



2018-2019

• FILOSOFIA

prof. Luciano Cova

«Mi considerano virtuosa perché conservo pura la carne, mentre la virtù non è del corpo ma dell'animo».

La morale dell'intenzione nelle lettere di Eloisa ad Abelardo (XII secolo)

Pietro Abelardo, una delle figure più innovative nel panorama del pensiero medievale, si trovò spesso in rotta di collisione con la cultura dominante. Fu considerato in particolare scandaloso il nucleo centrale della sua "etica dell'intenzione" che, svalutando l'aspetto oggettivo, attribuisce valore soltanto all'atto interiore, indipendentemente dall'azione esterna e dalle conseguenze che ne derivano.

Maestro acclamato, chierico della Scuola cattedrale di Parigi agli inizi del 1100, visse con la giovane Eloisa, sua allieva di grande levatura intellettuale, una travagliata storia d'amore che (dopo lo scoppio dello scandalo, la nascita di un bambino, le nozze segrete che però non evitarono l'atroce vendetta dei familiari della fanciulla) si concluse con una tragica separazione, in seguito alla quale entrambi abbracciarono la vita monastica.

A distanza di anni però si riaprì tra di loro quello scambio epistolare che costituisce uno dei capolavori della letteratura europea. Mentre Abelardo guarda ormai con occhio distaccato da monaco alla loro passata relazione e richiama Eloisa ai doveri spirituali della vita religiosa, lei mantiene intatto il suo amore per lui e vive la lacerazione di un conflitto insanabile, vivendo e interpretando in prima persona i grandi temi dell'etica abelardiana: nonostante le lodi che riceve, si sente colpevole per l'ipocrita adesione alle regole monastiche mentre il suo cuore è ancora rivolto alle dolcezze dell'amore terreno e soprattutto perché sa di non aver fatto nulla per amore di Dio ma tutto per amore di un uomo, e tuttavia proprio per questo nei confronti di Abelardo si sente innocente, avendo anteposto sempre la volontà di lui alla propria ed essendo stata causa solo involontaria delle sue disgrazie.

marzo – maggio 2019

TRACCIA

DELLE LEZIONI

PRIMA PARTE (tre incontri)

- Lucio Colletti introduce le figure di Abelardo ed Eloisa (VIDEO)
- Vicende biografiche di Abelardo e di Eloisa
- Introduzione al pensiero del XII secolo
- Introduzione al pensiero di Abelardo: logica e teologia
- Introduzione al pensiero di Abelardo: etica

SECONDA PARTE (tre incontri)

- Le idee morali di Eloisa: lettura, commento e discussione di brani tratti dall'Epistolario, in particolare
- *La Storia delle mie disgrazie* (prima lettera di Abelardo)
- La prima lettera di Eloisa (seconda lettera dell'Epistolario)
- La seconda lettera di Eloisa (quarta lettera dell'Epistolario)
- *Cenni bibliografici*

- **Abelardo ed Eloisa visti da Lucio Colletti** – Rai Cultura (VIDEO)

<http://www.letteratura.rai.it/articoli/lucio-colletti-su-abelardo-ed-elioisa/1030/default.aspx>

Il filosofo Lucio Colletti (Roma, 8 dicembre 1924 – Venturina Terme, 3 novembre 2001) parla con lo scrittore Antonio Debenedetti dell'Epistolario di Abelardo ed Eloisa

- **Introduzione biografica ad Abelardo e a Eloisa**

Parigi, 1115/1116. Si incrociano le vite di Eloisa ed Abelardo: l'inizio di una serie tumultuosa di eventi.

Eloisa (16 o 17 anni) vive con lo zio Fulberto, chierico e canonico della cattedrale di Notre Dame, ed ha già una preparazione filosofica e letteraria non comune per una donna medievale, acquisita studiando nel monastero di Argenteuil, vicino a Parigi.

Anche Abelardo è chierico (ha ricevuto gli ordini minori) e canonico di Notre Dame, e insegna come maestro in quella scuola cattedrale (cioè vescovile). [Vedremo poi l'organizzazione scolastica del XII secolo e i tratti salienti della nuova cultura cittadina che si va imponendo pur fra le tenaci resistenze del mondo feudale/rurale e della cultura monastica che lo esprime]

Nel 1115 Pietro Abelardo (nato in Bretagna a Le Palais nel 1079) è al culmine della carriera e della fama. Accorrono studenti ad acclamarlo da tutta Europa, in quello che sta diventando il centro della vita culturale e delle elaborazioni dottrinali del Medioevo. Il suo percorso di *magister* è costellato di vittorie: lui, figlio di un uomo d'armi, aveva rinunciato alla carriera militare per dedicarsi alle battaglie della "dialettica", l'arte del ragionamento e della disputa, formandosi a Loches e a Tours alla *schola* del "nominalista" Roscellino. [Torneremo su nominalismo e realismo come opposte soluzioni al "problema degli universali"]

Dal 1100 è a Parigi, alla scuola del "realista" Guglielmo di Champeaux, maestro a Notre Dame. A più riprese lo sfida nella disputa e ottiene un clamoroso successo.

Dal 1102 fonda una propria scuola (prima a Melun, poi a Corbeil, poi sul colle di Sainte-Geneviève, poco fuori Parigi) circondandosi di discepoli. Studia poi "sacra pagina" a Laon, presso l'anziano maestro Anselmo, con cui polemizza per il mancato uso del ragionamento in campo teologico.

1113/1114. A 35 anni Abelardo ottiene la cattedra a Notre Dame, dove insegna sia logica che teologia. È il trionfo, non ha più avversari, accorrono ad ascoltarlo studenti da tutto il mondo cristiano d'Occidente. Gloria e ricchezza gli arridono.

Ma a questo punto, come spiega lui stesso nella sua autobiografia, Pietro imprime una svolta alla propria vita che segnerà pesantemente tutto il suo futuro.

«Proprio nella città di Parigi viveva ora una giovane donna di nome Eloisa, nipote di un canonico chiamato Fulberto che, quanto più l'amava, tanto più amorevolmente aveva cercato di farla progredire in ogni possibile disciplina letteraria. Ella, se d'aspetto non era certo l'ultima, per ricchezza di cultura letteraria era eccelsa. Quanto più infatti questo bene, il sapere letterario, è raro nelle donne, tanto più dava pregio alla fanciulla e ne faceva la più celebre di tutto il regno. Dopo aver considerato attentamente tutto ciò che di solito attrae gli innamorati, ritenni che essa fosse la più adatta a stringere con me un legame d'amore e che ciò mi sarebbe stato assai facile poiché ero allora così famoso e tanto spiccavo per grazia di gioventù e di bellezza che qualsiasi donna avessi reputato degna del mio amore non avrei avuto a temere rifiuto alcuno».

PIETRO ABELARDO, *Lettera consolatoria a un suo amico (Historia calamitatum, Storia delle mie disgrazie)*, in ABELARDO ED ELOISA, *Epistolario*, I, 12, a cura di I. Pagani, UTET 2015, p. 135.

Con un'ingenuità che stupisce lo stesso Abelardo, Fulberto accetta di affidargli l'educazione della nipote, ospitandolo nella propria casa. «Prima ci unì la stessa casa, poi lo stesso sentimento. Con la scusa delle lezioni ci abbandonavamo all'amore e lo studio offriva il rifugio segreto che chiedeva l'amore. Aprivamo i libri ma proferivamo poi parole d'amore più che di studio, erano più baci che sentenze e le mani andavano più al seno che ai libri [...] Presi dalla passione nessun grado d'amore venne tralasciato e, se l'amore poté escogitare qualcosa di nuovo, vi fu aggiunto. E quanto meno avevamo avuto esperienze di queste voluttà tanto maggiore era l'ardore con cui ad esse ci abbandonavamo» (Ivi, 14, pp. 137-139).

Abelardo trascura ormai i suoi doveri di maestro nella scuola dedicandosi invece alla composizione di canzoni d'amore che pubblicizzano il suo rapporto con Eloisa. Alla fine se ne accorge anche Fulberto, e i due amanti ovviamente vengono divisi.

Ma la separazione rafforza il loro amore, e quando Eloisa (con gioia, dice Abelardo) annuncia per lettera all'amante di essere incinta, lui la rapisce e la conduce a casa sua in Bretagna affidandola alla sorella.

Fulberto, impotente, si dispera e Abelardo, impietosito, gli offre un matrimonio riparatore, a patto che questo – per non compromettere la propria carriera di maestro – rimanga segreto. Quando vede la luce il bambino (battezzato Astrolabio), Abelardo lo affida alla sorella e riconduce Eloisa a Parigi (1118).

A questo punto emerge la straordinaria levatura intellettuale e morale di Eloisa, che cerca in tutti i modi di evitare il matrimonio (convinta che questo avrebbe finito per danneggiare reputazione e carriera dell'amato, al quale preferirebbe rimanere legata con un amore privo di alcun vincolo giuridico), e tuttavia, proprio per la dedizione totale che la unisce a lui, si piega alla sua volontà. Dopo la furtiva celebrazione del matrimonio all'alba di una notte passata in preghiera, Fulberto, venendo meno ai patti, divulga la notizia e sottopone ad angherie la nipote che, spergiurando, cerca di smentirlo.

Abelardo allora la riporta al monastero di Argenteuil, dove ella aveva studiato, facendole indossare l'abito monacale tranne che per il velo.

Ma la situazione precipita. Lo zio è convinto che Abelardo voglia sbarazzarsi di Eloisa e organizza un'atroce vendetta ispirata alla legge del taglione, facendolo evirare una notte da alcuni sicari. (Due di questi, catturati, verranno puniti con l'accecamento e l'evirazione, mentre Fulberto subirà solo la confisca dei beni).

Preso dallo sconforto, Abelardo decide (più per la vergogna che per un'autentica vocazione, come lui stesso scrive) di farsi monaco benedettino ed impone anche ad Eloisa di consacrarsi a Dio («ad imperium nostrum sponte velata», «obbedendo al mio ordine ella spontaneamente prese il velo», scrive Pietro con un curioso ossimoro, ivi, pp. 164-165).

I rapporti tra i due si interrompono per oltre un decennio.

Abelardo vaga da un monastero all'altro (due volte all'Abbazia regale parigina di Saint-Denis, da cui viene cacciato per aver messo in dubbio certe credenze agiografiche di quei monaci). Si dedica ora allo studio teologico, ma il suo orgoglio di pensatore è profondamente ferito dalla condanna di un suo libro sull'unità e trinità di Dio (*De unitate et trinitate Dei*) che un concilio tenuto a Soissons nel 1121 alla presenza del legato papale lo costringe a bruciare con le proprie mani.

Si ritira allora nella campagna di Troyes, dove fonda un oratorio (che dedica al Paraclito, cioè allo Spirito Santo consolatore, suscitando polemiche per l'idea innovativa) e dove vecchi discepoli lo raggiungono numerosi. Percepisce però un crescente clima ostile nei suoi confronti da parte

ecclesiastica, a partire dalla figura più influente nella Francia di allora, vale a dire l'abate cistercense Bernardo di Clairvaux.

Abelardo accetta perciò (1126?) l'invito a diventare abate a Saint-Gildas in Bretagna, ma vi trova una «terra barbara e senza legge» dove a stento sopravvive in un ambiente di monaci corrotti, violenti, ladri e concubini.

Verso il 1129 torna in scena Eloisa. Abelardo viene a sapere che l'abate di Saint-Denis è riuscito a rivendicare la proprietà dell'Argenteuil, per cui le monache devono andarsene, e vede in ciò la mano della provvidenza che gli consente di ridare una funzione al Paracletto abbandonato: grazie alla sua donazione (confermata dal Papa, di passaggio in Francia) il vecchio oratorio diviene il monastero delle monache parigine espulse, ed Eloisa ne diviene la prima badessa.

Per un po' Abelardo si dedica con gioia al nuovo monastero come direttore spirituale, ma a partire dal 1131 le maldicenze che lo vogliono ancora attratto dai piaceri carnali lo costringono a diradare e poi a sospendere le visite.

Sfuggito a due tentativi di avvelenamento da parte dei confratelli di Saint-Gildas, Abelardo lascia provvisoriamente l'abbazia rifugiandosi in un piccolo eremo. È qui che, intorno al 1134, profondamente amareggiato scrive quella *Lettera consolatoria a un amico* o *Storia delle mie disgrazie* che, giunta casualmente nelle mani della badessa del Paracletto, dà il via all'Epistolario in cui (qualora non si tratti di una mera finzione letteraria variamente attribuibile, ma in effetti la critica odierna propende per un autentico scambio di lettere tra i due ex amanti) Eloisa e Abelardo tornano a parlarsi, rivelando due atteggiamenti radicalmente diversi nel ripensare all'esperienza vissuta insieme e nel valutare la loro condizione presente.

Abelardo infatti guarda ormai con occhio distaccato alle vicende passate, interpretando la vergognosa conclusione della sua relazione amorosa come punizione divina per la lussuria con cui, mosso dalla concupiscenza, si era abbandonato ai piaceri della carne (così come in tutte le successive avversità e censure ecclesiastiche subite scorge il giusto castigo per la propria superbia intellettuale). Il rapporto con Eloisa per lui può rimanere solo se sublimato in un amore puramente spirituale, un colloquio riferito al comune ideale ascetico da realizzare in una vita consacrata a Dio.

Eloisa vive invece nel suo intimo un conflitto insanabile. Per un verso ella sceglie di adempiere dignitosamente ai doveri e alle funzioni di monaca e di priora, ritenendo in qualche modo giusto non dare scandalo in seno alla Chiesa con un comportamento esteriore scorretto (lo fece in effetti in maniera esemplare, come ci rivelano varie testimonianze esterne, altamente elogiative nei suoi confronti). D'altra parte è lucidamente consapevole della propria ipocrisia, lei che ha accettato prima il matrimonio e poi il velo non come una scelta propria ma come adeguamento alla volontà dell'uomo che ha amato e continua ad amare.

Si tratta di un amore totale che comprende gli incancellabili «fantasmi osceni» dei piaceri vissuti un tempo con l'amante, ma è soprattutto dedizione assoluta a lui: tutto quello che ha fatto, lo ha fatto esclusivamente per il suo bene. Verso Abelardo si sente perciò innocente, mentre confessa la propria assoluta colpevolezza nei confronti di Dio per averne violato la legge continuando poi a non pentirsene ma soprattutto, fondamentale, per aver riposto non in lui ma in un uomo il fine della propria esistenza.

E lo farà anche questa volta: richiamata all'ordine da Abelardo-monaco dopo la confessione appassionata contenuta nelle sue due prime lettere (la seconda e la quarta dell'Epistolario) in cui lo rimprovera di essersi dimenticato di lei, Eloisa si piega, accettando l'unico modo che le è ormai

consentito per proseguire un colloquio con l'ex amante, vale a dire discutendo nella sua ultima lettera (la VI dell'Epistolario) di problemi inerenti al monachesimo.

Ella prega Abelardo di redigere una regola adatta alle monache del Paracleto, cosa che l'abate di Saint-Gildas fa (nella lunga lettera VIII), dopo averle presentato una sorta di trattato sulle origini del monachesimo femminile (lettera VII).

Per Abelardo le *calamitates* non si conclusero però con quelle narrate nella sua autobiografia. Certamente dopo aver abbandonato definitivamente Saint-Gildas (1135) poté vivere alcuni anni gratificanti con il ritorno a Parigi, dove riaprì la sua scuola di dialettica sul colle di Sainte-Geneviève e dove fu protagonista di un'intensa produzione letteraria, comprendente quell'*Ethica seu Scito te ipsum* (*Etica o Conosci te stesso*) che costituisce forse il suo capolavoro.

Ma proprio prendendo spunto da questa e da altre opere di carattere teologico i suoi nemici tornarono alla carica per stroncare il ritorno di fiamma di un pensatore innovativo, che teorizzava la centralità della ragione umana anche nell'ambito della riflessione religiosa, considerandolo pericoloso per l'ortodossia cattolica. Fu in particolare il monaco benedettino Guglielmo di Saint-Thierry a individuare 13 proposizioni "eretiche" e a segnalarle a Bernardo di Clairvaux. Bernardo cerca invano di far ritrattare Abelardo, che chiede di discuterne in un concilio di vescovi. Questo si riunisce a Sens nel giugno del 1140, e lo condanna prima ancora che lui possa prendere la parola: sospende tuttavia qualsiasi provvedimento sulla sua persona nell'attesa del giudizio papale cui Abelardo si appella, rifiutando di difendersi in quella sede.

Bernardo scrive a Innocenzo II e gli invia un trattato *De erroribus Abaelardi* (oltre a una lettera cui si accompagnano altre indirizzate a tre cardinali), denunciando la superbia del "nuovo Golia" che preferisce la filosofia all'insegnamento dei Padri della Chiesa. Abelardo scrive un'*Apologia* e si mette in viaggio per Roma, ma, stanco e invecchiato, si ferma in Borgogna, nella celeberrima abbazia di Cluny.

Qui l'abate Pietro il Venerabile, uomo di grande cultura e amico degli studi letterari (fu il primo a voler conoscere il Corano facendolo tradurre in latino, per combattere gli "infedeli" con le armi della parola piuttosto che con la spada), lo accoglie con grande affetto e si adopera con successo per una riconciliazione con Bernardo, da cui Abelardo si reca.

Nel frattempo giunge da Roma la notizia della condanna papale, che impone il rogo degli scritti abelardiani (il che in effetti avvenne a Roma) e la reclusione di Abelardo in un monastero. L'abate cluniacense scrive comunque al Papa e può garantire all'ospite una vita serena nella sua abbazia, dove Abelardo oltre a studiare e a meditare può addirittura riprendere ad insegnare: vive in pace, umile e caritatevole, come Pietro il Venerabile scrive personalmente ad Eloisa che gli ha chiesto notizie, recandole grande sollievo.

Le condizioni di salute di Abelardo però si aggravano (forse era ammalato di leucemia) e Pietro il Venerabile lo invia in un piccolo monastero più salubre, Sain-Marcel presso Châlons. È lì probabilmente che il maestro palatino può scrivere (o dettare) il suo canto del cigno: il *Dialogo tra un Filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, rimasto incompiuto, ed è lì che dopo aver confessato i propri peccati muore il 21 aprile del 1142.

Pietro il Venerabile ne dà notizia ad Eloisa, e lei lo prega di soddisfare il desiderio a suo tempo espresso da Abelardo (nella terza lettera dell'Epistolario) di essere sepolto al Paracleto. Lo stesso abate cluniacense si reca da lei per consegnarle le spoglie, e su sua richiesta le invia anche una patente di assoluzione di Abelardo in punto di morte, oltre all'assicurazione di un proprio

interessamento per garantire una qualche prebenda per il giovane Astrolabio, come richiestogli dalla badessa (nella lettera inviata a Pietro si trova l'unico riferimento scritto di Eloisa alla propria maternità).

Eloisa visse ancora per più di vent'anni, fino al 1164 (dopo essere riuscita a fondare cinque priorati dipendenti dal Paracletto) e fu sepolta nella cripta al fianco di Abelardo.

Dopo svariate riesumazioni effettuate attraverso i secoli, dal 1817 i resti dei due si trovano uniti in un'unica tomba nel cimitero parigino di Père-Lachaise.

- **Introduzione al pensiero del XII secolo**

Il Medioevo dell'Occidente latino, dal punto di vista del suo modo di intendere il mondo e di riflettere sull'uomo, può essere definito come quel lungo periodo storico (tra la fine dell'impero romano e la nascita dell'Europa moderna) in cui l'elaborazione culturale e dottrinale vide l'egemonia della Chiesa cattolica tramite un'organizzazione scolastica largamente controllata dal clero e dagli ordini monastici.

Studiando l'organizzazione delle scuole e le modalità dell'insegnamento ci si accosta ai meccanismi di trasmissione del sapere, al modo in cui circolavano e venivano elaborate le idee con la lettura e l'interpretazione di determinate fonti considerate autorevoli e intoccabili (la Bibbia anzitutto, ossia Antico e Nuovo Testamento, i Padri della Chiesa, gli scrittori ecclesiastici e – sia pure secondariamente – i grandi filosofi dell'antichità pagana).

Civiltà dell'ascolto di una verità che si ritiene fondamentalmente già data e dunque in linea di principio legato alla tradizione e ostile all'innovazione, il Medioevo di fatto fu anche il luogo di grandi cambiamenti dottrinali proprio in quanto cultura ermeneutica, nella quale le esposizioni e i commenti dei testi canonici non poterono prescindere, nei metodi e nei contenuti, dalle novità che i contatti con la civiltà araba e il progressivo recupero del pensiero greco comportarono.

La struttura scolastica che segna profondamente i tratti dottrinali dei secoli XIII e XIV è l'università. Questa tuttavia non nasce dal nulla, ma costituisce un massiccio sviluppo delle scuole cittadine del XII secolo, mentre nel Duecento ulteriormente declinano i monasteri benedettini come luogo di elaborazione dottrinale (processo già avviato nel secolo precedente) ed entrano vigorosamente in scena i nuovi ordini mendicanti dei frati predicatori (i domenicani) e minori (i francescani).

Ed è proprio nel XII secolo (che fu definito quello della "rinascita"), con la crisi del mondo feudale e lo sviluppo della società cittadina, che cambia anche radicalmente l'organizzazione scolastica dell'Occidente, risentendo di quel nuovo clima di crescita economica e culturale e di attivismo.

Certo, anche nei cosiddetti "secoli bui", nel periodo della stagnazione economica in cui prevalse l'economia feudale e le città si andarono svuotando, era rimasto comunque un minimo di organizzazione scolastica che consentì la sopravvivenza dei testi e una certa acculturazione di un'élite di monaci e di chierici.

Oltre all'attività dei monasteri nel mondo rurale, la città non scomparve mai del tutto, e nella città il vescovo organizzava, sia pure a modesti livelli se paragonati a quelli dei secoli successivi, una scuola detta vescovile o cattedrale (dove si insegnavano anche i rudimenti di discipline profane, in vista dello studio delle scritture e delle norme che regolavano la vita della Chiesa). Fu nel XII secolo che alcune delle più note scuole cattedrali, soprattutto nella Francia settentrionale, oltrepassarono i loro tradizionali compiti istituzionali miranti all'istruzione del clero e divennero veri e propri centri di studio, attirando studenti che si spostavano di luogo in luogo per seguire le lezioni dei maestri più famosi.

Nell'alto Medioevo anche il monachesimo benedettino (Benedetto da Norcia lo aveva fondato agli inizi del VI secolo), con il suo spirito operativo – in contrasto con lo spirito puramente contemplativo e ascetico del monachesimo orientale – aveva favorito nelle abbazie, veri e propri centri economici di tipo feudale, la dimensione dello studio e della trasmissione dei testi classici con il prezioso lavoro dei copisti.

Anzi, la grande riforma che per secoli segnerà l'organizzazione scolastica dell'Europa cristiana occidentale attribuisce proprio al monastero benedettino una precisa e ben regolamentata funzione di organizzazione della trasmissione del sapere.

Si tratta della riforma promossa da Alcuino, su impulso dell'imperatore Carlo Magno. Ogni monastero avrà una sua scuola. Il monaco diventa istituzionalmente maestro, che trasmette agli altri monaci e agli uomini liberi (nobili, guerrieri) non solo il sapere sacro ma anche quello profano, considerato propedeutico. Alcuino stabilisce il canone delle cosiddette sette arti liberali ereditate dall'antichità greco-romana (il trivio delle discipline "sermocinali", grammatica, dialettica e retorica, e il quadrivio delle discipline matematiche, ossia aritmetica, geometria, musica e astronomia).

Già nell'XI secolo comincia una certa resistenza all'idea del monastero integrato nella organizzazione imperiale e feudale, e dunque anche al monastero-scuola: si pensi a quei monasteri che sostengono il papa Gregorio VII nella lotta per le investiture (altamente significativa la polemica "antidialettica" di monaci come San Pier Damiani), e si pensi viceversa all'abbazia di Bec, quella di Sant'Anselmo d'Aosta, tutta rivolta a una speculazione filosofica tesa a rendere chiaro all'intelletto quanto la fede propone di credere (*fides quaerens intellectum*).

Ma sarà soprattutto con il movimento cistercense del XII secolo (San Bernardo) che, con una riforma all'interno della regola benedettina, il monachesimo si ribella a una funzione "scolastica". Bernardo di Clairvaux tuona contro Parigi, la sua vana curiosità nella confusione dei linguaggi e nel suo interesse per il sapere profano, invitando i dotti chierici parigini a fuggire dalla città, la "nuova Babilonia", per tornare nella campagna a pregare e a lavorare. *Ora et labora...*, il motto benedettino da prendere alla lettera (anche se in realtà tra gli stessi cistercensi col passare degli anni il grosso del lavoro manuale fu affidato ai cosiddetti *conversi*).

Fu questa una rinascita monastica che aprì la via al disimpegno dottrinale: l'abbazia non è più scuola, accoglie uomini già formati che meditano ma non insegnano e non elaborano dottrine. Bernardo invita a inchinarsi alla parola di Dio.

No alla logica e no a quella teologia che soppesa il "*Sic et non*" di nuove questioni che i maestri cittadini si pongono.

Sì invece alla meditazione orante e addirittura, per chi lo voglia, alla lotta armata contro gli

infedeli, alla figura del monaco-guerriero che combattendo nelle crociate non è colpevolmente “omicida” ma meritoriamente “malicida”.

Siamo agli antipodi di quel tipo di monastero benedettino voluto da Carlo Magno (riforma di Alcuino), che in Anselmo d'Aosta aveva trovato il suo rappresentante più insigne alla fine del secolo precedente.

Nonostante le polemiche e le condanne, il movimento dottrinale cittadino si fa sempre più ricco e complesso, corrispondendo alle varie esigenze di un nuovo mondo in fermento, fatto di chierici, di mercanti, di artigiani.

Le scuole si diversificano per tipo di istituzione scolastica e per ambito disciplinare praticato.

1) La vecchia scuola cattedrale (diretta dal vescovo), ritrova nuovo impulso e vigore.

I chierici secolari del capitolo tendono ad aumentare la loro autonomia dal vescovo.

Dirige la scuola un cancelliere o arcidiacono detto scolastico che conferisce agli allievi la *licentia docendi* in precisi ambiti territoriali. es. Chartres, Parigi.

Si mira a una formazione completa (arti liberali, diritto canonico, testi sacri, Padri della Chiesa), anche se si tende a specializzarsi: a Chartres per esempio prevalgono gli interessi per la fisica con la riscoperta del Timeo di Platone.

2) Scuole di chierici canonici regolari (che seguono una regola, quella di Sant'Agostino, piuttosto rigida, semimonastica). Es. Nella cappella di San Vittore, a Parigi, scuola fondata da Guglielmo di Champeaux. Vita in comune di studio e preghiera in una sorta di monastero in città, dove si studiano tutte le discipline, come percorso per una sapienza cristiana che culmina nella meditazione e nel silenzio mistico.

3) Le scuole libere di chierici-maestri che si autonominano *magistri* e creano proprie scuole, concentrandosi sempre su una singola arte, mirando alla formazione professionale di laici (fuori da ogni regola, si apre una scuola così come si apre una bottega, a proprio rischio, contando sugli scolari-clienti detti *socii*)

NB la novità scandalosa, contraria alla tradizione monastica, di un insegnamento offerto per scopi di lucro!

- **Introduzione al pensiero di Abelardo**

1 – Logica e teologia

Pietro Abelardo, nei primi quarant'anni del secolo XII, dedica la sua vita tormentata di chierico - brillante maestro prima e di monaco perseguitato da varie sventure poi, a coltivare e insegnare logica (quella che allora si chiamava “dialettica”) e successivamente anche teologia e morale.

Sono questi i tre ambiti disciplinari che costituiscono i poli d'interesse della sua intensa e appassionata vita di studioso combattivo e innovativo e si espressero anche in numerosi scritti.

Elemento centrale del suo approccio filosofico è un uso della ragione non semplicemente strumentale (o, come si diceva, “ancillare”), bensì attivo e costruttivo nel pensare e nell’espone le verità accolte con un atto di fede.

Questa posizione poggia sul fermo convincimento che tra la rivelazione storica e la sapienza filosofica esista una convergenza profonda, grazie al fatto che il Verbo divino illumina la mente di ogni uomo anche prima e al di fuori della sua incarnazione e del suo istruirci attraverso i Profeti e i testi sacri. A questo riguardo un punto di riferimento importante per Abelardo nella tradizione del pensiero cristiano è dato dalla speculazione platonizzante del giovane Agostino.

Ma non si tratta solo di una convergenza tra *fides* e *ratio*, così come sostenuta non molti anni prima da Anselmo d’Aosta. Quello di Abelardo fu anche un uso critico della ragione verso tutta la tradizione patristica ed ecclesiastica, salvo il fatto che anche per lui ovviamente è intoccabile, in quanto parola di Dio, tutto ciò che viene affermato nelle sacre Scritture.

Suscitò grande scandalo negli ambienti monastici tradizionalisti la sua opera *Sic et non* (*Si e no*), una raccolta di scritti di Padri della Chiesa dove a proposito di diverse tematiche non si vogliono mascherare le contraddizioni esistenti tra gli “autori”, sottolineando che i testi degli interpreti (delle sacre Scritture) non sono vincolanti, ma si cerca in ogni caso di risolverle facendo leva, tra l’altro, sul significato diverso che i medesimi termini possono assumere in contesti differenti.

L’altro elemento cardine del pensiero abelardiano consiste, a mio giudizio, nella centralità riconosciuta all’individuo.

Non esistono essenze universali, checché ne pensasse una certa tradizione “realistica” di ispirazione platonica nell’affrontare l’antico “problema degli universali”, ossia del valore solo logico o anche reale dei generi (come ‘animale’) e delle specie (come ‘cavallo’): *res* o *voces*, cose o parole?

Un problema che il filosofo greco Porfirio, neoplatonico del III secolo, commentando l’*Organon* ossia l’opera logica di Aristotele, aveva sollevato lasciandolo aperto e che attraverso la traduzione latina di Severino Boezio (V-VI secolo) era stato consegnato ai logici medievali di Occidente.

Nella logica “nominalistica” o “concettualistica” di Abelardo (v. in particolare la *Logica ingredientibus*, cioè per i principianti) l’universalità appartiene soltanto alle parole che usiamo nel discorso: universale è ciò che si predica di più individui (come diceva già Aristotele), con la precisazione che si tratta non di mere emissioni di fiato (*flatus vocis*) ma di termini dotati di significato cui corrispondono nella mente concetti che sintetizzano i caratteri di molti individui, rispecchiando non un’entità (una “animalità” o una “cavallinità” di cui i singoli individui sarebbero meri accidenti) ma semplicemente il convenire di più individui in un certo *status* o modo di essere.

Le parole vengono imposte arbitrariamente per evocare quei concetti universali “comuni e confusi” che in seguito all’esperienza si formano nella mente di ogni uomo. Accettare l’esistenza di essenze universali ci farebbe cadere per Abelardo nell’assurdo di assegnare attributi contraddittori alla stessa cosa: l’animalità sarebbe allo stesso tempo razionale (nell’uomo) e irrazionale (nel cavallo).

Il punto di vista realistico aveva, tra l’altro, fatto da supporto alla dottrina di Anselmo d’Aosta sul peccato originale inteso come peccato di natura, ideologicamente in sintonia con la struttura sociale del feudalesimo, al cui interno gli individui si trovano assorbiti in una stratificazione

piramidale di “gradi” (gerarchia, etimologicamente intesa come “ordine sacro”: si pensi al neoplatonismo cristiano del bizantino pseudo-Dionigi l’Areopagita, V o VI secolo).

Il punto di vista di Abelardo, ideologicamente, pare invece ben attagliarsi alla nuova cultura borghese di artigiani e mercanti che rivendicano il valore dell’impegno individuale: nella sua etica, come vedremo, è determinante il ruolo del singolo nella sua libera scelta interiore di essere con Dio o contro di Dio.

Ritornando all’uso forte della ragione, esso si manifesta soprattutto nel modo di accostarsi ai contenuti del dogma di fede: la teologia per Abelardo non può essere mera ripetizione di formule semplicemente credute, ma sforzo di riflessione e di comprensione con la ricerca di un senso e di un’analogia con le cose che conosciamo, pur nella consapevolezza che le altezze della divinità sono incommensurabili e i concetti derivati dalla nostra esperienza non vi sono applicabili in modo proprio.

Così a proposito della trinità divina (nel trattato *De unitate et trinitate divina* o *Theologia summi boni*) il maestro palatino cercò di rintuzzare la sgradevole sensazione di triteismo che il dogma delle tre ipostasi o persone nell’unità dell’essenza può procurare, interpretandolo nel senso di una triplicità non secondo il numero ma secondo le proprietà, così come una statua di cera non è due per il fatto che in essa noi distinguiamo due elementi (la materia-cera e la forma della statua) inseparabili nella realtà. Se il Padre è la Potenza divina e il Figlio la Sapienza, lo Spirito Santo (già adombrato secondo Abelardo nell’idea platonica di “anima del mondo”) è la Carità che unisce potenza e sapienza: in qualche modo anche gli antichi filosofi pagani come Platone furono in grado con il pensiero di intuire le verità su Dio rivelate da Cristo.

Il concilio di Soissons condannò questa posizione, assimilandola al modalismo, ossia all’eresia di Sabellio (III secolo) che riconosce in Dio un’unica Persona indivisibile, cui vengono attribuiti diversi modi secondo i diversi aspetti sotto i quali si rivela e può venir considerata.

Nel *Dialogo tra un Filosofo, un Giudeo e un Cristiano* Abelardo muove da una fiducia nel confronto tra opinioni diverse non comune per i suoi tempi: «nessuna dottrina è così falsa da non contenere qualche verità», ripete con l’Agostino delle *Questioni evangeliche*, anteriori al 400, ancora ottimista sulle capacità dell’uomo nella ricerca del bene.

Propone così – più che un dialogo tra le due religioni monoteistiche da lui conosciute – un confronto tra una ricerca della verità condotta per via razionale senza far riferimento a rivelazioni e tradizioni storiche (il suo modello è una sorta di koinè stoico-neoplatonica) e, appunto, ciascuna di queste confessioni.

Nello svolgimento della “disputa” tra il Filosofo e il Giudeo si può leggere una vicinanza di Abelardo alle critiche all’antica Legge (accusata di mancanza di universalità e di una prospettiva limitata al raggiungimento di beni esteriori), ma anche una presa di distanza dai pregiudizi antiebraici tipici del suo tempo: viene di fatto a cadere l’accusa di “deicidio” evocata dallo stesso Giudeo e traspare la solidarietà con un popolo che tanti travagli ha subito nel corso dei secoli.

Il vero confronto si gioca però tra il Filosofo e il Cristiano, ed è in definitiva il confronto tra le due anime dello stesso Abelardo. Si delinea una sintonia di fondo tra le due prospettive, che dialogano sotto punti di vista diversi nella comune ricerca della virtù come via per raggiungere il Bene sommo.

Quello che emerge è soprattutto un distacco dalla componente fideistica della tradizione cristiana: il suo Cristiano, pur difendendo il valore di chi crede senza capire, afferma che «è con la ragione soprattutto che la fede deve essere edificata e difesa». Come un macigno pesa l'argomentazione portata subito prima dal Filosofo (dietro cui si può intravedere Abelardo stesso) per confutare un celebre passo di Gregorio Magno equivalente a un manifesto di quel fideismo cristiano che tanto peso ebbe nella cultura religiosa dei secoli XI e XII:

«FILOSOFO [rivolto al Cristiano]. Voglia il cielo che sia come tu dici, che tu possa essere così convincente da mostrare che vi comportiate davvero logicamente, muniti di argomenti razionali, in virtù di quella suprema Sapienza che in greco voi chiamate *Lògos* e in latino *Verbum* di Dio! Non pensate che io cerchi di trovar scampo in quel detto famoso del vostro Gregorio che dice: "La fede è senza merito, quando la ragione umana porta una prova" (Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli*, XXVI, 1). Infatti, poiché i predicatori non sono in grado di spiegarvi la fede che sostengono, subito ricorrono, a conforto della propria incapacità, a questo detto di Gregorio. E ciò, nei loro intenti, quale altro scopo potrebbe perseguire se non quello di renderci soddisfatti di qualsiasi predica, sia essa stolta o saggia? Se la fede, infatti, non deve essere affatto discussa con la ragione, per non perdere merito, né si deve indagare con mente critica che cosa sia opportuno credere, ma immediatamente si deve aderire a ciò che viene predicato, non m'importa più nulla replicare, qualsiasi errore la predicazione diffonda, poiché non è concesso respingere nulla in nome della ragione là dove non è lecito servirsi di essa.

Ammettiamo che un idolatra venga a dirci di una pietra o di un legno o di qualsiasi altra creatura: "Questo è il vero Dio, creatore del cielo e della terra", oppure che venga a predicarci una qualsiasi cosa palesemente abominevole, chi potrà opporgli se nell'ambito della fede nulla deve essere discusso con la ragione? Subito egli obietterà a chi gli si oppone, e soprattutto al Cristiano, ciò che si è detto sopra: "La fede è senza merito ecc.". Il Cristiano sarà immediatamente messo in difficoltà da quelle stesse armi con cui dovrebbe difendersi. Infatti l'idolatra affermerà di non dover affatto ascoltare le sue obiezioni razionali in tali questioni, dove il Cristiano stesso non ammette che se ne adducano e che qualcuno lo contraddica con argomenti razionali in materia di fede, giacché egli non si permette per nulla di farlo».

PIETRO ABELARDO, *Dialogo tra un Filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, a cura di Gianni Dotto, Nardini editore, Firenze 1991, pp. 146-147.

- **Introduzione al pensiero di Abelardo**

2 – Etica

Nell'*Ethica seu Scito te ipsum*, uno scritto abbastanza breve ma denso e complesso, agiscono entrambi i motivi centrali del pensiero abelardiano, vale a dire uso critico della ragione e centralità dell'individuo, qui inteso come coscienza personale posta di fronte alla scelta tra il bene e il male. Si tratta comunque di un'opera che fa ampio uso di categorie prettamente teologiche: il nucleo profondo della moralità umana vi viene indagato mediante un'analisi della nozione teologica di "peccato", inteso come disprezzo di Dio.

L'obiettivo polemico perseguito da Abelardo è duplice, come notava più di quarant'anni fa un grande storico della filosofia, Mario Dal Pra (*Introduzione*, in P. Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. V-LVII):

- 1) L'etica monastica, espressione di un rigido ascetismo, che individuava la presenza di una colpa non solo nell'atto deliberato ma nella stessa tendenza congenita al male, ossia nella condizione viziosa che, secondo il dogma del peccato originale (ossia ereditario), contamina dopo la caduta tutti i discendenti di Adamo.

Era stato, nel V secolo, l'Agostino maturo a sostenere che la ribellione dei primi genitori aveva reso peccatori, inclini al male e degni della dannazione eterna tutti gli uomini indipendentemente dalla loro volontà: una sorta di contrappasso, per cui la ribellione dell'uomo che non volle sottoporsi al comando di Dio fu punita con l'incapacità di comandare al proprio corpo (in quest'ottica il peccato è soprattutto concupiscenza, quell'impulso al piacere carnale che non ci sarebbe stato nell'Eden).

- 2) Il legalismo etico che nel Medioevo a livello ecclesiastico si esprime nella letteratura dei cosiddetti "penitenziali", strumenti di una penitenza tariffata. Si trattava di manuali destinati ai confessori, cui venivano offerti elenchi di peccati, ognuno con la rispettiva tassa penitenziale. Catalogando le colpe insieme con le corrispondenti pene canoniche, si finiva per quantificare in maniera oggettivistica il peso dell'atto peccaminoso a scapito della dimensione interiore, riducendo il (dis)valore morale all'aspetto visibile dell'azione nella sua exteriorità.

Per il maestro palatino invece **il vizio dell'animo** che ci rende inclini alle opere cattive

«non si identifica affatto col peccato, né il peccato si identifica a sua volta con l'azione cattiva».

P. ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, a c. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 5

Il peccato si identifica invece con quel **nucleo interiore di scelta personale** che Abelardo nello *Scito te ipsum* denota con due termini diversi a seconda della connotazione:

- chiama **«consenso»** quando lo relaziona a ciò da cui per lo più – anche se non sempre – è preceduto, vale a dire all'inclinazione viziosa o volontà (non intesa come scelta ma come tendenza innata): desiderio che non si può non sentire, ma al quale si può resistere, con l'acquisizione di meriti in vista della «corona» celeste (Abelardo, nella sua fiducia sulla capacità per il libero arbitrio umano di rivolgersi al bene anche nella condizione di natura caduta, sembra avvicinarsi al giovane Agostino imbevuto di platonismo, se non addirittura a Pelagio, piuttosto che all'Agostino maturo "dottore della grazia")
- chiama invece **«intenzione»** tale nucleo morale dell'animo umano quando lo rapporta all'azione che in via normale lo segue, buona o cattiva non per se stessa o per le conseguenze che ne derivano bensì per l'intenzione da cui scaturisce.

Certo, Abelardo riconosce l'opportunità che la giustizia umana punisca le azioni esterne indipendentemente dalle intenzioni ossia dalle finalità che le hanno sorrette, in quanto ciò ha un valore pedagogico e costituisce una deterrenza nei confronti degli altri che potrebbero imitare azioni di fatto socialmente dannose.

Così ad esempio la giustizia umana utilmente condanna quella donna povera che, nonostante la propria buona intenzione, finisce per soffocare il suo bambino tentando di offrirgli con il proprio corpo riparo dal freddo che potrebbe ucciderlo.

Dio però ha un metro differente di giudizio e guarda a quanto si trova nascosto nell'interiorità di ogni uomo, lì dove si decide tra l'amore di Dio e il suo disprezzo, e il valore di tale scelta è indipendente dal riuscire ad esplicitarsi o meno in un'opera esterna. È per questo che il profeta Geremia (20,12) afferma che Dio scruta reni e cuore dell'uomo:

«Di qui si vede chiaro che qualche volta si infligge ragionevolmente una pena ad uno nel quale prima non ci fu alcuna colpa. [...] Gli uomini infatti giudicano di quello che appare, non tanto di quello che è loro nascosto e non tengono conto tanto del reato della colpa quanto dell'effetto dell'azione. Solamente Dio, il quale guarda non alle azioni che si fanno ma allo spirito con cui si fanno, valuta secondo verità la colpevolezza della nostra intenzione ed esamina la colpa con giudizio esatto: per questo si chiama “scrutatore del cuore e dei reni” e si dice che “vede in ciò che è nascosto”».

P. ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, a c. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 44-45

Prorip riferendosi all'infallibilità del giudizio divino, Abelardo adopera insieme i due termini che, con connotazioni diverse, designano il centro profondo dell'uomo in quanto soggetto morale: «*Probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est, inspector intentionum vel consensuum inde provenientium*», Dio fu chiamato scrutatore del cuore e dei reni, cioè conoscitore delle intenzioni o dei consensi che di lì derivano (cfr. p. 47).

Si nega dunque che possa sussistere una colpa in mancanza di una libera scelta personale contraria a Dio e ottimisticamente si attribuisce a ogni uomo la facoltà di autodeterminarsi al bene, respingendo eroicamente la schiavitù del vizio e vincendo gli impulsi malvagi di una natura umana che fu corrotta dalla primitiva prevaricazione. A tutto ciò nell'*Ethica* abelardiana si accompagna, fin qui, una piena e serena fiducia nell'ordine della giustizia divina, specchio infallibile dell'interiore nucleo morale di ogni uomo.

Il quadro però si complica quando Abelardo si pone il problema di quei peccati (i peccati cosiddetti di ignoranza, come già Agostino li aveva chiamati) in cui entra in gioco un difetto a livello conoscitivo che non può non riflettersi sul valore morale dell'atto. Si opera in questo caso una scissione tra l'aspetto oggettivo e quello soggettivo. L'aspetto oggettivo è dato dalla mancanza di rettitudine in rapporto all'autentica volontà di Dio, mentre quello soggettivo consiste nella sincera, anche se errata, convinzione di piacere a Dio operando ciò che nella realtà a lui si oppone.

Abelardo da una parte non intende sacrificare l'aspetto oggettivo, rilevando – in sintonia con la tradizione teologica – che gli infedeli non possono compiere opere buone (cioè meritorie) proprio perché esse non sono “rette”.

Dall'altra però introduce una precisazione gravida di conseguenze teoriche e destinata a suscitare grande scandalo tra i suoi avversari: certamente – afferma Abelardo – i persecutori di Cristo e dei martiri non agirono “bene” con quelle loro azioni, ma si sarebbero comportati peggio se, pur pensando di fare ciò al servizio di Dio, avessero scelto di non farlo.

Si introduce così una distinzione fondamentale tra peccato in senso proprio e peccato in senso largo, con cui di fatto si assegna un primato alla componente soggettiva della scelta morale. Decidere di comportarsi contro coscienza è sempre un peccato in senso stretto, anche qualora quell'azione o quell'omissione siano conformi alla volontà e alla legge divina.

Ma il disordine oggettivo comporta pur sempre una qualche forma di peccato. Ciò per Abelardo è provato dal fatto che, sebbene non colpevoli se si prende il termine 'colpa' in senso proprio, quelli che perseguitarono Cristo e i suoi seguaci erano esposti al castigo da parte di Dio, come risulta dal fatto che Cristo chiese per loro perdono al Padre «perché non sanno quello che fanno» (Lc 23, 34) e Stefano pregò: «Signore, non imputare loro ciò a peccato» (At 7, 59).

A sostegno della propria tesi Abelardo si dilunga, con numerosi richiami alle sacre Scritture, nell'elencare le varie pene inflitte da Dio per i suoi fini a persone che, prendendo in senso proprio il termine 'peccato' come consenso al male, si devono considerare innocenti, anche se portatrici di peccato in uno dei molti sensi impropri che il termine può assumere.

Si tratta anzitutto di pene temporali: questo fu il caso del cieco nato, di cui si parla nel vangelo di Giovanni e del quale lo stesso Gesù disse che non avevano peccato né lui né i suoi genitori, ma che così era nato perché in lui si manifestassero le opere di Dio (Gv 9, 3).

Si tratta però anche di pene eterne, poiché è sufficiente, a causa dell'ignoranza e senza malizia, non credere all'Evangelo e non ricevere i sacramenti della Chiesa per venire condannati alla dannazione dell'inferno: «Chi non crede, è già giudicato» (Gv 3, 18) secondo le parole del Signore, che peraltro – rileva Abelardo con la citazione di vari passi evangelici – predicò e operò miracoli anche lì dove sapeva che non avrebbe ricevuto ascolto, mentre trascurò di visitare città di pagani che sapeva ben disposte ad accogliere la fede.

Abelardo si arrovela intorno a questo mistero di dannazione e di salvezza, trovando rifugio nell'insondabile abisso dei giudizi divini di cui parla la Bibbia (Salmo 35, 7). Il peccato originale, inteso come obbligazione a subire un castigo interminabile per una prevaricazione altrui, costituisce la manifestazione più forte di questo mistero di maledizione e di condanna iniqua secondo una logica umana, ma anche di salvezza senza merito, ed è un esempio di peccato in senso improprio:

«Anche “la pena del peccato” si chiama peccato o maledizione, come quando diciamo che il peccato viene rimesso, cioè che la pena viene condonata e che il Signore Gesù Cristo portò i nostri peccati, cioè la pena dei nostri peccati o le pene da essi derivanti. Ma quando diciamo che i bambini hanno il peccato originale o che noi tutti, secondo l'Apostolo, abbiamo peccato in Adamo (Rom. 5, 12-19), è come si dicesse che dal suo peccato è derivata la nostra pena cioè la sentenza della nostra condanna. [...]

Come infatti alcuni si salvano senza meriti, come i bambini, e per sola grazia conseguono la vita eterna, così non è assurdo che alcuni sostengano delle pene corporali non meritate; si sa infatti dei bambini morti senza la grazia del battesimo che son condannati ad una morte tanto corporale quanto eterna, come anche di molti ancora che pur innocenti vengono afflitti».

P. ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, a c. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 60, 63

Dio – si è visto – è l'unico in grado di scrutare reni e cuore e valutare l'interiorità di ogni uomo. Ma è quello stesso Dio che con i suoi insondabili giudizi punisce o addirittura condanna per l'eternità anche persone prive di colpa: e se Abelardo fa riferimento all'“abisso” del Salmo 35, Agostino, riguardo al mistero di un Dio che continua a creare uomini destinati alla dannazione, si era richiamato alla lettera di San Paolo ai Romani (9, 20 e 11, 33).

Dopo una prima parte tutta centrata sulla responsabilità personale nelle scelte etiche di ogni uomo e su Dio giudice infallibile e garante assoluto di una giustizia perfetta irraggiungibile su questa terra, irrompe dunque tutto il peso di quel “male oggettivo” che percorre ampiamente la narrazione delle sacre Scritture.

Questo peso Agostino lo aveva riversato su Giuliano d'Eclano (il vescovo pelagiano condannato all'esilio con cui a lungo polemizzò durante l'ultima parte della sua vita) per sostenere l'esistenza congenita in ciascuno di noi di un peccato, pena e colpa nello stesso tempo, che non dipende dalla nostra volontà personale.

Da parte sua anche Abelardo mette in campo nella sua *Ethica*, in maniera ampia e particolareggiata, questo male morale non scelto ma subito da tutti i discendenti di Adamo (quasi a voler sfatare in anticipo tutte le future leggende storiografiche che vorranno esaltarlo come "libero pensatore" *ante litteram*...).

Rimane però convinto che ciò non possa incrinare la nozione di colpa intesa in senso proprio: è meglio per lui prendere atto, in base ai testi sacri, che Dio colpisce persone innocenti per punire un peccato altrui, piuttosto che ricusare la definizione rigorosa di peccato raggiunta per via argomentativa, razionalmente intendendolo come libero consenso individuale al male e disprezzo di Dio.

Per Pietro Abelardo, filosofo e logico anche lì dove deve fare i conti con gli aspetti più inquietanti del messaggio biblico ereditando il lato più cupo dell'agostinismo, meglio dunque pensare a un Dio che colpisce persone innocenti piuttosto che definire portatore di colpa chi colpevole non può essere, vale a dire il neonato che non è ancora in grado di acconsentire al male. Quasi una dissociazione totale tra fede e ragione, proprio nel pensatore che ai suoi tempi più si sforzò di armonizzarle...

In un mio studio sul dogma del peccato originale mi è sembrato corretto interpretare così la novità della morale abelardiana nei confronti di tutta la tradizione teologica tardoantica e medievale, dominata in Occidente dalla figura di Agostino: un tentativo di composizione che, pur non rinnegando l'assunto teologico (proprio di un'etica gruppale) di una condanna collettiva per il peccato del primo uomo, salvi l'istanza "umanistica" di un'etica della responsabilità individuale, ispirata al pensiero stoico-neoplatonico e a quell'ala della patristica (soprattutto orientale) che, nel mutato clima culturale del V secolo, aveva trovato nei pelagiani i propri ultimi eredi spirituali, ormai così "rétro" nell'incipiente Medioevo rappresentato dall'"ultimo" Agostino e destinati a venire spazzati via dalla storia per lungo tempo.

«Rispetto ad Agostino e a Giuliano quella di Abelardo, direi, è una terza via, che deforma il primo, sia pure senza esplicite prese di distanza, in quanto ne accoglie solo le conseguenze (universalità del castigo), accettando però di fatto la logica del secondo. Per l'Ipponese la sofferenza dei bambini è una prova della loro colpevolezza, e la condanna eterna ne è la giusta punizione. Per il vescovo pelagiano non può essere colpevole chi, non avendo ancora l'uso della ragione, non può scegliere tra bene e male, motivo per cui Agostino farebbe di Dio un giustiziere di innocenti, ritenendo condannati alle pene dell'inferno i bambini morti senza battesimo. Il maestro palatino è pienamente d'accordo sulla non colpevolezza degli infanti: dice infatti esplicitamente che i bambini, come anche gli "stolti per natura", sono immuni dal peccato inteso come disprezzo di Dio o consenso al male, ma accetta come un mistero insondabile la maledizione di un'imputazione collettiva per il peccato di uno solo. Viene a cadere così tutto lo sforzo (di Agostino e con lui della teologia medievale) di razionalizzare questa condanna con l'idea di una colpa universale, "di natura", che per partecipazione coinvolge tutti i discendenti. Qui davvero scatta il "nominalismo" di Abelardo, cioè la sua negazione di essenze universali: ogni individuo è responsabile solo di se stesso. Se poi la fede ci dice che il suo destino eterno è determinato anche da un altro fattore, l'imperscrutabile arbitrio divino, non resta altro che inchinarci». L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 206-207

- **Le idee morali di Eloisa:**

- lettura, commento e discussione di brani tratti dall'Epistolario**

Molti studiosi si sono occupati delle lettere scritte da Eloisa (quattro indirizzate ad Abelardo, di cui una non inclusa nell'Epistolario, ed una a Pietro il Venerabile). Ne è stato messo in luce il grande valore letterario, ma anche la rilevanza come espressione di un solido pensiero morale: un pensiero che certo non si presenta nella forma organica di un trattato, ma non per questo è meno importante, quale documento non solo di una persona dalla levatura intellettuale e umana eccezionale ma di una nuova cultura che si affaccia in Europa agli inizi del secolo XII.

Così Mario Dal Pra già nel 1948 sulla «Rivista critica di storia della filosofia» aveva scritto un articolo dal titolo *Idee morali nelle lettere di Eloisa*.

Dal Pra nota come Eloisa abbia potuto attingere al pensiero etico di Abelardo espresso in varie opere (lui ritiene che lo stesso *Scito te ipsum* sia anteriore all'Epistolario), senza togliere l'originalità delle sue idee derivanti da una personale riflessione sui «concreti problemi dell'agire che le si presentarono nei momenti culminanti della sua esistenza»: la sua fu una vita tesa a superare vieti convenzionalismi e portatrice di una ribellione nei confronti di una morale corrente.

Un primo stimolo a una precisa presa di posizione morale fu dato dalla proposta di matrimonio fattale da Abelardo. [Lungi – possiamo notare – da accogliere la prospettiva di sicurezza che uno stabile vincolo giuridico riparatore poteva offrirle] Eloisa prima di cedere alla volontà dell'amato tenta in tutti i modi di rifiutare, teorizzando la superiorità di un amore sciolto da costrizioni rispetto al vincolo nuziale e l'incompatibilità della speculazione filosofica con le preoccupazioni domestiche: a tale scopo ricorre ad argomenti tratti dall'antichità classica (Cicerone, Seneca) e all'Antico Testamento, cioè al passo [misogino] di *Ecclesiaste* [7, 26 sgg], da cui gli uomini dovrebbero essere indotti a non prendere moglie. Col senno di poi, Abelardo le darà in ciò ragione nell'*Historia calamitatum*.

Un secondo nucleo morale è dato dal tema dell'innocenza.

Eloisa è molto chiara ed esplicita nell'identificare il peccato con l'intenzione. Pur riconoscendo di essere stata di fatto la prima causa delle sventure di Abelardo, si sente innocente perché la sua era stata un'intenzione buona nei confronti di lui («tu sai bene quale fosse il mio animo»): la valutazione morale, il giudizio di responsabilità, non può vertere sulle conseguenze di un'azione, ma soltanto sull'"animo" con cui la si compie. [In linea con l'etica abelardiana] viene dunque affermata l'interiorità del bene e del male.

L'insignificanza etica dell'esteriorità è ribadita lì dove Eloisa denuncia l'inutilità delle mortificazioni penitenziali inflitte al corpo, quando la volontà rimane piegata verso il male ed è assente un intimo pentimento. Come monaca che non se la sente di lottare contro il male [e – potremmo aggiungere – è convinta, non meno di Abelardo e in accordo con la cultura dominante del suo tempo, che acconsentire ai "piaceri della carne" sia un peccato], ella continua a rimpiangere e a desiderare le voluttà vissute in passato con l'amante, sperimentando quella debolezza della volontà su cui Abelardo si era soffermato invitando però alla lotta per raggiungere la corona della vittoria. Eloisa sa bene che la sua attuale astinenza [per cui viene lodata] è solo ipocrisia (in quanto la castità non

è del corpo, ma dell'animo), un'apparenza di virtù che può ingannare il giudizio degli uomini ma non quello di Dio [e dunque si autogiudica colpevole].

E anche quando (nella sesta lettera dell'Epistolario) chiede ad Abelardo di fornirle una regola adatta al monachesimo femminile, il motivo dominante è quello dell'interiorità. Auspica infatti che si tratti di una regola larga per quanto riguarda le prescrizioni esterne e si riferisca piuttosto a quanto permette la concentrazione dello spirito nelle cose divine.

Così in conclusione Dal Pra riassume la posizione etica espressa nelle lettere di Eloisa, sottolineandone la completa coerenza con l'etica teorizzata da Abelardo:

«Svaluta il vincolo del matrimonio al quale preferisce la libertà dell'amore; svaluta le conseguenze deleterie arrecate dalla sua persona ad Abelardo per mettere in luce la intenzione amorosa e positiva che l'ha guidata; irride alla sua castità fisica, contrapponendole l'impurità dell'animo; disprezza le regole che legiferano sulle futilità esteriori e ne desidera una che, non contrastando colla natura umana, le consenta di dedicarsi alla vita interiore. Le sue preferenze sono per una vita sciolta dai legami, dalle prescrizioni, dalle cure materiali; legami, prescrizioni e cure materiali sono l'indifferente rispetto al bene ed al male. Non viene meno, naturalmente, il legame costituito dalla legge divina che si impone alla volontà e la disciplina intimamente; viene meno soltanto la schiavitù della legge esterna colle sue risultanze materialistiche. La posizione di Abelardo e di Eloisa, richiamandosi a vitali motivi cristiani, suscita ed esprime il contrasto fra l'esigenza di una sincera coscienza morale e l'oggettivismo etico medievale; tale posizione si richiama ad una ispirazione stoica [...] Tale intenzionalismo [...] non sfocia in un misticismo esasperato, ma è sotteso da una prospettiva umanistica in cui la razionalità ha la sua iniziativa».

M. DAL PRA, *Idee morali nelle lettere di Eloisa*, «Rivista critica di storia della filosofia» 3 (1948), pp. 127-128

Molto più recentemente un'allieva di Dal Pra, Mariateresa Beonio Brocchieri Fumagalli (che vari studi ha dedicato ad Abelardo e a Eloisa), ha sostenuto invece che «all'interno di uno straordinario epistolario d'amore e di filosofia le lettere di Eloisa ad Abelardo non sono soltanto la versione vissuta e tragica delle teorie morali del suo maestro e amante, ma rivelano alcuni aspetti originali e quasi contrastanti con la dottrina dell'Etica abelardiana» (*Eloisa e l'etica del suo tempo*, in *Luoghi e voci del pensiero medievale*, a c. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e R. Fedriga, Encyclomedia, Milano 2010, pp. 69-70): certamente partecipe dello stesso linguaggio morale del suo maestro, donna tenace e forte quando si oppone al matrimonio riparatore, come tenace e forte rimane negli anni maturi, Eloisa è però lontana dalle pretese eroiche, non cerca la corona della vittoria e trova significativi gli accadimenti della vita anche a prescindere dal senso totale dell'esistenza, concedendo «qualche spazio alle debolezze umane che non devono essere annientate».

Centrale nel discorso di Eloisa, per Beonio Brocchieri, è l'amore come passione assoluta, senza misura, un tema di ascendenza religiosa (l'*amor Dei* di Agostino e della tradizione monastica: «tutti i giorni noi parliamo d'amore» dice Guglielmo di saint Thierry) ma ormai audacemente trasferito come "vero amore" anche alle passioni amorose profane, di cui si discute anche sulla scorta di testi pagani (Seneca, Virgilio, Orazio, Ovidio e la sua *Ars amandi...*).

Quello di Eloisa è un secolo che (a dispetto del «luogo comune di una morale uniforme dominata esclusivamente dalla autorità religiosa») vede i goliardi passare per le strade di Parigi inneggiando

all'amore come impulso naturale che accomuna l'uomo a tutti gli animali e le corti risuonare di analisi e discussioni sottili e appassionate sul *fin' amor*, quello che verrà chiamato "amor cortese".

«È importante notare che questi ambienti – la scuola di Abelardo come i romanzi dei cicli di Artù e di Tristano e persino le regole di alcuni monasteri femminili – condividono pur nella diversità una idea comune: l'attenzione all'interiorità come criterio morale. La *bonne foi* del mondo cavalleresco, l'*intentio cordis* del monaco, il consenso e il principio di responsabilità consapevole nella convivenza umana, sono tutti elementi che si oppongono in modo diverso ma univoco sia alla precettistica religiosa che alle regole di corte percepite come esteriori. Eloisa [...] riflettendo sulla sua storia d'amore dichiara in più passi che l'amore ha valore e merito soltanto quando è fondato intenzionalmente sul disinteresse».

M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *Eloisa e l'etica del suo tempo*, in *Luoghi e voci del pensiero medievale*, a c. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e R. Fedriga, Encyclomedia, Milano 2010, p. 70

L'ideale amoroso è dunque quello di mirare non alla propria felicità o alla convenienza del legame, ma solo alla felicità dell'amato. Non rientra dunque nell'ambito dell'amore il matrimonio, vincolo istituzionale che raramente si presenta, nel mondo medievale, come una scelta personale.

Ed è dalla "buona fede" dell'"amore vero" che scaturisce l'innocenza di chi veramente ama: per questo, nel poema di Goffredo di Strasburgo, Isotta – sposa del re Marco e amante di Tristano – nonostante l'adulterio non teme la punizione di Dio, l'unico che sa leggere nel cuore umano e può riconoscere la sua *bonne foi*.

Allo stesso modo, per la studiosa milanese, anche Eloisa, dato che la sua intenzione d'amore è pura, si confessa innocente, «pur conscia del suo comportamento trasgressivo giudicato colpevole dalla chiesa e dalla società».

Riguardo a quest'ultimo punto, tuttavia, è importante a parer mio rilevare che Eloisa giudica se stessa innocente ma contemporaneamente anche realmente colpevole, e non soltanto portatrice di un comportamento socialmente disapprovato. E lo fa da due diversi punti di vista.

- 1- Anzitutto – rimanendo pienamente partecipe della cultura religiosa sessuofobica del suo tempo nonostante abbia subito come un'imposizione la collocazione monastica – vive come peccaminosa l'adesione a quei piaceri "carnali", dal ricordo e dal desiderio dei quali non riesce a staccarsi:

«Ma quelle gioie da amanti che provammo insieme mi sono state tanto dolci che non possono né dispiacermi né sfuggirmi dalla memoria. Dovunque mi volga sono sempre presenti ai miei occhi e m'accendono di desideri. Anche quando dormo la loro suggestione mi tormenta. Perfino in mezzo ai solenni riti, quando più pura deve essere la preghiera, le immagini impudiche di quelle voluttà inchiodano tanto nel profondo l'infelicissimo mio animo che mi sento disposta più a quei turpi godimenti che alla preghiera. E così, mentre dovrei gemere per quel che ho commesso, piuttosto sospiro per quel che ho perduto. E non quel solo che facevamo allora, ma anche i luoghi e i momenti in cui godemmo, e tu stesso, mi siete talmente dentro l'animo che agiscono come se fossi con te in quel tempo, e nemmeno quando dormo riesco ad aver pace da queste immagini».

Lettera quarta (la seconda di Eloisa), in ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, a c. di N. C. Truci, Einaudi, Torino 1979, p. 175.

Si tratta dunque per la stessa Eloisa di bassezze (*turpitudines*) di cui dovrebbe pentirsi, anche se non riesce a farlo. Ciò tra l'altro appare in tensione se non in contraddizione con quell'aspetto di amore puro e disinteressato di ciceroniana e ovidiana memoria, rivolto soltanto al bene

dell'amato, in virtù del quale ella si sente innocente. Lei stessa comunque se ne rende conto, ma è convinta che la propria attuale rinuncia ai piaceri carnali mentre continua a sentirsi totalmente dipendente dal suo amato («il mio animo, se non è con te non esiste neppure», p. 139) dimostri come fin dall'inizio si trattasse non di libidine ma di amore («Finché ho goduto con te i piaceri carnali poteva a molti sembrare incerto se agivo per amore o per libidine. Ma ora che tutto è finito risulta chiaro quale animo avevo fin dal principio. Mi sono privata di tutti i piaceri per ubbidire al tuo cenno e nulla mi sono riservata, se non di essere, soprattutto ora, in questa situazione, tua», pp. 139-141).

Ma pure da questo secondo punto di vista, quello cioè della dedizione totale all'uomo che ama, lei si sente contemporaneamente anche colpevole: questo è appunto l'altro aspetto della colpevolezza che Eloisa confessa insieme con la propria innocenza, ed è anzi l'aspetto più radicale, in quanto riguarda l'orientamento complessivo della sua vita:

- 2- Eloisa descrive lucidamente l'ambivalenza etica di fondo del suo rapporto con l'uomo che ha profondamente segnato la sua vita.

Ella si sente infatti totalmente innocente *nei confronti di Abelardo* perché sa di avere compiuto tutte le sue scelte non per se stessa ma per lui.

Ma si sente anche totalmente colpevole *nei confronti di Dio* proprio perché si rende conto di non aver fatto nulla per Lui, neppure quei voti monastici che a più riprese nelle sue lettere confessa di aver abbracciato solo per obbedire all'uomo che costituiva e continua a costituire l'unico punto di riferimento della sua vita :

«Mi ero illusa di essermi guadagnata molto merito dinanzi a te col comportarmi in tutto come a te piaceva e col perseverare anche ora più che mai nell'obbedienza. Perché, ad affrontare giovanissima la durezza della vita monastica non mi spinse la devozione religiosa ma solo il tuo comando; perciò, se con essa non acquisto merito davanti a te pensa quanto è inutile questo mio travaglio. Da Dio non posso aspettarmi nessuna ricompensa per questo mio sacrificio perché è chiaro che fino ad ora nulla ho fatto per amor suo. Non ho fatto che seguire te che ti dedicavi a Dio; nel prender l'abito ti ho anzi preceduto. Infatti tu, quasi memore di Loth, la quale si volse indietro (Gen. 19, 26), mi dedicasti a Dio costringendomi a prendere le vesti sacre e a farmi monaca prima ancora di te». *Lettera seconda*, la prima di Eloisa, p. 139.

«Dice il Salmo (26, 37): 'Allontanati dal male e fai il bene'. E vano è anche seguire tutt'e due i precetti quando in noi manca l'amore di Dio. Dio sa bene che in ogni momento della mia vita ho sempre più timore di offendere te che lui, e il mio desiderio è di piacere più a te che a lui. Non l'amore di Dio, ma il tuo comando m'indusse a prendere l'abito religioso. Vedi dunque quanto è infelice e più miserabile di ogni altra la vita che conduco, se qui in terra soffro invano tanti guai senza speranza di una ricompensa in cielo». *Lettera quarta*, p. 177.

Il tormento di Eloisa nasce da questo intimo conflitto morale, che è un conflitto riguardante l'orientamento di fondo della propria esistenza, una contrapposizione di valori tra di loro incompatibili. Innocenza e colpevolezza possono dunque convivere nella stessa persona in riferimento a soggetti diversi, se il "non nuocere" a uno (innocenza) comporta il "nuocere" all'altro (colpevolezza), o viceversa: un aspetto relazionale dell'etica eloisiana che forse non si mette normalmente in luce a sufficienza.

Si noti però che, secondo l’ottica religiosa di cui anche Eloisa è ovviamente partecipe, uno dei soggetti ai quali sul piano morale ci si rapporta in maniera alternativa non può che essere Dio stesso, e solo l’innocenza verso di lui è innocenza in assoluto. Come notava Agostino e con lui tutta la tradizione teologica medievale, la scelta tra bene e male è precisamente quella tra il volgersi al Bene immutabile e il volgersi invece ai beni mutevoli come fine della propria esistenza: di questi ultimi è lecito servirsi come mezzi, ma solo Dio è fine, solo lui può essere oggetto di un amore smisurato. Come insegna lo stesso Abelardo, il segno che assume il rapporto con Dio (il sì dell’adesione alla sua volontà o il no del disprezzo) riveste un valore assoluto, è l’aut-aut che separa ciò che è buono da ciò che è cattivo.

Ad mentem Heloisae (come amavano fare i medievali...), cioè usando il suo stesso linguaggio, si potrebbe fare un esempio attingendo alla Bibbia per scovarvi il prototipo della scelta opposta rispetto alla sua, rispetto cioè a quella scelta “infelice” che antepone una creatura al creatore lacera nel presente e non lascia speranza per il futuro. Si tratta della scelta dettata dalla fede e dal timor di Dio di *Genesi 22*, "disumana" – diremmo noi – nella sua “sovrumidità”: Abramo fu perfettamente innocente nei confronti di Dio (e dunque in assoluto), in quanto obbedendo al suo ordine “uccise” il figlio Isacco (decise cioè di farlo, anche se materialmente poi non lo fece perché fermato all’ultimo momento dall’angelo del Signore, ma questo in un’etica dell’intenzione non ha alcuna rilevanza).

Certo, con tale scelta tranchant egli fu nello stesso tempo del tutto e terrificamente colpevole nei confronti di Isacco, l’amato figlio da lui generato quando aveva cento anni, ma fu la sola scelta oggettivamente “retta” in quanto subordinazione completa all’unico Signore, l’Immenso non commensurabile ad alcuna creatura.

A Eloisa invece non basta un amore disinteressato per essere veramente innocente, anzi è proprio l’illimitatezza di questo amore per un uomo anziché per Dio che la condanna, a dispetto della purezza di tale amore in quanto non rivolto a secondi scopi di natura egoistica e a dispetto di quella trepida umanità del suo atteggiamento che, due secoli più tardi, dovette affascinare il protoumanista Francesco Petrarca. Questi, in una glossa apposta in margine al manoscritto dell’Epistolario da lui posseduto, così commentò il passo in cui, nella seconda lettera, Eloisa dice ad Abelardo ‘nulla ho cercato in te se non te stesso’: «Valde perdulciter ac blande per totum agis, Heloysa», «Tu, Eloisa, agisci con molta dolcezza e delicatezza in ogni cosa».



Proprio nel secolo del Petrarca l’Epistolario di Abelardo ed Eloisa cominciò a circolare, anche grazie a Jean de Meun che dal latino lo tradusse in medio-francese e presentò Eloisa come maestra d’amore nel *Roman de la Rose*: la sua fortuna crebbe poi a partire dal Seicento, e si può immaginare l’interesse che esso suscitò nel periodo del Romanticismo.

Fiumi d'inchiostro sono stati scritti, in particolare, sulle lettere di Eloisa.

In questi incontri ci siamo limitati a enucleare i tratti più rilevanti delle idee morali che costituiscono l'ossatura del suo appassionato discorso (senza affrontare il tema del suo valore letterario: la raffinata scrittura, l'uso sapiente di figure retoriche, la trama dei rinvii più o meno espliciti ai modelli della latinità classica nella forma e nei contenuti).

Vorrei però richiamare ancora l'attenzione su di un aspetto forse secondario ma non privo a mio giudizio d'importanza del suo atteggiamento sul piano etico. Quasi di sfuggita (a conclusione della lunga auto-accusa relativa all'ipocrisia di una badessa che, dietro la facciata della partecipazione devota a tutti i riti del monastero, nasconde un disperato attaccamento a tutte le gioie d'amore vissute in precedenza con il suo amato, da cui era stata strappata contro la propria volontà) viene riconosciuta una funzione moralmente anche positiva all'"esteriorità", fin qui continuamente esorcizzata:

«La gente vanta la mia castità perché non sa che sono ipocrita. Chiamano virtù l'astinenza del corpo, e invece la virtù non è del corpo ma dell'anima. Dagli uomini posso anche essere lodata, ma presso Dio non ho nessun merito perché egli fruga il cuore e le reni (*Salmo 7.10*) e vede nell'intimo (*Matteo 6.4*). Mi giudicano religiosa perché ai nostri tempi anche una piccola dose di religione è apprezzata, e per ricevere enormi lodi basta non offendere l'umano giudizio.

E forse, in una certa misura, è ancora lodevole e in un certo senso accetto a Dio chi, pur senza muovere da una pura intenzione, si astiene dal creare scandalo nella Chiesa con l'esempio delle azioni esteriori, e così non dà occasione agli infedeli di bestemmiare il nome di Dio, e agli uomini carnali di gettare l'infamia sull'ordine a cui si è votato. Anche questo è, in qualche modo, un dono della grazia divina, da cui ci viene la possibilità non solo di fare il bene ma anche di astenerci dal male. Però è vano agire così quando non seguiamo nel bene, come dice il Salmo (36, 27): "allontanati dal male e fai il bene". E vano è anche seguire tutt'e due i precetti quando in noi manca l'amore di Dio» (pp. 175-177).

Certo, se non si attua pienamente in se stessi il bene e soprattutto se non lo si fa per amore di Dio, rimane "vano" e privo di "merito" per Eloisa non aggravare la propria colpa interiore evitando di propagare il male con la sua pratica effettiva (il non dare "scandalo" con il cattivo esempio).

E tuttavia può essere anche questo per lei un inizio di bene, un dono della grazia divina, «in qualche modo» l'altra faccia della vituperabile e vituperata ipocrisia.

In queste affermazioni si potrebbe leggere un semplice tentativo di autoconsolazione, ma è forse più giusto scorgervi il riflesso della levatura morale di una persona che fu costretta alla finzione per non tradire il sentimento profondo che la animava, ma che, per quanto intimamente dilaniata, tentò di vivere con equilibrio quella doppiezza, accettando, senza ingannare se stessa, di svolgere con onestà e dignità il ruolo sociale che le fu imposto dal di fuori.

In una recente prefazione alle due prime lettere di Eloisa (ELOISA, *Lettere ad Abelardo*, Amargine Edizioni, Montalto Dora 2013) Alessandra Luciano afferma che, mentre Abelardo nel conflitto tra passione e ragione «non trova possibilità di conciliazione se non elevando la ragione sulla passione e confinando quest'ultima a livello di pulsione inferiore e peccaminosa»,

«Eloisa invece tenderà nel suo difficile percorso interiore una conciliazione e sintesi tra queste due modalità del suo essere amante innamorata tanto quanto saggia e responsabile badessa, fermamente convinta delle tesi filosofiche apprese dall'insegnamento di Abelardo. La razionale accettazione della scelta monastica non entra per lei in alterità o conflitto con i sentimenti, le emozioni, il suo vissuto di donna sensuale e innamorata. Al contrario l'analisi introspettiva non mortifica ma giustifica e supporta la passione vissuta perché autentica, veritiera e sinceramente offerta nell'amore riversato sul suo amante» (p. 13).

Questo tipo di lettura è probabilmente eccessivo nel limite in cui presenta come un obiettivo raggiunto la composizione di istanze che, nonostante tutto, rimangono dolorosamente conflittuali. Ma in ogni caso Eloisa, donna da cui ci separa un abisso di anni e di stratificazioni culturali, può forse ancora trasmettere un messaggio – o per lo meno uno spunto di riflessione e di discussione – alla gente di questo nostro schizofrenico XXI secolo. Il prete assalito dal dubbio proprio intorno a ciò che è suo compito predicare e amministrare, la donna o l'uomo che prenda coscienza di un proprio diverso orientamento sessuale quando vive già la responsabilità di genitore in una coppia etero, chi debba decidere se e quando “staccare la spina” a un altro essere umano, il giudice tenuto ad applicare anche leggi che ritiene inique in un mondo apparentemente avviato verso una crescente barbarie culturale, politica e giuridica...: chiunque scelga di vivere consapevolmente e responsabilmente uno dei tanti conflitti prodotti dalle vicende della storia e dalla varietà delle regole più o meno codificate della sociale convivenza, mirando nel limite del possibile a non tradire se stesso e la propria coscienza senza però ledere vite altrui, può guardare con interesse a questa straordinaria figura lontana nel tempo che, travolta dagli eventi, novecento anni orsono seppe fondere passione, razionalità e sincerità morale regalandoci uno dei capolavori della letteratura europea.

Prima lettera di Eloisa (<i>Epistolario</i> , II)	
Domino suo immo patri, coniugi suo immo fratri, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa	Al suo signore, o meglio al padre; al suo sposo, anzi al fratello, la sua serva, o meglio la figlia; la sua sposa, anzi la sorella; ad Abelardo, Eloisa
SUNTO	
Eloisa, venuta «per caso» a conoscenza dell'epistola consolatoria inviata da Abelardo a un amico, si dice stupita del fatto che Abelardo abbia confidato tutte le sue sventure a un amico anziché alle monache sue protette del Paracletto: a lei in particolare, che tanta parte aveva avuto nella sua vita, era divenuta sua sposa e per obbedirgli aveva «perso per sempre se stessa» chiudendosi nel chiostro.	
Gli confessa ancora una volta il proprio amore senza fine e il grande dolore che le procura la sua assenza, da quando – pazza d'amore – per obbedirgli aveva lasciato l'uomo che amava senza speranza di poterlo un giorno riavere. Ora però, nonostante tutto ciò che lei ha fatto per lui, lo sente ormai «indifferente e lontano», dimentico di lei che rimane sempre la sua serva, figlia, sposa e sorella. Lo supplica perciò di farle almeno il dono di qualche parola di conforto per via epistolare, l'unico modo ormai possibile di esprimere una sua presenza.	

Seconda lettera di Eloisa (Epistolario, IV)	
Unico suo post Christum unica sua in Christo	Al suo unico dopo Cristo, la sua unica in Cristo
<p>SUNTO</p> <p>È la lettera più appassionata, ma anche concettualmente la più densa di Eloisa, quella in cui dà sfogo come un fiume in piena a tutti i tormenti e le ansie che non le danno pace. Abelardo, guardando ormai con distacco ai tumultuosi eventi passati, aveva risposto alla sua prima lettera giustificando il proprio silenzio con la convinzione che ormai lei, in virtù della grazia divina, fosse spiritualmente autosufficiente. Dichiarandosi comunque pronto a fare ancora da guida spirituale per via epistolare alla «sorella un tempo tanto cara nel secolo ma ora ben più cara in Cristo», aveva chiesto a lei e alle sue monache di dedicarsi a devote preghiere per lui, esposto alle minacce dei suoi nemici, accogliendolo infine dopo la sua morte nel cimitero del Paracleto.</p> <p>Eloisa inizia esorcizzando questo cupo presagio di morte («Dio voglia che in questo possiamo precederti e non seguirti! Risparmia tutte noi, ti scongiuro, risparmia almeno me, che sono la tua unica») per poi lasciarsi andare all'onda dei ricordi. Accusa addirittura Dio stesso di essere stato crudele con lei, «la più infelice delle infelici» dopo essere stata la più beata, precipitata nel dolore quando già era salita al più alto grado per la preferenza fra tutte le donne accordatale da Abelardo. La tormenta l'idea di essere stata la causa, sia pure involontaria e innocente, dell'atroce punizione con la quale «tu solo scontasti sul tuo corpo ciò che avevamo commesso in due», mentre si riconosce colpevole e giustamente punita ora per quei peccati di godimento carnale dal ricordo e dal rimpianto dei quali non riesce a staccarsi con un'autentica penitenza. Confessa anche i limiti profondi del proprio amore per Dio, all'obbedienza verso il quale ha sempre anteposto quella verso l'uomo amato. Scongiura perciò Abelardo di non continuare a manifestarle espressioni di lode, con il rischio di cadere in una volgare adulazione che costituirebbe un (ulteriore) pericolo morale per lei, allettata e compiaciuta se a lodarla è l'uomo cui si sforza di piacere in tutto: «tibi per omnia placere studeo».</p>	

- **Cenni bibliografici**

- *Edizioni dell'Epistolario*

ABELARDO ED ELOISA, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, testo latino a fronte, UTET – De Agostini, Torino-Novara 2015

PIETRO ABELARDO, *Lettere di Abelardo e Eloisa*, Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, testo latino a fronte, “BUR”, Rizzoli, Milano 1996.

ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, a cura di N. C. Truci, Introduzione di C. Vasoli, testo latino a fronte, Einaudi, Torino 1979
(esaurito, ora edito da SE, Milano 2007)

ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, a cura di F. Roncoroni, “I grandi libri”, Garzanti, Milano 2018

- *Introduzione a Pietro Abelardo*

M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *Introduzione a Abelardo*, “I filosofi”, Laterza, Roma 2000

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

ABELARDO, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, “Filosofia”, CUEM, Milano 2014 (riprende la traduzione di Dal Pra, corredandola di una serie di schede di approfondimento su vari argomenti)

PIETRO ABELARDO, *Dialogo tra un Filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, a cura di Gianni Dotto, “Biblioteca medievale”, Nardini, Firenze 1991

- *Temi etici nelle lettere di Eloisa*

M. DAL PRA, *Idee morali nelle lettere di Eloisa*, «Rivista critica di storia della filosofia» 3 (1948), pp. 123-128

M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Mondadori, Milano 1984

M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *Eloisa e l’etica del suo tempo*, in *Luoghi e voci del pensiero medievale*, a c. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e R. Fedriga, Encyclomedia, Milano 2010, pp. 69-70

A. LUCIANO, *Prefazione*, in *Eloisa, Lettere ad Abelardo*, a cura di Alessandra Luciano, Amargine Edizioni, Montalto Dora 2013, pp. 7-19 (le lettere pubblicate sono le prime due di Eloisa, in una traduzione italiana che però non ha come punto di riferimento l’originale latino, bensì la versione dell’Epistolario in medio-francese opera di Jean de Meun)

LUCIO COLLETTI *su Abelardo e Eloisa*, in Rai Cultura,

<http://www.letteratura.rai.it/articoli/lucio-colletti-su-abelardo-ed-eloida/1030/default.aspx>