei, veluti cum quis baptizatur, ipsa exterior ablutio corporis, quam videmus, signum est interioris ablutionis anime, cum ita interior homo a peccatis mundatur sicut exterior a corporalibus sordibus».

³⁸ Cf. *ibid.*, I, 10-11, 984BC, pp. 321, 95 - 322, 104. La principale differenza tra questa *Theologia* e le *Sententiae* di 'scuola' abelardiana è nell'adempimento del proposito di trattare integralmente e ordinatamente ciascuno degli elementi *necessaria ad salutem*. È certamente possibile individuare una dipendenza tra le prime stesure della *Theologia*, nella versione *breviores* della «*Scholarium*», e le *Sententiae*; tuttavia, per quanto entrambe le opere comincino con le definizioni di fede, carità e sacramento, Constant J. Mews osserva come differiscano significativamente proprio in riferimento alla dichiarazione programmatica. Infatti, nelle *Sententie* Abelardo annuncia la trattazione di ciascuno degli elementi della «*summa humanae salutis*» («*de singulis diligentius agamus*»), che compirà, mentre nella «*Scholarium*» l'uso della forma verbale indefinita («*de singulis diligentius agendum*»), il gerundio, non configura un'esplicita promessa («*he does not make such an explicit promise*»). Cf. *Introduction to TSch*, p. 222; C. J. MEWS, *The Sententie of Peter Abelard*, in «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*», 53 (1986), pp. 130-184; LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* cit., pp. 312-315; *Sententie magistri Petri Abaelardi*, PL 178, 1685-1758, ed. Luscombe cit. (I, cap. 2, nota 14), pp. 5-152.

Ora, Abelardo guadagna, nell'ordine della teologia dogmatica, la centralità del tema trinitario. Infatti, tra le cose che riguardano Dio è possibile distinguere ciò che non interessa se sia creduto o meno («plura quae credi vel non credi nostra nichil interest») da ciò dalla cui fede dipende la salvezza stessa dell'uomo («si non credantur, dampnationem pariunt»). Ai fini della salvezza, che costituisce il criterio della selezione, le prime sono da giudicarsi irrilevanti, perché dalla loro attendibilità non dipende alcun pericolo; di questo tipo è la fede in eventi futuri, che pure devono essere riportati direttamente alla volontà divina, come il fatto che pioverà o meno («veluti si credamus deum cras pluviam facturum vel non») o che Dio userà misericordia o meno con un uomo assai malvagio («vel huic nequissimo homini misericordiam impensurum vel non»)³⁹. Al secondo gruppo, appartengono invece i contenuti della fede cattolica, cioè universale («id est universalis»), nella quale deve essere raccolto tutto ciò dalla cui conoscenza dipende la salvezza o la dannazione dell'uomo. Nella definizione di fede 'cattolica' per contrapposizione alla fede scismatica degli eretici, Abelardo riconosce nell'universalità una garanzia e annovera tra i suoi contenuti la natura divina («divinitatis natura»), i benefici divini, tutte le disposizioni e ordinazioni divine, rettilissime, quindi tutto quanto è illustrato nei simboli dei Santi Padri⁴⁰.

Da questo momento in poi il corso della *Theologia* nell'ultima versione non differisce da quello osservato nelle versioni precedenti. Con l'ambizione di veicolare con la disposizione una rassicurazione che il messaggio non riesce a produrre, Abelardo riprende integralmente la sua teologia trinitaria, dopo averle conferito la dignità di inizio di una *Theologia*⁴¹. Perciò, il primo libro continua con l'*incipit* del primo libro delle versioni precedenti, cioè a partire dall'esposizione ormai classica della Trinità, con le appropriazioni di Potenza, Sapienza e Bontà, e le rispettive relazioni di origine⁴², quindi le testimonianze dei profeti, l'invettiva contro i giudei e le testimonianze dei filosofi, con un *focus* dedicato al tema e al problema dell'*anima mundi* platonica⁴³.

In particolare, alla «summa fidei» sull'unità e la Trinità di Dio, Abelardo dichiara di voler far seguire, secondo lo schema canonico per la sua *Theologia*, un'opera di difesa e fortificazione che si pone di fronte a colui che dubita («adversus inquisitiones dubitantium») forte dell'ausilio di congrui modelli di similitudini («congruis eam similitudinum exemplis»). Il rischio che l'incomunicabilità sia un destino gli sembra fugato dal ricorso alle potenzialità della parola che, grazie allo strumento della

³⁹ Cf. *TSch*, I, 15, 986BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 325, 188-196.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, I, 16-17, 986CD, pp. 325, 198 - 326, 210.

⁴¹ John Marenbon legge inequivocabilmente le modifiche che interessano questa sezione alla luce della categoria di «preventive exculpation», quindi come segno di una rinnovata cautela teologica. Cf. MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard* cit. (Intr., nota 28), p. 60.

⁴² Cf. *TSch*, I, 19-68, 987A-998C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 326, 219 - 345, 763.

⁴³ Cf. *ibid.*, I, 69-201, 998C-1034D, pp. 345, 764 - 405, 2468.

similitudine, supera l'inutilità a cui ogni dottrina sarebbe condannata se ciò che volesse e dovesse insegnare non potesse essere esposto in modo da essere compreso («Quid enim ad doctrinam loqui proficit, si quod docere volumus exponi non potest, ut intelligatur?»)⁴⁴. A nulla varrà ad Abelardo il ricorso all'*auctoritas* di Agostino, perché Bernardo di Clairvaux guarderà a questa ambizione come a una velleità, scorgendovi la promessa di una conoscenza piena del mistero trinitario. In questo modo, proprio dopo averlo accusato di derubricare la fede a opinione, il cisterciense leggerà il metodo della *Theologia* come l'anticamera di quella profanazione di Dio che condurrà Abelardo a introdurre gradi nella Trinità, modi nella maestà e numeri nell'eternità.

Et contra theologus noster: 'Quid', inquit, 'ad doctrinam loqui proficit, si quod docere volumus, exponi non potest, ut intelligatur?' Et sic promittens intellectum auditoribus suis, in his etiam quae sublimiora et sacratoria profundo illo sinu sacrae fidei continentur, ponit in Trinitate gradus, in maiestate modos, numeros in aeternitate⁴⁵.

2. La più valida delle similitudini: il sigillo di bronzo (TSch II)

Lo sviluppo più significativo della *Theologia* è indubbiamente la comparsa di un nuovo modello interpretativo della *taxis* trinitaria, che supera le rappresentazioni precedenti, come nella rappresentazione geometrico-matematica la prospettiva supera l'efficacia rappresentativa della bidimensionalità. Il secondo libro della «*Scholarium*» segue da vicino l'andamento degli ultimi libri delle versioni precedenti, perciò, dopo aver presentato un'apologia dello studio della dialettica e del

⁴⁴ Cf. *ibid.*, I, 27, 988D-989B, pp. 329, 307 - 330, 322. L'*auctoritas* che Abelardo rievoca è quella di Agostino che, nel commentare il Prologo di Giovanni, si domanda se il fatto che l'uomo nella sua dimensione animale («animalis homo») non possa penetrare il significato di quelle parole debba essere ragione per preferire il silenzio e, con radicalità crescente, arriva a chiedersi a cosa possa giovare spiegare se non è possibile comprendere, portando la fatica teologica fuori dall'angolo in cui in questo modo sarebbe confinata, forte della convinzione che la parola non debba essere privata delle sue potenzialità comunicative per il solo fatto che alcuni non siano in grado di comprenderle. Cf. AGOSTINO, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, I, 1, PL 35, [1379-1976], 1379, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36), p. 1, 5-13: «'In principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum, - hoc' (Io 1, 1), inquit, 'animalis homo non percipit. Quid ergo fratres? Silebimus hinc? Quare ergo scribitur, si siletur? aut quare auditur, si non exponitur? Sed ut quid exponitur, si non intelligitur? Itaque quoniam rursus esse non dubito in numero vestro quosdam, a quibus possit non solum expositum capi sed et antequam exponatur intelligi, non fraudabo eos qui possunt capere, dum timeo superfluous esse auribus eorum qui non possunt capere».

⁴⁵ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, 2, PL 182, 1055B-1056A, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 190, p. 18, 16-20.

suo uso teologico, nel solco della tradizione, rinnova l'esigenza di una *Theologia* con riguardo non per il contenuto invariabile della verità, ma per la fallibilità degli uomini che sono deputati a contenerla, come mostra il *dossier* sugli errori del suo tempo, la cui fisionomia risente dell'ultima fase della vita di Abelardo a Cluny⁴⁶.

Per l'aver sottratto alla marginalità in cui aveva collocato nella *Christiana* il tema delle immagini che Dio avrebbe lasciato di sé nelle cose più che nelle parole, Abelardo apre con maggiore vigore la ricerca teologica alla penetrazione dei modelli reali sulla scorta del varco paolino (*Rm* 1, 20)⁴⁷. Ora, è nel confronto serrato con quanti si avvalgono del principio gregoriano della fede meritoria che Abelardo mostra più significativamente lo statuto della sua teologia⁴⁸. Infatti, a meno di non voler ammettere che Gregorio contraddica se stesso e gli altri Padri, è necessario fornire un'interpretazione corretta del tema, che deve essere limitato al merito di quella fede che non cerca e non trova una «probatio» e non può invece essere usato per negare la legittimità della prova fornita dalla ragione⁴⁹.

Due sono i modelli di fede con cui Abelardo fa dialogare la prescrizione gregoriana; il primo è Abramo, che ha speranza contro la speranza (*Rm* 4, 18), e la cui fede ha merito nella misura in cui vede solo attraverso la verità della promessa e abita una cecità secondo la natura⁵⁰. Il secondo modello è offerto invece dagli apostoli, Tommaso («cum de resurrectione domini dubitaret, *factum esse cognovimus*») e Paolo («qui cum ratione superari non posset, *factis ipsis constrictus, ad fidem est*

⁴⁶ Cf. *TSch*, II, 1-67, 1035A-1057B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 406, 1 - 441, 1039. Questa lunga sezione, scandita dall'individuazione e dalla confutazione di tre obiettivi polemicici con tre *contra*, è articolata nelle rubriche «contra eos qui negant fidem ab infidelibus testimonia sumere» (II, 1-18), «contra eos qui dialecticam vel seculares artes calumpniantur» (II, 19-35), «contra eos qui fidem sanctae trinitatis discuti vel disseri prohibent» (II, 36-61), e si conclude con la rassegna degli errori del tempo presente («de heresibus seu erroribus presentis temporis», II, 62-67).

⁴⁷ Cf. *TChr*, III, 8b, 1214D-1215A, ed. Buytaert cit., p. 198, I, 39-44; *TSch*, II, 32, 1046B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 523, 515-522.

⁴⁸ Cf. *TSch*, II, 45-48, 1050A-1051C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 430, 706 - 432, 775.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, II, 45, 1050BC, pp. 430, 713-721: «Ex qua profecto sententia, ne videlicet inutilis sit fides et expers meriti, patenter, asserunt, nichil quod ad catholice fidei misteria pertinet rationae vestigandum esse, sed de omnibus auctoritati statim credendum esse quantumcumque haec ab humana ratione remota esse videantur. Quod quidem si recipiatur, ipsum quoque Gregorium in his quae antea de dictis eius collegeramus, sibimetipsi contrarium reperiremus. Nec sibi tantum, sed ceteris omnibus fere doctoribus sanctis qui nos pariter cum ipso ad rationes fidei nostrae perquirendas seu reddendas adhortantur». Cf. GREGORIO MAGNO, *Lectio evangelii secundum Joannem*, 20, 19-31, in *Homiliae in Evangelia libri duo*, XXVI, PL 76, 1197C.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, II, 46, 1050D-1051A, pp. 430, 745-747: «Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahae qui contra spem in spem credidit (*Rm* 4, 18), nec naturae possibilitatem sed promittentis attendit veritatem».

compulsus»), sui quali si esercita quasi con coercizione («compulsi sunt») l'evidenza dei fatti, nella doppia opzione di manifestazione («exhibitio rerum») e di miracolo («magnitudo miracolorum»).

At numquid si fidei nostrae primordia statim meritum non habent, ideo ipsa prorsus inutilis est iudicanda quam postmodum caritas subsecuta obtinet quod illi defuerat? Numquid multi, cum his quae predicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi?⁵¹

Quando la fede non ha merito, perché non è condotta dall'autorevolezza della fonte, ma dai tentennamenti della ragione, viene soccorsa dalla carità, che ottiene ciò che le faceva difetto («obtinere quod illi defuerat»). Nella lettura che Abelardo ne fornisce, la fede a cui la ragione fornisce la prova non è per ciò stesso meno fede, pur essendo senza 'merito'⁵². Il Peripatetico palatino, nel salvaguardare la legittimità e la necessità dell'intelligenza della fede, salva l'*auctoritas* di Gregorio dal pericolo di entrare in conflitto con altre *auctoritates* sue e dei Padri, ma può farlo alla luce di una concezione della natura della razionalità come già permeata dalla grazia. Infatti, Abelardo può relegare esclusivamente all'ordine del merito il problema di una fede condotta dalle prove della ragione, perché in definitiva ciò che conduce non è altro da ciò a cui conduce; in altri termini, la razionalità, nella sua «rectitudo», non è mai indipendente dalla fonte della verità, che la spinge in avanti in quanto «intelligenza spirituale», come l'ha definita Sergio Paolo Bonanni, nell'evidenziare che la sua radice è nello Spirito Santo⁵³. Non si può immaginare, scrive Abelardo, nulla di più ridicolo di chi pretenda di insegnare ciò che in definitiva non può comprendere, e non c'è nessuno che si esponga più apertamente alla confutazione di colui che dichiara di non sapere ciò che ritiene necessario predicare e insegnare; eppure l'accesso dell'intelligenza alla fede è garantito dalla promessa dello Spirito di verità (*Gv* 14, 26), perché è nel suo magistero («docente») che si offre la comprensione («intelligimus») e nella sua ispirazione («suggerente») che si dona l'eloquenza («disserimus»), unica condizione per superare lo scrigno di ineffabilità in cui è custodita la dignità

⁵¹ Cf. *ibid.*, II, 47, 1051A, p. 430, 747-753.

⁵² Cf. *ibid.*, II, 47, 1051AB, p. 430, 753-759.

⁵³ Per la ricostruzione dell'esegesi del principio della fede meritoria nella «*Scholarium*», si veda: BONANNI, *Parlare della Trinità* cit. (II, cap. 1, nota 30), [pp. 106-111], p. 109: «Il motivo ultimo su cui si basa la possibilità e la capacità di parlare e discutere sui contenuti di fede non risponde a una razionalistica esaltazione dell'intelletto, ma è di natura profondamente teologica. È in forza della guida e del magistero dello Spirito che la ragione può spingersi ad investigare cose che, non cadendo sotto la presa immediata dei sensi, sembrerebbero escluse dal campo della conoscenza. Quella che si esercita in questo campo è dunque sempre e comunque *intelligenza spirituale*, ed il fatto di essere spirituale non sminuisce affatto il suo essere intelligenza, frutto dell'impegno della ragione: anzi...» [corsivo mio].

dei misteri profondi di Dio e della Trinità⁵⁴. Il sintagma «intelligenza spirituale» ha il merito di far apprezzare in tutta la sua evidenza come dal punto di vista abelardiano sia impossibile riconoscere nella fede e nella ragione due istanze indipendenti l'una dall'altra, perché la ragione nella *Theologia* è sempre il migliore veicolo della fede.

Ora, lo sviluppo del secondo libro si presenta come una semplificazione della catena di obiezioni e soluzioni che avevano occupato il cuore delle versioni precedenti, e muove dall'assoluta semplicità della natura divina⁵⁵ per transitare, attraverso i modi dell'identità e della differenza (ridotti esclusivamente a quelli utili alla materia trinitaria)⁵⁶ e le accezioni di 'persona'⁵⁷, ai modelli

⁵⁴ Cf. *TSch*, II, 58, 1054CD, pp. 436, 907 - 437, 927: «Quid denique magis ridiculosum quam si aliquis alium docere volens, cum requisitus fuerit de his quae dicit utrum ea intelligat, negetque seipsum intelligere quae dicit vel se nescire de quibus loquitur? Quantum cachinnum philosophis et grecis, sapientiam quaerentibus, apostoli movissent, filium dei predicantes, si in ipso statim suae praedicationis exordio sic confutari possent, ut quod eos primum praedicare ac docere oportebat, ipsi se nescire faterentur? Quod ne forte de ipsis credere presumamus quibus veritas spiritum sanctum promittens ait: 'Ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixerero vobis' (Gv 14, 26), audiamus et quantam eis fiduciam de tanto magistro veritas ipsa reliquerit dicens: 'Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in vobis' (Mt 10, 20). De quo et alibi scriptum est: 'Et non poterant resistere sapientiae et spiritui qui loquebatur' (At 6, 10). Si qua igitur misteria de deo recte disserimus, hic potius in nobis quam nos ipsi hoc agit, et quod nobis est impossibile, ipsi est facile. In quo adeo cuncta consistunt que salubriter profitemur, ut 'nemo possit dicere dominus Iesus nisi in spiritu sancto' (I Cor 12, 13). Hoc igitur docente intelligimus, hoc suggerente disserimus quae nos ipsi non possumus, ipsa etiam profunda dei et trinitatis misteria».

⁵⁵ Cf. *ibid.*, II, 68-93, 1057B-1064D, pp. 441, 1040 - 453, 1399. Abelardo sotto la rubrica «quanta sit unitas in deo. Hic spiritualiter incipit edisseri trinitas» torna al piano dell'opera, che riassume nella ricerca («queant») del modo di comprendere («intelligi») ed esprimere («disseri») nell'unità della sostanza divina le tre persone della Trinità, affinché ciò che viene pronunciato («quod pronunciant verba») non risulti ostile all'intelligenza («non abhorreat intelligentia»). Cf. *ibid.*, II, 68, 1057B, p. 441, 1040-1043. Dopo essere ricorso a testimonianze sacre e profane, Abelardo conclude questa sezione forte dell'individuazione di un metodo, legittimo teoricamente, ma anche urgente praticamente per resistere ai falsi dialettici, che permetta un'utile trattazione della materia trinitaria. Cf. *ibid.*, 1064D, p. 453, 1396-1399: «Tunc vero probabiliore illis afferemus similitudines, si de ipsis artibus quas frequentant, eas sumere poterimus, et ad singula que obiciunt, illas applicuerimus».

⁵⁶ Cf. *ibid.*, II, 94-100, 1064D-1066C, pp. 454, 1400 - 456, 1487. La lunga rassegna delle obiezioni con il fascino straniante del loro rigore e della loro coerenza cede il passo alla «summa tota quaestionum», seguita dalle accezioni di «idem» e «diversum», ridotte alle sole tre caratterizzazioni: identico o diverso per similitudine, per essenza o per numero, quindi per proprietà o definizione. Sul tema della coerenza raggiunta da questa sintetica riaffermazione degli elementi della semantica formale dell'identità, si veda: MARENBO, *Abelard's changing thoughts on sameness and difference in logic and theology* cit., pp. 247-249.

⁵⁷ Cf. *TSch*, II, 101-109, 1066D-1068D, pp. 457, 1490 - 461, 1612. La parola 'persona', analogamente alla parola 'Trinità', osserva Abelardo, appartiene alla tradizione e non alla Scrittura, può quindi essere considerato come un termine esplicativo, la cui introduzione rispondeva all'esigenza di dimostrare ciò che la Rivelazione svelava all'intelligenza «ad demonstrandum quid intelligebat». Cf. *ibid.*, II, 104, [assente in PL], pp. 458, 1520 - 459, 1532.

illustrativi capaci di mettere sotto gli occhi («ponamus ante oculos») ciò che sempre sfugge alla vista: la natura divina e della *taxis* trinitaria⁵⁸.

Quod facilius nos posse invenire arbitror, si iuxta Apostoli testimonium diligenter attendamus qualiter ‘a creatura mundi per ea quae facta sunt’, ipsi quoque philosophi quorum rationibus nos impetunt congruis similitudinum proportionibus in una et eadem divina substantia tres personas, proprietatibus ab invicem diversas, vestigare atque assignare, *Domino revelante*, valuerint. Sic quippe scriptum est: ‘Quod notum est Dei, manifestum est in illis’, hoc est non solum illis, verum etiam ‘in illis’, hoc est per illos et eorum scripta aliis. ‘Deus enim illis revelavit’ (*Rom* 1, 19-20), eorum scilicet illuminando rationem, ut *ex similitudine* corporalium seu visibilium rerum *ad* incorpoream atque invisibilem divinitatis naturam *contemplandam* assurgerent. ‘A creatura’, inquit, ‘mundi per ea quae in ipsa sunt facta’, tam a nobis quam a natura, secundum illam videlicet philosophicam rationem qua dicuntur alia *ex materia et forma* consistere, alia *ad similitudinem materiae et formae*. In his quippe constitutionibus, cum sit una penitus substantia constituentis et constituti, utpote materiae et materiati, diversa

Quod si post gramaticam, quasi puerilem disciplinam, ad philosophicam perfectionem conscendere iuvat, ut scilicet inde quoque aliquam ad propositum nostrum idoneam sumamus similitudinem, nec ibi nobis divinae gratiae suffragium deerit, maxime cum de ipsis apostolus philosophis loquens asserat illos ‘a creatura mundi per ea quae facta sunt’ divinae trinitatis rationem investigasse atque invenisse, ut iam quoque supra meminimus. ‘Invisibilia’, inquit, ‘ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Sempiterna quoque virtus eius et divinitas’ (*Rm* 1, 20) (). Ubi quidem cum ait ‘invisibilia ipsius’, id est dei, quia ipso etiam nomine spiritus et invisibilis natura declaratur, et pluraliter ‘invisibilia’, ut dictum est, septiformem eius spiritum, hoc est spiritum sanctum intelligi arbitror, qui nonnumquam etiam pro diversitate donorum septem spiritus appellatur. ‘Sempiterna’ autem ‘virtus’ dei filius intelligitur iuxta quod alibi ait idem apostolus: ‘Christum dei virtutem et dei sapientiam’ (*1 Cor* 1, 24). Cum vero ait

⁵⁸ L’ introduzione e la discussione della «valida similitudo», occupa pochi paragrafi, cui segue la ricapitolazione delle dinamiche intratrinitarie, quindi l’analisi della generazione del Figlio («quae sit generatio filii ex patre») e della processione dello Spirito («quae sit processio spiritus a patre seu etiam a filio»), con una sezione dedicata al *Filioque* («adversus calumpnias grecorum de processione spiritus a filio quoque»). Rispettivamente: *TSch*, II, 112-115, 1068D-1069D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 462, 1645 - 465, 1726; *ibid.*, 116-121, 1069D-1071D, pp. 465, 1728 - 468, 1820; *ibid.*, 122-147, 1071D-1075A, pp. 468, 1822 - 480, 2180; *ibid.*, 148-182, 1075A-1085A, pp. 480, 2181 - 497, 2660. Sui *Commentaria* si vedano gli esaustivi studi di Rolf Peppermüller: R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster 1972; ID., *Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* cit. (I, cap. 1, nota 70), pp. 116-126.

tamen sunt proprietate ab invicem materia ipsa et materiatum, utpote cera ipsa et quae ex ipsa est imago cerea⁵⁹.

‘invisibilia ipsius’ vel ‘eius virtus’, per hoc quod ipsius et eius dixerit, patrem ipsum expressit, cuius videlicet tam ipse spiritus quam filius esse dicitur. Cum autem subdit ‘et divinitas’, subaudis similiter ‘intellecta’ conspicitur, unitatem divinitatis in tribus illis personis assignavit. Sin autem intelligatur ut dicatur ‘divinitas ipsius’ vel eius, scilicet dei sicut ‘invisibilia ipsius’ vel ‘virtus eius’, recte quoque, cum dicitur divinitas ipsius, id est ipse deus cuius sunt illa ‘invisibilia’ et illa ‘virtus’, deus pater intelligitur. Quomodo autem philosophi hanc personarum distinctionem in una divinitatis essentia, per similitudinem alicuius mundanae creaturae et eorum quae in ipsa fiunt creatura, *vestigare* potuerunt atque *invenire* - facile, credo, poterit assignari in his quae ex materia et forma vel ad similitudinem materiae et formae dixerunt consistere. Verbi causa, es quoddam est inter creaturas, in quo artifex operans et imaginis regiae formam exprimens regium facit *sigillum*, quod scilicet ad sigillandas litteras, cum opus fuerit, cerae imprimatur. Est igitur in sigillo illo ipsum es materia ex quo factum est, figura vero illa imaginis regiae forma eius, ipsum vero sigillum ex his duobus materiatum atque formatum dicitur, quibus videlicet sibi convenientibus ipsum est compositum atque perfectum⁶⁰.

⁵⁹ *TChr*, IV, 85, 1287D-1228B, ed. Buytaert cit., pp. 305, 1241 - 306, 1283 [corsivo mio].

⁶⁰ *TSch*, II, 110-112, 1068C-1069A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 461, 1613 - 462, 1652 [corsivo mio]. – Per un’analisi a partire da questo «problematico parallelismo» della similitudine del sigillo di bronzo, si rimanda all’attento studio di Sergio Paolo Bonanni, dedicato specificamente alla lettura della «*Scholarium*»: BONANNI, *Parlare della Trinità*

L'evoluzione che interessa questo luogo testuale è emblematica. La strategia argomentativa resta inalterata: l'apostolo Paolo è testimone dell'esistenza di un accesso naturale alla verità, che ha permesso ai filosofi, non indipendentemente da Dio («Domino revelante»), di rintracciare («vestigare») e riconoscere («assignare») – quindi di seguire una traccia e attribuire dei segni –, alla presenza di tre persone, distinte in base alle rispettive proprietà, nell'unica natura divina, che sarebbe stata compresa ed espressa con il ricorso a similitudini adeguate. Ora, il vero protagonista della storia di questa scoperta è Dio che illumina la ragione («illuminando rationem») di tutti gli uomini, cui la fede indica il compito di sollevarsi («assurgerent») dalla similitudine delle cose corporee e visibili («ex similitudine corporalium seu visibilium rerum») alla contemplazione della natura incorporea e invisibile di Dio «ad incorpoream atque invisibilem divinitatis naturam contemplandam»). Dove la similitudine ha commercio con le cose del mondo, la contemplazione le supera e punta il suo sguardo direttamente su ciò che è inaccessibile ai sensi. Nella natura e nelle opere («per ea quae' in ipsa 'sunt facta', tam a nobis quam a natura») sarebbe dunque custodita una traccia, depositata secondo la «ratio» dei filosofi nella composizione ilemorfica di tutte le cose, sia essa meramente logica («alia ad similitudinem materiae et formae») o ontologica («alia ex materia et forma consistere»).

Tutti questi elementi restano stabili nel progresso della *Theologia*. La «ratio» dei filosofi, in cui il teologo trova una struttura utile alla comprensione della natura trinitaria, viene trattata come il perfezionamento di quella forma di gestione della realtà attraverso il linguaggio, che è la grammatica, riconosciuta 'puerile' per la sua prospettiva elementare, che non deve essere intesa in senso valoriale come 'ingenua', ma come consapevolezza del suo statuto di *scientia* come 'propedeutica'⁶¹. Come la grammatica è stata in grado di fornire una pista per la comprensione della pluralità delle persone nell'unità della sostanza, tanto più si dovrà ritenere che dalla filosofia sia possibile trarre un modello che la grazia divina ha disposto come sostegno e guida per l'intelligenza umana. Senza essere immerso in una lunga preghiera, come accade all'*unum argumentum* del *Proslogion* anselmiano, nell'atmosfera della meditazione monastica, l'argomento a cui Abelardo sta preparando il terreno deve essere compreso alla luce dell'ispirazione dello Spirito Santo.

cit., pp. 185-221. Lo sviluppo della sensibilità ermeneutica nei confronti dell'*Epistola* paolina può essere messo in relazione al lavoro di commento dei *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*. Sulla complessa relazione tematica tra le due opere (basti pensare che i *Commentaria* contengono almeno otto riferimenti espliciti a luoghi della *Theologia*, già scritti o da scrivere) e sui relativi problemi della cronologia relativa, si vedano: *Introduction to Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* (I, cap. 2, nota 168), [pp. 6-38], pp. 27-37; MEWS, *On dating the works of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 2), pp. 130-132.

⁶¹ Sul costante dialogo con i grammatici che tanta parte ebbe nell'evoluzione del pensiero di Abelardo, di cui è testimone lo sviluppo della sua teoria della predicazione, si veda: *supra*, I, cap. 1, nota 75; II, cap. 3, nota 136.

La pericope paolina si apre sotto la pressione dell'intelligenza teologica di Abelardo e la metafisica dell'ordine che spingeva l'intelletto alla ricerca assume ora la tridimensionalità propria della natura divina; dietro alle perfezioni invisibili di Dio compare lo Spirito Santo, settiforme, dietro alla sua forza il profilo del Figlio e come punto di fuga degli aggettivi possessivi appare il Padre. A chi si domanda in che modo («quomodo») i filosofi abbiano potuto raggiungere («vestigare» e «invenire») una comprensione della distinzione delle proprietà nell'unica sostanza attraverso l'ausilio della similitudine, Abelardo risponde individuando la chiave di volta in quella stessa struttura ileomorfica su cui aveva portato l'attenzione nelle versioni precedenti, e non conferisce nella descrizione formale al modello alcun movimento che invece l'esemplificazione permetterà di riprodurre per l'inserimento di una volontà personale.

Come ha accuratamente osservato Sergio Paolo Bonanni, se in Boezio la struttura ileomorfica viene «senza mediazioni» applicata alla realtà di Dio, per ottenere nel confronto con le creature la singolarità della sua natura come pura forma priva di materia, Abelardo rivoluziona il modo di concepire quel modello, perché lo scioglie da ogni realismo, e lo rende soltanto un «paradigma utile per la comprensione delle relazioni trinitarie»⁶². Infatti, Boezio, nel contesto della presentazione delle parti della filosofia teoretica (contrapposta alla filosofia pratica), la naturale, la matematica e la teologica, che devono essere indagate, in funzione della natura del proprio oggetto, rispettivamente in modo razionale («rationaliter»), apodittico («disciplinaliter») e intellettuale («intellectualiter»), chiarisce che la contemplazione della forma in sé non deve essere orientata verso le immagini, che sono dalla contaminazione della forma con la materia («diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam»)⁶³.

⁶² BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 197.

⁶³ Cf. BOEZIO, *De Sancta Trinitate*, PL 64, 1250AC, ed. Moreschini cit. (I, cap. 2, nota 23), pp. 169, 78 - 170, 102: «(...) in naturalibus igitur *rationaliter*, in mathematicis *disciplinaliter*, in divinis *intellectualiter* versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, qua in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non κατά την ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo *unum* est, et est id quod est: reliqua enim non sunt id quod sunt. Unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem; igitur non est id quod est. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur». Sul significato di «imago» come forma contaminata con la materia, si veda: A. VASILIU, *Nature, personne et image dans les traités théologiques de Boèce ou Personne dans le creux du visage* cit. (II, cap. 3, nota 251), pp. 481-506; per un quadro complessivo del pensiero di Boezio relativamente alla

Nella fondazione dell'epistemologia e della metafisica di Boezio l'unità di Dio prima, e poi il suo essere massimamente bello e massimamente forte («pulcherrimum fortissimumque»), gli derivano dall'essere solo ciò che è, forma senza materia («ideo unum est, et est id quod est») a differenza delle altre cose che, nella composizione, non sono mai ciò che sono. Boezio si avvale del modello della statua bronzea di un animale, per spiegare come dalla composizione ogni ente derivi la parte di non essere che stanziata nella sua stessa essenza. Infatti, non dal bronzo, che è la materia, deriva alla statua il suo essere figura, che dipende dalla forma, che è tratta dalla materia bronzea; come del resto non è dalla terra, che è la materia, che il bronzo deriva quella configurazione formale che lo rende tale. La composizionalità metafisica con cui lavora Boezio lo porta ad affermare che ogni cosa deriva il proprio essere da ciò di cui è composta, cioè dalla somma delle sue componenti, per cui l'uomo, nel suo consistere di anima e corpo, è tanto l'uno quanto l'altro al punto da non essere assolutamente *unum* e semplice, a differenza di Dio, che realizza in senso proprio quell'identità numerica da cui deriva non soltanto la sua aseità, ma anche l'impossibilità di farsi soggetto di altre forme in quanto pura forma⁶⁴.

Ora, Boezio e il suo modello della statua di bronzo possono certamente essere individuati come fonte che ha ispirato l'illustrazione della *taxis* trinitaria nella *Theologia* di Abelardo. Con l'originalità a cui doveva aver abituato i suoi discepoli, e che spesso gli meriterà l'accusa di essere un *novator*, Abelardo riplasma quell'immagine e le toglie ogni connotazione metafisica quando assume che il modello trinitario possa essere spiegato non dall'esempio delle cose che constano di materia e forma, ma da quello degli enti a cui quella polarizzazione può essere applicata non ontologicamente, ma logicamente, per somiglianza. A questo gruppo («in his quippe constitutionibus») appartiene la statua di bronzo, in cui la materia e l'artefatto o ciò che è dalla materia

divisione della filosofia, si vedano: G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata* cit. (I, cap. 2, nota 23), pp. 11-64; R. DE FILIPPIS, *Gli «Opuscula sacra» di Boezio* cit. (II, cap. 3, nota 251), pp. 565-596.

⁶⁴ Cf. BOEZIO, *De Sancta Trinitate*, PL 64, 1250C - 1251A, ed. Moreschini cit., pp. 170, 102 - 171, 120: «Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. Neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae: *neque enim esset forma, sed imago*. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint: adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae. Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus». Su questi temi, si aspetta per un'interpretazione rigorosa il saggio: R. DE FILIPPIS, *Leggere Boezio secondo Boezio: l'assioma II del «De hebdomadibus»*, in «*Saepe mihi cogitanti*». *Studi di filosofia tardoantica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio per il suo 65° compleanno* (in corso di stampa).

non possono essere isolati in quanto *res* (conservando quindi l'identità di numero e di essenza), ma possono essere distinti per la non reciprocità delle proprietà. Per Abelardo la relazione tra il bronzo e la statua di bronzo, come quella tra il genere e la specie, può essere letta alla luce delle categorie di materia e forma, al netto della consapevolezza di una forzatura («improprie»), che permettono di tracciare quella fitta trama di rapporti direzionati in base ai quali l'indistricabilità ontologica diventa fertile sostrato di discernibilità logica, e perciò reale, tra il bronzo che può esistere senza la statua, e la statua che non può esistere senza il bronzo (almeno nella fattispecie della 'statua di bronzo')⁶⁵.

La versione della *Christiana* presenta la statua di bronzo come evoluzione dell'immagine di cera che dominava, in sinergia con il plastico della relazione genere-specie, già la *Theologia* «*Summi boni*»⁶⁶. Nel momento in cui Abelardo trova nel commercio sensoriale con il mondo il composto ileomorfo, ne astrae la struttura attraverso lo strumento della similitudine, e la utilizza accanto alla relazione logica tra le specie nel genere per elevarsi alla comprensione della Trinità. In questa operazione Abelardo si muove in un rapporto precario di equilibrio con la tradizione che fa capo ad Agostino e al suo *De Trinitate*, in cui aveva categoricamente rifiutato l'applicabilità dei predicabili alla Trinità e aveva opposto a quella spiegazione la validità del prototipo della costituzione materiale.

L'Ipponate, la cui *auctoritas* compare nella *Theologia* di Abelardo, ricorreva all'immagine della statua d'oro come paradigma di comprensione delle relazioni trinitarie tra persona e sostanza proprio in contrapposizione all'inadeguatezza della relazione tra genere e specie («animal», «tres equi») o tra specie e individui («homo», «Abraham, Isaac, Iacob tria individua»)⁶⁷. Infatti, la 'stessa'

⁶⁵ Cf. *supra*, II, cap. 4, nota 69; ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, in *LI*, ed. Geyer, pp. 79, 38 - 80, 4: «(...) ad similitudinem constantium proprie ex materia et forma et ad talem quidem similitudinem, quae proportio est. Verum est, quod quemadmodum statua est ex materia aeris, hoc est consistit *ex aere* ut *materia* proprie, et *ex figura* ut *ex forma*, sic homo communis et specialis, hoc est *res istius nominis homo*. Quod commune est et speciale, similiter consistit ex genere, id est ex re generis ut ex materia et ex re differentiae ut ex forma».

⁶⁶ Cf. *TSum*, III, 59, edd. Buytaert - Mews cit., p. 182, 733-745.

⁶⁷ Dopo aver contestato la possibilità di trattare le persone della Trinità come le specie di un genere in funzione dei problemi legati al numero (perché di tre specie non si può negare che siano tre e perché l'unicità dell'essenza impedisce la sua collezionabilità in una categoria come genere e specie), Agostino affrontava specificamente il problema della validità della relazione forma-materia contro la non validità del rapporto specie-genere. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 6, 11, PL 42, 944-945, ed. Mountain cit. (I, cap. 1, nota 113), I, pp. 264, 74 - 265, 113: «*Non itaque secundum genus et species ista dicimus, sed quasi secundum communem eademque materiam. Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum, nec tamen genus diceremus aurum, species autem statuas; nec aurum speciem, statuas vero individua. Nulla quippe species individua sua transgreditur ut aliquid extra comprehendat. Cum enim definiero quid sit homo, quod est nomen speciale, singuli quique homines quae sunt individua eadem definitione continentur, nec aliquid ad eam pertinet quod homo non sit. Cum vero aurum definiero, non solae statuae si aureae fuerint sed et anuli et si quid aliud de auro fuerit, ad aurum pertinebit. Etsi nihil inde fiat, aurum dicitur quia etiamsi non sint aureae, non ideo non*

materia di tre statue non può assolutamente essere trattata come un genere nelle sue specie, né come una specie nei suoi individui. Ciò che Agostino escludeva risolutamente è che il rapporto tra materia e forma potesse essere considerato simmetrico a quello tra genere e specie, proporzione che Abelardo aveva ammesso già nelle opere di logica e che mantiene costante nel lungo corso dell'evoluzione dei suoi modelli teologici.

Il discrimine tra le due rappresentazioni secondo Agostino è nella rispettiva estensione, perché la definizione degli individui sarebbe contenuta integralmente nella definizione della specie («singuli quique homines quae sunt individua eadem definitione continentur, nec aliquid ad eam pertinet quod homo non sit»), mentre la definizione della materia avrebbe un'estensione maggiore, perché capace di raccogliere più elementi di quelli che possono essere raccolti nella definizione della configurazione precisa della materia che si dà in un dato artefatto («cum vero aurum definiero, non solae statuae si aureae fuerint sed et anuli et si quid aliud de auro fuerit, ad aurum pertinebit»). Infatti, mentre le statue in quanto auree possono essere ricondotte all'oro, almeno quanto gli anelli e gli altri oggetti di quel materiale, a quest'uomo appartiene piuttosto esclusivamente ciò che appartiene alla specie umana e al genere animale. Il problema è per Agostino la conversione che, ammessa dal rapporto paritario tra specie e genere o individuo e specie, è invece esclusa dalla disuguaglianza che regola il rapporto tra materia e artefatto, perché tutte le unità della specie risponderebbero al genere e tutti gli individui risponderebbero alla specie («omnis equus animal est»), mentre non tutti gli artefatti sarebbero della stessa materia («non autem statua omnis aurum est»), dal momento che può darsi un'identica forma senza quella materia. Ci sarebbe pertanto un'eccedenza dell'insieme degli artefatti

erunt statuae. Item nulla species excedit definitionem generis sui. Cum enim definiero animal, quoniam generis huius species est equus, omnis equus animal est, non autem statua omnis aurum est. Ideo quamvis in tribus statuīs aureis recte dicamus tres statuas unum aurum, non tamen ita dicimus ut genus aurum, statuas vero species intellegamus. Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres Personas vel substantias unam essentiam et unum Deum, tamquam ex una materia tria quaedam subsistant, etiamsi quidquid illud est in his tribus explicatum sit; non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem. Tamen tres Personas eiusdem essentiae, vel tres Personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim est illic esse aurum, aliud esse statuas. Et cum dicuntur tres homines una natura, vel tres homines eiusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura quoniam ex eadem natura et alii tres. Tales homines possunt existere; in illa vero essentia Trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere. Deinde in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo; et in statuīs aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive Personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit». Abelardo si riferisce a questo luogo chiaramente, derivando l'impossibilità di applicare alla Trinità il modello degradante genere, specie, individuo alla Trinità: *TSch*, II, 69, 1057D-1058A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 441, 1055 - 442, 1072.

(le statue in generale) rispetto a quello individuato dalla compenetrazione con la materia (le statue auree), che non potrebbe, secondo Agostino, essere rilevata nell'insieme specifico che sarebbe tutto interno all'insieme generico (e lo stesso si dica per il rapporto tra individuo e specie).

Ora, il confronto con la posizione abelardiana permette di rilevare come ciò che rende problematica la dipendenza da Agostino è una diversa competenza nell'utilizzo teologico dei dispositivi logici. Abelardo aveva già risolto sul piano logico il problema del genere come 'quasi' materia della specie e della specie come 'quasi' forma del genere⁶⁸; ora, è in questa prospettiva che si colloca la libertà con cui, nell'ordine di un utilizzo di quelle categorie 'improprio' e quindi figurato, formalizza la proporzione secondo cui il genere sta alla specie come la materia sta alla forma o a ciò che è dalla materia. L'Ipponate negava che il rapporto materia e forma fosse proporzionale a quello tra genere e specie, perché assumeva una coestensività nella quantità dell'essenza tra genere, specie e individuo, per cui trovava determinata una relazione di implicazione logica forte, per cui tutto ciò che è del genere è anche della specie e dell'individuo. Una simile relazione di totale corrispondenza non accenna tuttavia al problema della direzione della relazione, perché anche la specie eccede il genere (con l'aggiunta della differenza specifica), come l'individuo la specie (con l'aggiunta delle connotazioni accidentali), per quanto in modo diverso da come ciò che è materiato eccede la sua materia; Agostino non soltanto non vede questa eccedenza, ma la esclude risolutamente («nulla quippe species individua sua transgreditur ut aliquid extra comprehendat»; «item nulla species excedit definitionem generis sui»). Ora, nel caso di una bidirezionalità della relazione di questo tipo, Abelardo avrebbe parlato di un'identità di definizione, tale cioè che l'essenza dell'uno sia completamente contenuta nell'essenza dell'altro. Agostino, con gli strumenti che la sua frequentazione delle arti liberali gli garantisce, sembra ammettere a proposito del genere e della specie una siffatta identità, che viene invece negata da Abelardo che assume proprio che tra i predicabili o tra la specie e l'individuo non ci sia un'implicazione di questo tipo, perché Socrate è uomo, ma non ogni uomo è Socrate e perché uomo è animale, ma non ogni animale è uomo, esattamente come la statua di bronzo (forma/specie) è questo bronzo (materia/genere), ma non ogni bronzo è una statua.

Nell'analisi dell'esempio della costituzione materiale Agostino non vede la proporzione nelle relazioni tra genere e specie, e materia e ciò che è materiato perché ritiene che ciò che è materiato sia «statua» e non «statua aurea»; a parità di condizioni rispetto alla relazione «homo» e «animal», la categoria «statua» (forma) eccede ciò che è d'oro (materia) solo se non è considerata esclusivamente come composto aureo, quindi in quanto «materiatum». Se, invece, ci si limitasse a considerare la statua in quanto 'materiato', cioè scultura aurea, allora in nessun modo il «materiatum» esorbiterebbe

⁶⁸ Cf. *supra*, II, cap. 4, nota 69.

la «materia», ma ne sarebbe una specie, proprio come «homo» non eccede «animal», ma ne è una specie tra le altre, ad esempio accanto a «equus». In altri termini, se si guarda dal punto di vista dell'insiemistica alla specie come una porzione del genere (senza considerare la differenza specifica come un elemento aggiuntivo), analogamente il materiato 'statua aurea' o 'bronzea' occupa una sezione dell'insieme della materia (a parità di condizioni, quindi senza considerare la forma come elemento aggiuntivo), in cui possono essere distinti altri insiemi come anelli o altri oggetti rigorosamente 'aurei' o 'bronzei'. In conclusione, il modello abelardiano soddisfa i requisiti richiesti dalla logica della teologia trinitaria agostiniana, mentre è la competenza logica di Agostino e la sua analisi della reciprocità delle relazioni che non raggiungono gli *standard* imposti dalla maturità che al Peripatetico palatino deriva dalla frequentazione dell'*Organon*.

Come attesta il confronto con le posizioni di Agostino e di Boezio, la trasformazione dello 'stesso' esempio, dall'immagine di cera alla statua di bronzo fino al sigillo, non può essere detto originale, perché non è inedito. Abelardo lo trova nella tradizione, non lo inventa, ma lo ripensa e ne trasforma radicalmente la fisionomia, lo guarda come percorso da linee di tensione, queste sì inedite, che provocano un certo smarrimento al lettore. Il sigillo di bronzo è in questo senso illuminante, perché combina entrambi i prototipi precedenti, l'immagine di cera e la statua di bronzo, e conferisce loro un dinamismo che completa e in certo senso si può dire 'concluda' l'inconclusa teologia di Abelardo.

Verbi causa, *es quoddam est inter creaturas*, in quo *artifex* operans et imaginis regiae formam exprimens regium facit *sigillum*, quod scilicet ad sigillandas litteras, cum opus fuerit, cerae imprimatur. Est igitur in sigillo illo ipsum es materia ex quo factum est, figura vero illa imaginis regiae forma eius, ipsum vero sigillum ex his duobus materiatum atque formatum dicitur, quibus videlicet sibi convenientibus ipsum est compositum atque perfectum. Nichil quippe est aliud sigillum ipsum quam es ita formatum. *Idem* itaque *essentialiter* est ipsum es quod est materia erei sigilli et sigillum ipsum cuius est materia, cum tamen in suis proprietatibus ita sint disiuncta ut aliud sit proprium eris, aliud erei sigilli. Et quamvis idem sint essentialiter, sigillum tamen ereum est ex ere, non es ex ereo sigillo, et es est materia sigilli, non sigillum eris. Nec ullo modo es materia sui ipsius esse potest, quamvis sit materia sigilli quod est ipsum es. Non enim es ex ere fit sicut sigillum ex ere est constitutum. Et quamvis idem sit materia ipsa quod est materiatum, nequaquam tamen in sigillo illo materiatum est materia vel materia est materiatum. Facto autem ex ere sigillo, iam sigillabile est, hoc est *aptum ad sigillandum*, etsi nondum sit *actualiter sigillans*. Cum autem per ipsum sigillari ceram contingit, iam in una eris substantia tria sunt proprietatae diversa, es videlicet ipsum, et sigillabile et sigillans⁶⁹.

⁶⁹ Cf. *TSch*, II, 112, 1068B-1069B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 462, 1045 - 463, 1667.

Si consideri tra le creature («inter creaturas») una materia determinata, un certo bronzo («es quoddam»), e un artefice («opifex»), che ne tragga un sigillo con cui, quando lo ritenga necessario («cum opus fuerit»), lasciare la sua impronta nella cera. La narrazione è in due tempi; il modello della costituzione materiale viene fatto valere rispetto al sigillo in cui si distinguono nitidamente la causalità materiale, il bronzo, la causalità formale, il sigillo dell'immagine regale, e la causalità efficiente, la volontà dell'artefice. Ora, in un secondo momento, l'artefice può imprimere con il sigillo la forma dell'immagine regia («imagine regie forma») nella cera. Nell'analisi del trasferimento dell'immagine dal sigillo alla cera, Abelardo ricorre a un'altra struttura metafisica, in cui è possibile distintamente scorgere nel sigillo tre livelli diversi: il bronzo («es»), il sostrato materiale, l'essere capace di sigillare («sigillabilis»), in quanto potenzialità («aptum ad sigillandum») e il sigillare («sigillantis»), in quanto attualità («actualiter sigillans»). Si comprende bene quanto potesse apparire ad Abelardo perspicuo il sigillo di bronzo, perché non soltanto modello delle relazioni tra proprietà diverse e non reciproche in un'unità essenziale, ma paradigma del dinamismo extra-trinitario che permette ad Abelardo di ricapitolare in un'immagine l'opera della creazione e della redenzione.

Dal punto di vista della struttura metafisica, il sigillo di bronzo offre all'intelligenza, suffragata dalla chiarezza che gli deriva dall'essere davanti agli occhi («ante oculos»), una realtà in cui la materia è altro dalla forma e pertanto può essere riconosciuto come un composto («compositum atque perfectum») ottenuto dalla convenienza di queste come delle sue parti («ex his duobus materiatur atque formatum»). In questo senso il sigillo di bronzo realizza le condizioni di un'identità numerica e essenziale («idem essentialiter») che vive di una differenza reale in cui devono essere considerate non reciproche la proprietà della materia e la proprietà di ciò che è dalla materia («aliud sit proprium eris, aliud erei sigilli»). Infatti, pur nell'indiscernibilità ontologica, perché materialmente identiche, le proprietà denotano una struttura che non può essere narcotizzata, pena il riferire al bronzo ciò che è solo del sigillo di bronzo o il riferire al sigillo di bronzo ciò che è solo del bronzo. L'infrastruttura metafisica del 'medesimo' può essere chiaramente osservata a partire dalle relazioni di origine, perché il bronzo non è dal sigillo, mentre il sigillo è dal bronzo («non enim es ex ere fit sicut sigillum ex ere est constitutum»), per cui in nessun modo potrà esserci confusione tra ciò che non è definizionalmente identico, perché non è in ciò per cui è bronzo, che è un sigillo, così come non è in ciò per cui è un sigillo, che è bronzo («nequaquam tamen in sigillo illo materiatur est materia vel materia est materiatur»).

Abelardo non esaurisce il fascino del suo plastico in questa felice ricapitolazione di tutta la sua teologia trinitaria. Quando immette il sigillo di bronzo nel tempo («facto autem ex ere sigillo») e nello spazio, cioè di fronte a una materia plasmabile, la cera («cum autem per ipsum sigillari ceram contingit»), ricostruisce in filigrana quell'architettura metafisica che il neoplatonismo cristiano aveva

trovato nelle creature a guisa della Trinità, e cioè scorpora nell'identità di ogni ente la presenza di «tre componenti strutturali coesistenti e al tempo stesso articolate in successione dialettica: essenza, potenzialità ed atto»⁷⁰. Che questo possa o meno essere un argomento decisivo a riprova del debito che la *Theologia* avrebbe contratto con l'idea centrale del *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena, a cui si deve la ricapitolazione cosmica, nell'*exitus* e nel *reditus* escatologico, di questa «armatura metafisica» è ancora tutto da dimostrare⁷¹.

La direzione di cui le relazioni di origine sono vettori nel sigillo di bronzo evidenziano le peculiarità di quella struttura metafisica che doveva risultare perfettamente funzionale alle esigenze della teologia trinitaria⁷². Infatti, il sigillo deriva la sua potenzialità esclusivamente dalla materia, e deriva invece l'attualità dal simultaneo concorso di materia e potenzialità, proprio come solo il Padre genera il Figlio e sono coinvolti entrambi nella processione dello Spirito e nell'estensione trinitaria *ad extra*⁷³. Qualora si volesse poi verificare compiutamente la validità della similitudine del sigillo di bronzo nella restituzione della generazione del Figlio con riferimento alla triade di Potenza, Sapienza e Bontà, si scoprirebbe che il sigillo di bronzo è dalla sostanza del bronzo come la Sapienza divina è dalla sostanza della Potenza divina, poiché come essere sapienza è essere una certa potenza, così essere sigillo di bronzo è dare una precisa configurazione alla duttilità della sostanza bronzea e essere uomo è dare una precisa fisionomia, in un rapporto di specificazione stringente, all'essere animale⁷⁴. La validazione dello strumento del sigillo di bronzo avviene anche sul piano linguistico,

⁷⁰ Cf. G. D'ONOFRIO, «*Inoperans gratia*»: *Problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a c. di M. S. Sorondo, Roma 1990, pp. 337-366.

⁷¹ Dei problemi relativi all'influenza del pensiero di Giovanni Scoto Eriugena sulla *Theologia* di Abelardo e di quanto il rapporto con l'Eriugena come fonte possa modificare la comprensione dell'opera alla luce della comune visione della terza persona come «force sustaining creation» e del rispecchiamento della Trinità nella struttura metafisica del creato, il lettore è già stato avvertito: *supra*, I, cap. 2, nota 24.

⁷² Cf. *TSch*, II, 112, 1069AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 463, 1667-1675: «*Quae quidem ad invicem sic se habent ut ex ere sit factum sigillabile, hoc est sigillum, et ex ere simul et sigillabili contingat fieri sigillans. Ex ere quippe quod primitus erat, ad hoc productum est ipsum es ut sigillabile esset, deinde ut, quod es sigillabile iam erat, sigillans fieret. Sic igitur cum sit eadem essentia eris et sigillabilis et sigillantis que tria proprietate diversa sunt, ita hec tria invicem sunt sibi coniuncta, ut ex ere sigillabile, et ex ere simul et sigillabili sigillans habeat suum esse.*»

⁷³ Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 201: «Come il sigillo che sigilla, che imprime la sua immagine nella cera, vive della materia bronzea di cui è fatto e della forma che lo rende atto a sigillare: e d'altra parte tale materia e tale forma trovano la pienezza di senso del loro essere sigillo, si compiono come materia e forma del sigillo, proprio nel sigillo che sigilla».

⁷⁴ Cf. *TSch*, II, 116, 1069D-1070B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 463, 1667-1675: «*Cum igitur sapientia quaedam, ut dictum est, sit potentia sicut ereum sigillum est quoddam es, liquet profecto divinam sapientiam ex divina potentia esse suum habere, ad eam videlicet similitudinem qua sigillum ereum ex ere dicitur esse quod est eius materia, uel species ex*

dove conferma la sua efficacia, perché impedisce nella predicazione l'unione dei nomi relativi che riferiscono delle proprietà non reciproche, mentre ammette la congiunzione dei nomi assoluti che puntano alla sostanza comune⁷⁵. È per tutte queste sue caratteristiche che il sigillo di bronzo, come ha scritto Concetto Martello, non senza un certo gusto ossimorico, è «immagine del mistero»⁷⁶.

Ora, il sigillo di bronzo assume una densità paradigmatica alla luce della complessità della *Theologia* abelardiana che non è possibile riscontrare in occorrenze di immagini simili di cui pure il Peripatetico palatino potrebbe aver avuto notizia e da cui potrebbe aver tratto ispirazione. Lo pseudo Giovanni Scoto o Remigio di Auxerre, nel commento all'opuscolo boeziano dedicato alla Trinità, parla della traccia che Dio lascia nella creazione non come «forma», ma come «imago», con riferimento all'ibridazione con la materia che la contamina. Nel farlo, Remigio ricorre alla metafora del sigillo che analogamente lascia con la sua forma nella cera un'immagine⁷⁷. Del resto, per la

genere quod quasi materia speciei dicitur esse, ut animal hominis. Sicut enim ex eo quod est ereum sigillum exigit necessario ut es sit, et ex eo quod est homo ut animal sit sed non econverso, ita divina sapientia, quae est potentia discernendi, exigit quod sit divina potentia sed non econverso. Quippe sicut es tam ad ereum sigillum quam ad alia se habet, et animal tam ad hominem quam ad alia, sic et potentia divina tam ad discernendum quam ad operandum se habet. Et sicut ereum sigillum de ipsa eris substantia vel essentia dicitur esse, cum esse videlicet ereum sigillum sit esse es quoddam, et esse hominem, id est 'animal rationale mortale' sit esse animal quoddam, ita et divina sapientia de substantia divinae potentiae dicitur esse, cum videlicet esse sapientiam, id est potentiam discernendi, sit esse potentiam quandam quod est filium de substantia patris esse vel ab ipso genitum esse. Nam et species ex genere quasi gigni sive creari philosophi dicunt, secundum hoc scilicet quod ex ipso, ut dictum est, esse contrahunt». È a questa sezione testuale che guarderò come eretica l'autore dei *Capitula Haeresum* quando imputerà ad Abelardo l'«horrenda similitudo» del sigillo di bronzo e della specie e del genere in riferimento alla Trinità. Cf. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, I, 1, PL 182, 1049A, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 188), p. 473, 3-14.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, II, 147, 1074D-1075A, pp. 469, 2165 - 470, 2181: «Sicut igitur in ere et ereo sigillo absoluta eorum nomina sibi per predicationem coniunguntur, quando videlicet eorum eandem esse substantiam demonstramus, veluti cum dicimus 'es est ereum sigillum' vel econverso, et similia, nec tamen eorum relativa nomina quae proprietates eorum predicant, secundum quas hoc ex illo habet esse, sibi coniungi possunt, sicut materia erei sigilli et materiatur ex ere. Nemo etenim dicit 'materia erei sigilli est materia ex ere', vel 'materiatur ex ere est materia erei sigilli'. Sic et in divinis contingit personis. Ipse etenim omnipotens est sapiens sive benignus, et econverso, sed non ipse pater est filius, scilicet sui, vel est spiritus sanctus, cum ipse videlicet pater non procedat ex patre, hoc est ex seipso vel filio sicut spiritus ex patre procedit sive filio. Non enim quemadmodum bonus dei affectus ex potentia eius et sapientia, ut dictum est, procedit, ita potentia ipsa sive sapientia ex seipsis procedere possunt - quod esset patrem vel filium esse spiritum sanctum».

⁷⁶ Cf. MARTELLO, *Pietro Abelardo e la scoperta della filosofia* cit. (I, cap. 2, nota 94), pp. 66-73.

⁷⁷ Cf. REMIGIO DI AUXERRE O PSEUDO-GIOVANNI SCOTO, *Glossae in Boethium*, ed. E. K. Rand, in *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, ed. L. Traube, 2 voll., München 1906, II, [pp. 28-80], pp. 37-38: «Nam ceteras. Sicut cera subiecta sigillo non formam recipit, sed imaginem, ita nec nos formas vere habemus sed imagines. (...) Imagines. Verbi gratia, ex sigilli forma imago in cera repraesatur expressa». Questa influenza provrebbe, secondo i percorsi tracciati dallo studio di Giulio d'Onofrio, una più forte relazione con il pensiero

frequentazione dei *topoi* biblici, non si può pensare che Abelardo abbia esplorato le potenzialità figurative del sigillo di bronzo prescindendo dal motivo biblico dei *Salmi*: «Signatum est super nos lumen vultus tui» (*Ps* 4, 7). Potrebbero quindi aver giocato un ruolo determinante nel portare all'attenzione di Abelardo la struttura del sigillo anche i commenti coevi al versetto scritturale, in particolare quello dello pseudo-Remigio di Auxerre, ripreso in un commento ai *Salmi* attribuito in un manoscritto a Roscellino di Compiègne, che va in direzione diversa rispetto alla canonica *auctoritas* di Agostino che, nelle sue *Enarrationes in Psalmos*, aveva sviluppato quel motivo con il parallelismo tra l'immagine di Dio nell'uomo e l'effigie del re nella moneta⁷⁸.

erigeniano. Cf. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio D'Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in «Studi Medievali», 22 (1981), pp. 587-693.

⁷⁸ Secondo la linea esegetica che si ritrova affermata nello pseudo-Remigio, nell'anonimo testo attribuito almeno in un manoscritto a Roscellino e in Bruno di Colonia, il calco, analogo all'immagine ottenuta nella cera dal sigillo, porterebbe con sé una *diminutio* della chiarezza dell'immagine originaria, che sarebbe appunto stata oscurata nella condizione post-lapsaria, e dovrebbe essere riferito specificamente allo Spirito Santo («in ipso sigillo Spiritus sancti»). Cf. PSEUDO-REMIGIO, *Enarrationes in Psalmos*, 4, 7, PL 131, [133D-844C], 165A: «Nam sunt multi qui non sperant, dicentes: Quis ostendet nobis bona? Scilicet illa quae promittis. Quis ascendit in coelum qui illa videret et nobis renuntiaret? Aut quis ostendet nobis mala, scilicet illa tormenta quae dicitis esse apud inferos? Frustra hoc dicunt, quia tu, Domine, ostendisti nobis dando nobis rationem ad similitudinem tuam. Nam *signatum*, id est, sigillatum, et in ipso sigillo Spiritus sancti, *est super nos lumen vultus tui*, Domine, id est, lux illa quae imaginem tuam in nobis facit apparere. Vel lumen vultus tui, id est claritas imaginis tuae quae in nobis obscurata est in Adam, scilicet vera ratio, qua tibi similes sumus, antecedente sigillo sancti Spiritus in nobis reformata est»; attribuito a «magister Roscellinus» in *Paris, Arsenal* 83, [ff. 1-79], f. 15; attribuito a «magister Bruno» in *Troyes, Bibl. Mun. 1507*, [ff. 24-106], f. 34; anonimo in *PARIS, BN lat. 436*, [ff. 1-155 e 147], f. 8v, e [ff. 1-77], f. 12, e in *LONDON, Lambeth Palace 176*, [ff. 174-196 e 360], f. 179, e [ff. 51-72], f. 56v: «Et est dictum a similitudine sigilli quod cerae impressum regiam imaginem signat. Sicut enim sigillum impressum regiam ponit imaginem, ita filius dei suo modo superiori nostro, id est rationi, secundum similitudinem impressam, quandam summi boni presentationem exprimit, quamvis in aliis plus, in aliis vero – malis meritis suis exigentibus, cum lucernam ad vera bona cognoscenda sibi data sub modio carnis ponant – minus luceat»; BRUNO DI COLONIA, PL 152, [637B-1420C], 652A : «Nam sicut sigillum cum sit imago, cerae impressum figuram sibi similem ibi ponit, quae tamen in aliquo dissimilis est, ita rationalitas mentibus nostris est impressa ad similitudinem rationalitatis filii dei, qui uultus est patris». Questa linea esegetica sembra, secondo Constant Mews, incrinare l'*auctoritas* di Agostino, seguita dallo pseudo-Rufino, Bruno di Würzburg, pseudo-Beda, Cassiodoro, pseudo-Aimone di Auxerre e Bruno di Segni. Cf. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, *Ps* 4, 7, PL 36, 81, edd. Dekkers - Fraipont cit. (I, cap. 2, nota 95), I, p. 17, 20-29: «Quis novit si vera sunt, aut quis venit ab inferis ut ista nuntiaret? Magnifice igitur et breviter, sed intrinsecus videntibus, ostendit quae bona quaerenda sint, respondens illorum interrogationi qui dicunt: 'Quis ostendit nobis bona? Signatum est', inquit, 'in nobis lumen vultus tui, Domine'. Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis, sed mente conspicitur. 'Signatum' autem dixit 'in nobis', tanquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei (*Gen* 1, 26), quam peccando corrumpit: bonum ergo eius est verum atque aeternum, si renascendo signetur. Et ad hoc credo pertinere, quod quidam prudenter intelligunt, illud quod Dominus viso Caesaris nummo ait: 'Reddite Caesari quod Caesaris est, et Deo quod Dei est' (*Mat* 22, 21); tanquam si diceret:

Per quanto debba essere considerato valida la similitudine del sigillo di bronzo è pur sempre un modello tra gli altri che non a caso prova la sua efficacia come maggiore rispetto a modelli più inadeguati come le triadi 'sole, luce, calore' e 'fonte, ruscello, stagno' che si rivelano insoddisfacenti («minus fortasse quam volumus»)⁷⁹. Nel confronto con la ricerca agostiniana di un'analogia prende forma in tutta la sua evidenza la specificità dell'edificio teologico abelardiano. Infatti, se si volesse cercare nella *Theologia* un corrispettivo dell'illustrazione del dogma che Agostino tenta a partire dall'analisi psicologica dell'uomo come specchio della Trinità quale «mens, notitia, amor», «memoria, intelligentia, voluntas sui», «memoria, intelligentia, voluntas Dei» si arriverebbe piuttosto (per quanto impropriamente, come ha mostrato Matthias Perkams) alle appropriazioni di Potenza, Sapienza e Bontà, ma mai al sigillo di bronzo, che conserva la sua specificità come 'scala' per l'intelligenza⁸⁰.

Da notare che il parallelo fra Trinità e sigillo non va fatto per ricercare una qualche suggestiva peculiarità; assumere una similitudine e ribadire la centralità, per Abelardo significa piuttosto darsi un punto di riferimento credibile in ordine alla comprensione del senso e della dinamica del rapporto tra i tre. Dove 'credibile' significa che il sigillo si presenta come un'ipotesi di ricerca teologica in grado di fornire uno schema atto a facilitare la sintesi degli elementi offerti dal dato rivelato, i soli a poter dare fondamento a una riflessione sul mistero trinitario. Un modello dunque. Ma non tanto nel senso che riproduce in scala o imperfettamente l'oggetto reale, ma nel senso che offre, nonostante tutti i suoi limiti, la possibilità di farsi un'idea della sua struttura e del suo funzionamento: si pensi, per fare un esempio, più al modello dell'atomo che al plastico di un edificio da costruire⁸¹.

Quemadmodum Caesar a vobis exigit impressionem imaginis suae, sic et Deus; ut quemadmodum illi redditur nummus, sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata»; *Introduction to TSch*, [pp. 207-209], p. 208, nota 4.

⁷⁹ Cf. *TSch*, II, 118-120, 1070C-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 466, 1762 - 468, 1815.

⁸⁰ Abelardo risolve sul piano esclusivamente logico il problema della rappresentazione della Trinità e in questo modo libera le sue similitudini e il suo sigillo dalla responsabilità di essere analogie. Questo è evidente proprio nel confronto con gli sforzi di Agostino, che ha tuttavia una finalità mistica dove Abelardo mostra chiaramente di avere come obiettivo «un cammino di approfondimento che è innanzitutto intelligenza». Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 216-219; M. PERKAMS, *The Trinity and the Human Mind* cit. (I, cap. 1, nota 85), pp. 903-913.

⁸¹ BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 215. In merito all'ultima sezione del secondo libro della «*Scholarium*», nel quadro di un approccio attento all'evoluzione dell'opera abelardiana, Constant J. Mews ha ritenuto di poter considerare significative alcune varianti dell'ultima redazione della terza versione della *Theologia*, perché figlie dell'accordo con Bernardo di Clairvaux. In particolare, rispetto a questa redazione, attestata dal solo manoscritto OXFORD, *Balliol College* 296, f.1-69^v (s. xiv), Mews ritiene che sia possibile rilevare due modifiche che modificano la presentazione della teologia trinitaria abelardiana, rendendo nei fatti inapplicabile la contestazione dei primi due dei *Capitula haeresum* («I. Horrenda similitudo de sigillo aereo, de specie et genere ad Trinitatem», «II. Quod Spiritus Sanctus non sit de

3. La 'necessità' delle «rationes verisimiles et honestae» (TSch III – TChr V)

Il più vistoso dei risultati dell'evoluzione del progetto abelardiano è la sporgenza degli ultimi libri della seconda e della terza versione della *Theologia* verso i temi della teologia razionale, rispetto al nucleo concettuale della dottrina trinitaria in cui si esauriva la prima opera. Ora, mentre la penetrazione della figura del sigillo di bronzo spiega perfettamente il modulo evolutivo dell'opera alla luce delle categorie offerte allo studioso dalla teoria della conoscenza abelardiana – che vive di un progresso sempre da compiersi e mai compiuto, perché raggiunge ciò che si sottrae ai sensi solo a partire da ciò che loro si offre –, il caso dell'ultimo sviluppo della *Theologia* deve invece essere compreso alla luce di categorie ermeneutiche diverse.

Expeditis his quae ad singularem christians fidei professionem attinere videntur, de discretionem videlicet trium personarum in una eademque penitus ac simpliciter divinitatis substantia, iuvat in huius summi boni perfectioni *contemplanda* mentis aciem altius imprimere, ac diligentius singula replicando quaecumque aliquid quaestionis habere videntur, *verisimilibus et honestissimis rationibus* diffinire, ut quo amplius *innotuerit* huius summi boni perfectio, maiori unumquemque

substantia Patris»). Ora, quanto al primo *capitulum*, l'estensore dell'elenco fa leva a) sull'illustrazione della generazione del Figlio dal Padre come una certa potenza, quella di discernere, dalla potenza con riferimento al sigillo di bronzo, e il passo resta inalterato nell'ultima redazione; b) sull'idea che «benignitas» non sia in Dio come una certa potenza («Benignitas quippe ipsa, que hoc nomine *specialiter* demonstratur, non est aliqua [in deo] potentia sive sapientia»); le modifiche che intercorrono nell'ultima redazione (l'aggiunta di *specialiter* e la rimozione di *in deo*) non sembrano tuttavia sufficienti, stante la conferma dell'impianto e del contenuto della riflessione abelardiana a giustificare il venir meno dell'accusa. Quanto al secondo *capitulum*, il riferimento alla processione dello Spirito dalla sostanza del Padre nelle prime redazioni è accompagnato da una limitazione («minime tamen ex substantia patris est aut filii [si proprie loquimur, esse dicendus est]; quod esset ipsum ex patre vel filio gigni») che si trasforma, nell'ultima redazione, in una negazione («Spiritus... non tamen ex substantia patris ita esse dicitur sicut filius»), salvo poi conservare lo sviluppo originario della riflessione con riferimento al fatto che lo Spirito propriamente non può essere detto solo «ex substantia Patris». Si consideri inoltre che Abelardo ritratterà radicalmente una sua posizione, quella sull'onnipotenza divina, terzo nella lista dei *capitula* («III. Quod ea solummodo Deus possit facere, vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore quo facit, non alio»), ma non lo farà nell'ultima redazione della *Theologia*, bensì nella *Confessio fidei 'Universis'*. Le evidenze testuali non permettono di riconoscere nell'ultima redazione della «*Scholarium*» una significativa ritrattazione delle posizioni su cui la *Theologia* doveva apparire assestata dai suoi contraddittori. In questa direzione si orientano anche gli studi di John Marenbon che rilevano come queste modifiche, accanto alle altre, per quanto utili «in clarifying his argument», non rimuovono gli aspetti che Bernardo giudicò degni di condanna. Cf. *Introduction to TSch*, pp. 288-289; MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., p. 71. Per la verifica delle varianti testuali: Cf. *TSch*, II, [113-116], 113, [1069B- 1070B], 1069B, [pp. 463, 1676 - 466, 1750], pp. 463, 1682 - 464, 1685; *ibid.*, II, 123, 1072AB, p. 469, 1832-1834; *ibid.*, II, 127, 1072CD, p. 472, 1895-1896; *ibid.*, II, 127-132, 1072C-1073A, p. 472, 1922 - 474, 1975. Sulla ritrattazione relativamente al tema dell'onnipotenza: *infra*, nota 107.

ad se *trahat* desiderio. Ac primo de unitate divinae substantiae, postmodum de personarum recapitulandum est trinitate. In superioribus itaque libellis *ad nostrae fidei professionis defensionem* elaboratum est, hic vero *ad ipsius amplificationem* elaborandum⁸².

La trasformazione decisiva del *De Trinitate* nella *Theologia* avviene con un'«amplificatio», una «dilatazione»⁸³, che supera la «defensio» della professione di fede, in cui sono ricapitolate, alla luce della loro finalità apologetica, tutte le acquisizioni dei libri precedenti sulla distinzione delle tre persone nella sostanza divina unica, individua e semplice. Senza soluzione di continuità rispetto all'illustrazione del dogma trinitario, primo e fondamentale contenuto della fede cattolica, Abelardo introduce la possibilità di un nuovo percorso come spinta dell'intelligenza oltre e più in alto («altius») nella contemplazione di Dio, perché dalla perfezione dello sguardo derivi l'attrazione del desiderio («ut quo amplius innotuerit huius summi boni perfectio, maiori unumquemque ad se trahat desiderio»). Lo sforzo di trascendere verso l'alto nel fervore della contemplazione il limite del *De Trinitate* si compie nella dissolvenza con cui all'occhio della mente («acies mentis») si disvela la perfezione del Sommo Bene. L'ardire di condurre la «contemplatio» dove, secondo Bernardo, solo la «consideratio» potrebbe arrivare, è da subito limitato dall'introduzione del metodo e del fine della trattazione: definire ogni cosa con «verisimiles et honestissimae rationes» perché tanto più manifesta sarà la «perfectio» del Sommo Bene, tanto maggiore sarà la forza di attrazione capace di esercitare sul desiderio dell'uomo. La proporzionalità diretta tra la compiutezza della Rivelazione, per razionale che sia, e l'irresistibile attrazione al rivelato della parte concupiscente dell'anima depone a favore di quell'intellettualismo che ritiene che la «voluntas» non sia mai sciolta dal vincolo epistemico.

Certamente è possibile interpretare questo movimento come l'indizio di una transizione dalla spiegazione delle dinamiche divine *ad intra* fino all'analisi della sua operatività *ad extra*, come ha ritenuto Constant J. Mews⁸⁴. Pur nel quadro di una definizione operativa di 'teologia', il gusto di questo sinuoso sviluppo del terzo libro della «*Scholarium*» (e della sua bozza nel quinto libro della *Christiana*), è tutto racchiuso in questo rinnovato slancio dell'intelligenza che può superare se stessa nella considerazione di Dio sotto il profilo metafisico di Sommo Bene, cui deve essere riconosciuta ogni perfezione. Infatti, Abelardo in quest'ultima metamorfosi della sua ricerca teologica intende mostrare come, se l'intelligenza assume la perfezione come idea regolativa per l'ente sommo (di cui

⁸² *TChr*, V, 1, 1315A, ed. Buytaert cit., p. 347, 2-14; *TSch*, III, 1, 1085C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 499, 1-12 [corsivo mio].

⁸³ S. P. BONANNI, *Note* (d'ora in poi *Note*), in ABELARDO, *Teologia 'degli Scolastici'* cit. (II, cap. 1, nota 32), p. 57, nota 5.

⁸⁴ Cf. MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard* cit. (I, cap. 1, nota 34).

può dimostrare autonomamente l'esistenza, l'unità e l'unicità), allora può raggiungerne una piena comprensione di natura 'necessariamente' trinitaria.

Il vincolo di consequenzialità con cui Abelardo lega questo *incipit* alle parti superiori dell'opera, da un punto di vista non tanto e non solo redazionale, quanto contenutistico, può essere fatta giocare, come suggerisce Sergio Paolo Bonanni, contro la possibilità di opporre troppo radicalmente, come aveva ritenuto Jean Jolivet, l'impresa apologetica precedente all'opera di consolidamento razionale della fede, che viene successivamente inaugurata come riflessione sulla struttura metafisica di Dio e sulle basi razionali della creazione⁸⁵. Senza voler introdurre cesure che il testo non giustifica, è importante rilevare che il tenore della narrazione subisce dichiaratamente un'evoluzione, transitando dalle ambizioni apologetiche dei primi libri, che hanno un valore apodittico rispetto alle obiezioni degli pseudo-dialettici, alla dimensione più propriamente probabilistica che, in accordo con la visione abelardiana dell'«opinio», deve essere a maggior ragione garantita a quest'ultimo slancio. Infatti, la coerenza e il rigore che le «rationes», dichiaratamente «verisimiles» e «honestissimae», ma non «necessariae», guadagneranno all'incedere del pensiero di Abelardo nei meandri dell'analisi filosofica dell'onnipotenza, della sapienza e della bontà di Dio segnano senza dubbio il più significativo cambiamento del volto originario della *Theologia*. La transizione dalle ambizioni apodittiche in cui vive l'apologia della fede alla cautelare limitazione probabilistica della sua fortificazione («verisimiles et honestissimae rationes») può essere compresa e spiegata paradossalmente come un passaggio dall'illustrazione per figura, o attraverso una collezione di similitudini, alla prova di un sillogismo, dove si assume che il primo metodo abbia maggiore efficacia del secondo in teologia⁸⁶.

Il passaggio dalla «collatio similitudinum» all'«assumptio syllogismi» all'inizio del primo libro viene mostrato nella testimonianza di Cicerone, primo dei filosofi convocati per illustrare l'evidenza delle perfezioni del Creatore nelle creature. Il più grande dei filosofi latini («ille latinorum maximus philosophorum») osservò l'ottima disposizione del mondo e inferì dall'ordine la necessità di un ordinatore, che fosse la provvidenza e non il caso. Infatti, come ogni casa, ogni esercito e ogni nave che siano retti dalla ragione risultano meglio governati di quelli amministrati dalla fortuna, così si deve ritenere che l'ordine del mondo vada riportato alla migliore amministrazione possibile, cioè

⁸⁵ BONANNI, *Note*, p. 56, nota 3.

⁸⁶ Sergio Paolo Bonanni è convinto della possibilità di ricapitolare l'intero sviluppo della *Theologia* nel movimento che va dall'allegoria alla similitudine e dalla similitudine al sillogismo. Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., pp. 311-312, p. 353.

quella che segue il consiglio della ragione⁸⁷. Alle immagini, Cicerone, secondo Abelardo, accompagna («aggregans») la conferma del sillogismo («assumptio syllogismi») che nella logica stoica corrisponde all'argomento o alla constatazione di fatto che, in luogo della premessa minore, conferisce evidenza e autorizza la conclusione già tutta contenuta nella premessa maggiore⁸⁸.

Tra la premessa maggiore (giustificata dalla comprensione per immagini e per similitudini), che tutto ciò che è ordinato è dalla ragione e non dal caso, e la conclusione, secondo cui il mondo è retto dalla ragione, Abelardo ritiene che Cicerone introduca una premessa minore, una *assumptio*, che fornisce l'evidenza dell'ordine del mondo. Esportando questo modello sull'intera *Theologia*, come suggerisce di fare Bonanni, appare chiaramente che il *De Trinitate*, a cui può essere garantita evidenza solo a partire dall'approssimazione con cui le similitudini aiutano la conoscenza a sollevarsi alla comprensione della natura trinitaria di Dio, deve essere considerato come la premessa maggiore a cui l'evidenza razionale delle perfezioni di Dio aggiunge un *argumentum*. In altri termini, la pista che Bonanni offre per la comprensione dell'«*iter* speculativo che Abelardo stesso sta compiendo» appare leggermente ridisegnata; infatti, se, come anche chi scrive ritiene, il Peripatetico palatino sta descrivendo attraverso l'ordine del ragionamento di Cicerone il proprio, non soltanto il rapporto tra i libri precedenti (cui ci si riferisce genericamente come al *De Trinitate* per la sua coerenza tematica) e la presente trattazione può essere considerata come il passaggio da una comprensione che avviene per immagini a una che avviene per inferenze, ma più propriamente quella può essere considerata rispetto a questa come la premessa maggiore in cui l'ipotesi è già tutta data e a cui sarebbe offerta come conferma l'evidenza della razionalità⁸⁹.

⁸⁷ Cf. *TChr*, V, 6, 1316C-1317A, ed. Buytaert cit., pp. 348, 69 - 349, 94; *TSch*, III, 6, 1087CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 501, 65 - 502, 69. Cf. CICERONE, *De inventione*, I, 34, ed. Stroebel cit. (I, cap. 2, nota 95), p. 31b, 17-25.

⁸⁸ Il lemma «assumptio» assume il valore che nel contesto della logica stoica gli viene assegnato come argomento deputato a fornire la prova logica o empirica che dà riscontro alla prima premessa (*propositio* o *quaestio*) e autorizza quindi per inferenza la conclusione, già tutta contenuta nell'ipotesi.

⁸⁹ Il passaggio sarebbe quindi dall'«aggiungere un sillogismo» all'aggiunge «la premessa minore di un sillogismo» («assumptio syllogismi»). Cf. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 313: «Abelardo legge nello sviluppo del brano di Cicerone un passaggio da una comprensione per figura ad un sillogismo, ossia il passaggio da un momento in cui la mente procede accostando all'oggetto da comprendere altre realtà che ne aiutino la comprensione, al momento in cui la mente cerca di offrire una espressione sintetica e formale di ciò che ritiene di aver compreso. È quanto mai improbabile che Cicerone avesse percezione di «aggiungere un sillogismo», come dice il Maestro Palatino, pronunciando l'ultima frase del brano citato: in questa considerazione si riflette piuttosto l'*iter* speculativo che Abelardo stesso sta compiendo aggiungendo questo ultimo e terzo libro ai due precedentemente elaborati. Partito dalle figure dei testi, passato per le similitudini e in particolare per il sigillo, Abelardo si accinge a fare sintesi aggiungendo alla grande opera di «collazione» già svolta il sillogismo, l'espressione sintetica formale, in un tentativo mai finito di ricapitolare la ricchezza di quanto

Una più ricca comprensione della complementarità dei due momenti permette di guardare diversamente al rapporto che le ragioni verosimili e ‘oneste’ della *Theologia* abelardiana intrattengono con la necessità argomentativa rivendicata da Anselmo ai suoi argomenti. In particolare, l’apertura alla complessità del rapporto tra ipotesi (cui pure deve essere sottratto il valore congetturale di cui il metodo scientifico moderno ha caricato il termine) e *argumentum* permetterebbe di uscire dall’*impasse* in cui gli studiosi sembrano costretti a confinare il problema qualora si voglia leggere la cautela argomentativa del Peripatetico palatino come una reazione all’assertività del magistero anselmiano. Infatti, gli studiosi sono discordi sulla possibilità di leggere nell’atteggiamento speculativo di Abelardo una reazione all’ardire del maestro del Bec che solo la sua autorevolezza ecclesiastica avrebbe salvato dal sospetto. In particolare, Matthias Perkams ha ritenuto che il rifiuto di argomentazioni cogenti nel terzo libro dell’ultima versione della *Theologia* debba essere letto come un’aperta contestazione della debolezza della teologia del maestro del Bec, mentre Sergio Paolo Bonanni invita piuttosto a essere cauti nella constatazione di un’evidente diversità di metodo che non necessariamente deve essere accolta come forte e consapevole contrapposizione, alla luce soprattutto delle difficoltà di stabilire una relazione testuale tra i due autori (difficoltà superata esclusivamente rispetto ad alcune sezioni di questo libro della *Theologia*⁹⁰). Dello stesso avviso di Bonanni sembra essere Willemien Otten che, segnatamente rispetto al tema dell’Incarnazione, chiarisce come una simile interpretazione della contrapposizione tra «the ‘objective’ necessity» di Anselmo e «a more ‘subjective’ approach» di Abelardo, fondato sulla persuasione piuttosto che sulla logica, rischia di essere compromesso da una più ampia assunzione storiografica che vuole la rinascita del dodicesimo secolo come una reazione alla rigidità dell’ipotesi di lavoro anselmiana⁹¹.

proprio grazie alle similitudini è stato maturato: tutto questo con lo scopo di offrire oneste e verosimili ragioni che possa risultare convincenti per tutti».

⁹⁰ Cf. *supra*, I, cap. 1, nota 66.

⁹¹ Cf. PERKAMS, *Rationes necessariae – rationes verisimiles et honestissimae* cit. (I, cap. 1, nota 66), pp. 143-154; BONANNI, *Anselmo e Abelardo* cit. (I, cap. 1, nota 66), pp. 473-500; W. OTTEN, *Broken Mirrors: Abelard’s Theory of Language in Relation to the Augustinian Tradition of Redeemed Speech* cit. (I, cap. 2, nota 149), pp. 69-87. Sullo stesso tema, si vedano: A. M. JACQUIN, *Les ‘rationes necessariae’ de saint Anselme*, in *Mélanges Mandonnet. Etudes d’histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Paris 1932, II, pp. 67-78 [tr. it., *Le rationes necessariae di Sant’Anselmo in L’infinita via. Ragione, natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, a c. di A. Trabochia Canavero, Bergamo 1990, pp. 141-155]; JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* cit., pp. 320-335; G. ANGELINI, *Il tema trinitario nella teologia scolastica*, in «La scuola cattolica», 118 (1990), [pp. 31-67], pp. 41-49. Un punto di vista estremamente interessante sul tema dell’eredità anselmiana è quello offerto da Concetto Martello, che riporta Abelardo, accanto a Ugo di San Vittore, alla statura di interprete autorevole di quel magistero. Guardando alla sintesi offerta dalla *Summa Sententiarum*, presumibilmente di Ottone da Lucca, Martello osserva come la compenetrazione dei loro stili teologici sarebbe capace in maniera complementare di restituire la complessità del profilo intellettuale dell’arcivescovo di Canterbury, che seppe

Ora, indubbiamente il terzo libro della «*Scholarium*» promette, senza le garanzie che l'autorevolezza della sua condizione davano ad Anselmo, una dimostrazione razionale prima dell'esistenza e poi degli attributi di Dio, con l'obiettivo dichiarato di guadagnare alla fede evidenza non soltanto rispetto ai risultati già conseguiti dall'«*argumentum*» del «*quo maius*», ma anche rispetto alla natura trinitaria di Dio. Lo spirito anselmiano della proposta abelardiana è impregnato della consapevolezza non tanto e non solo della pericolosità del tentativo, ma del suo essere tragicamente votato al fallimento, perché figlio di un'acuta percezione della debolezza dello statuto epistemologico di ogni discorso che punti a Dio. Ciò non impedisce ad Abelardo di tentare una dimostrazione, ma non senza averla inserita in quel contesto probabilistico che è proprio di ogni impresa della ragione «*sola*» («*verisimiles et honestissimae rationes*») – posto che, nella sua visione, la ragione non è mai «*sola*»⁹².

Ora, il Peripatetico palatino apre il ciclo delle dimostrazioni dell'ultimo sviluppo della *Theologia* mostrando preliminarmente come dall'ottima disposizione delle cose del mondo, secondo la pista paolina, sia possibile risalire al Creatore non solo teoricamente, ma praticamente, rendendo di fatto gli uomini di tutti i tempi responsabili della propria condizione di fronte all'accessibilità universale della verità («*inexusabiles*» secondo *Rom* 2, 1)⁹³.

Facile autem illud quoque ratione conici poterat mundum etiam ipsum et quae in eo sunt *a seipsis non esse, nec per se subsistere, sed ab alio* quocumque longe cunctis excellentiore cuncta optime tam fieri quam regi. Quippe quod a seipso est, natura dignius esse constat quam quod ab alio est. Et omne quod rationis atque intelligentiae capax est, universis aliis excellentius esse non ambigitur. Non enim oportet rationalem substantiam ab alio esse concedi, si ratione carentem a se esse ponamus. Nemo autem est nostrum qui seipsum ignoret a se minime esse, sed *ab alio gigni*. Quomodo igitur ea quae ratione carent ab alio esse negabimus? Partes itaque mundi, quae naturaliter priores sunt, *factas* esse convenit, ac per hoc ab alio mundum exordium ducere atque factum esse. Quippe quem etiam propter hominem factum esse constat, cui singulis suis partibus

accogliere in tutta la sua insensibilità il mistero e insieme spingere la razionalità alle sue più ardite conquiste teologiche. Cf. MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit. (I, cap. 2, nota 94), pp. 169-226.

⁹² Si pensi all'interpretazione del ruolo della *ratio* nella storia dei progressi della filosofia verso la verità, segnatamente rispetto alla filosofia platonica. Cf. *supra*, I, cap. 2, §3, b.

⁹³ Dopo l'estesa citazione dell'*Epistola ai Romani* (*Rom* 1, 18-20) la convocazione dei testimoni doveva apparire ad Abelardo ancora il miglior argomento possibile per provare la sufficienza della natura, a immagine e somiglianza di Dio, per raggiungerne una qualche conoscenza. Attestano quindi la possibilità non soltanto teorica, ma reale di giungere dalla datità del mondo all'esistenza di Dio e alla sua natura razionale nell'ordine Salomone, Cicerone, Platone, Socrate e persino Anassagora, secondo il teste Agostino. Cf. *TChr*, V, 4-7, 1315D-1317C, ed. Buytaert cit., pp. 348, 39 - 350, 110; *TSch*, III, 4-7, 1086D-1088B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 500, 36 - 502, 104.

deservit, longe indigniorem eo esse convenit, ac per hoc minime concedi oportet hunc non esse factum, cum ille factus sit. Multo minus etiam convenit ut suo regimini non rationalia quam rationalia nitantur. Hominem autem, quamvis rationalis sit, nequaquam suo regimini sufficere constat, cum seipsum quomodo vult in huius vitae pelago regere non valeat. Multo igitur minus proprio regimini committi convenit, quae, qua se regere possint, ratione carere certum est. Id vero est mundus sive eius singulae particulae. Et his quidem vel consimilibus rationibus omnia quae in mundo sunt conditorem seu rectorem habere manifestum arbitror. Quem nos deum dicimus⁹⁴.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio è rigorosa. L'ipotesi è già tutta formulata nelle prime righe, quando Abelardo chiarisce che anche con la ragione sarebbe stato possibile comprendere che tutto ciò che è, non è da se stesso, ma da altro, perché richiede un principio causativo esterno pur di vedere giustificata non solo la sua esistenza, ma anche la sua configurazione. Il mondo esige un creatore e un rettore, in assenza del quale non potrebbe esistere e non potrebbe conservarsi nell'essere e nella bontà. Accanto all'alternativa metafisica fondamentale tra ciò che è da se stesso («quod a seipso est») e ciò che è da altro («quod ab alio est»), e sulla base della naturale priorità che viene accordata al primo in quanto sussistenza («quod a seipso est, natura *dignius* esse constat quam quod ab alio est»), Abelardo introduce una seconda coppia, gerarchicamente ordinata: ciò che è capace di ragione o di intelligenza e ciò che ne è privo.

Ora, posto che nessuno ignora di non essere da se stesso, ma di essere generato da altro – elemento che viene introdotto come un dato –, ne consegue che a maggior ragione non è possibile in alcun modo ritenere che ciò che è privo di ragione abbia in sé il principio della propria esistenza e del proprio senso. In questo modo tutto ciò che è primo per natura deve essere riconosciuto nello statuto di ente creato («factum»), che richiede per giustificare la sua origine prima che la sua disposizione un creatore. Abelardo costruisce la legittimità di una conclusione per ottenere la concessione *a fortiori* di una che riferisce la stessa condizione a un ente che si dispone in una gerarchia ontologica a un livello più basso: se l'uomo non è da se stesso, a maggior ragione non può essere attribuita autosussistenza a ciò che gli è inferiore, perché è in funzione di lui. Infatti, non è conveniente ritenere autarchico ciò che è irrazionale, dal momento che, certamente inferiore a ciò che è razionale, non può essere ritenuto capace di governarsi.

L'ipotesi secondo cui, se ciò che è superiore è incapace di spiegarsi senza un creatore e un rettore, a maggior ragione dovrà essere considerato tale ciò che gli è inferiore, per concludere per l'esistenza di quel creatore e rettore che la fede riconosce come il Dio cristiano, è nell'evidenza dell'indigenza della condizione umana, corrispondente, secondo le categorie della prima premessa,

⁹⁴ *TChr*, V, 8, 1317C-1318A, ed. Buytaert cit., p. 350, 111-136; *TSch*, III, 8, 1088BD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 502, 105 - 503, 129 [corsivo mio].

a 'ciò che è superiore'. Ora, il Peripatetico palatino spiega l'impossibilità di dire l'uomo sufficiente a se stesso, ritraendolo come in un oceano («in huius vitae pelago») in balia del quale alla volontà umana non è dato di governarsi («cum seipsum quomodo vult... regere non valeat»). La conclusione, dotata dei crismi della chiarezza e dell'evidenza che le ragioni verosimili quanto oneste di Abelardo gli conferiscono, è un'opinione («arbitror»): tutte queste ragioni spingono a risalire dalle cose che sono nel mondo a un'entità che le sostenga nell'esistenza e nell'essere, un creatore o un rettore che per l'uomo ha il nome di Dio («Quem nos deum dicimus»).

Alla dimostrazione dell'esistenza segue la dimostrazione dell'unicità del creatore e rettore del mondo sulla base dell'eccellenza dell'uno sui molti, che, assunta da una tradizione fieramente neoplatonica, viene rielaborata nel contesto creazionista di una valorizzazione della molteplicità quando sottratta all'unità del principio⁹⁵. La pluralità, infatti, se è una *diminutio* ontologica del Principio, che renderebbe, se assunta come valore, ingestibile una moltiplicazione infinita di divinità che si sottrarrebbero per definizione alla stessa conoscenza divina, diventa piuttosto un argomento per provare la maggiore dignità dell'unità e semplicità di Dio. Una volta escluso dalla natura divina, il valore della pluralità può essere salvaguardato con riferimento alla diversità del creato che, sin dalla sua fondazione ontica, mostra una certa plasticità, cioè un'attitudine a lasciarsi piegare dal migliore dei governi possibili, quello divino («facta autem sunt primitus ut optime postea regerentur», «ad regendum utique dum fierent preparabantur»⁹⁶). L'armonia che presiede alla fondazione e al regime divino diventa quindi principio di una ricomposizione che manifesta in un'architettura visibile l'invisibile unità e identità del creatore («Ad quam etiam conditionis concordiam sicut et regiminis, unitas ipsa atque idemtitas maxima conditoris proficit»⁹⁷).

Haec quidem ad astruendam divine singularitatem excellentiae pro rationibus induci satis esse arbitror. Quibus et facile assentire quaemquae bonum existimo qui, nulli invidus, omnium rerum commendationi plurimum congaudet. *Magis autem honestis quam necessariis rationibus* nitimur, quoniam *apud bonos* id semper precipuum statuitur quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio quae *ad honestatem* amplius quam *ad necessitatem* vergit, presertim cum, quae honesta sunt, per se placeant atque nos statim ad se *sua vi quadam* alliciant. Quam honestum vero sit ac salubrae omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare,

⁹⁵ Cf. *TChr*, V, 9-14, 1318A-1320A, ed. Buytaert cit., pp. 350, 137 - 353, 229; *TSch*, III, 9-14, 1088D-1090C, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 503, 130 - 505, 213.

⁹⁶ *TChr*, V, 10, 1318CD, ed. Buytaert cit., p. 351, 169-171; *TSch*, III, 10, 1089B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 504, 157-159.

⁹⁷ *TChr*, V, 11, 1318D, ed. Buytaert cit., p. 351, 178-179; *TSch*, III, 11, 1089C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 504, 164-166.

et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi, nullus est cui proprie ratio non suggerat conscientiae. Quae enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si quem nec amore nec timore vereremur, deum, penitus ignoraremus? Quae spes aut maliciam refrenaret potentum aut ad bona eos alliceret opera, si omnium iustissimus ac potentissimus frustra crederetur?⁹⁸

Che tutto ciò che esiste guardi a un ottimo creatore e rettore, che sia governato dall'intelligenza piuttosto che dal caso, è un dato alla cui evidenza una ragione e una coscienza retta non possono sottrarsi. La coerenza della rettitudine è così potente da esercitare la sua forza a partire dall'onestà delle ragioni e non dal loro carattere rigido e vincolante. L'onestà è la condizione in cui viene ritratto quell'argomento che non è guidato da un interesse o dal conseguimento di un obiettivo specifico, e che come tale può essere rifiutato solo a partire da un pregiudizio, che è un cattivo orientamento dell'intelligenza, o a partire da un'ostinazione, come quella degli infedeli, che è un cattivo orientamento della volontà. In altri termini, una ragione onesta, che dichiaratamente non è capace di costringere («cogere non possimus»), perché non ne ha l'intenzione, in quanto libera da condizionamenti, produce una forza straordinaria in virtù della sua sola bontà («per se placeant atque nos statim ad se sua vi quadam alliciant»).

Quod si de occultis rerum naturis ac de ipso quoque rerum celestium statu, quas *experimentis* non possunt discutere ut certi inde valeant esse, auctoritatibus hominum cedunt, cur de auctore omnium deo eisdem non acquiescunt? – Sed haec hactenus adversus hanc primam ac maximam infidelium obstinationem⁹⁹.

Abelardo è tragicamente consapevole dello stato di latenza in cui rimane tutto ciò che non può essere indagato e discusso sulla base di un'esperienza, che rappresenta la condizione per giungere a un grado sufficiente di «certitudo» nelle conclusioni. In questo ordine di realtà, in cui vanno certamente annoverate le cose celesti, si fanno spazio le autorità degli uomini che devono essere valutate da una coscienza e da un'intelligenza libera che non si sottragga all'evidenza della verità che riguarda Dio, autore di tutte le cose. Il punto è rifiutare alla validità del ragionamento la dimensione necessitante e vincolante che in logica è possibile attribuirgli, e colmare l'autorevolezza della posizione non con la

⁹⁸ *TChr*, V, 15, 1320AC, ed. Buytaert cit., p. 353, 230-247; *TSch*, III, 15, 1090CD, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 505, 214 - 506, 230.

⁹⁹ Cf. *TChr*, V, 16, 1320C, ed. Buytaert cit., p. 354, 260-265; *TSch*, III, 16, 1091A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 506, 243-248.

necessità, ma con la libertà dell'assenso che a ciò che è disinteressato, cioè onesto, nessun buono vorrebbe sottrarre¹⁰⁰.

a) *Il postulato dell'onnipotenza di Dio*

La dimostrazione dell'esistenza, dell'unità e dell'unicità non esauriscono l'ambizione di Abelardo di fornire una perfetta e integrale presentazione della perfezione del Sommo Bene, che passa invece per il diligente esame della divina potenza, sapienza e bontà, in cui è possibile vedere appianarsi le complesse questioni («difficiles quaestiones») che turbano i fedeli e deliziano gli infedeli¹⁰¹. Il proposito di investigare i tre assi intorno a cui si snoda il mistero della Trinità di Dio verrà realizzato a partire da una comprensione dell'onnipotenza¹⁰² come sapiente e buona, in cui saranno quasi esclusivamente concentrate le energie di Abelardo in questo libro, una comprensione della sapienza¹⁰³ come potente e buona, a cui viene dedicato uno spazio notevolmente ridotto, e infine a una veloce introduzione alla comprensione della bontà¹⁰⁴ come potente e sapiente.

L'onnipotenza di Dio, che nel sistema cristiano può essere considerata alla stregua di un postulato, è certamente il risultato più maturo della riflessione di Abelardo e quello su cui con maggiore veemenza si abbattono i suoi contraddittori. Per un uomo del suo tempo, l'onnipotenza divina è innanzitutto un contenuto della Rivelazione. Dio si presenta nell'Antico Testamento come «omnipotens» novanta volte, un terzo delle quali nel libro di Giobbe. A partire dal *Monologion* e dal

¹⁰⁰ BONANNI, *Note*, pp. 69-70, nota 24: «A conclusione della riflessione sull'unità sviluppata come primo tema del terzo libro, Abelardo torna a dare ragione del suo metodo precisando quanto ha già avuto modo di dire all'inizio: in questa prospettiva, egli oppone alle ragioni oneste e verisimili che ha promesso di produrre, le ragioni necessarie. Bisogna anzitutto rilevare che egli guarda alle argomentazioni che ha appena sviluppato sull'unità divina, spesso con dei veri e propri sillogismi, come a ragioni oneste e verisimili, non necessarie: anche il sillogismo, quando usato per elaborare la teologia, non può essere capito come strumento necessitante rispetto alla fede. Il percorso della teologia non può abbandonare l'orizzonte in cui si muove la rivelazione del bene, che è un orizzonte di libertà. Chi è immune da invidia ed è capace di gioire per tutto quello che giova, troverà le ragioni oneste e verisimili anche più 'cogenti', della forza cogente del desiderio del bene, di quanto non lo siano le necessarie. Chi imbocca la strada dell'ostinazione rischia di non riconoscere l'inconsistenza della sua posizione, e a rimanere in bilico fra il rifiuto di quello che la ragione consiglia e l'esigenza di un'intelligenza che cerca una logica necessitante là dove sarebbe inopportuno trovarla».

¹⁰¹ *TChr*, V, 17, 1320D-1321A, ed. Buytaert cit., p. 354, 266-279; *TSch*, III, 17, 1091BC, edd. Buytaert - Mews cit., p. 507, 249-261.

¹⁰² Cf. *TSch*, III, 18-82, 1091C-1109A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 507, 262 - 535, 1114; parzialmente nella versione della *Christiana*: *TChr*, V, 18-58, 1321A-1330C, ed. Buytaert cit., pp. 354, 280 - 373, 819.

¹⁰³ Cf. *TSch*, III, 83-116, 1109A-1114B, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 535, 1115 - 547, 1554.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, III, 117-1120, pp. 547, 1555 - 549, 1632.

Proslogion di Anselmo d'Aosta, è possibile pensare l'onnipotenza come un predicato analitico di Dio, un predicato che la definizione del *summum omnium* come «id quo maius cogitari nequit» contiene e che viene esplicitato come un corollario del principio di perfezione¹⁰⁵. In particolare, la gestione del postulato dell'onnipotenza, cartina di tornasole della proposta teologica abelardiana, dovette apparire un problema al suo stesso autore. Infatti, nel riepilogare gli estremi della sua soluzione, Abelardo ne rivendica l'inoppugnabilità e annota come una limitazione dell'efficacia della sua «opinione» («licet») il fatto che non solo essa non avrebbe trovato «assentatores», ma che *prima facie* sembrerebbe addirittura contraddire vistosamente la tradizione e in parte discordare dalla ragione.

Quantum igitur estimo, cum id tantum deus facere possit quo deum facere convenit, nec eum quicumque facere convenit quod facere pretermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet hec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur¹⁰⁶.

In accordo con la *dignitas* di Dio, l'onnipotenza per il Peripatetico palatino non sarebbe una potenza *ab-soluta*, ma corrisponderebbe all'«irresistibilità» della volontà, per cui in Dio *posse* e *velle* avrebbero la stessa estensione e la stessa efficacia. La conclusione negativa cui il Peripatetico palatino giunge, fino a imputare a Dio l'impossibilità di fare ciò che non fa, se passò inosservata al vaglio dello zelante Guglielmo, non lasciò indifferente Bernardo di Clairvaux¹⁰⁷. Nel sillogismo che nasconde tra le righe di questa lapidaria sintesi dei suoi argomenti, il maestro di Le Pallet deposita una giustificazione della conclusione con cui riporta a Dio un'impossibilità. Dalla combinazione della premessa maggiore positiva («id tantum deus facere possit quo deum facere convenit») e della premessa minore che cela una doppia negazione («*nec* eum quicumque facere convenit quod facere *pretermittat*»), Abelardo non può che concludere, pur nella forma positiva della proposizione, che Dio può tutto ciò che, non potendosi opporre alla sua volontà che sia, è («id solum eum posse facere

¹⁰⁵ Cf. ANSELMO, *Monologion*, 15, PL 158, 161D-164A, ed. Schmitt cit. (I, cap. 1, nota 50), pp. 28-29; ID., *Proslogion*, 5, 7, PL 158, 229BC, 230BD, pp. 104-105.

¹⁰⁶ *TSch*, III, 46, 1098CD, p. 519, 616-621. La trattazione della «*Scholarium*» è preparata da un'assidua e frequente investigazione («prima clavis sapientiae») circa le opinioni dei Padri della Chiesa intorno alla potenza e alla scienza divina, che trovò posto nel *Sic et non*. Cf. ABELARDO, *Sic et non*, qq. 26-40, PL 178, 1386C-1408C, edd. Boyer - McKeon cit. (I, cap. 1, nota 12), pp. 169-191.

¹⁰⁷ Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 180, 532AC, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 14, 44-60; *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, III, PL 182, 1049C-1050A, ed. Buytaert cit., p. 474, 36-57. ABELARDO, *Apologia contra Bernardum*, ed. Buytaert cit. (I, cap. 2, nota 31), p. 359, 17-19.

quod quandoque facit»), ma non può tutto ciò che, non potendosi opporre alla sua volontà che non sia, non è. In un ragionamento circolare, che restringe il campo delle possibilità nel perimetro della realtà, Abelardo esaurisce l'insieme delle cose che convengono a Dio in quello di ciò che egli *simul et semel* vuole e fa.

Spinto non tanto dagli strali di Bernardo quanto dal desiderio di mostrarsi di fronte alla Chiesa umile e remissivo, Abelardo avrebbe indietreggiato, consegnando alla *Confessio fidei 'Universis'* una *retractatio* della sua idea di onnipotenza¹⁰⁸. Tuttavia, il cambiamento della sua 'opinione' non si consolidò nella percezione dei contemporanei, presumibilmente perché la concitazione in cui dovette vedere la luce la ritrattazione ne mise in dubbio l'autenticità¹⁰⁹. L'«opinione» del maestro di Le Pallet, impugnata da Bernardo, condannata tra le altre a Sens, e destituita di ogni fondamento dall'imposizione del perpetuo silenzio al suo autore da parte di Innocenzo II, fu apertamente

¹⁰⁸ Cf. ABELARDO, *Confessio fidei 'Universis'*, VI, ed. Burnett cit. (I, cap. 1, nota 3), p. 138: «1 Deum ea solummodo facere posse credo que ipsum facere convenit, et quod multa facere posset que numquam facit. 2 Multa quoque per ignorantiam facta culpe sunt adscribenda, maxime cum per negligentiam nostra contingit nos ignorare quod nobis necessarium erat prenosse. Qualis ille fuit de quo psalmiste dicit: 'Noluit intelligere ut bene ageret' (Ps 35, 4)».

¹⁰⁹ Il lascito di Abelardo sul tema dell'onnipotenza di Dio, testimoniato dalle *Sententiae* basate sul suo insegnamento, è rispondente al nucleo concettuale della *Theologia «Scholarium»*. Cf. *Sententie magistri Petri Abaelardi*, XX, 146-150, PL 178, 1724D-1726A, ed. Luscombe cit., pp. 72, 1612 - 75, 1660; *Sententie Florianenses*, ed. Ostlender cit. (I, cap. 1, nota 5), p. 11; *Sententiae Parisienses*, ed. Landgraf cit. (II, cap. 1, nota 145), pp. 20, 13 - 21, 7. Nel dibattito tra la metà dell'XII e il XIV secolo sul tema dell'*omnipotentia Dei* la *solutio* di Abelardo restò isolata. Per una ricostruzione complessiva dell'evoluzione della questione si vedano: W. J. COURTENAY, *The dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. T. Rudavsky, Dordrecht 1985, pp. 243-269; MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 74-112; G. ALLEGRO, *An plura vel pauciora facere possit deus quam faciat et contra. La questione dell'onnipotenza divina al tempo di Pietro Abelardo*, in *Universalità della Ragione* cit. (I, cap. 2, nota 165), II.1, pp. 187-194. Per illustrare il significato teologico del dibattito Courtenay si serve di una figura che in questa sede può essere utile ai fini della ricostruzione della singolarità del pensiero di Abelardo, pur facendo ricorso a categorie prese a prestito dalla speculazione del secolo XIV. Si tratta di tre cerchi concentrici: a) la *potentia Dei absoluta*, intesa come una riserva assoluta di potere che trascende ogni vincolo posto dal sistema logico e ontologico del contesto in cui interviene; b) la *potentia Dei ordinata* o *lex aeternalis*, che sovrintende a quel sistema che la *potentia absoluta* può mettere tra parentesi, corrisponde alla *voluntas Dei* ed eccede la capacità dell'uomo di averne intelligenza; c) la legge divina come compiutamente rivelata, *ut nunc*, nella sua dimensione di gratuita elargizione. Al di fuori della circonferenza più ampia si darebbe l'impossibilità assoluta. Cf. *ibid.*, p. 248. Ora, nella riflessione di Abelardo l'ampiezza delle circonferenze si troverebbe contratta in un unico punto, in cui coincide la presenzialità di ciò che è, la potenza con cui Dio lo fa essere e la volontà con cui lo sostiene nell'essere. Per effetto di questa contrazione si assiste a un ampliamento dello spazio dell'impossibilità, che andrebbe a estendersi su tutto ciò che per il solo fatto di non essere, Dio non potrebbe in alcun modo volere e quindi potere che fosse.

osteggiata prima di essere eclissata dalla «invectio» di Pietro Lombardo (1110-1160) «contra qui dicunt Deum nihil posse nisi quod vult et facit»¹¹⁰.

Prima dell'intervento del Lombardo, oltre il teste Oddone di Soissons (m. 1171 circa)¹¹¹, è Ugo di San Vittore (1096-1141) a impegnarsi nel suo *De sacramentis christianae fidei* a scongiurare ogni limitazione della *potentia* di Dio, sempre sovraordinata, pur consapevole della necessità, condivisa con Anselmo e Abelardo, di sottrarre all'onnipotenza ciò che le sarebbe pregiudizievole («'impossibilia posse' non est posse, sed non posse»). Per denunciare tuttavia come abusiva la pretesa del Peripatetico palatino di giudicare la *potentia Dei* dalla disposizione delle cose del mondo («opus»), Ugo istituisce un parallelo («sicut... sic») tra la proporzione che vige nei rapporti di «aeternitas» e «tempus», «immensitas» e «locus» e quella vigente tra «sapientia» e «sensus», «bonitas» e «virtus», quindi «potentia» e «opus». Come le coordinate spazio-temporali in cui l'uomo è costretto non disegnano le dimensioni dell'essere e dell'azione di Dio, così la sua potenza, la sua sapienza e la sua bontà non sono mai convenienti alla conoscenza, alla virtù e all'opera che l'uomo è in grado di comprendere¹¹². Altri due luoghi sono sintomatici della curvatura della riflessione *de omnipotentia Dei* all'indomani dello 'scandalo' della trattazione abelardiana: il *Tractatus theologicus*, dubbiamente attribuito a Ildeberto di Lavardin (1056-1133), e la *Summa Sententiarum*, presumibilmente composta in ambiente vittorino¹¹³. In entrambe le opere emerge come il problema dell'onnipotenza, acuito dalla logica del ragionamento di Abelardo, per essere risolto andasse riportato alla sua matrice agostiniana e pacificato nel segno del suo «Deus potuit, sed noluit»¹¹⁴.

Fu tuttavia l'autorevolezza del Lombardo a fare scuola e, in un confronto diretto con il maestro Abelardo, a eclissare definitivamente la legittimità dell'ipotesi secondo cui il coronamento della maestà di Dio fosse la riduzione in scala della sua potenza. Il *magister Sententiarum* avrebbe condiviso con Abelardo la volontà di escludere radicalmente l'arbitrarietà dal potere di Dio, ma non la possibilità di dedurre veridicamente da quest'assunto che Dio stesso sia legato da vincoli morali o

¹¹⁰ PIETRO LOMBARDO, *Liber sententiarum in IV libris distinctae*, I, [d. 42-44], d. 43, ed. I. Brady, in *Spicilegium Bonaventurianum*, IV-V, Grottaferrata, 1971-1981, IV, [pp. 294-306], pp. 298-303.

¹¹¹ Cf. ODDONE DI SOISSONS, *Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis*, II, 298, ed. J. B. Pitra, in *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, Paris 1888, II, p. 113.

¹¹² Cf. UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, 2, 22, PL 176, [173-618], 216CD.

¹¹³ Cf. ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Tractatus theologicus*, PL 171, [1067-1150], 1094A-1096B; *Summa sententiarum*, PL 176, [41-174], 68C-69C. Sul merito della *Summa*, che sarebbe capace di sintetizzare brillantemente componenti culturali dell'ambiente vittorino e suggerimenti del magistero abelardiano, si veda lo studio di Concetto Martello: MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 169-226; *supra*, nota 91.

¹¹⁴ AGOSTINO, *De natura et gratia*, VII, 8, PL 44, [247-290], 251, ed. C. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CCSL 60), [pp. 233-299], [pp. 237, 9 - 238, 8], p. 237, 15.

assiologici. Secondo il Lombardo, il vizio della riflessione del maestro di Le Pallet consisterebbe nell'aver spostato sulle creature l'eccellenza del Creatore, e nell'aver quindi ammantato di necessità il carattere sempre contingente delle cose del mondo, pur di salvare l'irresistibilità e la coerenza della *voluntas Dei*. In questa prospettiva, l'enunciato secondo cui «Non potest Deus facere nisi quod bonum est et iustum fieri; non est autem iustum et bonum fieri ab eo nisi quod facit» può avere un doppio valore di verità: sarà falso, se con esso si vuole intendere che nella contingenza si esaurisce la volontà e la potenza di Dio; sarà vero, se esplicita non un principio guida dell'azione di Dio, ma un principio di osservazione, valido solo *ex parte hominis* per argomentare che la contingenza, per il solo fatto di aver assunto una determinata configurazione storica e non un'altra, deve essere «bona et iusta»¹¹⁵. Dunque, secondo il *magister Sententiarum*, le cose del mondo avrebbero in ogni modo potuto essere diverse da come sono state, ma con riferimento alla qualità di colui che le ha disposte esse erano ciò che dovevano essere¹¹⁶.

Se l'intervento del Lombardo *de omnipotentia Dei* farà giurisprudenza e stabilirà i binari lungo i quali si svilupperanno l'analisi del problema e le sue soluzioni, non mancherà in piena età moderna chi ricorderà con orrore la tesi così vicina al dogma spaventoso degli stoici, secondo cui tutto ciò che Dio non ha fatto non è conveniente e quindi egli non ha voluto e per conseguenza non ha potuto farlo. Lo sconcerto per le «expressions incommodes et choquantes» con cui Abelardo aveva sostenuto nella sua *Theologia «Scholarium»* «cette opinion lui est particuliere» rivive in età moderna negli *Essais de Théodicée* di Leibniz (1646-1716)¹¹⁷. L'errore del «fameux Pierre Abelard» consiste nel non aver distinto gli oggetti della potenza divina, i possibili, dagli oggetti della sua volontà, ciò che avrebbe l'essere come effetto di una scelta divina. A voler ammettere che i possibili coincidono con ciò che è in atto, come ha sostenuto lo stoico Diodoro Siculo, secondo Cicerone, e tra i cristiani, come sostennero Abelardo, Wyclif e «de nos jours» «M. Hobbes», si darebbe secondo Leibniz un unico partito possibile («qu'un seul parti possible») e sarebbe per ciò stesso negata la libertà della deliberazione di Dio, che va invece preservata su ogni altro principio¹¹⁸.

Ora, Abelardo riconosce per la prima volta a Dio l'onnipotenza, intesa come perfezione della volontà, come un predicato analitico che dalle premesse della sua definizione metafisica come Sommo Bene necessariamente deriva¹¹⁹. Non è un caso che in questa prima occorrenza della

¹¹⁵ LOMBARDO, *Liber sententiarum*, I, d. 43, 187, ed. Brady cit., p. 299.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 305.

¹¹⁷ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, II, 171, ed. F. Changuion, Amsterdam 1734, pp. 71-72.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, II, 325, pp. 124-125.

¹¹⁹ Cf. *TSch*, III, 11, 1089C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 504, 169-174.

predicazione in Dio di una *potentia* assoluta («per se sufficiens»), essa risulti vincolata da un participio di necessità («ad omnia que facienda sunt»). Infatti, Dio è onnipotente nella misura in cui la sua volontà è perfetta, cioè perfettamente efficace nel portare a compimento ciò che deve portare a compimento.

L'emergenza che spinge il maestro bretone a disegnare per la sua analisi un orizzonte apologetico è lo 'scandalo', che Sergio Paolo Bonanni definisce la «crisi della Sapienza»¹²⁰, che da subito viene riportato a una perversione del soggetto che lo pone («tanto facilius minus eruditos ad maxima trahere scandala atque infideles iuvare, quanto difficiliore ad solvendum videntur»¹²¹). La *quaestio* che innesca il circuito argomentativo investe il tema già anselmiano della coerenza della rappresentazione dell'onnipotenza di Dio a fronte del suo non corrispondere alla massima estensione della nozione di possibile¹²². Il movimento con cui Abelardo risolve la potenza di Dio nella sua volontà comincia con la sottrazione all'ordine dei possibili per Dio di un insieme di possibilità, tali per l'uomo e la sua sostanza corporea, che sarebbero pregiudizievoli qualora ammesse nella natura divina («ut ambulare, loqui, sentire»)¹²³.

Il movimento che dirige l'operazione determinante nell'economia della formulazione di questo concetto assoluto di potenza è una relativizzazione. Il Peripatetico palatino lavora sulla nozione di Dio come soggetto di predicazione, perciò, per quanto consapevole dell'impossibilità di trattarlo alla stregua di una *res*¹²⁴, egli può premettere che, in accordo con i filosofi e secondo l'«usus communis sermonis», la potenza di un ente si misura sulla sua natura (*dignitas*) e su ciò che le conviene (*commodum*)¹²⁵. Abelardo riporta la *potentia* alla categoria aristotelica della «qualitas» e introduce perciò la sua peculiare inerenza a un soggetto, mostrandosi erede della riflessione sul tema

¹²⁰ S. P. BONANNI, *Postfazione*, in ABELARDO, *Teologia 'degli Scolastici'* cit., [pp. 139-188], p. 139. Sul tema, si veda inoltre: MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 74-112.

¹²¹ *TSch*, III, 17, 1091C, edd. Buytaert - Mews cit., p. 507, 259-261.

¹²² Cf. *ibid.*, 18, 1321AB, p. 507, 262-267. Cf. ANSELMO, *Proslogion*, VII, PL 158, 230BD, ed. Schmitt cit., pp. 105, 9 - 106, 2.

¹²³ Secondo le categorie dello studio di William Courtenay si potrebbe parlare di una contrazione delle circonferenze in un unico punto. Cf. *supra*, nota 109.

¹²⁴ Cf. *TSum*, II, 67-69, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 136, 599 - 138, 628; *TChr*, III, 121-124, 1243B-1244D, ed. Buytaert cit., pp. 239, 1441 - 242, 1505; *TSch*, II, 79-82, 1060D-1062A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 446, 1205 - 449, 1267.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, III, 18, 1091CD, p. 507, 268-271. Sulla definizione di *potentia* e *impotentia* di una *res* in relazione alla sua *dignitas* e al suo *commodum vel utilitas* si vedano: ID., *Glossae super praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. Geyer cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 230, 10-12; ID., *Dialectica*, I, II, 3, ed. de Rijk cit., p. 97, 18-20, 22-25; ID., *Collationes*, II, 203, 224, edd. Marenbon - Orlandi cit. (Intr., nota 6), p. 204; *ibid.*, p. 220.

dell'impotenza dell'uomo che, da Boezio ad Anselmo, ne aveva rilevato i risvolti morali e metafisici, oltre che meramente linguistici¹²⁶.

Nel momento in cui la potenza, trattata alla stregua di una qualità di Dio, ha raggiunto verso il basso il limite della convenienza alla *dignitas Dei*, che ne segnerebbe il passo – perché Dio non potrebbe essere detto impotente per il fatto di non poter peccare – Abelardo rovescia i termini del discorso e afferma che a Dio va riportata come alla sua causa la possibilità di ogni atto dell'uomo. Questa dilatazione della circonferenza della potenza di Dio, che arriva a comprendere tutto ciò che è umano come una sua appendice, permette al maestro di Le Pallet di concludere che di Dio si può predicare una potenza assoluta, intesa come potenza di fare tutto, non nel senso di un'attività che lo vede come soggetto, ma nel senso di una passività degli oggetti, che non possono resistere alla sua volontà.

Posse itaque deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus que fieri velit, nichil eius voluntati resistere queat¹²⁷.

Per effetto della relativizzazione della «potentia» rispetto al soggetto di cui si predica come qualità, e quindi della sua dilatazione nella fattispecie in cui il soggetto è l'origine dell'essere di ogni altro ente di predicazione, Abelardo può formulare un concetto di potenza divina che non incontra mai il limite dell'impotenza, non perché la sua capacità copre l'infinita gamma del possibile, ma perché, nella deliberazione che fa del possibile ciò che deve essere, la sua volontà non si trova mai nella condizione di un'incapacità, quindi di un non potere.

L'intelligenza mai sopita di Abelardo lo porta ad interrogare la volontà di Dio nel momento in cui è offerta come soluzione al problema della potenza. Il *nodus letalis*, in cui sembra vacillare e il postulato dell'onnipotenza e il paradosso della libertà dell'uomo, è da subito collocato nell'imperscrutabilità dei giudizi divini, segnatamente dove la sua misericordia deve essere conciliata con la sua giustizia, dove alla volontà salvifica universale di Dio risponde il tema etico del merito dell'uomo. In questa prima declinazione dello 'scandalo', con riferimento precipuo alla definizione di una volontà assoluta in quanto irresistibile, Abelardo obietta che se Dio può tutto ciò che vuole e se vuole che tutti siano salvati (1 *Tim* 2, 4), allora la salvezza è un possesso più che un processo per l'uomo e, come tale, è una necessità più che un premio o un dono di Dio¹²⁸.

¹²⁶ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, IV, 2, 5-16, PL 63, 792B-793A, ed. Moreschini cit., pp. 103, 12 - 104, 43; ANSELMO, *De casu diaboli*, 1, PL 158, [325B-360C], 327C-328A, ed. Schmitt cit., I, [pp. 227-276], pp. 235, 18-24.

¹²⁷ *TSch*, III, 21, 1092D, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 509, 324-326.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, III, 23, 1093AB, p. 510, 342-347.

È il linguaggio, che figurava tra le impotenze di Dio («ut ambulare, loqui, sentire»), la tavola di valori su cui Abelardo deve e può risolvere l'*impasse*. È evidente che il «vocabulum» 'volontà di Dio' deve essere preso in due modi, in un primo senso «secundum providentiae suae ordinationem», esso allude alla perfetta «ordinatio» della Provvidenza divina come primo atto della sua indefettibile realizzazione, in un secondo senso «secundum consilii sui» riferisce di una sollecitudine che si traduce in esortazioni e ammonimenti che rivelano i moventi della grazia divina¹²⁹. Se la coniugazione del volere di Dio si riferisce al primo «modus» è chiaro, conclude Abelardo, che nulla può opporsi alla sua volontà, dunque niente sfugge alla deliberazione con cui Dio decide che qualcosa sia (e non possa non essere) o non sia (e non possa in alcun modo essere); se invece «Deus vult» fosse da intendersi nel secondo «modus» è altrettanto evidente che Dio vuole che accadano molte delle cose che non accadono («multa dicitur velle fieri que non fiunt»)¹³⁰.

Chiarito cosa si intende quando di Dio si predica il «posse omnia» e il «velle», la credibilità della *theologia* di Abelardo si gioca nella coerenza con cui deriverà le conseguenze necessarie dalle premesse con cui ha inteso progettare la spiegazione dell'esistente come cristallizzazione della potenza e della volontà di Dio.

Querendum arbitror utrum plura facere possit deus vel meliora quam faciat, aut ab his etiam que facit ullo modo cessare posset, ne ea umquam videlicet faceret. Quod sive concedamus sive negemus, multas fortassis inconvenientium anxietates incurremus¹³¹.

Abelardo sembra rilevare la dimensione antinomica in cui vive la «quaestio». Sia che si concedesse sia che si negasse la «sententia», molte sarebbero le emergenze («inconvenientium anxietates») a cui si dovrebbe far fronte. Nell'aleologia di Abelardo non c'è tuttavia spazio alcuno per l'antinomia, che si rivela solo apparente. Il movimento argomentativo con cui il Peripatetico palatino gestisce la dimostrazione della sua ipotesi di lavoro è una *reductio ad absurdum* della contraddittoria. Se si assumesse («ponamus») che l'azione di Dio nel mondo fosse passibile di un incremento per quantità («plura vel pauciora») o per qualità («meliora»), si dovrebbe ammettere che essa non è assolutamente buona¹³². È il principio della *summa bonitas* della natura divina a fungere da vincolo assiologico che giustifica la configurazione storica della contingenza e la rende, come tale, inderogabile. Nella scomposizione della complessità del reale in unità da riportare alla volontà di Dio e al dinamismo della sua creazione continua, per il principio di non contraddizione, di una singola cosa è impossibile

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 24, 1093BC, p. 510, 350-356.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, 25-26, 1093CD, pp. 510, 356 - 511, 372.

¹³¹ *Ibid.*, 27, 1093D-1094A, p. 511, 375-379.

¹³² Cf. *ibid.*, 1094A, p. 511, 379-383.

dire che nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo sia conveniente che sia e sia conveniente che non sia. In altri termini, la ragione sufficiente («causa rationabilis») che la fa essere e le conferisce una data forma è e non può che essere univoca e determinata.

Perché la *reductio ad absurdum* dell'ipotesi secondo cui la potenza di Dio è maggiore o minore della sua efficacia sia sufficiente a dimostrare la verità dell'ipotesi contraddittoria, secondo cui la *potentia Dei* corrisponde all'*opus Dei*, Abelardo deve escludere la possibilità che si dia una terza via. È questa la ragione per cui si produce in un «complesso ragionamento», che John Marenbon fatica a spiegare, e con cui il Peripatetico intende negare l'ipotesi che possa darsi una competizione tra due corsi di eventi distinti, ma ugualmente buoni¹³³. In questo modo, aver dimostrato assurda nelle sue conclusioni la «sententia» secondo cui l'azione di Dio sarebbe passibile di modificazione per quantità o per qualità equivale ad aver dimostrato la verità dell'ipotesi contraddittoria, per cui la traccia della perfezione di Dio emerge sul piano storico, pur nell'incapacità dell'uomo di vederla nitidamente.

Ora, la confutazione delle altre soluzioni alla *quaestio* 'se la potenza di Dio possa essere superiore alla sua efficacia' si risolve nella dimostrazione che ogni deroga all'acquisizione del principio secondo cui ciò che Dio può, lo vuole e lo compie, introdurrebbe in Dio una *diminutio* della sua perfezione, sia che intenda con ciò salvaguardare la sua onnipotenza, sia che intenda salvaguardarne la libertà. Nella prima ipotesi, secondo alcuni, Dio potrebbe fare anche le cose che non fa¹³⁴. In questa soluzione, il potere di Dio si estenderebbe oltre i confini della sua *bonitas*, al punto che se è vera e condivisa da colui che sostiene questa tesi e da colui che la confuta la coimplicazione di potere e volere – perché la potenza non rimanga una mera possibilità logica, ma trovi efficacia nella volontà a cui nulla può opporsi –, allora estendere il potere a tutta la gamma delle azioni possibili, senza riserva alcuna, significherebbe dilatare proporzionalmente lo spettro degli oggetti della volontà di Dio fino a comprendere anche il male («id facere vellet quod non oporteret»). L'enfasi sull'onnipotenza deve essere ridimensionata nella logica di Abelardo per scongiurare il rischio di un'arbitrarietà della potenza di Dio, tale da metterlo nella condizione di agire nel mondo «inordinate». Nella seconda ipotesi, taluni sembrano obiettare ad Abelardo che Dio, nella libertà della sua potenza di fare diversamente ciò che fa, sceglie, secondo la «rectitudo» della sua volontà, il modo più conveniente¹³⁵. Tuttavia, il Peripatetico palatino giudica questa soluzione discordante dalla ragione, perché ammettere la possibilità di fare altrimenti significherebbe ammettere anche solo teoricamente che Dio possa scegliere un corso di eventi meno conveniente rispetto a uno più

¹³³ Cf. MAREN BON, *The philosophy of Peter Abelard* cit., pp. 220-221.

¹³⁴ Cf. *TSch*, III, 48, 1099B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 520, 642-656.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, 57, 1102A, p. 524, 772-779.

conveniente, il che risulterebbe pregiudizievole rispetto alla perfezione della sua volontà, che deve essere sempre postulata come la migliore possibile.

Ora, a meno di non voler proclamare l'onnipotenza come una mera possibilità logica che Dio non potrebbe praticare, il Peripatetico palatino giunge a formulare un modello di rappresentazione della reciprocità in Dio di volontà e potenza e di questi attributi con il suo essere «conditor rationis» e «summa ratio» che finisce per riconoscergli la libertà solo nell'accezione negativa di libertà dalle condizioni di schiavitù del peccato e della corporeità.

b) *Il paradosso della libertà dell'uomo*

Al tema della libertà è dedicata la sezione argomentativa più macchinosa in cui il Peripatetico palatino si trova a rendere ragione della legittimità e della necessità della sua «opinione» circa l'onnipotenza divina. Per l'aver dedotto le sue conclusioni dal principio che tutto il Medioevo condivide e che Lovejoy riassume come «principle of plenitude and sufficient reason»¹³⁶, Abelardo si trova a dover far fronte a una serie di obiezioni, che sembrano doverlo portare a rinunciare, per far salva la sua soluzione, o alla libertà dell'uomo o alla libertà di Dio.

È la possibilità dell'uomo di salvarsi, che si riflette nella possibilità che Dio lo salvi, a sollevare il cuore del problema e a rimettere in discussione il teorema abelardiano. Infatti, se la conversione di un uomo degno di condanna e quindi la salvezza che ne conseguirebbe è una possibilità per il peccatore – a meno di non voler ammettere una predestinazione che lo giustificerebbe –, è necessario che anche in Dio la possibilità della salvezza rimanga aperta e indeterminata. In altri termini, se è possibile l'antecedente ('a certe condizioni il peccatore è salvato da Dio'), deve esserlo anche la conseguente ('a certe condizioni Dio può salvare il peccatore')¹³⁷. Secondo la coerenza di questa argomentazione, portare in Dio la possibilità di fare ciò che di fatto non farà in una situazione data (nel caso della mancata conversione del peccatore), significa dilatare la sua potenza e sciogliere la simmetria che nell'ipotesi abelardiana la limitava alla misura di ciò che si è effettivamente realizzato. L'apertura di Dio a entrambe le alternative sembrerebbe deporre, per salvare la libertà dell'uomo, contro l'ipotesi di Abelardo.

Per risolvere l'*impasse* il maestro di Le Pallet introduce la necessità di esplicitare il referente della possibilità e riportare alla sua *dignitas* l'oggetto della predicazione. Infatti, Abelardo afferma che occorre divaricare la diatesi attiva e passiva dell'operazione salvifica (*salvare*), distinguendola come possibilità per l'uomo («salvari a deo»), e come attività di Dio che sfugge, come prescienza e

¹³⁶ Cf. LOVEJOY, *The great chain of being* cit., p. 73.

¹³⁷ Cf. *TSch*, III, 39, 1096D-1097A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 516, 522 - 517, 548.

provvidenza, al tempo dell'uomo e a ogni forma di determinismo che introdurrebbe l'ipotesi di una predestinazione («*deus salvare eum*»).

Il Peripatetico palatino, per aver escluso in questo modo che il potere di Dio possa estendersi anche all'ordine delle cose che non farà, ritorna ad argomentare a favore della sua «opinio» e riflette sulla tensione tra la necessità dell'azione di Dio e la dignità della libertà umana. Sulla legittimità della sua «sententia» sembrerebbe pesare la responsabilità di sacrificare sull'altare della bontà divina la sua libertà e riportare la sua misericordia a una necessità interna, incapace come tale di esibire alcun contrassegno di gratuità¹³⁸. Il maestro di Le Pallet scioglie la necessità nella «*rectitudo*» della volontà e ammette che Dio vuole essere proprio ciò che è necessario che sia e che non potrebbe non essere. Nella libera scelta di ciò che gli è conveniente, dal momento che non è meno buona l'azione buona solo perché colui che la compie sceglie gratuitamente di aderire alla sua natura («*bonitas non ei per accidens, sed substantialiter atque incommutabiliter inest*»¹³⁹), Abelardo salva la libertà dell'uomo e la libertà di Dio, senza per ciò stesso coinvolgerlo nel male del mondo, che resta effetto di un prospettivismo metafisico.

Ciononostante, l'«opinio» del maestro Pietro si trova nella paradossale condizione di aver riconosciuto tra le (im)potenze dell'uomo l'accezione positiva di libertà che ha negato a Dio.

*Hoc quippe, iniquunt, estimare, multum divine derogat excellentie, ut videlicet id solummodo facere possit quod quandoque facit, et id solum dimittere quod dimittit, cum nos etiam ipsi, qui longe impotentiores sumus, multa etiam facere vel dimittere possumus que nequaquam facimus vel dimittimus*¹⁴⁰.

Nell'abisso che divide la creatura dal suo creatore, scandagliato in tutta la sua profondità dal «*longe*», che segnala l'incommensurabilità della potenza divina rispetto all'impotenza umana, si annida il paradosso di veder riconosciuta all'uomo la libertà, nella sua accezione positiva di libertà di creare e perseguire un'ennesima possibilità oltre quelle date. Il rovesciamento di prospettiva che Abelardo deve indurre per giustificare l'esclusione di questa libertà da Dio è ridurla a un disvalore come arbitrio della volontà («*libido voluntatis*»). A quanti riconoscono nella capacità dell'uomo di determinarsi un valore che in Dio verrebbe negato, il maestro di Le Pallet risponde che la libertà, intesa come «*libertas*

¹³⁸ Cf. *ibid.*, 40, 1097AB, p. 517, 548-554.

¹³⁹ *Ibid.*, 54, 1101CD, p. 524, 759-760.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 46, 1098D, p. 519, 621-626.

peccandi», non rende l'uomo né migliore né più potente di Dio a cui quella facoltà è estranea («alienum») e dalla cui potenza è massimamente distante («penitus remotum»)¹⁴¹.

Più tardi nell'economia del libro, Abelardo fornirà due definizioni di libero arbitrio; secondo la prima, è libera la volontà che ha il potere sia di fare sia di tralasciare qualcosa a cui non è spinta dalla necessità della natura. La migliore formulazione di questa definizione positiva di libertà come autonomia, nel senso di assenza di ogni eteronomia («nulla vi naturae compellitur»), e come potere di fare o di tralasciare qualcosa («tam illud facere quam dimittere»), quindi di scegliere tra moduli operativi contrari («in contraria possunt deflectere»), è chiaramente speculare rispetto alla condizione in cui si è descritto l'agire divino («nullatenus in deum cadit»)¹⁴². In una seconda accezione, più radicale, non può non essere considerato libero l'arbitrio di chi fa il bene («nulli bene facienti hoc deesse dixerunt»), cioè di chi, senza essere necessitato, è orientato e condizionato dal suo valore. In questo senso, quanto più la volontà è lontana dal peccato e incline bene («quo enim quisque a peccato remotior est et ad bonum pronior»), tanto più libero deve essere considerato il suo giudizio, determinato esclusivamente da quell'orientamento («tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium»). Secondo questa accezione negativa di libertà come liberazione dal giogo di ogni perversione, Dio è massimamente libero, perché esente dall'estrema schiavitù del peccato («ab illa ultima servitute peccati»), capace cioè di agire esclusivamente secondo il bene senza essere per ciò stesso coartato da alcuna necessità¹⁴³.

Ora, una riduzione della libertà alla prima definizione finirebbe, secondo Abelardo, per farla sostanzialmente coincidere con una libertà positiva dal valore irredimibilmente negativo, perché

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 47, 1098D-1099A, p. 519, 626-630. Questa sottolineatura negativa della libertà umana ha a che fare con lo sforzo che Abelardo approfondisce nello *Scito te ipsum* di togliere consistenza ontologica al peccato, che va definito solo negativamente come un non-essere. Cf. JOLIVET, *Pietro Abelardo* cit., p. 370.

¹⁴² Cf. *TSch*, III, 87, 1110A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 536, 1162-1170: «Arbitrium quippe est ipsa deliberatio vel diiudicatio animi qua se aliquid facere vel dimittere quislibet proponit. Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla vi naturae compellitur, sed aequae in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit vel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium»; *ibid.*, III, 88, 1110CD, p. 537, 1182-1186: «Et haec quidem liberi arbitrii diffinitio nullatenus in deum cadit, sed in his tantum qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, ut videlicet in eorum sit potestate id quod eligunt tam dimittere quam facere».

¹⁴³ Cf. *ibid.*, III, 89, 1110CD, p. 537, 1192-1199: «At vero qui diligentius liberum arbitrium inspexerunt, nulli bene facienti hoc deesse dixerunt, maxime autem deo et his omnibus qui tanta beatitudine sunt corroborate ut iam in peccatum labi non queant. Quo enim quisque a peccato remotior est et ad bonum pronior, tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium, quanto ab illa ultima servitute peccati de qua scriptum est: 'Qui facit peccatum, servus est peccati' (Io 8, 34), longius absistit».

propria di chi può inclinare il suo agire tanto al bene quanto al male. Stando a questa prima accezione di libertà, Dio e l'uomo buono dovrebbero essere considerate vittime di un rigido e inflessibile determinismo, di cui un'accezione solo negativa di libertà non riesce convenientemente a rendere conto. Con la riabilitazione di una definizione più radicale e autentica di libertà, Abelardo ottiene di salvare la possibilità della libertà come liberazione per l'uomo e recuperare alla sua dignità Dio; in questo senso, Bonanni opportunamente parla del «'libero determinismo' del bene» come del «cuore della visione teologica abelardiana»¹⁴⁴.

Ora, l'esclusione dal novero delle sue possibilità di ciò che Dio non farà mai e non è conveniente che faccia non ne intacca in alcun modo la perfezione, e anzi l'assenza di questo determinismo grava sulla condizione umana più che come un merito antropologico, che vada ascritto alla sua «dignitas», come una sua perversione, un'«infirmetas»¹⁴⁵. Infatti, se Dio in tutto ciò che compie è orientato più dal valore del bene («pretium boni») che dall'arbitrio della volontà – al punto che nessuna sentenza è più lontana dal suo agire che quella con cui Giovenale stigmatizza il dispotismo di colui che opera senza riguardo alcuno per il bene, ma per la sola soddisfazione della sua volontà¹⁴⁶ –, all'uomo «non absque ratione» da Dio è concesso il potere di fare ciò che non dovrebbe fare («potestas peccandi vel male faciendi») ¹⁴⁷. Nella libertà come liberazione dal giogo delle affezioni mondane si costruisce il merito dell'agire dell'uomo, la cui struttura di fondo deve, per poter ambire alla salvezza, ridurre lo spazio della propria arbitrarietà alla misura di quella «rectitudo» della volontà, il cui modello paradigmatico è la volontà di Dio e nella storia la volontà di Cristo¹⁴⁸. Il merito di questa liberazione non va tuttavia imputato alla natura umana e alla sua

¹⁴⁴ BONANNI, *Note*, p. 120, nota 110.

¹⁴⁵ *TSch*, 1099A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 519, 630 - 520, 634.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 33, 1095AB, p. 514, 449-467. Cf. GIOVENALE, *Satire*, VI, 219-223.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, 47, 1099A, p. 520, 636-642.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 34, 1095C, p. 514, 467-471. Sarebbe interessante accertare se e in che misura Giovanni di Salisbury, che dovette sedere tra le fila degli studenti parigini di Abelardo, sia stato ispirato da questa formulazione teologica quando, nel suo *Policraticus*, interpretò la locuzione «legibus solutus», che i difensori delle prerogative imperiali in quegli anni andavano ascrivendo al sovrano, non nel segno di un'arbitrarietà della volontà, quindi come legittimità di un potere senza freni, ma come espressione della caratteristica autentica del principe, consistente nell'operare sempre secondo giustizia, liberamente e senza alcun bisogno di costrizione. Secondo tale concezione politica, il valore di legge della volontà del principe risiede nel suo non poter deviare da quest'ordine, perché schiavo dell'equità («servus aequitatis»). Cf. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 2, PL 199, [379-822], 514D-515D, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (CCCM, 118), p. 234, 22 - 235, 31: «Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet qui non timore poenae sed amore iustitiae aequitatem colat, rei publicae procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda privatae praeferat voluntati Sed quis in negotiis publicis loquetur de principis voluntate, cum in eis nil sibi uelle liceat nisi quod lex aut aequitas persuadet aut ratio communis utilitatis inducit? Eius namque uoluntas in his vim debet

costitutiva «infirmitas», ma all'aiuto della grazia divina, che dispone a sua maggior gloria, non solo i beni, ma anche i mali¹⁴⁹.

c) *La sapienza e la bontà di Dio*

Il rigore che ha permesso ad Abelardo di comporre la ferita prodotta dalla radicalizzazione della potenza come volontà e della volontà come potenza si ripropone sul piano della comprensione della sapienza e della bontà divine. Infatti, dal punto di vista della seconda persona trinitaria, sapienza, ragione o mente di Dio, alla cui conoscenza integrale e assoluta nulla può sottrarsi («nichil eum penitus possit latere»), Abelardo si trova nella condizione di dover rendere conto dell'interferenza che la comprensione che Dio ha di tutto ciò che è stato, è e sarà («scientia futura sicut presentia vel preterita») produce nel contatto con la contingenza umana, correndo il rischio di cristallizzarla («ei iam penitus certa sunt ac determinata»)¹⁵⁰.

Con il ricorso alla definizione boeziana di 'caso' come effetto collaterale, cioè come serie di eventi che derivano da un concorso di cause indipendenti nella volontà dell'agente dall'effetto realizzato, il Peripatetico palatino trasforma la casualità in una variabile della conoscenza¹⁵¹. Infatti,

habere iudicii, et rectissime quod ei placet in talibus legis habet uigorem, eo quod ab aequitatis mente eius sententia non discordet».

¹⁴⁹ Cf. *TSch*, III, 47, 1099A, edd. Buytaert - Mews cit., p. 520, 636-642.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, III, 83-84, 1109AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 547, 1548-1549: «Nunc de sapientia ipsius prosequamur. Hanc alii verbum, alii rationem seu mentem dixerunt, quasi videlicet vim quandam discretionis ad omnia integre cognoscenda, ut in nullo eius dispositio possit errare. Nichil eum penitus possit latere. Unde et dei filius, dei virtus et dei sapientia, hoc est ea vis divinae potentiae quae cuncta sapit, hoc est veraciter discernit, ut in nullo, ut dictum est, errare possit, nec quicquam eius obsistere queat cognitioni. Haec quidem eius noticia sive scientia aequae futura sicut praesentia vel preterita comprehendit, et aequae de his sicut de illis certa semper existit, et quae adhuc naturae incognita sive fortuita dicuntur, ei iam penitus certa sunt ac determinata. Nichil quippe nisi ex divinae dispositionis ordinatione contingere potest».

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, III, 83-86, 1109A-1110A, edd. Buytaert - Mews cit., pp. 535, 1115 - 536, 1160. Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 1, 18, PL 63, 832A, ed. Moreschini cit. (I, cap. 1, nota 80), p. 138, 50-52. L'esempio che Abelardo utilizza dal commento boeziano al *Peri Hermeneias*, è quello, già aristotelico, della scoperta fortuita di un tesoro in un campo da parte di un agricoltore. Le cause che concorrono al fortunato ritrovamento sono fortuite, perché a) né colui che aveva nascosto il tesoro, lo aveva fatto perché l'agricoltore lo trovasse («neque enim qui thesaurum ibi recondidit hac intentione posuit ut ille eum inveniret»), b) né l'agricoltore stava coltivando l'appezzamento per ritrovare il tesoro («nec ille hac intentione fodiebat ut thesaurum quaereret, sed ut agrum excoleret»). La casualità delle cause della scoperta dipende dal fatto di non essere direttamente legata all'intenzione a determinare quell'evento rispettivamente di colui che ha nascosto e di colui che ha trovato e tuttavia in quanto cause quelle intenzioni non possono essere riportate

se ciò che viene considerato non accade per necessità, perché non è schiavo della logica degli eventi naturali, allora deve necessariamente essere rimesso a una volontà; questa volontà è libera, perché aveva il potere di agire o di non agire, e i suoi effetti, se non spiegabili a partire dai moventi degli agenti (cioè le loro intenzioni), devono sicuramente essere riportati alla conoscenza di colui a cui nulla è sconosciuto. In questo senso, è ‘casuale’ ciò che non è possibile in alcun modo per l’uomo prevedere, perché esorbitante rispetto alle sue intenzioni, ma questo non significa affatto che sia indipendente dalla volontà di Dio, in cui deve essere propriamente ricercata la causa dell’essere di tutto ciò che è.

Ora, l’orizzonte delle spiegazioni umane, che contempla il ‘caso’ in luogo di ciò che non arriva a comprendere, è evidentemente limitato alla prospettiva dell’uomo sulle cause e sugli effetti. L’indagine filosofica sulla natura e sulle creature deve essere considerata vincolata alle condizioni *a priori* della conoscenza umana, quindi all’analisi della natura fenomenica nel suo uso quotidiano («creaturarum natura et earum usus cotidianus»); in questo senso si comprende bene come le regole che la filosofia trova riguardano esclusivamente il perimetro dell’umano, da cui Dio è escluso («omnes earum regulas infra eam [*scil.* summa illa divinae potentiae natura] vel extra eam penitus consistere») e a cui devono essere riferite le accezioni di ‘possibile’ e ‘impossibile’ che evidentemente non coprono tutto lo spettro di ciò che può essere, ma solo di ciò che si può prevedere che sia¹⁵².

Ora, la conoscenza onnicomprensiva e totalizzante di Dio, providente e provvidente, rischia di rendere necessario ciò che per l’uomo è massimamente esposto alla contingenza, il futuro.

Sed si diligenter ipsos quoque philosophos revolvamus – precipue vero Aristotilem, adeo in rationibus argumentorum discretum ut inde perypateticorum, id est dialecticorum, princeps dici mereretur – inveniemus apud eos qualiter pseudophilosophos refellere possimus, et eorum non rationes sed sophismata dissolvere quibus de providentia dei adeo simplicium fidem perturbare solent, ut non solum bona, verum etiam mala *necessario* provenire astruant, nec ullatenus a nobis peccata posse vitari sed *necessario* unumquemque quodlibet in quo deliquerit committere, cum et hoc videlicet a deo constet *provisum esse*, cuius providentiam constat nullo modo falli posse¹⁵³.

Dall’infalibilità della previsione di Dio gli pseudo-filosofi derivano una forza necessitante nei confronti della contingenza umana, che sarebbe retta dalla più rigida e indefettibile necessità. Abelardo assume che sia una trappola («mascipula») ritenere che tutto ciò che sarà, per il solo fatto

alla necessità, perché non dipendono da alcuna legge di natura. Cf. ID., *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, PL 64, 491D-492A, ed. Meiser cit. (I, cap. 1, nota 80), p. 194, 8-23.

¹⁵² Cf. *TSch*, III, 95, 1111D-1112B, edd. Buytaert - Mews cit., p. 539, 1251-1267.

¹⁵³ Cf. *ibid.*, III, 97, 1112BC, p. 540, 1274-1285.

di essere stato previsto da Dio, debba essere ammantato di necessità, con il singolare risultato di rimettergli il bene almeno quanto il male e di chiudere nel più rigido determinismo quella dimensione di libertà, che è garanzia della moralità dell'uomo¹⁵⁴. Lo strumento per produrre un radicale rovesciamento di prospettiva è la robusta tela («tela illa fortissima») intessuta da Aristotele nel nono capitolo del *Peri Hermeneias*, dove, a proposito dei futuri contingenti, il filosofo 'vero' contro i suoi 'falsi' epigoni avrebbe offerto come soluzione la distinzione tra le predicazioni del termine 'necessario' di una predicazione semplice o assoluta e di una determinata («tam simplici et absoluta quam determinata»). In particolare, rispetto alla proposizione tradizionale 'la battaglia navale avverrà domani o non avverrà domani' («navale bellum est cras futurum et non est futurum cras»), Abelardo, sulla scorta dello Stagirita, propone di isolare un primo significato che vuole falsa quella proposizione in quanto ipotetica disgiunta («in quo ypothetica disiuncta est falsa»), che pretende di duplicare la necessità e attribuirla ora al verificarsi dell'evento ora al non verificarsi dell'evento nello stesso momento e sotto lo stesso riguardo; e un secondo significato che permette di dire vera quella costruzione perché la assume come una categorica con un soggetto disgiunto, per cui attribuisce la necessità all'alternativa fondamentale, secondo cui è necessario che domani la battaglia navale o avverrà o non avverrà¹⁵⁵. In questo senso, non c'è che necessità determinata nel primo caso, perché che quell'evento si dia o non si dia è necessario solo limitatamente al fatto che è quando è e al fatto che non è quando non è; si parla invece di necessità assoluta o semplice nel secondo senso. Ora, non è in alcun modo possibile, precisa Abelardo, passare da una necessità determinata a una assoluta, perché sarebbe a dire che ciò che è necessario che sia mentre è («necesse est esse dum est»), deve essere considerato assolutamente necessario («necesse est esse»), quindi inevitabile, il che è falso¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, III, 96-98, 1112BD, pp. 539, 1268 - 540, 1299.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, III, 99-100, 1112D-1114A, pp. 540, 1299 - 541, 1322; ARISTOTELE, *De interpretatione*, I, 19a 23 - 19b 4; traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit. (I, cap. 1, nota 91), pp. 17, 3 - 18, 4; ABELARDO, *Glossae super Peri Hermeneias*, 9, 182, in *LI*, ed. Jacobi - Strub cit., p. 302, 1343-1350: «Vere non omnium dividendum necesse est hanc esse veram et illam necesse est esse falsam, quia non est ita in his dividendum quae fiunt de his rebus quae non sunt, et tamen possunt esse et non esse. A parte. Hoc est: NON ENIM 'affirmationes' scilicet 'et negationes oppositorum', id est de numero dividendum, SIC SE HABENT IN HIS REBUS QUAE NON SUNT, POSSIBILIBUS TAMEN ESSE ET NON ESSE, SIC, inquam, ut haec sit necessario vera et illa necessario falsa, QUAEADMODUM sese habent quandoque IN HIS REBUS QUAE SUNT praesentes».

¹⁵⁶ Cf. *TSch*, III, 101, 1114AB, edd. Buytaert - Mews cit., p. 541, 1323-1334: «Non tamen ideo ad alteram earum 'necessarii' praedicationem absolute possumus applicare, ut veraciter dicamus quia vel hanc necesse est esse veram, vel illam necesse est esse falsam. Ideo autem 'absolute' addimus, quia determinatam 'necessarii' praedicationem omnibus huiusmodi veris propositionibus applicari ipse ibidem edocet dicens: 'Igitur esse quod est quando est, necesse est, et non esse quod non est quando non est, necesse est', - sed non ideo simpliciter dici quia necesse sit. Non enim sic determinata

Ora, chiaramente la strategia abelardiana è quella di leggere la prescienza divina nell'ottica di una necessità determinata che, come tale, non condiziona la libertà dell'uomo, perché la collocazione dei futuri contingenti nella sapienza divina non produce alcuna interferenza con la realtà e quindi non la rende in alcun modo assoluta. Infatti, che tutto ciò che è contingente avvenga come e quando Dio ha previsto da sempre che avvenga non determina alcuna necessità fattuale, perché, secondo le categorie aristoteliche, dalla predicazione determinata della necessità non può in alcun modo essere derivata una predicazione assoluta («simplex necessarii predicate nequaquam consequatur determinata»¹⁵⁷).

Sicut enim quod est, necesse est esse quando est, vel quod fit, necesse est fieri quando fit, nec tamen ideo simpliciter esse vel fieri necesse est, ita et unumquodque provisum fieri a deo necesse est fieri, cum ab ipso fieri provisum sit, nec tamen ideo fieri necesse est¹⁵⁸.

Se la necessità è una variabile condizionata dall'effettività, è chiaro che non è possibile spostare la necessità dal modo della conoscenza di Dio alla realtà, per fare della prima una causa della seconda. Il rischio che la prescienza diventi la pista della predestinazione può essere fugato a condizione di osservare con attenzione la relazione tra prescienza divina e necessità determinata del contingente a partire dal rapporto di non interferenza che la scienza o la prescienza dell'uomo intrattiene con l'effettivo realizzarsi delle cose del mondo. L'«exemplum» che Abelardo propone è perspicuo («verbi gratia»); infatti, è possibile parlare di una certa necessità determinata anche rispetto alla conoscenza o alla capacità di previsione dell'uomo, ma da questa non è mai possibile passare a una predicazione assoluta di necessità. Ora, come il vedere un uomo che scrive implica che è necessario che stia scrivendo («video istum scribere et necesse est eum scribere cum videam eum scribere»), tuttavia non

'necessarii' praedicatio simplicem infert, ut quia videlicet 'necesse est esse dum est', ideo concedi oporteat ut et simpliciter dicatur quia 'necesse est esse', hoc est omnino ineuitabile quin sit». Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 1, 19a 23-24; traduzione latina di Boezio, ed. Minio-Paluello cit., pp. 17, 3-5; ID., *Glossae super Peri Hermeneias*, 9, 166, in *LI*, ed. Jacobi - Strub cit., pp. 294, 1166 - 295, 1177: «IGITUR ESSE QUOD EST <QUANDO EST, ET NON ESSE QUOD NON EST QUANDO NON EST, NECESSE EST; SED NON QUOD EST OMNE NECESSE EST ESSE, NEC QUOD NON EST NECESSE EST NON ESSE.> <Assumpto> ultimo consequenti destruendo conclusit medium destruendo, quod scilicet *non omnia sunt ex necessitate*; nunc autem, antequam concludat principalem conclusionem, id est primum antecedens destruendo, hic convenienti loco determinat, quomodo circa necessitatem res sese habeant, ut ex rebus appareat, qualiter necessitas circa contradictionem se habeat. Et dicit, quod omnem rem necesse est esse, dum est, et non esse, dum non est, et similiter futurum esse, dum est, et futurum non esse, dum non est. *Sed omnino ex determinata necessitate non sequitur simplex*» [corsivo mio].

¹⁵⁷ Cf. *TSch*, III, 102, [assente in PL], edd. Buytaert - Mews cit., p. 542, 1350-1351.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 542, 1351-1355.

è certo il vederlo scrivere a rendere necessario il fatto che scriva, perché non c'è coercizione che lo sguardo, figura della conoscenza, eserciti sulla realtà («nec tamen visus meus ulla necessitate eum ad scribendum compellit»)¹⁵⁹.

L'intervento dell'*auctoritas* boeziana è ulteriormente illustrativa, perché, osserva Abelardo, nel *De consolatione* Filosofia aveva condotto Boezio a superare la «vetus querela» sulla provvidenza proprio a partire dall'idea che nessuna necessità costringe a camminare colui che deliberatamente comincia a farlo, per quanto, mentre cammina, è necessario che lo faccia; allo stesso modo lo sguardo della provvidenza, che vede presente ciò che è necessario che sia mentre è, non introduce alcuna necessità naturale, perché rispettosa della libertà dell'arbitrio che, sotto il riguardo della penetrante intuizione divina è necessario, ma resta assolutamente libero quanto alla sua propria natura¹⁶⁰. Ciò che è contingente quanto alla sua natura resta tale anche se oggetto della conoscenza necessaria di Dio, perché la fragilità ontologica di ciò che è transeunte consiste nell'essere esposta all'essere come una possibilità che non è detto si realizzerà («quia nulla eorum natura ad hoc ut eveniant compellit, sed aequae ipsa evenire et non evenire permittit»), condizione che Dio in quanto immutabile («immutabilis deus») avrebbe potuto redimere non con la sua conoscenza, ma con la sua volontà di creare enti simili a se stesso¹⁶¹.

Nella penetrazione dell'attributo ontologico della sapienza, Abelardo, come già aveva fatto quanto alla potenza, si domanda se non sia possibile che qualcosa accada diversamente da come Dio l'abbia previsto, quindi se non si dia la possibilità della fallacia¹⁶². Sul piano del linguaggio, il Peripatetico palatino riesce a riproporre il tema della divaricazione tra la necessità della conoscenza

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, III, 107, [assente in PL], pp. 543, 1401 - 544, 1432.

¹⁶⁰ Cf. *ibid.*, III, 108, [assente in PL], pp. 544, 1432 - 545, 1453; BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 4, 1, PL 63, 846A-847A, ed. Moreschini cit., p. 146, 1-5; *ibid.*, V, 3, 3-4, 839A, p. 140, 3-7; *ibid.*, V, 6, 26-31, 861AC, pp. 158, 97 - 159, 116. Nella chiosa dell'*auctoritas* boeziana, Abelardo chiarisce ulteriormente l'impossibilità di passare dall'evidenza di una necessità determinata a una necessità assoluta; cf. *ibid.*, III, 109-110, [assente in PL], p. 545, 1353-1480.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, III, 110, [assente in PL], p. 545, 1474-1480: «Ita quippe ipse illud providit et scivit eventurum esse, ut sciret etiam secundum mutabilitatem naturae rerum posse numquam evenire. Unde etiam iuxta divinam noticiam sic eveniunt singula, ut possint tamen numquam evenire, quia nulla eorum natura ad hoc ut eveniant compellit, sed aequae ipsa evenire et non evenire permittit. Alioquin immutabilia essent quaecumque immutabilis deus creasset, et sui similia cuncta fecisset».

¹⁶² Cf. *ibid.*, III, 112, [assente in PL], p. 546, 1489-1495: «Querendum denique videtur utrum res possint aliter evenire quam deus providit? Quod quidem si ut verum est ponamus, videtur necessario consequi quod deus falli possit, iuxta illam regulam: 'cuius possibile est antecedens, et consequens'. Verum quippe est, inquiunt, quod si res evenit aliter quam deus providit, deus fallitur. Quare si possibile est rem aliter evenire quam deus providit, possibile est deum falli».

e la contingenza della realtà. Infatti, riguardo alla proposizione ‘è possibile che una cosa avvenga diversamente da come Dio ha previsto’ («possibile est rem aliter evenire quam deus providit») è possibile distinguere due valori di verità in funzione del referente del sintagma ‘diversamente da come Dio ha previsto’ («aliter quam deus providit»); infatti, è vera la proposizione se il riferimento è alla possibilità («possibile»), mentre è falsa se il riferimento è all’eventualità («evenire»). Perché quanto alla possibilità è vero che una cosa possa essere diversamente da come è e che con lei sia diversa la previsione divina, ma in nessuna eventualità può darsi un conflitto tra la previsione divina e la realtà¹⁶³. In questo senso, Abelardo affronta il problema del corto circuito che l’estensione della prescienza divina sul destino escatologico potrebbe provocare, determinando una pericolosa forma di indolenza morale («cur aliqua fiunt a nobis ut ita eveniant quae constat nullatenus impediri vel disturbari [...]»)¹⁶⁴. Il pericolo di vanificare il merito della condotta umana può essere da Abelardo evitato a condizione di porre correttamente il problema della conoscenza che Dio ha della destinazione escatologica dell’uomo. La complessità psicologica dell’analisi dell’intenzione, che rende peculiare tutto il sistema etico abelardiano, permette da una parte di ritenere che nella previsione di Dio il merito sia presente accanto al premio, e dall’altra di giudicare ‘vano’ solo tutto ciò che nell’intenzione è perverso¹⁶⁵.

Ora, l’ultima sezione della *Theologia* è una teodicea. Nell’analisi, dopo la potenza e la sapienza, della bontà di Dio¹⁶⁶, Abelardo si domanda come sia possibile comprendere il male nel

¹⁶³ Cf. *ibid.*, III, 113, [assente in PL], p. 546, 1495-1513.

¹⁶⁴ Cf. *ibid.*, III, 114-116, [assente in PL], pp. 546, 1513 - 547, 1554.

¹⁶⁵ Il problema è spiegare l’azione buona alla luce del mancato conseguimento dell’effetto intenzionato. Tuttavia, l’etica abelardiana è tutta giocata sulla valutazione della conformità tra i mezzi e il fine. In questo senso, con una certa agilità Abelardo spiega come sia l’opera sia i sacrifici possano andare persi («opera pariter et impensa pereunte») quando nell’occhio dell’intenzione («oculus intentionis») non ci sia semplicità. Cf. *ibid.*, III, 116, [assente in PL], p. 547, 1548-1554: «Quamvis enim apud deum qui voluntatem pro opere facti reputat, talis devotio non privetur premio, huius tamen apparatus actio superflua penitus videtur, nec simplex est oculus intentionis ut clare videret qui errorem incurrit deceptionis, et in eo frustratus est quod deliberavit, credens scilicet hoc esse faciendum ut illud sequeretur; quo facto, nequaquam illud est consecutum, opera pariter et impensa pereunte».

¹⁶⁶ La sezione testuale dedicata alla bontà divina è considerevolmente ridotta rispetto alla trattazione della potenza e della sapienza. Posta l’importanza della pneumatologia abelardiana, non si può certo ritenere che lo spazio dedicatogli potesse essere ritenuto sufficiente dal fondatore dell’oratorio del Paraclito. Constant J. Mews non esita a ritenere inconclusa l’opera abelardiana; cf. *Introduction to TSch*, p. 229: «Certainly Abaelard may have originally wished to discuss more questions related to God’s goodness than he did in the *Theologia* ‘*Scholarium*’?»; a questo proposito: BONANNI, *Note*, p. 135, nota 130: «Abelardo porta veramente a termine la ricapitolazione promessa, svolgendo per intero il programma articolato nei tre punti previsti (potenza, sapienza e benignità)? Oppure la sua rimane un’opera non conclusa?».

contesto in cui tutte le cose accadono o sono disposte da Dio nel migliore dei modi («ita optime ab ipso fieri vel disponi omnia quo melius non possunt»). Un primo riscatto, portato avanti genuinamente con il sostegno della Scrittura, può essere conseguito a partire dalla necessità di una conversione dello sguardo che sappia superare la passione con la ragione, e vedere nella sofferenza del martirio il premio e nel dolore della morte, la vera vita¹⁶⁷.

Abelardo prova a risolvere organicamente il problema ponendolo nei termini di un cattivo orientamento della volontà umana, che vive il drammatico conflitto con la volontà di Dio, che si trova limpidamente cristallizzata nella realtà.

(...) Quomodo id *bene* rogamus ut fiat *quod fieri non est bonum*, aut id fieri velle debemus quod fieri non convenit?¹⁶⁸.

È impossibile chiedere bene («bene») ciò che non è bene che accada («quod fieri non convenit»). La difficoltà di rendere nella lingua moderna la distanza tra il piano avverbale («bene») e il piano sostanziale («quod non est bonum») richiede una spiegazione per dire ciò che agli occhi del suo autore doveva sembrare perspicuo. Il piano della storia vive nel progresso che gli è garantito dalla bontà della selezione dell'esistente in capo all'agire divino («bene»), mentre il metro con cui l'uomo tenta una grossolana misurazione della bontà delle cose è una valutazione di merito sempre imprecisa e falsata dalla sua prospettiva («quod bonum est»). In quest'ottica persino Giuda può essere una figura della salvezza e dell'incolmabile scarto in cui vive la prospettiva umana rispetto alla visione divina.

Quomodo autem mors Christi nobis optanda fuit vel passio eius desideranda, si ea sine peccato committi non potuit cum innocens interficeretur ab impiis, nisi etiam bonum fuerit tam innocentem ab impiis occidi? Denique quomodo id etiam ipse voluerit sicut scriptum est: 'Oblatus est quia ipse voluit' (*Is* 53, 7), et 'Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam' (*Gv* 10, 18), nisi et hoc in eum fieri bonum esset? Quod tamen nequaquam sine peccato perpetrari constat, ut sic quoque in eum peccari bonum esset, quamvis ipsum peccatum nullatenus esse bonum potest¹⁶⁹.

La prospettiva non è solo un vizio, ma una condizione, di fronte alla quale le valutazioni di merito devono essere considerate sempre parziali. Che la conoscenza possa fallire non significa tuttavia che possa fallire la volontà, perché il difetto cognitivo non sembra potersi profilare come una giustificazione per l'errore morale. L'esempio della morte di Cristo, che anche altrove Abelardo

¹⁶⁷ Cf. *TSch*, III, 117, [assente in PL], pp. 547, 1555 - 548, 1579.

¹⁶⁸ *Ibid.*, III, 118, p. 548, 1592-1593.

¹⁶⁹ *Ibid.*, III, 120, p. 549, 1623-1632.

utilizza come modello dell'eterogenesi dei fini, spiega come la volontà di Dio è al di là del bene e del male, ma questo non pone l'uomo oltre quella distinzione; il peccato nel quale si compie la volontà di Dio quando si accompagna alla colpa è sempre senza redenzione¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Il cosiddetto dilemma dei crocifissori di Cristo, che rappresenta un paradosso etico-teologico, è estremamente interessante per spiegare la complessità dell'indagine etica abelardiana e la sua teologia della storia. Rispetto alla conclusione della *Theologia* in cui Abelardo non introduce il tema della 'colpa', ma solo quello del 'peccato', il problema assume una diversa coloritura. Nei *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, rimandando per la soluzione a una compiuta trattazione del problema nello *Scito te ipsum*, Abelardo espone infatti un cortocircuito etico-teologico quando si domanda se e in che misura i «crucifixores Christi» possano essere ritenuti colpevoli. Nei *Commentaria*, lo status etico dei crocifissori è considerato analogo a quello dei persecutori dei cristiani, e mette in mostra il conflitto tra il complesso di credenze che forniva ai carnefici il movente delle loro azioni e la brutale realtà del loro errore. In questo senso, Abelardo si domanda se l'assassinio dell'innocente, cioè dell'eletto di Dio, per ingiusto che sia, costituisca un peccato o un'intenzione buona che sbaglia in massimo grado, cioè se l'ignoranza possa in qualche misura giustificare il peccato. Nello *Scito te ipsum* la domanda diventa ancora più stringente, perché il Palatino si domanda se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono proprio nelle azioni con cui credevano di compiacere Dio oppure se debbano essere giudicati innocenti perché «sine peccato» ritenevano un dovere quella condotta che gli meritò la condanna. Sicuramente la definizione di peccato come disprezzo di Dio impedisce di dirli peccatori, ma Abelardo è ancora più radicale perché conclude che il loro peccato senza colpa, che dipende dall'aver creduto che la persecuzione fosse un dovere, sarebbe stato un peccato aggravato dalla colpa («gravius») se, contro la loro coscienza, avessero deciso di risparmiare chi avrebbero dovuto perseguire («si contra conscienciam eis parcerent»). Cf. ID., *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, 959BC, ed. Buytaert cit. (I, cap. 1, nota 184), pp. 306, 333 - 307, 338: «Sed rursus cum interficiunt innocentes, immo electos Dei, quod iniquum est, dicemus eos non peccare aut eos in hoc bonam intentionem habere quae maxime errat, ideoque bona aestimatur potius esse quam sit? Quomodo etiam ignorantia excusat eos a peccato, cum constet nonnulla etiam peccata ignorantiae dici?»; ID., *Scito te ipsum*, I, 37, PL 178, 653C, ed. Ilgner cit. (I, cap. 1, nota 158), p. 36, 940-949: «Si quis tamen quaerat, utrum illi martirum vel Christi persecutores in eo peccarent, quod placere deo credebant, aut illud sine peccato dimittere possent, quod nullatenus esse dimittendum censebant, profecto secundum hoc, quod superius peccatum descripsimus esse – contemptum dei vel consentire in eo, in quo credit consencendum non esse –, non possumus dicere eos in hoc peccasse nec ignoranciam cuiusquam vel ipsam eciam infidelitatem, cum qua nemo salvari potest, peccatum esse»; *ibid.*, I, 45, 657CD, p. 44, 1150-1165: «Quem tamen dum peccare per ignoranciam dicimus, sicut nos quandoque fatemur non solum in consensu verum eciam in cogitatione, locucione, operacione peccare, hoc loco non proprie pro culpa ponimus, set large accipimus pro eo scilicet, quod nos facere minime convenit, sive id per errorem sive per negligenciam vel quocumque modo inconvenienti fiat. Tale est ergo per ignoranciam peccare, non culpam in hoc habere, set quod nobis non convenit facere: vel peccare in cogitatione, hoc est voluntate, quod nos velle minime convenit, vel in locucione aut operacione loqui nos vel agere, quod non oportet, etsi per ignoranciam nobis inuitis illud eveniat. Sic et illos, qui persequebantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, peccasse per operacionem dicimus, qui tamen gravius per culpam peccassent, si contra conscienciam eis parcerent». Sull'etica abelardiana come «etica della responsabilità soggettiva» in cui la definizione stessa di peccato depone a favore della nozione psicologica-morale di individuo e in generale sulla sua dipendenza dalla storica «domanda di soggettività», si veda: MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 103-110.

La storia appare come la tela intessuta dal peccato senza il quale non è possibile che si compia ciò che deve compiersi. Da teologo Abelardo sembra ammettere una necessità del peccato, la possibilità di dire 'felice' la colpa. Eppure, da filosofo il Peripatetico palatino è consapevole che la sublimazione teologica del peccato («sic quoque in eum peccari bonum esset») non può togliere sul piano morale la responsabilità («quamvis ipsum peccatum nullatenus esse bonum potest»). Non è un caso che le ultime battute dell'inconclusa *Theologia* conducano nel punto in cui la ricostruzione del varco naturale che garantisce l'accesso dell'intelligenza alla Verità cede il passo alla via della salvezza, che può essere imboccata solo passando attraverso una porta stretta (*Lc* 13, 24-25).

CONCLUSIONI

Haec sunt ergo capitula ex opusculis eius collecta, quae vobis offerenda putavi. 1. Quod fidem diffinit aestimationem rerum quae non videntur. 2. Quod impropria dicit esse in Deo nomina Patris et Filii et Spiritus Sancti, sed descriptionem hanc esse plenitudinis summi boni. 3. Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia. 4. De Spiritu Sancto, quod non sit ex substantia Patris et Filii, sicut Filius est ex substantia Patris. 5. Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi. 6. Quod libero arbitrio sine adiuvante gratia bene possumus et velle et agere. 7. Quod Christus non ideo assumpsit carnem et passus est, ut nos a iugo diaboli liberaret. 8. Quod Christus Deus et homo non est tertia persona in Trinitate. 9. Quod in Sacramento altaris in aere remaneat forma prioris substantiae. 10. Quod suggestiones diabolicas per physicam fieri dicit in hominibus. 11. Quod ab Adam non trahimus originalis peccati culpam, sed poenam. 12. Quod nullum sit peccatum, nisi in consensu peccati et contemptu Dei. 13. Quod dicit concupiscentia et delectatione et ignorantia nullum peccatum committi et huiusmodi non esse peccatum, sed naturam¹.

¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, 3, PL 182, 532AC, in ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum (praemissa epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem)*, ed. Verdeyen cit. (Intr., nota 5), p. 14, 44-60. Si preferisce in questa sede ricordare la lista di proposizioni ereticali che Guglielmo di Saint-Thierry allegava alla lettera di denuncia all'abate di Clairvaux e a Goffredo di Chartres, insieme alle due versioni della *Theologia* (o in vece della seconda redazione del *Liber Sententiarum*, che anche Bernardo gli ascriverà), da cui dichiarava di aver tratto le imputazioni. Questa preferenza non è determinata né dall'esaustività della compilazione, né dal rilievo formale che essa ebbe, ma è accordata in ragione del valore che l'elenco assume come esito di una lettura dell'opera abelardiana non ancora influenzata dagli eventi che collasseranno nella condanna di Sens. Sul ruolo che Guglielmo di Saint-Thierry ebbe nello scontro tra Abelardo e Bernardo, si veda: A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo; Studi storici, 181-183), pp. 50-52. Nessuno degli elenchi di *capitula* trasmessi in ben cinquantacinque manoscritti sembra avere il valore ufficiale di notifica dei capi di accusa del concilio di Sens. Sono state riconosciute come ufficiali principalmente due liste: una prima di quattordici *capitula*, nota come *Capitula haeresum XIV*, e una seconda, di diciannove proposizioni, presumibilmente allegata da Bernardo alla sua *epistola* ad Innocenzo II, centonovantesima nel catalogo delle *epistolae*. Sul tema, si vedano: J. RIVIÈRE, *Les «capitula» d'Abélard condamnés au*

Nessun giudizio può essere più iniquo di quello che affida completamente al lettore gli obiettivi dell'autore ed esaurisce tutto ciò che è stato scritto in ciò che è stato compreso. Tra il 1138 e il 1139 Guglielmo di Saint-Thierry, monaco cisterciense a Signy, interrompeva il suo secondo commento al *Cantico dei Cantici* sotto la pressione dell'emergenza rappresentata dalle *novitates* di Abelardo, contro cui si pronuncerà nella redazione della *Disputatio*².

La trama della *Theologia*, che l'evoluzione testuale ispessisce, viene risolta in un telegrafico elenco di proposizioni ereticali che della complessità del processo ricordano solo il risultato³. Nulla resta della bellezza dell'esecuzione tecnica delle acrobazie di Abelardo nello scarno resoconto del monaco cisterciense. Il filtro della religiosità zelante di Guglielmo trattiene l'essenziale della *Theologia*: alla fede sarebbe stata sottratta la «certitudo» delle scienze esatte a vantaggio di una sua ricomprensione nello statuto debole di «existimatio»; le persone della Trinità, trattate alla stregua di nomi impropri («nomina impropria»), sarebbero state considerate come meramente descrittive della

concile de Sens, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 5 (1933), pp. 5-22; E. F. LITTLE, *The source of the Capitula of Sens of 1140*, in *Studies in Medieval Cistercian History*, ed. J. R. Sommerfeldt, 2 voll., Kalamazoo (Michigan) 1976, pp. 87-91; C. J. MEWS, *The lists of Heresies imputed to Peter Abelard*, in «Revue bénédictine», 95 (1985), pp. 73-110. Sul tema della discussa paternità del *Liber Sententiarum*, in cui Bernardo dichiara di aver trovato alcune delle proposizioni ereticali che condanna, in cui potrebbe essere identificato uno dei testi di cui Guglielmo di Saint-Thierry parlava, e che Abelardo rinnega di aver scritto, si vedano: BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Ad episcopos et cardinales Curiae, de Eodem [scil. de Petro Abaelardo]*, 2, PL 182, 353B, in *Epistolae 181-310*, 188, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit. (I, cap. 1, nota 12), p. 11, 15; ID., *Ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, V, 11, PL 182, 1062CD, *ibid.*, 190, p. 40, 9-10; ABELARDO, *Confessio fidei 'Universis'*, Epilogus, 1, PL 178, 107, ed. Burnett cit. (I, cap. 1, nota 3), p. 138, 5: «(...) cum nusquam liber aliquis qui sententiarum dicatur a me scriptus repperiatur». Cf. M. T. CLANCHY, *Was Abelard right to deny that he had written a book of 'Sentences'?*, in *Rethinking Abelard* cit. (II, cap. 1, nota 46), pp. 105-118.

² Quanto ai problemi di una cronologia, si è detto *supra*, I, cap. 1, nota 20.

³ Sul rapporto tra la complessità della prestazione abelardiana e la cattiva resa dei *capitula*, sono concordi gli studiosi, con l'eccezione di Little, che ritiene invece soddisfacente la restituzione presumibilmente bernardiana della lista sul pensiero di Abelardo. Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XI^e siècle* cit., p. 170; LUSCOMBE, *The school of Peter Abelard* cit., pp. 103-140; E. F. LITTLE, *Bernard and Abelard at the Council of Sens, 1140*, in *Bernard of Clairvaux: studies presented to Dom Jean Leclercq*, Washington 1973 (Cistercian Studies Series, 23), [pp. 55-71], pp. 58-61. La letteratura sulla vicenda conciliare, che intercetta diversi filoni di ricerca legati all'immagine dell'abate di Clairvaux, mistico e politico, è sterminata. Si vedano almeno: P. ZERBI, *San Bernardo di Chiaravalle e il Concilio di Sens*, in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Convegno internazionale Certosa di Firenze (6-9 novembre 1974), Roma 1975, pp. 49-73; C. J. MEWS, *The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval*, in «Speculum», 77.2 (2002), pp. 342-382; W. VERBAAL, *Sens: Une victoire d'écrivain. Les Deux Visages Du Procès d'Abélard*, in *Pierre Abélard. Colloque International De Nantes* cit. (I, cap. 2, nota 95), pp. 77-89.

perfezione del Sommo Bene; la teologia trinitaria vivrebbe di una scalarità quanto alla potenza, piena nel Padre, in certo modo nel Figlio, assente nello Spirito; il valore della derivazione dalla sostanza del Padre («ex substantia») dovrebbe essere considerato diverso per lo Spirito e per il Figlio; lo Spirito Santo sarebbe identico all'*anima mundi*; il libero arbitrio, senza il concorso della grazia, potrebbe essere considerato perfetto quanto alla volontà e all'azione⁴.

Nessun condizionale introduce per l'imputato alcuna presunzione di innocenza e la carità ermeneutica che Abelardo aveva raccomandato nel *Sic et Non*, e che aveva usato nei confronti persino degli infedeli, sulla scorta del principio secondo cui nessuna dottrina è così falsa da non contenere qualcosa di vero, non gli sarà mai usata. Senza alcuna ambizione apologetica, la tesi ha inseguito il progresso della *Theologia* nella consapevolezza che solo una ricostruzione del processo continuo di elaborazione concettuale potesse rendere conto dei risultati teologici di Abelardo, e riportare il maestro di Le Pallet nella disposizione in cui si pose, quella di «imitator fidei» e non «emendator fidei», come invece ritenne Guglielmo di Saint-Thierry⁵.

Un simile lavoro assume che la fatica concettuale («labor») dell'opera teologica del Peripatetico palatino sia un dato significativo e legge la prestazione di Abelardo a partire dall'accesso che lui stesso e lui solo può garantire, trovando nel rapporto tra le versioni successive della *Theologia*, quindi nel principio dell'evoluzione testuale dell'opera, un elemento decisivo. Tutta la complessità della vicenda redazionale della *Theologia* sta nell'essere in continuo movimento verso una forma definitiva che il suo autore non riuscirà mai a conferirle. Solo se si comprende che l'oggetto del penetrante sguardo scientifico del maestro di Le Pallet è la forma storica, linguistica e concettuale che la Rivelazione assume – e non la densità imperscrutabile della natura di Dio, che non ha la presunzione di toccare o di svilire (perché consapevole di non poterla mai raggiungere) –, è possibile comprendere l'esigenza di Abelardo di rivedere continuamente le proprie posizioni e non rivendicare mai loro definitività e certezza.

⁴ I *capitula* successivi, dall'ottavo al tredicesimo, quanto all'Eucarestia, all'influenza diabolica, al peccato originale, alla definizione di peccato e alla definizione di natura, non possono essere direttamente ricondotti alla *Theologia*. Questo spinge a pensare che la similitudine nel contenuto e la diversa estensione dei due opuscoli (che sono gli indizi che Guglielmo fornisce per identificare i materiali abelardiani con cui è venuto in contatto) non debbano far pensare alla stessa opera in due diverse versioni, ma presumibilmente che il monaco debba riferirsi a quel *Liber Sententiarum*, che compare sul banco degli imputati anche quando l'accusa è diretta da Bernardo di Clairvaux. Cf. *supra*, nota 1. Per un'analisi dettagliata dei capi di imputazione forniti da Guglielmo di Saint-Thierry, si veda: JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* cit. (I, cap. 1, nota 40), pp. 22-33.

⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, 2, PL 182, 532A, ed. Verdeyen cit., p. 14, 43.

La validità dell'ipotesi di lavoro dipende dalla possibilità di ammettere che il 'fatto' dell'incompletezza dell'opera di Abelardo non possa essere spiegato in modo più semplice. In quest'ottica l'ipotesi di leggere ciascuna versione della *Theologia* come sintomo della vivacità della ricerca teologica risulta alternativa sia a una riduzione dell'interesse per il 'processo' a fronte dell'esistenza di un 'risultato', sia a una lettura disorganica delle scelte redazionali che Abelardo dovette compiere e che, considerate singolarmente, spingerebbero a trattare ciascuna versione come relativamente indipendente dalle altre, e spiegabile solo alla luce del *milieu* culturale in cui le idee teologiche di Abelardo trovarono una reazione, quasi sempre negativa.

Nello studio comparativo dei testi l'analisi puntuale degli interventi che Abelardo dovette compiere sul materiale originario mostra come fecondamente si sia innestata sullo statuto 'debole' della teologia la consapevolezza della forza che l'uomo può esercitare nel controllo dei processi di restituzione concettuale e linguistica della verità custodita dalla Rivelazione. In questo lavoro sta il progresso dell'opera teologica abelardiana, che resta la 'stessa' quanto all'acuta percezione dei limiti della conoscenza umana di Dio e del linguaggio chiamato a esprimerla, ma cambia ed è continuamente 'altra' quanto alle istanze di rinnovamento che motivano un ricorso sempre più esigente, per quanto costitutivamente insoddisfacente («minus fortasse quam volumus»)⁶, agli strumenti logici, che rappresentano l'unica forma possibile di gestione del reale, da condurre in corrispondenza con la Rivelazione e in coerenza con una certa intelligenza scientifica del mondo.

Alla teologia, che è lo spettro dell'opera omonima, il Peripatetico palatino riconosce lo statuto ombra della «similitudo rei» che supplisce all'assenza della «res», e le riconosce il dominio della «verisimilitudo» con cui l'uomo, che non è Dio, deve misurarsi perché escluso dal regno della verità. Osservata nel contesto della descrizione dello statuto delle immagini mentali della psicologia abelardiana, nel complesso dei commenti della *Logica «Ingredientibus»*, all'*Isagoge* e al *Peri Hermeneias*, e del *Tractatus de intellectibus* (sintesi presumibilmente abelardiana della sua teoria della conoscenza), l'annotazione risulta illuminante. Infatti, un'analisi dei presupposti gnoseologici del pensiero di Abelardo mostra come dalla gerarchia delle facoltà conoscitive (*sensus, imaginatio, ratio, intellectus*), che mutua dalla gnoseologia neoplatonica di Boezio, si evince chiaramente che la conoscenza più stabile, per quanto più insoddisfacente, è quella che si fonda sull'accesso sensoriale all'oggetto conosciuto. Ogni altra forma di conoscenza deve ricorrere all'ausilio di un *medium*, l'immagine, che, sciolta in ambito gnoseologico e in ambito teologico, dalla responsabilità di fornire una fedele rappresentazione della *res* e di Dio, nel momento stesso in cui elicit la comprensione, la ostacola irrimediabilmente, macchiando con la propria imperfezione la nitidezza della riproduzione.

⁶ Cf. *TSch*, II, 118-120, 1070C-1071D, edd. Buytaert - Mews cit., p. 466, 1762 - 468, 1815.

Questo conferisce all'impresa teologica il valore di tensione epistemica inesauribile, che le dà un carattere a un tempo epico e tragico. L'analisi teorica dello statuto della conoscenza di Dio trova una decisiva conferma nella ricostruzione storico-filosofica del progetto della *Theologia*, che nasce segnato dalla consapevolezza del divario incolmabile tra l'insondabilità dei misteri legati alla natura di Dio e il controllo scientifico dei processi che reggono la sua manifestazione storica nella Rivelazione scritturale. Per questo, all'inizio della sua carriera di teologo dovette sembrare sufficiente ad Abelardo essere «litteratus» per poter essere ammesso nella cerchia dei teologi, i cui strumenti non dovevano sembrargli diversi da quelli con cui aveva familiarità nel suo laboratorio di logico. La ricollocazione della conoscenza di Dio e del linguaggio che la esprime tra le scienze dell'uomo è foriera di una nuova comprensione del compito teologico, che spiega tuttavia l'incomunicabilità della proposta del Peripatetico palatino, che meritò la prima dura condanna a Soissons (1121).

Il progetto della *Theologia* nella prima versione non supera la competenza di un *De Trinitate*, ma la sua teologia trinitaria, liberata dalla competizione con gli errori di Roscellino, diventa, nella dichiarazione programmatica dell'ultima versione, il cuore dogmatico di una dottrina della salvezza, che è completata dalla teologia morale e dalla teologia sacramentale. Lo sviluppo del piano dell'opera dispiega pienamente il compito della teologia che va dalla spiegazione delle dinamiche divine *ad intra* fino all'analisi della natura di Dio, dei suoi attributi e della sua operatività *ad extra*.

In una relazione di dipendenza problematica con il magistero dell'arcivescovo di Canterbury, complicata dal punto di vista del rapporto testuale, l'obiettivo della *Theologia* è fornire una rappresentazione della Trinità che sia coerente con la comprensione filosofica del «quo maius», nel solco dell'educazione metafisica al «summum bonum» intrapresa già da Boezio. In questo senso, il progetto abelardiano si pone almeno specularmente come completamento del progetto anselmiano di dimostrazione *sola ratione e remoto Christo* della razionalità dei contenuti di fede. Senza le garanzie che l'autorevolezza della sua condizione davano ad Anselmo, Abelardo spinge la ragione oltre la prova dell'esistenza di Dio, per rendere intelligibili tutti i suoi attributi, con l'obiettivo dichiarato di guadagnare alla fede evidenza non soltanto rispetto ai risultati già conseguiti dall'«argumentum» del «quo maius», ma segnatamente rispetto alla natura trinitaria di Dio.

Se si assume la logica della teologia abelardiana, le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, devono essere lette come figure cui possono essere appropriate, oltre alle relazioni di origine, la potenza, la sapienza e la bontà. Ora, posta l'equazione tra il Padre e la potenza, il Figlio e la sapienza e lo Spirito e la bontà, in una circolarità che spiega come non si darebbe potenza che non fosse sapiente e buona, e non si darebbe sapienza che non fosse potente e buona, e non si darebbe bontà che non fosse sapiente e potente, è chiaro che la teologia razionale doveva apparirgli non come una divagazione rispetto alla teologia dogmatica e segnatamente trinitaria, perché la teologia trinitaria

stessa gli si mostrava come evidente razionalmente. Figlia di un'acuta percezione della debolezza dello statuto epistemologico di ogni discorso che punti a Dio, l'idea di ragione con cui Abelardo lavora non è mai soltanto naturale, anche se, nell'accezione abelardiana, lo è sempre, perché non c'è natura che non sia intrecciata dalla grazia, così come non c'è verità o bontà che non porti inscritta nella propria infrastruttura la sua matrice divina.

È dal cuore della sua teologia trinitaria che segue come un corollario che l'onnipotenza sia una limitazione della potenza per effetto della sapienza e della bontà, nell'ottica non già di un rigido determinismo, ma dell'idea secondo cui il colmo della misura è la misura stessa. Analogamente, se Dio è la migliore realizzazione delle prescrizioni del «modus rationis», è perfettamente coerente che i filosofi, che della 'ragione' sono i migliori interpreti, possano essere autorevoli fonti della Rivelazione, perché, a differenza di Anselmo, per il quale la condizione di operare *remoto Christo* è un espediente da utilizzare nel laboratorio del *Cur deus homo*, per Abelardo è una condizione storicamente determinata, quella in cui la filosofia, tolto Cristo, è stata vera senza saperlo.

Il Peripatetico palatino apre le porte della storia alla presenza vivificante di Dio, la cui voce, nei canali canonici della Rivelazione, si sarebbe data solo con maggiore chiarezza. In questo modo, Abelardo ottiene una contiguità di filosofia e cristianesimo che realizza una vera e propria identità, suggellata dal motivo etimologico, che fa il vero cristiano, filosofo, perché amante della Sapienza, che è Cristo, e il vero filosofo cristiano, perché seguace del *Logos*. La realizzazione di una simile compattezza speculativa si riverbera nel sistema abelardiano, indicando al teologo una strada che, anche quando insidiata dalle prove delle fallaci argomentazioni degli pseudo-dialettici, riesce a guadagnare una «rectitudo» alla ragione che sviluppa le sue soluzioni in corrispondenza con il dato teologico, quindi non in contraddizione con la Sacra Scrittura, e coerentemente con gli strumenti filosofici.

È il caso della semantica formale di identico e diverso, in cui Abelardo formalizza le accezioni di 'stesso' e 'altro' alla luce di una modalità di investigazione della realtà che sia capace in controluce di fornire alla razionalità una pista di comprensione per il problema del riconoscimento di una struttura (che vive di una certa alterità e di una certa realtà) all'interno di un'identità essenziale e numerica. I modelli della statua di cera e del sigillo di bronzo, che stanno in una relazione di superamento reciproco, perché la staticità del rapporto ilemorfico è superata dal dinamismo della struttura triadica neoplatonica di sostanza, potenza e atto, illustrano plasticamente il problema della pensabilità di una dimensione della realtà che non sia ontologica e che avvicini progressivamente l'intelligenza al mistero della natura divina.

Solo in questa prospettiva le interpretazioni teologiche del Palatino assumono un pieno significato come similitudini e come strumenti: dalla lettura 'spirituale' dell'*anima mundi* platonica

al modello del sigillo di bronzo, dalla celebrazione dell'esemplarità della morale dei pagani alla ferma dimostrazione dell'idea che Dio possa fare (o non fare) esclusivamente ciò che fa (o non fa). In ciascuna di queste articolazioni del suo progetto teologico, come nella dimostrazione, dopo l'esistenza, dell'intelligibilità del mistero trinitario, Abelardo costruisce una pista per la comprensione che, proprio per l'aver rinunciato a ogni forma di realismo, può giocare contro l'intransigenza del riduzionismo del canonico di Compiègne almeno quanto contro quella del fideismo dell'abate di Clairvaux.

Solo una comprensione integrale della *Theologia* di Abelardo può difendere il suo autore dall'accusa di essere un integralista. In questo senso, è vero che la *Theologia* osò scrutare senza alcun riguardo il suo oggetto, ma a condizione di ammettere che il suo oggetto non fosse la natura di Dio, ma la sua descrizione, di cui il sigillo di bronzo non era una copia, ma un modello. In questa prospettiva, il razionalismo abelardiano appare per quello che è: una narrazione dei detrattori del Peripatetico palatino, ipnotizzati dal fascino della rigorosa applicazione teologica delle scienze del linguaggio, ma incapaci di cogliere il cuore probabilistico della sua teologia. Il fraintendimento che spiega l'atteggiamento dei contemporanei deriva proprio dall'incapacità di guardare al ricorso alla scienza dell'uomo come frutto della consapevolezza del tragico destino della conoscenza umana, di cui Abelardo si mostrò sempre avvertito.

Senza la percezione di questo sfondo teorico non è possibile comprendere ciò che muove continuamente alla trasformazione la *Theologia*, cioè la volontà di arginare il rischio di esaurire il senso della vita dell'uomo nell'unico approccio che garantisce stabilità alla conoscenza, cioè nella vita dei sensi.

Bibliografia

Fonti

- ADRIANO I, *Epistola Adriani Papae ad beatum Carolum Regem de imaginibus*, PL 98, 1291C-1292B.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Confessionum libri XIII*, PL 32, 657-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27).
 — *Contra Academicos*, PL 32, 903-958, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).
 — *Contra Julianum*, PL 44, 641-874.
 — *De anima et eius origine*, PL 44, 475-548, ed. K. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL, 60).
 — *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48).
 — *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
 — *De duabus animabus*, PL 42, 93-112, ed. J. Zycha, Praga - Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25/1), pp. 50-80.
 — *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196, ed. J. Zycha, Wien 1900 (CSEL, 41), pp. 3-32.
 — *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1).
 — *De magistro*, PL 32, 1193-1220, edd. W. M. Green, K.-D. Daur, (CCSL, 29) Turnhout 1970, pp. 157-203.
 — *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, PL 32, 1309-1378, ed. J. B. Bauer, Wien 1992 (CSEL, 90).
 — *De musica*, PL 32, 1079-1194.
 — *De natura et gratia*, PL 44, 247-290, ed. C. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CCSL 60), pp. 233-299.
 — *De evangelio Sancti Iohannis evangelistae de una trinitate trinaque unitate*, 52, 3, 4-13, PL 38, [354-364], 356-359, in ID., *Sermones in Matthaem*, edd. P.-P. Verbraken - L. De Coninck - B. Coppieters 't Wallant - R. Demeulenaere, Turnhout 2008 (CCSL, 41Aa), pp. 58-81.
 — *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, (CCSL, 29).
 — *De origine animae hominis*, in *Epistolae III* [ep. 124 - 184], 166, PL 33, 720-733, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1904 (CSEL, 44), pp. 545-585.
 — *De sermone domini in monte*, PL 34, 1229-1307, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1967 (CCSL, 35), pp. 1-188.
 — *De Trinitate*, PL 42, 819-1097, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).
 — *De utilitate credendi*, PL 42, 65-92, ed. J. Zycha, Prague - Wien - Leipzig 1891 (CSEL, 25.1), pp. 1-48.
 — *De vera religione*, PL 34, 121-172, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
 — *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1028, edd. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1956 (CCSL, 38-39-40).
 — *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*, PL 40, 231-290, ed. E. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46), pp. 49-114.
 — *Epistola ad Macedonium*, PL 33, 666-673, ed. Goldbacher cit., 155, pp. 430-447.
 — *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, 1379-1976, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36).
 — *In Iohannis evangelium Tractatus*, PL 35, 1379-1976, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36).
 — *Quaestiones in Evangelium secundum Lucam*, PL 35, 1321-1363, in ID., *Quaestiones Evangeliorum*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1980 (CCCM, 44B), pp. 37-140.
 — *Quaestionum in Heptateuchum*, I (*Quest. in Genesim*), PL 34, 547-824, ed. I. Fraipont, Turnhout 1958 (CCSL, 33), pp. 1-69.
 — *Retractationum libri duo*, PL 32, 581-656, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57).

PS.-AGOSTINO, *De mysterio Trinitatis et Incarnationis*, in *Sermones de diversis*, 245, PL 39, 2196-2198.

ALBERICO DELLE TRE FONTANE, *Chronica a monacho Novi monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannover 1874 (MGH, Scriptores, XXIII).

AMBROGIO DI MILANO, *De excessu fratris Satyri*, PL 16, 1289-1354C, ed. O. Faller, Wien 1955 (CSEL 73), pp. 209-325.

— *De fide ad Gratianum Augustum*, PL 16, 527A-698C, ed. O. Faller, Leipzig 1962 (CSEL, 78).

— *De obitu Valentiniani consolatio*, PL 16, 1357A-1384B, ed. O. Faller, Wien 1955 (CSEL 73), pp. 327-367.

— *De Spiritu Sancto*, PL 16, 703-814, ed. O. Faller, Vienna 1964 (CSEL, 79), pp. 5-222.

ANSELMO D'AOSTA, *Epistola ad Lanfrancum Archiepiscoporum Cantuariensem*, PL 158, 1138D-1139C, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946 - 1961, III, 72, pp. 193-194.

— *Epistola de incarnatione Verbi*, PL 158, 259-284, ed. Schmitt cit., II, pp. 3-35.

— *Monologion*, PL 158, 141C-224A, ed. Schmitt cit., I, pp. 1-87.

— *Proslogion*, PL 158, 223A-242C, ed. Schmitt cit., I, pp. 89-139.

— *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, PL 158, 249A-260B, ed. Schmitt cit., I, pp. 130-139.

ANSELMO DI LAON, *Epistola ad H. abbatem S. Laurentii Leodiensis*, PL 162, 1587-1588A, ed. O. Lottin, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XI^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Louvain - Gembloux 1942-1961, V (*Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*), Gembloux 1959, pp. 175-178.

ARISTOTELE, *Categoriae*, traduzione latina di Severino Boezio, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1961 (Aristoteles latinus, I.1), pp. 5-41.

— *De arte Poetica*, traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke e di Ermanno Alemanno, ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles - Paris 1968² (Aristoteles latinus, XXXIII).

— *De interpretatione*, traduzione latina Severino Boezio, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1965 (Aristoteles latinus, II.1), pp. 5-38.

— *Metafisica*, traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1995 (Aristoteles latinus, XXV, 3, 2).

— *Rhetorica*, traduzione latina probabilmente di Bartolomeo da Messina (*translatio vetus*) e Guglielmo di Moerbeke, ed. B. Schneider, Leiden 1978 (Aristoteles latinus, XXXI, 1-2).

— *Topica*, traduzione latina di Severino Boezio, ed. L. Minio-Paluello, Leiden 1969 (Aristoteles latinus, V, 1-3), pp. 5-185.

ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De decretis Nicaenae synodi*, PG 25, 416-476, ed. H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin - Leipzig 1935, pp. 1-45.

PS.-ATANASIO, *Symbolum «Quicumque»*, PG 28, 1581-1596, edd. H. Denzinger - A. Schönmetzer, in *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (d'ora in poi *Enchiridion symbolorum*), Barcelona - Freiburg im Breisgau - Roma - New York 1967, pp. 40-42.

Beati Gosvini Vita celeberrimi Aquicinctensis monasterii abbatis septimi a duobus diversis eiusdem coenobii monachis separatim exarata, e veteribus ms. nunc primum edita, XVIII, ed. R. Gibbons, Douai 1620, pp. 77-83 (il capitolo diciottesimo dedicato alla reclusione di Abelardo presso l'abbazia è ripr. in *Recueil des histories des Gaules et de la France*, ed. L. Delisle, 24 voll., Paris 1877, XIV, pp. 442-448).

BERENGARIO DI POITIERS, *Apologeticus contra beatum Bernardum Claravallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1857A-1870D.

- BOEZIO, MANLIO ANICIO SEVERINO, *Contra Eutychem et Nestorium*, PL 64, 1337-1354D, ed. C. Moreschini, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 206-241.
- *De consolatione Philosophiae*, V, 4, 27-30, PL 63, 579-870, ed. C. Moreschini, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 1-162.
- *De differentiis topicis*, PL 64, 1173-1216, ed. D. Z. Nikitas, Athens - Paris - Bruxelles 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5).
- *De divisione liber*, PL 64, 875-892, ed. J. Magee, Leiden 1988 (Philosophia antiqua, 77).
- *De institutione arithmetica*, PL 63, 1079A-1167A, ed. G. Friedlein, Leipzig 1867, pp. 3-173.
- *De institutione musica*, PL 63, 1167C-1300B, ed. G. Marzi, Roma 1990.
- *De Sancta Trinitate*, PL 64, 1247-1256, ed. C. Moreschini, in *Opuscula Theologica*, München 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 165-181.
- *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio prima, PL 64, 293-392, ed. C. Meiser, 2 voll., Leipzig 1877, I.
- *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda, PL 64, 393-640A, ed. Meiser cit., Leipzig 1880, II.
- *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 159-294C.
- *In Isagogen Porphyrii*, editio prima, PL 64, 9-70, ed. S. Brandt, Wien - Leipzig 1906 (CSEL, 48), pp. 3-132.
- *In Isagogen Porphyrii*, editio secunda, PL 64, 71-158, ed. Brandt cit., pp. 135-348.
- *In Topica Ciceronis commentaria*, PL 64, 1039D-1174A.
- *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus in divinitate substantialiter praedicentur*, PL 64, 1299-1302, ed. Moreschini cit., pp. 182-185.
- ABELARDO, PIETRO, *Apologia contra Bernardum*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, I), (CCCM, 11), pp. 341-368.
- *Carmen ad Astrolabium*, PL 178, 1759 - 1766, ed. J. Feros Ruys, New York 2014, pp. 92-168.
- *Collationes*, PL 178, 1611A-1684D, edd. J. Marenbon - G. Orlandi, Oxford 2001 (Oxford Medieval Texts).
- *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos*, PL 178, 783B-978D, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, II), (CCCM, 11/I), pp. 38-340.
- *Confessio fidei 'Universis'*, ed. C. S. F. Burnett, in «Mediaeval Studies», 48 (1986), pp. 111-138.
- *Confessio fidei ad Heloisam*, ed. C. S. F. Burnett, in «Mittellateinisches Jahrbuch», 21 (1986), pp. 147-155.
- *Contra quemdam canonicum regularem*, PL 178, 343A-352D, ed. E. R. Smits, Groningen 1983, XII, pp. 257-269.
- *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956.
- *Epistola ad Adam abbatem de Dionysio Areopagita*, PL 178, 341A-344C, ed. E. R. Smits, Groningen 1983, XI, pp. 249-255.
- *Epistola ad amicum suum consolatoria (o Historia calamitatum)*, PL 178, [113A-182A], 140A-141A, ed. D. E. Luscombe, Oxford 2013 (Oxford Medieval Texts), I, pp. 1-121 [si veda anche: *Historia calamitatum sive Ad amicum suum consolatoria*, ed. J. Monfrin, Paris 1978].
- *Epistola ad episcopum Parisiensem*, PL 178, 356B-358B, ed. Smits cit., XIV, pp. 279-280.
- *Epistola contra Bernhardum Abbatem*, ed. J. Leclercq, in «Analecta Cistercensia», 9 (1953), pp. 104-105.
- *Expositio dominicae orationis, in diebus rogationum, quae litaniae dicuntur*, in *Sermones*, XIV, PL 178, 489B-495D.
- *Expositio in Hexameron*, PL 178, 729-784, edd. M. Roming - D. E. Luscombe, Turnhout 2004 (Opera theologica, V), (CCCM, 15), pp. 1-111.
- *Expositio Symboli quod dicitur apostolorum*, PL 178, 617D-630A.
- *Glossae super Peri Hermeneias*, in *Logica «Ingredientibus»* (d'ora in poi *LI*), edd. K. Jacobi - C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 206).
- *Glossae super Porphyrium*, in *Logica «ingredientibus»*, ed. B. Geyer, Münster 1919 (BGPTM 21.1), pp. 1-109.
- *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in *LI*, ed. B. Geyer, Münster 1921 (BGPTM 21.2), pp. 111-305.

- *Glossae Super Topica*, in *LI*, ed. M. Dal Pra, Firenze 1969², pp. 205-330.
- *Glossulae super Porphyrium*, in *Logica «Nostrorum Petitioni Sociorum»* (d'ora in poi *LNPS*), ed. B. Geyer, Münster 1933 (BGPTM 21.4), pp. 505-580.
- *Institutio seu Regula Sanctimonialium*, PL 178, 255C-314B, ed. Luscombe cit., VIII, pp. 358-517.
- *Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen eius studium reprehendebat, et omnia eius dogmata putabat sophismata et deceptiones*, PL 178, 351D-356D, ed. Smits cit., XIII, pp. 271-277.
- *Problemata Heloissae*, PL 178, 677B-730B.
- *Scito te ipsum*, PL 178, 633A-678A, ed. R. M. Ilgner, Turnhout 2001 (*Opera theologica*, IV), (CCCM, 190), pp. 1-86.
- *Sententie Magistri Petri Abaelardi*, 251, PL 178, 1685-1758, ed. D. E. Luscombe, Turnhout 2006 (*Opera theologica*, VI), (CCCM, 14), pp. 1-152.
- *Sic et Non*, PL 178, 1329-1610, edd. B. B. Boyer - R. McKeon, Chicago 1976.
- *Soliloquium*, PL 178, 1876C-1880, ed. C. S. Burnett, in «*Studi Medievali*», 25 (1984), pp. 885-891.
- *Theologia «Scholarium»*, PL 178, 979-1114B, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (*Opera theologica*, III), (CCCM, 13), pp. 309-549.
- *Theologia «Scholarium». Recensiones breviores*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (*Opera theologica*, II), (CCCM, 12/II), pp. 373-451 [tr. it. parziale, *Teologia 'degli Scolastici'. Libro III*, a c. di S. P. Bonanni, Roma 2004].
- *Theologia «Summi Boni»*, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (*Opera theologica*, III), (CCCM, 13), pp. 39-201 [tr. it., *Teologia del sommo bene*, a c. di M. Rossini, Milano 2003].
- *Theologia Christiana*, PL 178, 1113-1330, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (*Opera theologica*, II), (CCCM, 12/II), pp. 5-372.
- *Tractatus de intellectibus*, ed. P. Morin, Paris 1994, pp. 24-97.

Petri Abaelardi Sancti Gildasii in Britannia abbatis, et Heloisa coniugis eius, quae postmodum prima coenobii Paraclitensis Abbatissa fuit, Opera, ed. A. Duchesne, Paris 1615 [ripr. con un titolo diverso F. D'AMBOISE, *Petri Abaelardi Filofofi et Theologi, abbatis Ruyensis, et Heloissae coniugis eius, prima paraclitensis abbatissae, Opera*, Paris 1616].

BERENGARIO DI POITIERS, *Apologeticus contra beatum Bernardum Claravallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1857A-1870D.

BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola ad eudem [scil. Ad dominum papam Innocentium]. Contra quaedam capitula illarum haeresum*, PL 182, 1053D-1072D, in ID., *Epistolae 181-310*, 190, edd. J. Leclercq - C. H. Talbot - H. Rochais, Roma 1977 (*Sancti Bernardi Opera*, VIII/I), pp. 17-40.

— *Epistola ad episcopos et cardinales Curiae, de Eodem [scil. de Petro Abaelardo]*, 1, PL 182, 351A-353D, edd. J. Leclercq - C. H. Talbot - H. Rochais, Roma 1977 (*Sancti Bernardi Opera*, VIII/I), 188, pp. 10-12.

— *Epistola ad episcopum Praenestinum*, PL 182, 536C-537B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 331, pp. 269-270.

— *Epistola ad G. Cardinalem*, PL 182, 537C-538, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 332, pp. 271-272.

— *Epistola ad Innocentium ex persona domini archiepiscopi remensis*, PL 182, 357B-358B, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 191, pp. 41-43.

— *Epistola ad magistrum Ivonem cardinalem. De eodem*, PL 182, 359BD, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 193, pp. 44-45.

— *Epistola seu Tractatus de baptismo*, PL 182, 1029-1045A, in ID., *Epistolae 1-180*, 77, edd. J. Leclercq - H. Rochais, Roma 1974 (*Sancti Bernardi Opera*, VII), pp. 184-200.

— *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, PL 182, 957-969A, edd. J. Leclercq - H. M. Rochais, Roma 1963 (*Sancti Bernardi Opera*, III), pp. 13-59.

— *Rescriptum ad Guillelmum Abbatem*, PL 182, 533AB, edd. Leclercq - Talbot - Rochais cit., 327, p. 263.

BRUNO DI COLONIA, PL 152, 637B-1420C.

CASSIODORO, FLAVIO MAGNO AURELIO, *Expositio Psalmorum*, PL 70, 152B-167B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1958 (CCSL 97-98).

Capitula haeresum Petri Abaelardi, PL 182, 1045-1054C, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (Opera theologica, II), (CCCM, 12/II), pp. 453-480 [si veda anche l'edizione di N. Häring: *Die vierzehn Capitula haeresum Petri Abaelardi*, in «Cîteaux», 31 (1980), pp. 32-52].

CICERONE, MARCO TULLIO, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1965.
— *Topica*, ed. G. Di Maria, Palermo 1994 (Bibliotheca philologica, 1).

PS.-CLEMENTE, *Epistula ad Iacobum*, PG 1, 505C-508C, in *Epistolae decretales*, 5, in *Corpus Iuris Canonici*, C. 12, q. 1, c. 2, ed. A. Friedberg, 2 voll., Graz 1959, I, pp. 676-677.

[CORNIFICIO (PS.-CICERONE)], *Rhetorica ad Herennium*, ed. G. Calboli, Bologna 1993².

ELOISA, *Domino suo immo patri, coniugi suo immo frati, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa*, PL 178, 181A-188A, ed. Luscombe cit., II, pp. 122-141.
— *Item eadem ad eundem*, PL 178, 221C-226C, ed. Luscombe cit., VI, pp. 218-259.

FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, PL 178, 371B-376B.

GARLANDO COMPUTISTA, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1969.

GAUNILONE, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, PL 158, 241C-248C, in ANSELMO, *Opera Omnia*, ed. Schmitt cit., pp. 125-129.

GENNADIO DI MARSIGLIA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, PL 42, 1211-1222, ed. C. H. Turner, in «The Journal of Theological Studies», 7 (1906), pp. 78-99.

GIOVANNI DEL BEC, *Epistola Johannis ad Anselmum*, in ANSELMO, *Opera Omnia*, ed. Schmitt cit., III, 128, pp. 270-271.

GIOVANNI DIACONO, *Vita beati Gregorii*, PL 75, 59D-242B.

GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, PL 199, 379-822, ed. C. C. J. Webb, 2 voll., Oxford 1909.
— *Metalogicon*, PL 199, 823A-946C, edd. J. B. Hall - K. S. B. Keas-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM, 98).

GIOVANNI SCOTO (ERIUGENA), *Periphyseon*, PL 122, 441-1022, ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165).

GIROLAMO DI STRIDONE, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 205-338A.
— *Commentarii in epistolam Pauli apostoli ad Galatas*, PL 26, 307A-438D, ed. G. Raspanti, Turnhout 2006 (CCSL 77A).
— *Commentariorum in Ionam prophetam*, PL 25, 1117B-1152B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1969 (S. Hieronymi Presbyteri Opera, I/6) (CCSL, 76), pp. 377-419.
— *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1009C-1116C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1959 (CCSL, 72).
— *Epistola ad Damasum*, PL 22, 355-358, in ID., *Epistolae I [Epistolae 1-70]*, 22, ed. I. Hilberg, Wien - Leipzig 1910 (CSEL, 54), pp. 62-67.
— *Epistola ad Magnum oratorem*, PL 22, 665-668, ed. Hilberg cit., 70, pp. 700-708.

- *Epistola ad Oceanum*, PL 22, 653-664, ed. Hilberg cit., 69, pp. 678-700.
- *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*, PL 23, 935A-1010A, ed. P. de Lagarde, Turnhout 1959 (CCSL, 72), pp. 1-56.
- PS.-GIROLAMO, *Breviarium in Psalmos*, Ps. 17, PL 26, [863A-872B], 863C.
- GOFFREDO DI AUXERRE, *Sancti Bernardi Vita et res gestae*, PL 185, 310D-312A.
- GREGORIO MAGNO, *Expositio Veteris ac Novi Testamenti*, PL 79, 549-895.
- *Lectio evangelii secundum Joannem*, in ID., *Homiliae in Evangelia libri duo*, XXVI, PL 76, 1197A-1204C.
- *Lectio evangelii secundum Lucam*, in ID., *Homiliae in Evangelia libri duo*, XVII, PL 76, 1138C-1149C.
- *Moralia in Iob*, PL 75, 509-1162B, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143B).
- *Registrum epistularum*, PL 77, 603-668C, ed. D. Norberg, Turnhout 1982 (CCSL, 140, 140A).
- GUALTIERO DI MAURITANIA, *Epistola ad magistrum G.*, in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, 9 voll., edd. E. Martène - U. Durand, Paris 1724, I, pp. 839-843.
- *Epistola ad magistrum Theodoricum*, in *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum*, ed. d'Alchery cit., II, pp. 469-473.
- *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Sententiae Florianenses*, ed. H. Ostendler, Bonn 1929 (Florilegium Patristicum, 19), pp. 34-40 [ID., *Epistola ad Petrum Abaelardum*, in *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum*, opera et studio Domni Lucae Dacherii [...], apud Carolum Savreux, 3 voll., Paris 1657, II, pp. 473-479]
- GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, *Sententiae vel Quaestiones*, ed. O. Lottin, in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* cit., V, pp. 189-227.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249A-282C, ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (Opera omnia, V), (CCCM, 89A), pp. 17-59.
- *Epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem*, PL 180, 531A-533A, in ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum (praemissa epistula ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem)*, ed. Verdeyen cit., pp. 13-15.
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *Chronicon*, PL 212, 1034D-1035D.
- ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, PL 10, 25-472, ed. P. Smulders, 2 voll., Turnhout 1979-1980 (CCSL, 62-62A).
- *Tractatus Super Psalmos*, PL 9, 231-890, ed. J. Doignon, 3 voll., Turnhout 1997-2009 (CCSL, 61-61A-61B).
- ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Tractatus theologicus*, PL 171, 1067-1150.
- INNOCENZO II, *Ad Henricum Senonensem et Rainaldum Remensem episcopos, et Bernardum abbatem Claraevallensem. De Abaelardo et Arnaldo de Brixia damnatis, et monasterio includendis, librisque eorum comburendis*, PL 179, 515C-517B.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae (sive Origines)*, PL 82, 73-729, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, s. p.
- *Sententiarum libri tres*, PL 83, 537D-738B.
- IVO DI CHARTRES, *Epistola ad Roscellinum*, in ID., *Epistolae*, PL 162, 17B-18A.

— *Decretum*, PL 161, 47B-1022D.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM VON, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ed. F. Changuion, Amsterdam 1734, pp. 71-72.

MACROBIO, AMBROGIO TEODOSIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. J. Wills, Stuttgart - Leipzig 1970 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

ODDONE DI SOISSONS, *Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis*, II, 298, ed. J. B. Pitra, in *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, Paris 1888, II, p. 113.

ORAZIO, QUINTO FLACCO, *Epistolae*, ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1995³, pp. 251-309.

OTTONE DI FRISINGA, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, Scriptores, XLV).

— *Gesta Friderici imperatoris*, edd. G. Waitz - B. de Simson, Hannover - Leipzig 1912³ (MGH, Scriptores, XX).

PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, PL 189, 719C-850D, ed. J. Fearn, Turnhout 1968 (CCCM 10).

— *Epitaphia Abaelardi*, PL 178, 103-106A, edd. C. J. Mews - C. S. F. Burnett, in *La bibliothèque du Paraclet du XIII^e siècle à la Révolution*, in «Studia Monastica», 27 (1985), [pp. 31-67], p. 65.

— *Epistola ad Heloisam abbatissam*, PL 182, 347A-353A, ed. G. Constable, 2 voll., Cambridge 1967 (Harvard historical studies, 78), I, 115, pp. 303-308.

LOMBARDO, PIETRO, *Liber sententiarum in IV libris distinctae*, ed. I. Brady, in *Spicilegium Bonaventurianum*, IV-V, Grottaferrata, 1971-1981.

PLATONE, *Timeo*, traduzione latina di Calcidio, edd. P. J. Jensen - J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato latinus, IV), p. 27, 4-7.

PORFIRIO DI TIRO, *Isagoge*, traduzione latina di BOEZIO, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles latinus, I. 6), pp. 5-31.

Prima responsio Dindimi, regis Bragmanorum, contra Alexandrum, regem magnum Macedonum, in *Alexandri et Dindimi Collatio*, ed. M. Steinmann, Berlin 2012.

PRISCIANO DI CESAREA, *Institutionum grammaticorum libri*, in *Grammatici Latini*, II-III voll., ed. M. Hertz, Teubner - Leipzig 1859.

QUODVULTDEUS, *Contra quinque haereses*, ed. R. Braun, Turnhout 1976 (CCSL, 60).

REMIGIO DI AUXERRE o PS.-GIOVANNI SCOTO, *Glossae in Boethium*, ed. E. K. Rand, in *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, ed. L. Traube, 2 voll., München 1906, II, pp. 28-80.

PS.-REMIGIO, *Enarrationes in Psalmos*, PL 131, 133D-844C.

ROBERTO D'AUXERRE (o DI SANTA MARIA), *Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1882 (MGH, Scriptores, XXVI).

ROSCCELLINO DI COMPIÉGNE, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 357C-372A, ed. J. Reiners, in *Der Nominalismus in der Fröscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abelard*, München 1910, (BGPTM, 8/5), pp. 63-81.

Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, ed. G. D. Mansi, 31 voll., Venezia 1776.

SALVIANO DI MARSIGLIA, *De gubernatione Dei*, PL 55, 25A-158B, ed. G. Lagarrigue, in ID., *Oeuvres*, 2 voll., Paris 1975 (Sources chrétiennes, 220), II, pp. 95-527.

SANSONE DI REIMS, JOSCELIN DI SOISSONS, GOFFREDO DI CHÂLON, ALVISE DI ARRAS, *Epistola ad Innocentiam. De damnatione Abaelardi in concilio Senonensi*, PL 179, 672AD.

Secundum Magistrum Petrum Sententie, ed. L. Minio-Paluello, in L. MINIO-PALUELLO, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, 2 voll., Roma 1958, I, *Abaelardiana inedita: 1. Super periermenias XII-XIV. 2. Sententie secundum M. Petrum*, pp. 109-121.

Sententie Parisienses, ed. A. Landgraf, in *Écrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits*, Louvain 1934 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 14).

Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum, opera et studio Domni Lucae Dacherii [...], apud Carolum Savreux, 3 voll., Paris 1657.

Summa sententiarum, PL 176, 41-174.

SVETONIO, GAIO TRANQUILLO, *De vita Caesarum*, ed. M. Ihm, Stuttgart 1978.

TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii*, ed. I. Caiazza, Turnhout 2015 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 191).

— *Heptateucon*, ed. É. Jeuneau, in «Studi medievali», 5.2 (1964), pp. 821-865.

TERTULLIANO, QUINTO SETTIMIO FIORENTE, *De praescriptione haereticorum*, PL 2, 9-72C, ed. R. F. Refoulé, Turnhout 1954 (CCSL, 1).

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cura et studio Fratrum Praedicatorum (ed. Leonina), 9 voll., Roma 1888-1906.

TOMMASO DE VIO, *De nominum Analogia*, ed. B. Pinchard, Paris 1987.

TOMMASO DI MORIGNY, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, III, 80, PL 180, 283A-328D, ed. N. M. Häring, in «Studi Medievali», 22 (1981), pp. 299-376.

UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 173-618.

VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, ed. C. Kempf, Leipzig 1888.

VITTORINO, MARIO, *De definitionibus liber*, PL 64, 875-910, ed. T. Stangl, in *Tulliana et Mario Victoriniana*, München 1888, pp. 17-48 = 1-32.

*Manoscritti**Theologia «Summi boni»*

ERLANGEN, *Universitätsbibliothek* 182, f. 27-65^v

OXFORD, *Bodleian Library*, Lyell 49, f.101-128

BERLIN, *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, theol. lat.* oct. 95, I. 1-64^v

Theologia Christiana

DURHAM, *Cathedral Library*, A.IV.15, f.57-65^v

VATICAN, *Biblioteca apostolica, Reginensis lat.*159, f.1-115

MONTECASSINO, *Archivio della Badia* 174, p. 133-276 (s. XII-XIII)

TOURS, *Bibliothèque municipale* 85, f.133-155^v ipp. 44-50

Theologia «Scholarium»

LONDON, *British Library, Royal* 8 A.I, f.3-69

DOUAI, *Bibliothèque municipale* 357, f.108-139^v

BERLIN, *Deutsche Staatsbibliothek, Magdeburg* 34, f.193-261^v (a.D.1452)

KOBLENZ-EHRENBREITSTEIN, *Archivbibliothek des Provinzialates der Rheinischer-Westfälischer Kapuzinerprovinz, cod.* 1, f. 103-161^v (s. XV).

PARIS, *Bibliothèque de l'Arsenal* 265, f.65-92^v.

PARIS, *Bibliothèque nationale*, lat. 14793, f. 1-69^v (s. xv)

OXFORD, *Balliol College* 296, f.1-69^v (s. xiv)

OXFORD, *Bodleian Library, Wood donat.* 2, pp. 181-185, 188-216 (s. xvii)

Letteratura secondaria

(in ordine cronologico)

- H. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer. Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions, Traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruges, in Oeuvres Diverses, 2 voll., La Haye 1737.*
- V. COUSIN, *Ouvrages Inédits d'Abélard, pour servir à l'Histoire de la Philosophie Scolastique en France, Paris 1836.*
- C. DE RÉMUSAT, *Abélard, 2 voll., Paris 1845.*
- V. COUSIN, *Petri Abelardi opera nunc primum in unum collecta, 2 voll., Paris 1849.*
- L. TOSTI, *Storia di Abelardo e de' suoi tempi, Napoli 1851.*
- L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps, in «Bibliothèque de l'Ecole de Chartres», 16 (1855), pp. 433-471.*
- C. M. WILHELM SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862, pp. 14-23.*
- J. BARNI, *Les martyrs de la libre pensée, Paris 1880.*
- E.-F. VACANDARD, *Abélard: sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode, Paris 1881.*
- R. LANE POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought and learning, London 1884 (1920²).*
- H. DENIFLE, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts, in «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 (1885), pp. 402-624.*
- F. L. G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung, in «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik» 100 (1892), pp. 25-50.*
- A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge du V^e au XVI^e siècle, Genève 1895 (1977²).*
- M. DE WULF, *Historie de la Philosophie Médiévale, Louvain - Paris 1900 (1934⁶).*
- É. KAISER, *Pierre Abélard critique, Fribourg 1901.*
- J.-A. ENDRES, *Othlos von S. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, in «Philosophisches Jahrbuch», 17 (1904), pp. 44-52.*
- G. BLANC, s.v. *Correction Fraternelle in Dictionnaire de théologie catholique, edd. A. Vacant - E. Mangenot - E. Amann, 15 voll., Paris 1898-1950, III.2, coll. 1907-1911.*
- J. A. CHOLLET, s. v. *Appropriation aux personnes de la Sainte Trinité, in Dictionnaire de théologie catholique cit., I.1, 1908, coll. 1713-1716*
- M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 voll., Freiburg im. Br., 1909-1911 [tr. it., Storia del metodo scolastico, 2 voll., Firenze 1980].*
- P. GLORIEUX, s. v. *Sommes théologiques, in Dictionnaire de Théologie Catholique cit., XIV, coll. 2341-23-64.*
- G. ROBERT, *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 3 (1909), pp. 60-83.*
- *La chronologie des oeuvres d'Abélard, in Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié su XII^e siècle, Paris 1909, pp. 188-190.*
- J.-A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Münster 1910 (BGPTM, 8/3).*
- M. GRABMANN, *Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, in «Theologische Quartalschrift», 93 (1911), pp. 538-544.*

- J.-A. ENDRES, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster 1915 (BGPTM, 17), pp. 64-84.
- R. LANE POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «The English Historical Review», 35 (1920), pp. 321-342.
- R.-M. MARTIN, Pro Petro Abaelardo. *Un plaidoyer de Robert de Melun contre Saint Bernard*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 12 (1923), pp. 308-333.
- É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.
- *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 3 (1928), pp. 5-24.
- É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1930 (1962²) [tr. it., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Scandicci (Firenze) 1973].
- P. LASSERRE, *Un Conflit Religieux Au XII^e Siècle Abélard Contre Saint Bernard*, Paris 1930.
- C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma 1931.
- J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 28 (1932), pp. 247-295 (*La foi et la révélation*), 533-551 (*La foi et la raison*), 788-828 (*La méthode d'Abélard en théologie*).
- É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932 (1969²), pp. 24-25 [tr. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1983, p. 36].
- A. M. JACQUIN, *Les 'rationes necessariae' de saint Anselme*, in *Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Paris 1932, II, pp. 67-78 [tr. it., *Le rationes necessariae di Sant'Anselmo in L'infinita via. Ragione, natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, a c. di A. Trabochia Canavero, Bergamo 1990, pp. 141-155].
- J. G. SIKES, *Peter Abaelard*, Cambridge 1932.
- B. GEYER, *Untersuchungen. § 5. Die anonymen Glossen zu Porphyrius in der Hs. der Ambrosiana*, in *LNPS cit.*, pp. 610-612.
- C. OTTAVIANO, *Un opuscolo inedito di Abelardo*, in *Testi medioevali inediti: Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus auctor*, Firenze 1933 (Fontes Ambrosiani, 3), pp. 108-207.
- G. M. PARÉ, A. M. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle: Les écoles et l'enseignement*, Paris - Ottawa, 1933.
- J. REVIÈRE, *Les «capitula» d'Abélard condamnés au concile de Sens*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 5 (1933), pp. 5-22.
- É. GILSON, *La théologie mystique de St. Bernard*, Paris 1934.
- A. E. TAYLOR, *Regio dissimilitudinis*, in «Archives d'histoire, doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 9 (1934), pp. 305-306.
- M.-D. CHENU, *Grammaire et Théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 10 (1935/1936), pp. 5-28.
- H. OSTLENDER, *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Münster 1935, pp. 263-281.
- T. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich. Vom Vertrage von Meerssen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlino 1935.
- A. O. LOVEJOY, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Cambridge - London 1936 [tr. it., *La grande catena dell'essere*, Milano 1981]
- J. REVIÈRE, *Theologia*, in «Revue des sciences religieuses», 16 (1936), pp. 47-57.
- L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937 (BGPTM, 31).
- J. WANG TCHANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris 1938.
- P. BREZZI, *Ottone da Frisinga*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 54 (1939), pp. 129-328.
- R. OURSEL, *Peter Abaelards Theologia 'Summi boni'*, Münster 1939 (BGPTM, 35.2-3).

- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941 (1952²) [tr. it., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972].
- G. B. FLAHIFF, *Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century*, in «*Mediaeval Studies*», 4 (1942), pp. 1-22.
- P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.
- F. CHÂTILLON, *Regio dissimilitudinis*, in «*Mélanges Podechard*», Paris 1944, pp. 85-102.
- N. D'OLWER, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard*, in «*Revue du moyen âge latin*» 1 (1945), pp. 375-390.
- É. GILSON, *Regio dissimilitudinis de Platon à St. Bernard de Clairvaux*, in «*Medieval Studies*», 9 (1947), pp. 108-130.
- J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XI^e siècle*, Bruges - Bruxelles - Paris 1948.
- M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1949.
- J. A. COSTELLO, *Moral obligation of fraternal correction*, Washington 1949.
- R. ROQUES, *Note sur la notion de 'theologia' chez le Pseudo-Denys l'Areopagite*, in «*Revue d'Ascétique et de mystique*», 25 (1949), pp. 200-212.
- P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950.
- É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris 1950 (1997³) [tr. it., *Eloisa e Abelardo*, a c. di G. Cairola, Torino 1970 (Saggi, 129)].
- J. T. MUCKLE, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)*, in «*Mediaeval Studies*», 12 (1950), pp. 163-213.
- J. C. DIDIET, *Regio dissimilitudinis*, in «*Mélanges de Sciences religieuses*», (1951), pp. 205-210.
- A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, in *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, edd. A. Fliche - V. Martin, 17 voll., Paris 1951, XIII, pp. 179-305 [tr. it., *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, a c. di a cura di S. Gieben - C. da Alatri, Torino 1979].
- M. BLACK, *The Identity of Indiscernibles*, in «*Mind*», 61 (1952), pp. 153-164.
- L. MINIO-PALUELLO, *Jacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle*, in «*Traditio*», 8 (1952), pp. 265-304.
- E. BERTOLA, *Le Sententiae e le Summae tra il XII e il XIII secolo*, in «*Pier Lombardo. Rivista di teologia filosofia e cultura varia*, 2 (1953), pp. 25-41.
- M.-T. D'ALVERNAY, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 20 (1953), pp. 31-81.
- A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino 1954 (1989²) (Einaudi Paperbacks, 192), pp. 37-69.
- L. MINIO-PALUELLO, *The Ars Disserendi of Adam Balsham Parvipontanus*, in «*Mediaeval and Renaissance studies*», 3 (1954), pp. 116-169.
- H.-X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris 1955.
- R. CARNAP, *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, in «*Philosophical Studies*», 7 (1955), pp. 33-47 [ripr. in ID., *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1957², pp. 233-247; tr. it., *Significato e sinonimia nelle lingue naturali*, in *La struttura logica del linguaggio*, a c. di A. Bonomi, Milano 1973, pp. 117-133].
- M.-D. CHENU, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 22 (1955), pp. 75-79.
- T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955 (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 3).
- E. R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris 1956.
- T. GREGORY, *Il Maestro interiore nel pensiero di S. Agostino*, in *Il pensiero pedagogico del Medioevo*, a c. di B. Nardi, Firenze 1956, I, pp. 3-19.
- N. M. HÄRING, *A third Manuscript of Peter Abelard's Theologia 'Summi Boni'*, in «*Mediaeval Studies*», 18 (1956), pp. 215-224.
- M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957 (1969³) (Bibliothèque thomiste, 33) [tr. it., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1995].

- P. COURCELLE, *La «région de dissemblance»* in «Archives d'histoire, doctrine et littérature du Moyen Âge», 24 (1957), pp. 5-33.
- E. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 24 (1957), pp. 88-100 [ripr. ID., *Lectio philosophorum cit.*, pp. 180-192].
- M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Note sulla logica di Abelardo. I, La concezione abelardiana delta logica*, «Rivista critica di storia della Filosofia», 13 (1958), pp. 12-26.
- H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XI^e siècle*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 34 (1958), pp. 277-329.
- E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958.
- H.-W. GOETZ, 'Translatio Imperii'. *Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens un der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.
- T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958.
- Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*, a c. di J. A. Fischer, Freising 1958.
- H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1963 [tr. it., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 2 voll., Roma 1962].
- P. DUHEM, *Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 voll., Paris 1913-1959.
- I. KAPP, s. v. involūcrum, in *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsia 1959, VII, II.2, pp. 260, 7 - 261, 44.
- R. OURSEL, *La dispute et la grace. Essai sur la redemption d'Abélard*, Paris 1959.
- E. BERTOLA, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), pp. 495-522.
- E. JEAUNEAU, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrits*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 27 (1960), pp. 17-23 [ripr. in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, pp. 267-278].
- *Macrobe, source de platonisme chartrain*, in «Studi Medievali», 1 (1960), pp. 3-24 [ripr. in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres cit.*, pp. 279-300];
- D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960.
- E. BERTOLA, *I precedenti storici del metodo del "Sic et non" di Abelardo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 53 (1961), pp. 255-280.
- M. DE GANDILLAC, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 4 (1961), pp. 293-301.
- R. KLIBANSKI, *Peter Abailard and Bernard of Clairvaux*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», 5 (1961), pp. 1-27.
- *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, edd. M. Clagett - G. Post - R. Reynolds, Madison 1961, pp. 3-14.
- H. SILVESTRE, *A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 28 (1961), pp. 5-25.
- M. BLACK, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (N. Y.) 1962.
- E. M. BUYTAERT, *An earlier redaction of the 'Theologia Christiana' of Abelard*, in «Antonianum», 37 (1962), pp. 481-495.
- L. M. DE RIJK, *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Assen 1962.
- J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1962 (1985²).
- D. VAN DEN EYNDE, *Les écrits perdus d'Abélard*, in «Antonianum», 37 (1962), pp. 467-480.
- E. M. BUYTAERT, *Critical observations on the 'Theologia Christiana' of Abelard*, in «Antonianum», 38 (1963), pp. 384-433.
- M.-B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 47/2 (1963), pp. 205-220.
- J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963.

- J. JOLIVET, *Abélard et le Philosophe (Occident et islam au XII^e siècle)*, in «Revue de l'histoire des religions», 164.2 (1963), pp. 181-189.
- J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», 38 (1963), pp. 7-51 [ripr. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987].
- D. VAN DEN EYNDE, *Détails bibliographiques sur Pierre Abélard*, in «Antonianum», 38 (1963), pp. 217-223.
- M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, Firenze 1964 (1969²) (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 37).
- E. BERTOLA, *La «quaestio» nella storia del pensiero medievale. Secoli IX e XII*, in «Aquinas», 7 (1964), pp. 51-75.
- E. M. BUYTAERT, *The Greek Fathers in Abelard's 'Theologies' and Commentary on St. Paul*, in «Antonianum», 39 (1964), pp. 408-436.
- D. DE ROBERTIS, *Il senso della propria storia ritrovato attraverso i classici nella «Historia calamitatum» di Abelardo*, in «Maia», 16 (1964), pp. 6-54.
- D. P. HENRY, *The 'De Grammatico' of St. Anselm*, Notre Dame 1964.
- J. R. WILLIAMS, *The cathedral school of Reims in the time of Master Alberic, 1118-1136*, in «Traditio», 20 (1964), pp. 93-114.
- J. LECLERCQ, *Documents sur les «fugitifs»* in *Analecta Monastica. Textes et Études sur la Vie des Moines au Moyer Âge*, Roma 1965 (Studia Anselmiana, 54), pp. 87-145.
- L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, ed. K. Flasch, Frankfurt am Main 1965, pp. 307-331.
- S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle: suite et fin*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 29 (1965), pp. 43-58.
- M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966 (Études de philosophie médiévale, 45) [tr. it., *La teologia nel dodicesimo secolo*, a c. di P. Vian, Milano 1986 (Di fronte e attraverso, 169)].
- G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1966, I (*Antichità e Medioevo*).
- J. FEARNs, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 48 (1966), pp. 311-335.
- T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola - Trento, 31 agosto - 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 27-65.
- J. JOLIVET, *Éléments du concept de nature chez Abélard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo* cit., pp. 297-304 [rist. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage* cit., pp. 63-70].
- *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VII^e au XII^e siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet, Société d'études médiévales*, Poitiers 1966, pp. 93-99 [rist. in *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage* cit., pp. 71-77].
- J. LECLERCQ, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966 [tr. it., *San Bernardo e lo spirito cisterciense*, Torino 1976].
- D. E. LUSCOMBE, *Nature in the Thought of Peter Abelard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo* cit. pp. 314-319.
- E. M. BUYTAERT, *Thomas of Morigny and the «Apologia» of Abelard*, in «Antonianum», 42 (1967), pp. 25-55.
- R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle*, Paris 1967.
- M. M. MCLAUGHLIN, *Abelard as autobiographer: the motives and meaning of his "Story of calamities"*, in «Speculum», 42.3 (1967), pp. 463-488.
- A. V. MURRAY, *Abélard and St. Bernard: A Study in Twelfth Century "modernism"*, Manchester - New York 1967.
- E. WEINGART, *Peter Abailard's Contribution to Medieval Sacramentology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 34 (1967), pp. 159-178.
- E. M. BUYTAERT, *The anonymous Capitula haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens 1140*, in «Antonianum», 43 (1968), pp. 419-460.

- I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio* (Mendola, 1965), Milano 1968.
- J. LECLERCQ, *Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard*, in «Revue bénédictine», 78 (1968), pp. 87-105.
- G. COMPAYRÈ, *Abelard and the origin and early history of universities*, New York 1969.
- G. D'ANNA, *Abelardo e Cicerone*, in «Studi Medievali», 10/1 (1969), pp. 333-419.
- M. GIBSON, *The Study of the «Timaeus» in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in «Pensamiento», 25 (1969), pp. 183-194.
- J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969 (1982²) (Études de philosophie médiévale, 57).
- M. M. McLAUGHLIN, *Abelard's conceptions of the liberal arts and philosophy*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du 4^e congrès internationale de philosophie médiévale* (Montréal, 27 août - 2 septembre 1967), Paris 1969, pp. 523-570.
- K. RAHNER, *Ateismo e cristianesimo implicito*, in ID., *Nuovi Saggi III*, Roma 1969 (*Schriften zur Theologie*, 9), pp. 217-248.
- D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1970 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: New Series).
- R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval humanism and other studies*, Oxford 1970, pp. 61-85.
- R. E. WEINGART, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford 1970.
- A. CROCCO, *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo*, Napoli 1971.
- *La metodologia filosofica di Abelardo*, in «Sapienza», 24 (1971), pp. 257-269 [ripr. in ID., *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo cit.*, pp. 43-63].
- F. DE SIANO, *Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethic*, in «The Thomist: A Speculative Quarterly», 35.4 (1971), pp. 631-660.
- P. DRONKE, *New approaches to the school of Chartres*, in «Anuario de estudios medievales», 6 (1971), pp. 117-140.
- S. A. KRIPKE, *Identity and necessity*, in *Identity and Individuation* ed. M. K. Munitz, New York 1971, pp. 135-164.
- D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and twelfth-century ethics*, in ID., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971, pp. XIII-XXX.
- F. CHÂTILLON, *Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, XIX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 aprile 1971), 2 voll., Spoleto 1972, I, pp. 795-839.
- A. DE VEER, *Rom, 14, 23^b dans l'oeuvre de saint Augustin*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 8 (1972), pp. 149-185.
- T. GREGORY, *Abélard et Platon*, in «Studi medievali», 13 (1972), pp. 539-572 [ripr. in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* (Louvain, 10-12 May 1971), ed. E. M. Buytaert, Leuven 1974, pp. 38-64].
- C. H. KAHN, *On the terminology for copula and existence*, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer*, edd. S.M. Stern et alii, Oxford 1972, pp. 141-158.
- R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster 1972.
- D. WAITE ROBERTSON, *Abelard and Heloise*, New York 1972.
- G. M. DE DURAND, *L'homme raisonnable mortel: pour l'histoire d'une définition*, in «Phoenix», 27.4 (1973), pp. 328-344.
- R. INGARDEN, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*, Evanston 1973.
- G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, Amsterdam 1973.
- K. RAHNER, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Roma 1973 (*Schriften zur Theologie*, 10) (Biblioteca di cultura religiosa. Seconda serie, 71), pp. 619-642.

- M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard* in *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference cit., pp. 153-162.
— *Introduzione a Abelardo*, Roma - Bari 1974.
- P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval Platonism*, Leiden - Koln 1974, pp. 55-67.
- R. GIANCONE, *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium», 12.1 (1974), pp. 30-51.
- N. M. HÄRING, *Paris and Chartres revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. R. O'Donnell, Toronto 1974, pp. 268-329.
- J. JOLIVET, *Comparaison de théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^e siècle*, in *Peter Abelard*. Proceedings of the International conference cit., pp. 163-178.
- U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, pp. 11-13.
- J. MOREAU, «*Opifex, id est Creator*». *Remarques sur le platonisme de Chartres*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56 (1974), pp. 33-49
- R. PEPPERMÜLLER, *Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief*, in *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference cit., pp. 116-126.
- Peter Abaelard*. Proceedings of the International Conference cit.
Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies, ed. A. Maurer et alii, 2 voll., Toronto 1974.
- J. F. BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise*, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable: les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du 12 siècle* (Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972), Paris 1975, pp. 469-511.
- P. BREZZI, *Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medievale*, in *Forma futuri. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 954-960.
- L. M. DE RIJK, *La signification de la proposition (dictum propositionis) chez Abélard* in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable* cit., pp. 547-555.
- T. GREGORY, *Considérations sur ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable* cit., pp. 569-584 [tr. it., *Considerazioni su «ratio» e «natura» in Abelardo*, in «Studi medievali», 14 (1973), pp. 287-300].
- J. JOLIVET, *Notes de lexicographie abélardienne*, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable* cit., pp. 531-543.
Pierre Abélard – Pierre le Vénérable cit.
- P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975 [tr. it., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Milano 2010].
- P. VIGNAUX, *Note sur le nominalisme d'Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable* cit., p. 523-527.
- M. DAL PRA, *Introduzione*, in P. ABELARDO, *Conosci te stesso*, Firenze 1976, pp. I-LVII.
- P. DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow 1976.
- G. R. EVANS, *Inopes verborum sunt latini: Technical Language and Technical Terms in the Writings of St. Anselm and some Commentators of the Mid-twelfth Century*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 43 (1976), pp. 113-134.
- E.-H. W. KLUGE, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, in «Journal of the History of Philosophy», 14 (1976), [pp. 405-414], p. 406.
- S. KUTTNER, *Gratian and Plato*, in *Church and government in the Middle Ages*, ed. C. Brooke - D. Luscombe - G. Martin - D. Owen, Cambridge 1976, pp. 93-118.
- S. KUTTNER, *A forgotten definition of justice*, in «Studia gratiana», 20 (1976), pp. 73-110.
- J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- T. J. RENNA, *Abelard versus Bernard: an event in monastic history*, in «Cîteaux», 27 (1976), pp. 189-2002.
- H. SANTIAGO OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo*, in «Revista Española de teología», 36 (1976), pp. 251-259 [ripr. in *Miscellanea Mediaevalia* 13/2 *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin - New York 1981, pp. 881-889].
- M. M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976.
- L. URBANI ULIVI, *La psicologia di Abelardo e il "Tractatus de intellectibus"*, Roma 1976.
- M. BLACK, *More about metaphor*, in «Dialectica», 31/3-4 (1977), pp. 431-457 [ripr. in ID., *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979, pp. 19-41; tr. it., ID., *Modelli, archetipi e metafore*, Parma 1983].

- J. CHATILLON, *La crise de l'Eglise aux XI^e et XII^e siècles et les origines des grandes fédérations canoniques*, in «Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et de mystique», 53 (1977), pp. 3-45.
- J. JOLIVET, *Abélard entre chien et loup*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 80 (1977), pp. 307-322.
- E. F. LITTLE, *Relations between st. Bernard and Abelard, prior to 1139*, in *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eighth Centenary of His Canonization*, ed. M. Basil Penninoton, Kalamazoo 1977 (Cistercian Studies Series, 28), pp. 155-168.
- J.-G. PAGÉ, *L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme?*, in «Laval théologique et philosophique», 33 (1977), pp. 227-239.
- G. R. EVANS, *The Borrowed Meaning: Grammar, Logic and the Problem of Theological Language in Twelfth-Century Schools*, in «The Downside Review», 96, 324 (1978), pp. 165-175.
- M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Note a proposito di alcuni aspetti della teologia abelardiana: la difesa della fede contro gli infedeli*, in *Actas del V Congreso Internacional de filosofía medieval*, 2 voll., Madrid 1979, I, pp. 575-579.
- *Sull'unità dell'opera abelardiana*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 34.4 (1979), pp. 429-438.
- A. CROCCO, *Abelardo: l'altro versante del Medioevo*, Napoli 1979.
- M. DAL PRA, *Sul nominalismo di Abelardo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 34. 4 (1979), pp. 439-451.
- S. EBBESEN, *The Dead Men is Alive*, in «Synthese», 40 (1979), pp. 43-70.
- L. MILIS, *Ermite et Chanoines Reguliers au XII^e Siecle*, in «Cahiers de Civilisation Medievale», 22 (1979), pp. 39-80.
- R. W. SOUTHERN, *Platonism, scholastic method and the School of Chartres*, Reading 1979.
- J. F. BENTON, *A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142) cit.*, pp. 41-52.
- L. M. DE RIJK, *The Semantical Impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980 (Trier Theologische Studien 38), pp. 139-151 [ripr. in *Through language to reality: studies in medieval semantics and metaphysics*, Northampton 1989].
- G. R. EVANS, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford 1980.
- Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980.
- J. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophies chez Abelard*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142) cit.*, pp. 103-120 [ripr. in ID., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard, doctrines du langage cit.*, pp. 185-202].
- G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980 [tr. it., *Metafora e vita quotidiana*, Milano 1988].
- C. J. MEWS, *The development of the Theologia of Peter Abelard*, in *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung*, hrsg. R. Thomas, Trier 1980, pp. 183-198 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy*, Aldershot 2001 (Collected studies series, 704)].
- Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung cit.*
- G. PIAIA, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agl'inizi del Trecento*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, a c. di A. Zimmermann, 2 voll., Berlin - New York 1980, II, pp. 191-219.
- Abélard en son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), ed. J. Jolivet, Paris 1981.
- R.-H. BAUTIER, *Paris au temps d'Abélard*, in *Abélard en son temps cit.*, pp. 1-77.
- G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio D'Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in «Studi Medievali», 22 (1981), pp. 587-693
- A. DE LIBERA, *Abélard et le dictisme*, in «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 6 (1981), pp. 59-97.
- L. M. DE RIJK, *Abelard's semantic views and later developments*, in *English logic and semantics*, edd. H. Braakhuis - C. Kneepkens - L. de Rijk, Nijmegen 1981 (Artistarum supplementa, 1), pp. 1-58.
- B. FAES DE MOTTONI, *La dottrina dell'«anima mundi» nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, «Summa Halensis»*, Alberto Magno, in «Studi Medievali», 22.1 (1981), pp. 283-297.

- K. JACOBI, *Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abaelards Kommentar zu Peri hermeneias*, in «Medioevo», 7 (1981), pp. 41-89.
- J. JOLIVET, *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation*, in *Abélard en son temps* cit., pp. 175-195 [rist. in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage* cit., pp. 257-277].
- S. KNUUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in *Reforging the Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, Dordrecht 1981, pp. 163-257.
- L. KOLMER, *Abaelard und Bernhard von Clairvaux in Sens*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», 98 (1981), pp. 122-147.
- G. KÜNG, *Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux*, in *Abélard. Le 'Dialogus', la philosophie de la logique. Actes du Colloque de Neuchâtel (16-17 novembre 1979)*, Geneva - Lausanne - Neuchâtel 1981 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 6), pp. 99-113.
- J. P. LETORT-TRÉGARO, *Pierre Abélard*, Paris 1981.
- H. SILVESTRE, *Pourquoi Roscelin n'est-il pas mentionné dans l'«Historia calamitatum»? in «Recherches de théologie ancienne et médiévale»*, 48 (1981), pp. 218-224.
- B. SMALLEY, *Prima clavis sapientiae: Augustin and Abelard*, in *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif*, London 1981, pp. 1-8.
- K. JACOBI, *Abelard and Frege: the semantics of words and propositions*, in *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica (San Gimignano, 4 - 8 dic. 1982)*, Bologna 1983, pp. 81-96.
- B. G. DOD, *Aristoteles Latinus*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, edd. N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg - E. Stump, Cambridge 1982, pp. 45-79.
- N. KRETZMANN, *Syncategoremata. Exponibilia. Sophismata*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit., pp. 211-241.
- *The culmination of the Old Logic in Peter Abelard*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson - G. Constable, Oxford 1982, pp. 488-511.
- C. H. LOHR, *The medieval interpretation of Aristotle*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit., pp. 80-98.
- M. M. TWEEDALE, *Abelard and the culmination of the old logic*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit., pp. 143-157.
- J. VERGER, J. JOLIVET, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris 1982 (Douze hommes dans l'histoire de l'Eglise).
- C. VIOLA, *Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la 'quaestio'*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (25-27 mai 1981)*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 11-30 [tr. it., *Lineamenti di una storia della quaestio*, in *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, edd. P. Feltrin - M. Rossini, Bergamo 1992, pp. 247-257].
- C. WENIN, *La signification des universaux chez Abélard*, in «Revue philosophique de Louvain», 80 (1982), pp. 414-447.
- P. CALEFATO, *Dimensione semantica e problema della comunicazione nella linguistica di Pietro Abelardo*, in *Linguistica medievale. Anselmo d'Aosta, Abelardo, Tommaso d'Aquino, Pietro Ispano, Gentile da Cingoli, Occam*, Bari 1983, pp. 13-53.
- P. E. DUTTON, *Illustre civitatis et populi exemplum. Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society*, in «Mediaeval Studies», 45 (1983), pp. 79-119.
- D. GIRGENSOHN, s. v. *Conone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 28, Roma 1983, pp. 25-32.
- D. E. LUSCOMBE, *Saint Anselm and Abelard*, in «Anselm Studies», 1 (1983), pp. 207-229.
- J. BARROW, C. BURNETT, D. E. LUSCOMBE, *A checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloise and other works closely associated with Abelard and his school*, in «Revue d'histoire des textes, bulletin» 14/15 (1984-1985), pp. 183-302.
- C. S. F. BURNETT, *The Contents and Affiliations of the Scientific Manuscripts written at, and brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, in *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, pp. 127-160.

- *Peter Abelard «Soliloquium»*, in «Studi Medievali», 25 (1984), [pp. 857-885], pp. 875-881.
- G. R. EVANS, *The language and logic of the Bible: the earlier Middle Ages*, Cambridge 1984.
- J. E. GRACIA, *Introduction to the problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Washington 1984 (Analytica), pp. 196-235.
- C. J. MEWS, *A Neglected Gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 31 (1984), pp. 35-55 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy* cit.].
- F. OAKLEY, *Omnipotence, covenant and order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca - London 1984.
- J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, Torino 1984.
- H. PUTNAM, *Reason, truth and history*, Cambridge 1984 [tr. it., *Ragione, verità e storia*, a c. di S. Veca, Milano 1985 (La cultura, 30)].
- W. J. COURTENAY, *The dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. T. Rudavsky, Dordrecht 1985, pp. 243-269.
- L. M. DE RIJK, *Martin M. Tweedale on Abailard. Some criticisms of a fascinating venture*, in «Vivarium», 23 (1985), pp. 81-97.
- K. JACOBI, *Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu Peri hermeneias*, in *Mediaeval Semantics and Metaphysics*, ed. E. P. Bos, Nijmegen 1985 (Artistarium, supplementa, 2), pp. 1-63.
- C. J. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 52 (1985), pp. 73-134.
- *The lists of heresies imputed to Peter Abelard*, in «Revue Bénédictine», 95 (1985), pp. 73-110.
- H. SILVESTRE, *L'idylle d'Abélard et Héloïse: la part du roman*, in «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques» serie 5, 71 (1985), pp. 157-200.
- P. BELLINI, *Denunciatio evangelica e denunciatio judicialis privata: un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano 1986.
- C. S. F. BURNETT, *Peter Abelard, Confessio fidei 'Universis': a critical edition of Abelard's reply to accusations of heresy*, in «Mediaeval Studies», 48 (1986), pp. 119-120.
- G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
- L. M. DE RIJK, *Peter Abelard's semantics and his doctrine of being*, in «Vivarium», 24 (1986), pp. 85-127.
- K. JACOBI, *Peter Abelard's investigations into the meaning and functions of the speech sign 'est'*, in *The logic of being*, ed. S. Knuttila - J. Hintikka, Dordrecht 1986 (Synthese Historical Library, 28), pp. 145-180.
- C. H. KAHN, *Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being*, in *The Logic of Being*, edd. S. Knuttila - J. Hintikka, Dordrecht 1986, pp. 1-28.
- R. IMBACH, *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, in «Theologie und Philosophie», 61 (1986), pp. 359-395.
- A. MAIERÙ, *La grammatica speculativa*, in *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) (Perugia, 3-5 ottobre 1983)*, a c. di C. Leonardi - G. Orlandi, Perugia - Firenze 1986, pp. 147-167.
- C. J. MEWS, *The Sententie of Peter Abelard*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 53 (1986), pp. 130-184.
- *Man's Knowledge of God According to Peter Abelard*, in *L'homme et son univers en Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, 2 voll., Louvain-la-Neuve 1986, I, pp. 419-426 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy* cit.].
- A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: Uguali e diversi nella storia. Atti del Convegno internazionale (Bologna, 12-14 dicembre 1985)*, a c. di P. C. Bori, Bologna 1986, pp. 51-86.
- J. JOLIVET, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage* cit.
- N. T. LEWIS, *Determinate Truth in Abelard*, in «Vivarium», 25 (1987), pp. 81-109.

- C. J. MEWS, *Aspects of the evolution of Peter Abelard's thought on signification and predication*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, edd. J. Jolivet - A. de Libera, Napoli 1987 (History of Logic, 5), pp. 15-41 [ripr. in ID., *Abelard and his legacy* cit.].
- C. G. NORMORE, *The tradition of Mediaeval Nominalism*, in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J. F. Wippel, Washington 1987.
- A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, 2 voll., Roma 1987 (Collana di studi agostiniani Gaudium de veritate, 2).
- M. M. TWEEDALE, *Reply to Prof. de Rijk*, in «Vivarium», 25 (1987), pp. 3-22.
- G. ALLEGRO, *La theologia come progetto speculativo. Abelardo e la tradizione storiografica del rapporto teologia-scienza nel XIII secolo*, in «Giornale di Metafisica», 10 (1988), pp. 101-111.
- D. F. BLACKWELL, *Non-ontological construct. The effects of Abelard's Logical and Ethical Theories on his Theology: a study in Meaning and Verification*, Bern - Franckfurt Am Main - New York - Paris 1988.
- T. GREGORY, *The platonic inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 54-80.
- C. J. MEWS, *In search of a name and its significance: a twelfth-century anecdote about Thierry and Peter Abelard*, in «Traditio», 44 (1988), pp. 171-200.
- I. ROSIER-CATACH, *Évolution des notions d'équivocatio et univocatio au XII^e siècle*, in *L'Ambiguïté, cinq études historiques*, ed. I. Rosier-Catach, Lille 1988, pp. 103-166.
- U. ECO, *Denotation*, in *On the Medieval Theory of Signs*, edd. U. Eco - C. Marmo, Amsterdam 1989, pp. 43-77 [tr. it., *Per una storia della denotazione*, in *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2017, pp. 407-444].
- *On animal language in the medieval classification of signs*, in *On the Medieval Theory of Signs* cit., pp. 3-42 [tr. it., *Sul latrato del cane (e altre archeologie zoosemiotiche)*, in *Dall'albero al labirinto* cit., pp. 201-258].
- L. MOONAN, *Abelard's use of the Timaeus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 56 (1989), pp. 7-90.
- On the medieval theory of signs* cit.
- F. VERGANI, «*Sententia vocum seu nominum non caute theologiae admiscuit*»: *Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo*, in «Aevum», 63/2 (1989), pp. 193-224.
- G. ALLEGRO, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Palermo 1990 (Scrinium, 9).
- G. ALLEGRO, *L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo*, in *Pagine medievali tra logos e dialettica*, Palermo 1990 (Scrinium, 12), pp. 5-13.
- G. ALLEGRO, *Logos e theologia in Pietro Abelardo*, in *Pagine medievali tra logos e dialettica* cit., pp. 25-32.
- G. ANGELINI, *Il tema trinitario nella teologia scolastica*, in «La scuola cattolica», 118 (1990), pp. 31-67.
- M. T. CLANCHY, *Abelard's Mockery of St. Anselm*, in «Journal of Ecclesiastical History», 41 (1990), pp. 1-23.
- G. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo* in «Archivio di filosofia», 58 (1990), pp. 95-109.
- «*Inoperans gratia*»: *Problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a c. di M. S. Sorondo, Roma 1990, pp. 337-366.
- L. GENTILE, *Verità e metodo nel "Sic et non" di Pietro Abelardo*, in *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Chieti 1990, pp. 91-104.
- J. HAMESSE, *Res chez les auteurs philosophiques des XII^e et XIII^e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in *Res, III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 Gennaio 1990), edd. M. Fattori - M. Bianchi, Roma 1982, pp. 91-104.
- E. MÉGIER, *Tamquam lux post tenebras, oder Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici*, in «Mediaevistik», 3 (1990), pp. 131-267 [ripr. in ID., *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert: Themen, Variationen und Kontraste. Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising*, Frankfurt am Main 2010 (Beihefte zur Mediaevistik, 13), pp. 39-185].
- W. J. COURTENAY, *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris 1991, pp. 11-48.

- *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo ad un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), cur. R. Imbach - A. Maierù, Roma 1991, pp. 233-251.
- G. D'ONOFRIO, *Il pensiero 'convertito': il giovane Agostino*, in «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 323-337 [ripr. in ID., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1), pp. 13-70].
- E. JEAUNEAU, *Note critique sur une récente édition de la Theologia 'Summi Boni' et de la Theologia 'Scholarium' d'Abélard*, in «Revue des Études Augustiniennes», 37 (1991), pp. 151-158.
- C. J. MEWS, *St Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The De incarnatione verbi and the Disputatio inter Christianum et Gentilem*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 58 (1991), pp. 55-98.
- R. PINZANI, *Oggetto e significato nella dialettica di Abelardo*, in «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale», 17 (1991), pp. 135-174.
- P. ZERBI, «*In Cluniaco vestro sibi perpetuam mansionem elegit*» (Petri Venerabilis Ep. 98). *Un momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il concilio di Sens*, in ID., *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1991, pp. 373-395.
- S. F. BROWN, *Abelard and the Medieval Origins of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power*, in *Ad litteram: authoritative texts and their medieval readers*, edd. M. D. Jordan - K. Emery, Notre Dame 1992.
- A. DE LIBERA, I. ROSIER-CATACH, *La pensée linguistique médiévale*, in *Histoire des Idées Linguistiques*, ed. S. Auroux, 3 voll., Liège 1992, II, pp. 115-186.
- P. DRONKE, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1992.
- Y. IWAKUMA, *Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard*, in «Vivarium» 30.1 (1992), pp. 97-109.
- «*Vocales*» or Early Nominalists, in «Traditio», 47 (1992), pp. 37-111.
- , STEN EBBESEN, *Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources*, in «Vivarium», 30.1 (1992), pp. 173-210.
- J. JOLIVET, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (1992), pp. 111-155.
- C. H. KNEEPKENS, *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries An Explorative Study*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 34-50.
- P. LUCENTINI, *L'«Asclepius» ermetico nel secolo XII*, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, ed. H. J. Westra, Leiden 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35), pp. 397-420 [ripr. in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Turnhout 2007, pp. 71-105].
- D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard Revisited*, in «Vivarium», 30 (1992), pp. 127-138.
- J. MARENBOON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century*, in «Vivarium», 30.1 (1992), pp. 51-61.
- *Abelard's concept of natural law*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, a c. di A. Zimmermann, Berlin - New York 1992 (Miscellanea Mediaevalia, 21.2), pp. 609-621.
- C. J. MEWS, *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, in «Vivarium», 30.1 (1992), pp. 4-33.
- C. G. NORMORE, *Abelard and the School of the Nominales*, in «Vivarium», 30.1 (1992), pp. 80-96
- G. NUCHELMANS, *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes of a logical distinction*, Amsterdam - New York - Oxford - Tokyo 1992.
- Verità in questione: il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, a c. di P. Feltrin - M. Rossini, Bergamo 1992.
- I. CAIAZZO, *La discussione sull'anima mundi nel secolo XII*, in «Studi filosofici», 16 (1993), pp. 27-62.
- T. R. GRUBER, *A Translation Approach to Portable Ontology Specifications*, in «Knowledge Acquisition», 5.2 (1993), pp. 199-220.
- S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London 1993.

- R. BULTOT, *Historicité et vérité, d'un point de vue d'historien*, in *Historicité et vérité*, edd. L. Morreu - J. Ladrière, Paris 1994, pp. 263-300.
- M. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden 1994.
- G. D'ONOFRIO, *Sacra pagina e dialettica in Storia della filosofia. II. Il Medioevo*, a cur. di P. Bassiano Rossi - C. A. Viano, Roma - Bari 1994, pp. 33-59.
- J. JOLIVET, *Abélard, ou la philosophie dans le langage*, Fribourg - Paris 1994 (Vestigia, 14).
- C. J. MEWS, *Philosophy and theology 1100-1150: the search for harmony*, in *Le XII^e siècle: Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, pp. 159-203 [ripr. in ID., *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*, Aldershot 2002, pp. 159-203].
- P. MORIN, *La psychologie d'Abélard. Commentaire du «De intellectibus»*, in ABELARDO, *Des intellectiones*, Paris 1994.
- G. BALLANTI, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, Firenze 1995.
- F. BERTELLONI, Status... quod non est res: *Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, in «Mediaevalia. Textos e Estudos» 7/8 (1995), pp. 153-175.
- S. P. BONANNI, *Abelardo e il problema della conoscenza della Trinità. Riflessioni a partire dalla Theologia Scholarium*, in «Philo-Logica» 8 (1995), pp. 97-111
- M. T. CLANCHY, *Abelard - Knight (Miles), Courtier (Palatinus) and Man of War (Vir Bellator)*, in *Medieval Knighthood V. Papers from the sixth Strawberry Hill Conference 1994* (Woodbridge 1995), pp. 101-118.
- T. R. GRUBER, *Toward Principles for the Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing*, in «International Journal of Human and Computer Studies», 43.5/6 (1995), pp. 907-928.
- P. KING, *Abelard's intentionalist ethics*, in «The modern schoolman», 72 (1995), pp. 213-231.
- C. J. MEWS, *Peter Abelard*, Aldershot - Brookfield 1995 (Authors of the Middle Ages, 5).
- R. PINZANI, *La grammatica logica di Abelardo*, Parma 1995 [tr. ing., *The Logical Grammar of Abaelard*, Dordrecht 2003].
- I. ROSIER-CATACH, *Res significata et modus significandi. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 135-168.
- T. SHIMIZU, *From vocalism to nominalism. Progression in Abaelard's theory of signification*, in «Didascalía», 1 (1995), pp. 15-46.
- A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 14-15.
- S. P. BONANNI, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma 1996 (Analecta Gregoriana, 268).
- *Pietro Abelardo*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, a cur. di G. d'Onofrio, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, pp. 73-117.
- G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia in Storia della teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 283-391.
- *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 9-72.
- A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996.
- K. JACOBI, C. STRUB, P. KING, *From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle*, in «Vivarium», 34 (1996), pp. 15-40.
- J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996 [tr. fr., *La théologie d'Abélard*, Paris 1997].
- D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and the art of language*, in *Media latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L. J. Engels*, Turnhout 1996, pp. 100-116.
- E. MÉGIER, *Cives Dei und cives mundi als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, edd. J. A. Aesrten - A. Speer, Berlin - New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 1996), pp. 513-529.
- C. J. MEWS, *St. Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Anselm, Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, edd. D. E. Luscombe - G. R. Evans, Sheffield 1996, pp. 106-119.
- L. SILEO, *Il libro: forme di insegnamento e generi letterari*, in *Storia della teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 551-601.

- B. BERGH, *Studia critica in Historia calamitatum inque epistolas Abaelardi et Heloisae*, in «Eranos», 97 (1999), pp. 20-23.
- S. BEULERTZ, s. v. *Tanchelm*, in *Lexikon des Mittelalters*, 9 voll., München - Zürich 1980-1999, VIII, Stuttgart-Weimar Beulertz 1999, col. 455.
- M. T. CLANCHY, *Peter Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997.
- G. D'ONOFRIO, *Anselmo e i teologi «moderni»*, in «*Cur Deus Homo*». Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-23 maggio 1998), cur. P. Gilbert - H. K. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999, pp. 87-146.
- V. DE ANGELIS, *I commenti medievali alla Tebaide di Stazio: Anselmo di Laon, Goffredo Babione, Ilario d'Orléans*, in *Medieval and Renaissance Scholarship. Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance* (London, The Warburg Institute, 27-28 November 1992), Leiden - New York - Koln 1997, pp. 75-136.
- P. E. DUTTON, *Material Remains of the Study of the «Timaeus» in the Later Middle Ages*, in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, edd. C. Lafleur - J. Carrier, Turnhout 1997, pp. 203-230.
- J. MARENBOON, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997.
- *The Platonisms of Peter Abelard*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou* (6-8 octobre 1995), ed. L. G. Benakis, Turnhout 1997, pp. 109-129.
- E. MÉGIER, «*Fortuna*» als Kategorie der Geschichtsdeutung im 12. Jahrhundert am Beispiel Ordericus Vitalis und Ottos von Freising, in «*Mittellateinisches Jahrbuch*», 32.1 (1997), pp. 49-70.
- S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin - New York 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie, 44).
- C. J. MEWS, *The Trinitarian Doctrine of Roscellin of Compiègne and Its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Reconsidered* in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, edd. A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier - G. Dahan, Paris 1997, pp. 347-364.
- D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997.
- I. ROSIER-CATACH, *Prata rident*, in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet* cit., pp. 155-176.
- M. GUARESCHI, *Il disordine e l'ordine delle parole. Eretici ed eresia in «magistri sacrae paginae» in Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, edd. M. Benedetti - G. G. Merlo - A. Piazza, Milano 1998, pp. 75-114.
- M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano 1998 (Eredità medievale, 11).
- C. J. MEWS, *St. Anselm and Roscelin of Compiègne: Some New Texts and Their Implications II A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*», 65 (1998), pp. 39-90.
- I. WILKS, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, in «*Journal of the History of Philosophy*», 36 (1998), pp. 365-385.
- A. DE LIBERA, *L'art des généralités: théories de l'abstraction*, Paris 1999.
- G. FASSÒ, *La legge della ragione*, a c. di C. Faralli - E. Pattaro - G. Zucchini, Milano 1999.
- J. JOLIVET, *Sens des propositions et ontologie chez Pierre Abélard et Grégoire de Rimini*, in *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris 1999 (Études de littérature ancienne, 10), pp. 307-331.
- C. J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, New York 1999 (2001²) (The new Middle Ages).
- I. ROSIER-CATACH, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard*, in *Langage, sciences, philosophie au XI^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UPRESA 7062, CNRS/ Paris VII/EPHE) et le programme international de la coopération scientifique (France-Japon) 'Transmission des sciences et des techniques dans une perspective interculturelle'*, ed. J. Biard, Paris 1999 (Sic et non), pp. 125-164.
- T. L. SMITH, *The Context and Character of Thomas's Theory of Appropriations*, in «*The Thomist: A Speculative Quarterly Review*», 63 (1999), pp. 579-612.

- J. A. AERTSEN, *Transcendens-Transcendentalis: the genealogy of a philosophical term*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen-âge*, edd. J. Hamesse - C. Steel, Turnhout 2000, pp. 241-255.
- P. GODMAN, *The Silent Masters. Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000.
- M. PARODI, M. ROSSINI, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Milano 2000, pp. 7-58.
- S. R. KRAMER, "We Speak to God with out Thoughts": *Abelard and Implications of Private Communication with God*, in «Church History», 69 (2000), pp. 18-40.
- G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La Divisione della Filosofia e le sue ragioni. Letture di testi medievali (VI-XIII secolo)*, a c. di G. d'Onofrio, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), Cava dei Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.
- D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and the Poets*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. Marenbon, Leiden - Boston 2001, p. 155-171.
- C. J. MEWS, *Abelard and his legacy* cit.
- C. J. MARTIN, *Abelard on Modality: Some Possibilities and Some Puzzles*, in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart 2001, pp. 97-125.
- A. DE LIBERA, *La référence vide: théories de la proposition*, Paris 2002.
- *Des accidents aux tropes: Pierre Abélard*, in «Revue de métaphysique et de morale», 4 (2002), pp. 509-530.
- K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1947 [tr. it., *L'epistola ai Romani*, Milano 2002].
- L. CANFORA, *Il copista come autore*, Palermo 2002 (La memoria, 552).
- D. E. LUSCOMBE, *St Anselm and Abelard: A Restatement*, in *Saint Anselm: A Thinker for Yesterday and Today. Anselm's thought viewed by our contemporaries*. Proceedings of the International Anselm Conference, Centre national de recherche scientifique, Paris, edd. C. Viola and F. Van Fleteren, Lewiston (N.Y.) 2002, pp. 445-460.
- C. J. MEWS, *The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the fear of social upheaval*, in «Speculum» 77 (2002), pp. 342-383.
- C. J. MEWS, *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard* cit.
- D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le Des tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 2002.
- I. ROSIER-CATACH, *Abélard and the Meaning of the Propositions*, in *Signification in Language and Culture*, Shimla 2002, pp. 23-49.
- J. F. RUYLS, *Planctus magis quam cantici. The generic significance of Abelard's Planctus*, in «Plainsong and Medieval Music» 11.1 (2002), pp. 37-44.
- R. M. W. STAMMBERGER, *De longe veritas videtur diversa iudicia parit. Hugh of Victor and Peter Abelard*, in *Pierre Abélard à l'aube des Universities*. Actes de la conférence internationale, Nantes 2001, pp. 385-412 [ripr. in «Revista Portuguesa de Filosofia», 58 (2002), pp. 65-92].
- P. ZERBI, «*Philosophi*» e «*Logici*». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Roma 2002.
- I. P. BEJCZY *Deeds without value: exploring a weak spot in Abelard's ethics*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70.1 (2003), pp. 1-21.
- L. M. DE RIJK, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach* in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. M. Pickavé, Berlin - New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 3-22.
- K. JACOBI, *Nomina transcendentia. Untersuchungen von Logikern des Jahrhunderts über transkategoriale Terme* in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. M. Pickavé, Berlin - New York 2003, pp. 23-36.
- A. KJEWSKA, *Mathematics as a Preparation for Theology. Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Actes du Colloque international de la Fondation Singer - Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), a c. di A. Galonnier, Louvain - Paris - Dudley 2003 (Philosophes médiévaux, 44), pp. 625-647.
- M. PERKAMS, *Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology* in «Mediaeval Studies», 65 (2003), pp. 99-116.

- *Intention et charité: essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard*, in *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, edd. J. Jolivet - H. Habrias, Rennes 2003, pp. 357-376.
- Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes cit.
- I. ROSIER-CATACH, *Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication*, in «Vivarium», 41.2 (2003), pp. 175 - 248.
- M. ROSSINI, *Introduzione*, in ABELARDO, *Teologia del sommo bene* cit., pp. 7-38.
- B. SMITH, *Ontology*, in L. FLORIDI, *The Blackwell Guide to Philosophy of Computing Information*, Malden 2003, pp. 155-166.
- A. VASILIU, *Nature, personne et image dans les traités théologiques de Boèce ou Personne dans le creux du visage*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), a. c. di A. Galonnier, Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris - Dudley 2003 (Philosophes médiévaux, 44), pp. 481-506.
- S. P. BONANNI, *Introduzione, Postfazione* in ABELARDO, *Teologia 'degli Scolastici'. Libro III*, Roma 2004.
- K. GUILFOY, *Peter Abelard's Two Theories of the Proposition*, in *Medieval theories on assertive and non-assertive language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, 11-15 June 2002), edd. A. Maierù - L. Valente, Firenze 2004, pp. 35-57
- *Abelard on Mind and Cognition*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, edd. J. E. Brower - K. Guilfooy, Cambridge 2004, pp. 200-222.
- G. FOSSATI, *Bernardo di Clairvaux: tra azione e contemplazione*, Casamari 2004.
- P. KING, *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit., pp. 65-125.
- J. MARENBOON, *Dicta, Assertion and Speech Acts: Abelard and some Modern Interpreters*, in *Medieval theories on assertive and non-assertive language* cit., pp. 59-80.
- C. NORMORE, *Abelard's stoicism and its consequences*, in *Stoicism. Traditions and transformations*, edd. S. K. Strange - J. Zupco, Cambridge 2004, pp. 132-147.
- W. OTTEN, *From Paradise to Paradigm. A Study of Twelfth-Century Humanism*, Leiden 2004.
- G. ORLANDI, *Considerazioni sulla trasmissione del testo*, in ABELARDO - ELOISA, *Epistolario*, a. c. di Pagani, Torino 2004 (2008²) (Classici latini, 65), pp. 55-66.
- I. PAGANI, *Introduzione*, in ABELARDO - ELOISA, *Epistolario* cit., pp. 9-54.
- M. PERKAMS, *The origins of the Trinitarian attribuites potentia, sapientia, benignitas*, in «Archa Verbi», 1 (2004), pp. 25-41.
- I. ROSIER-CATACH, *Les discussions sur le signifié des propositions chez Abelard et ses contemporains*, in *Medieval theories on assertive and non-assertive language* cit., pp. 1-34.
- The Cambridge Companion to Abelard* cit.
- A. W. ARLING, *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard and Pseudo-Joscelin*, Ph.D. dissertation, Ohio State University 2005 (online), pp. 165-197.
- I. P. BEJCZY, *The problem of Natural Virtue*, in *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, edd. I. Bejczy - R. Newhauser, Leiden - Boston 2005 (Brill's Studies in Intellectual History, 130), pp. 133-154.
- E. BRAMBILLA PISONI, *Recenti interpretazioni della teologia di Pietro Abelardo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 97.4 (2005), pp. 691-700.
- G. D'ONOFRIO, *Tra Antiqui e Moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale in Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, LII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (15-20 Aprile 2004), 2 voll., Spoleto 2005, II, pp. 821-893.
- G. DE VECCHI, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo: analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 121).
- U. ECO, *La metafora nel Medioevo latino*, in *Metafora e conoscenza*, ed. A. M. Lorusso, Milano 2005, pp. 149-201 [ripr. come *Dalla metafora all'analogia entis*, in ID., *Dall'albero al labirinto* cit., pp. 143-199].
- , C. MARMO, *La teoria aristotelica della metafora nel Medioevo*, in *Metafora e conoscenza* cit., pp. 119-148.
- T. GEORGES, *Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik Peter Abaelards*, Leipzig 2005.
- C. J. MEWS, *Abelard and Heloise*, New York 2005 (Great medieval thinkers).
- C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi, Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005.

- L. VALENTE, «*Illa quae transcendunt generalissima*»: *elementi per una storia latina dei termini trascendentali (XII secolo)* in «Quaestio», 5 (2005), pp. 217-239.
- G. ALLEGRO, *Alcune recenti edizioni e traduzioni italiane di Abelardo. Note per una rassegna critica*, in «Schede Medievali», 44 (2006), pp. 165-181.
- Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, edd. G. E. M. Gasper - H. Kohlenberger, Toronto 2006 (Papers in Mediaeval Studies, 19).
- G. CATAPANO, *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*, in «Quaestio», 6 (2006), pp. 1-13.
- G. D'ONOFRIO, s. v. *Roscellino di Compiègne*, in *Enciclopedia Filosofica*, 12 voll., Milano 2006, X, pp. 9844-9847.
- S. ERNST, *Grundlegung der Ethik bei Anselm von Canterbury und Peter Abaelard*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., pp. 155-171.
- T. GREGORY, *Anima del mondo*, in «Bruniana & Campanelliana», 12/2 (2006), pp. 525-535 [ripr. in ID., s.v. *Anima del mondo*, in *Enciclopedia Filosofica* cit., I, pp. 468-475]
- K. GUILFOY, *Imagination and Cognition of Insensibles in Peter Abelard*, in *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) (Porto, du 26 au 31 août 2002), edd. M. C. Pacheco - J. Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 895-902.
- G. HAMELIN, *La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard arrive t-elle à une impasse?*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale* cit., pp. 883-894.
- S. KNUUTTILA, *How Theological Problems Influenced the Development of Medieval Logic?*, in “*Ad Ingenii Acuitionem*”. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, edd. S. Caroti - R. Imbach - Z. Kaluza - G. Stabile - L. Sturlese, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 183-198.
- Logic, Theology and Poetry in Boethius, Anselm, Abelard, and Alan of Lille: Words in the Absence of Things*, ed. E. Sweeney, New York 2006.
- J. MARENBOON, *Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples*, in *Exempla docent: les exemples des philosophes de l'antiquité à la Renaissance*. Actes du Colloque international (Université de Neuchâtel, 23-25 octobre 2003), ed. T. Ricklin, Paris 2006, pp. 119-133.
- C. J. MEWS, *Faith as existimatio rerum non apparentium: Intellect, Imagination and Faith in the Philosophy of Peter Abelard*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale* cit., pp. 915-926.
- *Saint Anselm and the Development of Philosophical Theology in Twelfth-Century Paris*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., pp. 196-222.
- G. C. NORMORE, *Who is Peter Abelard?*, in *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, edd. T. Mathien - D. G. Wright, Routledge 2006, pp. 64-75.
- M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Bergamo 2006.
- M. PERKAMS, *Rationes necessariae – rationes verisimiles et honestissimae. Methoden philosophischer Theologie bei Anselm und Abaelard*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., pp. 143-154.
- *The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale* cit., pp. 903-913.
- M. ROSSINI, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza: riflessioni sulla teologia debole di Abelardo*, in «Rivista di Storia Della Filosofia», 1 (2006), pp. 67-91.
- T. SHIMIZU, *The Place of Intellectus in the Theory of Signification by Abelard and «Ars Meliduna»*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale* cit., pp. 927-939.
- E. TRAVERSO, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Verona 2006.
- C. VIOLA, *Saint Anselme et Abélard: auteurs de deux théologies?*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* cit., pp. 118-132.
- M. CAMERON, *Abelard (and Heloise) on intention*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 8.2 (2007), pp. 323-338.

- M. ENDERS, *Zur Bedeutung des Ausdrucks Theologia im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen*, in *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th-5th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Münster 2007, pp. 19-37.
- T. GEORGES, *Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelards Brief 13*, in «Theologie und Philosophie», 82 (2007), pp. 97-104.
- A. L. GRIFFIOEN, «*In Accordance with the Law*»: *Reconciling Divine and Civil Law in Abelard*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 81.2 (2007), pp. 307-321.
- A. GRONDEUX, *Res Meaning a Thing Thought: The Influence of the Ars Donati*, in «Vivarium» 45 (2007), pp. 189-202.
- P. KING, *Abelard on Mental Language*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 81.2 (2007), pp. 169-187.
- *Abelard's Answers to Porphyry*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 249-270.
- J. MARENBNON, *Peter Abelard and Platonic Politics*, in *The Political Identity of the West*, edd. M. van Ackeren - O. F. Summerell, Frankfurt 2007, pp. 133-150.
- *Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic*, in «American Catholic philosophical quarterly», 81 (2007), pp. 229-250.
- C. J. MARTIN, *Denying Conditionals: Abaelard and the Failure of Boethius' Account of the Hypothetical Syllogism*, in «Vivarium», 45.2 (2007), pp. 153-168.
- I. RAMELLI, *Saggio introduttivo*, in MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, Milano 2007, pp. 5-132.
- I. ROSIER-CATACH, *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the Glosulae in Priscianum, the Notae Dunelmenses, William of Champeaux and Abelard*, in «Vivarium», 45 (2007), pp. 219-237.
- L. VALENTE, *Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic* in «Vivarium», 45 (2007), pp. 298-310.
- G. ALLEGRO, *Apologia della dialettica. L'Epistola XIII di Pietro Abelardo. Introduzione, testo e traduzione*, in «Pan», 24 (2008), pp. 181-196.
- E. J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XI^e au XVI^e siècle*, Paris 2008.
- S. P. BONANNI, *Anselmo e Abelardo: La ratio della teologia tra necessità e verosimiglianza*, in «Gregorianum», 89.3 (2008), pp. 473-500.
- G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Turnhout 2008 (Nutrix, 1) [tr. it., *Vera philosophia cit.*].
- J. JOLIVET, *Pietro Abelardo in Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, edd. I. Biffi - C. Marabelli, 6 voll., Milano 2008, II, pp. 323-386.
- J. MARENBNON, *Imaginary Pagans: from the Middle Ages to the Renaissance*, in *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the colloquium (Warburg Institute, 15-16 June 2007)*, edd. C. Burnett - J. Meirinhos - J. Hamesse, Louvain-la-neuve 2008 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 48), pp. 151-168.
- C. MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Roma 2008.
- T. R. GRUBER, s. v. *Ontology*, in *Encyclopedia of Database Systems*, edd. L. Liu - M. T. Özsu, Springer (Boston, MA) 2009.
- C. J. MARTIN, *Imposition and essence: What's new in Abaelard's theory of meaning?* In *The word in medieval logic, theology and psychology*, ed. C. S. F. Burnett, Turnhout 2009, pp. 183-223.
- R. D. OBERSON, *Petri Abaelardi Opera 1615*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschic», 36 (2009), pp. 297-318.
- W. OTTEN, *Broken Mirrors: Abelard's Theory of Language in Relation to the Augustinian Tradition of Redeemed Speech*, in *Mind Matters: Studies of Medieval and Early Modern Intellectual History in Honour of Marcia Colish*, edd. E. A. Matter - C. J. Nederman - N. van Deusen, Turnhout 2009, pp. 69-88.
- Rethinking the School of Chartres*, ed. É. Jeaneau, Toronto 2009.
- R. SHARPE, *Anselm as Author: Publishing in the Late Eleventh Century* in «Journal of Medieval Latin», 19 (2009), pp. 1-87.

- L. VALENTE, *Verbum mentis – vox clamantis: the notion of mental word in 12th century theology*, in *The word in medieval logic, theology and psychology*. Acts of the 13. international colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Kyoto, 27 September - 1 October 2005), edd. T. Shimizu - C. S. Burnett, Turnhout 2009 (Rencontres de philosophie médiévale, 14), pp. 365-402.
- G. ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010.
- C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 8).
- *La naissance des intellectuels au XII^e siècle*, in «Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France année», (2010), pp. 23-37.
- P. KING, s. v. *Peter Abelard* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9 November 2010 (online).
- C. J. MARTIN, *The Development of Abaelard's Theory of Topical Inference*, in *Les lieux de l'argumentation: Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, edd. J. Biard - F. Mariani Zini, Turnhout 2010 (Studia Artistarum, 22), pp. 249-270.
- U. TROMBI, *Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo. Una controversia teologica del XII secolo*, Brescia 2010.
- M. CAMERON, *The Development of Early Twelfth Century Logic: a Reconsideration*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier-Catach, Turnhout 2011 (Studia Artistarum 26), pp. 677-694.
- G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011.
- C. GIRAUD, *La sacra pagina et les écoles du premier XII^e siècle*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles cit.*, pp. 235-246.
- *L'école de Laon entre arts du langage et théologie*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles cit.*, pp. 351-371.
- A. GRONDEUX, *Guillaume de Champeaux, Joscelin of Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles cit.*, pp. 3-43.
- C. MARTELLO, *Introduzione*, in ID., *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches*, Palermo 2011 (Machina philosophorum, 25), pp. 1-92.
- J. MARENBOON, *Logic at the Turn of the Twelfth Century: A Synthèses*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles cit.*, pp. 181-217.
- *Peter Abelard's theory of virtues and its context*, in *Knowledge, discipline and power in the Middle Ages. Essays in honour of David Luscombe*, edd. J. P. Canning - E. J. King - M. Staub, Leiden 2011, pp. 231-242.
- C. J. MEWS, *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles cit.*, pp. 83-104.
- M. K. SPENCER, *Abelard on Status and their Relation to Universals. A Husserlian Interpretation*, in «International Philosophical Quarterly», 51.2, (2011), pp. 223-240.
- M. VAGNI, *L'inquisizione medievale tra controllo dell'ortodossia e istituzione giuridica*, in «Rivista cistercense», 28 (2011), pp. 193-229.
- L. VALENTE, «*Exhortatio*» e «*recta vivendi ratio*». *Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Trento, 27-29 settembre 2010), cur. A. Palazzo, Porto 2011, pp. 39-66.
- G. ALLEGRO, *An plura vel pauciora facere possit deus quam faciat et contra. La questione dell'onnipotenza divina al tempo di Pietro Abelardo*, in *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo / Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge / Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo, 17-22 settembre 2007), 4 voll., Palermo 2012, II.1, pp. 187-194.
- M. AUTUORI, *La caligo e l'esperienza del trascendente nella tradizione cristiana (dalle origini al secolo IX)*, in «Schola Salernitana», 17-18 (2012-2013), pp. 41-117.
- G. D'ONOFRIO, *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought: A Historiographical Theory*, in *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October – 1 November 2005), ed. by G. d'Onofrio, 2 voll. Turnhout 2012 (Nutrix, 4), I, pp. 13-46.

- R. J. HEXTER, *Location, Location, Location: Geography, Knowledge, and the Creation of Medieval Latin Textual Communities* in *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, edd. R. J. Hexter - D. Townsend, Oxford 2012, pp. 192-214.
- J. MARENBNON, *A problem of paganism*, in *Paganism in the Middle Ages: threat and fascination*, ed. C. Steel - J. Marenbon - W. Verbeke, Leuven 2012, pp. 39-54.
- C. MARTELLO, *Sull'uso della filosofia antica nella theologia di Pietro Abelardo*, in *Universalità della Ragione* cit., II.1, pp. 182-186.
- *Profezia e mito. Esegesi e scrittura profana nelle scuole di Chartres*, in *The Medieval Paradigm* cit., I, pp. 327-345.
- M. SEEWALD, *Verisimilitudo. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards*, Berlin 2012.
- R. DE FILIPPIS, *Loquax pagina. La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma 2013 (Institutiones, 2).
- C. GIRAUD, *Anselme de Laon et les Pères. De l'intentio Patris à l'intentio magistri*, in *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*, edd. R. Berndt - M. Fédou, Münster 2013, pp. 635-656.
- *Le rayonnement scolaire de Laon au XII^e siècle, de maître Anselme à Adam de Courlandon*, in «Bulletin de la Société historique de Haute-Picardie», 19 (2013), pp. 129-144.
- J. MARENBNON, *Abelard in four dimensions. A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours*, Notre Dame 2013 (The Conway lectures in medieval studies).
- *The tradition of studying the categories in the early middle ages (until 1200): a revised working catalogue of glosses, commentaries and treatises*, in *Aristotle's categories in the Byzantine, Arabic and Latin traditions*, edd. S. Ebbesen - J. Marenbon - P. Thom, Copenhagen 2013, pp. 139-173.
- Rethinking Abelard. A Collection of Critical Essays*, ed. by B. S. Hellemans, Leiden - Boston, 2013.
- L. VALENTE, *Philosophers and other kinds of human beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, edd. J. L. Fink - H. Hansen - A. M. Mora - Maequez, Leiden - Boston 2013, pp. 105-124.
- J. YOLLES, *Divine Omnipotence and the Liberal Arts in Peter Damian and Peter Abelard*, in *Rethinking Abelard. A Collection of Critical Essays* cit., pp. 60-83.
- M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Premessa*, in ABELARDO, *Etica*, Milano 2014, pp. 15-28.
- A. BISOGNO, *Desiderio e conoscenza della verità nei dialoghi di Agostino*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a c. di A. Palazzo, Roma 2014, pp. 3-25.
- M. COPPOLA, *La «ratio» nelle Collationes di Abelardo*, in *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Coppola - G. Fericola - L. Pappalardo, Roma 2014, pp. 245-290.
- G. D'ONOFRIO, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, in *Dialogus* cit., pp. 11-57.
- M. REIMER, s.v. *Reference* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26 September 2014 (online).
- J. F. RUYSS, *The Repentant Abelard: Family, Gender, and Ethics*, in *Peter Abelard's Carmen ad Astralabium and Planctus*, New York 2014.
- Seneca Philosophus*, edd. M. Colish - J. Wildberger, Berlin - Boston 2014 (Trends in classics. Supplementary, 27).
- L. VALENTE, *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in *Il desiderio nel Medioevo* cit., pp. 185-206.
- A. BISOGNO, *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2015 (Traditiones, 1).
- J. MARENBNON, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton 2015.
- *Abelard's theory of universals*, in *Nominalism about properties*, edd. G. Guigon - G. Rodriguez-Pereyra, Londra 2015, pp. 38-62.
- L. VALENTE, *Happiness, contemplative life, and the tria genera hominum in twelfth-century philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, in «Quaestio» 15 (2015), pp. 77-98.

- R. DE FILIPPIS, *Gli «Opuscula sacra» di Boezio. Questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 63.3 (2016), pp. 565-596.
- C. MARTELLO, *L'anima del mondo nelle Glosae super Platonem di Guglielmo di Conches*, in *Principes philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Borriello - A. M. Vitale, Roma 2016 (Institutiones, 5), pp. 313-328.
- U. ECO, *Dalla metafora all'analogia entis*, in *Dall'albero al labirinto cit.*, pp. 143-199.
 — *Dall'albero al labirinto*, in *Dall'albero al labirinto cit.*, pp. 15-142.
 — *Metafora come conoscenza: sfortuna di Aristotele nel Medioevo*, in *Dall'albero al labirinto cit.*, pp. 121-142.
- I. ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard*, in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, edd. J. Pelletier - M. Roques, Cham 2017, pp. 249-274.
- C. TARLAZZI, *Osservazioni sulla recente edizione delle Glossae super Peri Hermeneias di Pietro Abelardo (Jacobi-Strub) e sul codice Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup.*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 72.2 (2017), pp. 313-328.
- F. VERMIGLI, *La soteriologia di Pietro Abelardo e di Guglielmo di Saint Thierry*, in «Rassegna di Teologia», 58 (2017), pp. 685-691.
- N. BRAY, *La tradizione filosofica stoica nel Medioevo. Un approccio dossografico*, Roma 2018 (Temi e testi, 168).
- C. TARLAZZI, *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcellona - Roma 2018 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 85), pp. 18-22.
- R. DE FILIPPIS, *Leggere Boezio secondo Boezio: l'assioma II del «De hebdomadibus»*, in «*Saepe mihi cogitanti*». *Studi di filosofia tardoantica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio per il suo 65° compleanno* (in corso di stampa).