GRAZIA, DISGRAZIA, FORTUNA E PROVVIDENZA: IL DETERMINISMO DI ABELARDO ALLA PROVA AUTOBIOGRAFICA



In the twelfth century Peter Abelard developed a deterministic theory on the basis of his theological conception of the Trinity. This determinism left no place for chance or randomness in human history. Abelard maintained this at a theoretical level, but how did he understand the dramatic events of his own life? His autobiography, Historia Calamitatum*, with the burning of his books and the condemnation of his thought, and with his illicit love affair with Heloise, was a test case for determinism. It was a test that Abelard not only overcame, but one that opened up a way of understanding the relationship between human freedom and providence, one that can also indicate the role both of evil in creation and of suffering in history.*

di
ALBERTO LO PRESTI

Introduzione

In generale, chiunque affronti il problema del determinismo deve rendere conto, *in primis*, della compatibilità di tale posizione con il libero arbitrio. La domanda di fondo è costante: quale ruolo rimane alla libera volizione umana in una storia prefissata secondo direttrici date? Il profilo politico della questione non può essere eluso, al cospetto dell'odierna affermazione – almeno sul piano teorico – della validità dei principi del liberalismo politico e degli ideali democratici.

Per questo il determinismo è sempre un problema: la sua affermazione necessita di una concezione metafisica della storia, la sua espressione deve tentare il raccordo con il libero arbitrio, le sue argomentazioni sono sottoposte al vaglio critico del mutamento storico.

In tal senso il determinismo di Pietro Abelardo non fa eccezione: è anch'esso un problema, che questo studio cercherà di analizzare. Siamo ovviamente lontani dal dibattito ideologico del mondo moderno, per cui non si troverà nel pensiero abelardiano alcun progetto storico-politico esplicito. In linea con la grande speculazione filosofica del XII secolo, il suo determinismo è collegato ad alcuni contenuti principali, e in particolare alla sua concezione teologica trinitaria. Esso, cioè, è svelato già nelle premesse della *Theologia "Summi boni"*, che scrisse in vista dell'insegnamento ai suoi allievi, con l'obiettivo di esprimere le verità conosciute attraverso la fede con argomenti razionali coerenti, per andare incontro alle necessità dei giovani ai quali insegnava:

> «*qui humanas et philosophicas rationes requirebant et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluam 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*»[1].

È legittimo chiedersi se Abelardo non abbia proiettato, in tale descrizione, alcuni suoi tratti tipici caratteriali – quelli che lo videro protagonista di aspri confronti con i propri maestri – sugli studenti che frequentavano le sue lezioni. Di sicuro, abbiamo potuto apprendere dallo stesso Abelardo che a quel tempo c'erano pure giovani – come Alberico di Reims e Lotulfo di Lombardia, due suoi coetanei che tanta avversità gli procurarono negli anni presso il maestro Anselmo di Laon[2] – insofferenti verso le innovazioni nel metodo didattico e dialettico.

1) Abelardo, *Epistola* I, 24; in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario* (testo latino a fronte), a cura di I. Pagani, UTET, Torino 2004, p. 172 (che riprende con poche correzioni l'edizione J.T. Muckle *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)*, in «Mediaeval Studies», XII, 1950, pp. 163-213); tr. it. p. 173: «cercavano ragionamenti umani e filosofici e reclamavano cose che si potessero comprendere e non semplicemente dire. Essi, infatti, affermavano che era vano pronunciare parole cui non seguisse la comprensione, e che nulla poteva essere creduto se prima non era capito, e che era ridicolo che qualcuno predicasse ad altri ciò che né lui né coloro a cui insegnava potevano comprendere con l'intelletto».

2) Del quale Abelardo, a proposito del "ridicolo" con cui gli studenti giudicano i propri maestri scleroticamente aderenti alla tradizione, disse che «*verborum usum habebat mi-*

L'indagine sul determinismo abelardiano può assumere quale punto di partenza lo stesso dal quale si sviluppa la *Theologia "Summi boni"*[3], cioè il ruolo riconosciuto alla ragione nel processo della creazione:

> «*unde et Moyses, ut supra meminimus, cum in diuersis rerum creationibus faciendis premittit:* Dixit deus*, et ad dictum statim effectum adiungit dicens:* et factum est ita*, cuncta deum condidisse in uerbo, hoc est in sapientia sua ostendit, id est omnia rationabiliter. De quo et alibi psalmista:* Dixiti et facta sunt*, id est ratione cuncta creauit siue ordinauit*»[4].

La creazione è quindi un processo ordinato, scaturito dalla ragione più alta, cioè la sapienza divina. In che misura tale ordine è intelligibile alla ragione umana? Esiste un divario fra Dio e l'uomo, fra il creatore e la creatura, che è costituito tra l'altro proprio dalla linea temporale che dà senso al divenire. In linea con l'insegnamento teologico agostiniano, Abelardo affronta l'unicità di Dio nelle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in un quadro teorico nel quale fra le sostanze divine c'è coeternità:

> «*multa quoque alia sunt prophetarum loca ex quibus aperte trinitas discretio traditur. Generationem quidem filii eternam ex patre ipse Dauid aperte docuit ubi personam filii introducit loquentis sic:* Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam *etc. Tale est autem quod ait* ego hodie genui te*, ac si diceret: eternaliter ex ipsa mea substantia es. Nam quia in*

rabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum», per cui Anselmo era come colui che «*cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat*» (*ibid.*, 8, p. 122 e 124; tr. it. p. 123 e 125: «aveva meravigliosa capacità di usare le parole, ma intelligenza trascurabile e priva di capacità di ragionamento», «accendeva un fuoco, ma riempiva la sua casa di fumo, non le dava luce»). Ricordiamo che, già da allievo di Guglielmo di Champeaux, Abelardo aveva manifestato l'insofferenza verso un modo di trasmettere la conoscenza incurante del piano razionale di organizzazione del discorso (parr. 3 ss.).

3) L'edizione utilizzata per le citazioni della *Theologia "Summi boni"* è quella curata da M. Rossini: Abelardo, *Teologia del sommo bene*, Bompiani, Milano 2003, con testo latino a fronte, la quale si basa prevalentemente sull'edizione critica di C.J. Mews, *Theologia "Summi boni"*, in Petri Abaelardi, *Opera theologica*, cura et studio E.E. Buytaert, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (*CCCM*), Brepols, Turnhout 1987, pp. 39-201, e sull'edizione critica curata da H. Ostlender, *Theologia "Summi boni"*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 35.2-3, 1939. Per questa e per le successive note della *"Summi boni"*, le citazioni dei testi in lingua latina e le relative traduzioni italiane sono tratte dunque dallo stesso volume.

4) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 15. Tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 56-57: «perciò Mosè, come abbiamo già ricordato, fa precedere la narrazione della creazione delle diverse cose dall'espressione "Dio disse" (*Gen* 1,3 ss.) e fa seguire il risultato dalle parole: "e così fu fatto" (*Gen* 1,7 ss.). Egli mostra che Dio ha creato tutte le cose nel suo Verbo, cioè nella sua saggezza, quindi razionalmente. A questo proposito in un altro luogo il salmista afferma: "egli disse e le cose furono fatte" (*Sal* 32,9), cioè egli creò e ordinò tutte le cose per mezzo della ragione».

> *eternitate nichil est preteritum aut futurum sed tantummodo presens, idcirco aduerbio temporis presentis pro eternitate usus est dicendo hodie pro "eternaliter"*»[5].

Il passato e il futuro, allora, segnano il creato scandendone il divenire, e indicano il divario fra la conoscenza umana rispetto alla ragione divina, per la quale tutto è sempre presente.

Dunque, la manifestazione del Verbo per Abelardo è manifestazione della onnisapienza e onnipotenza divina. La coeternità delle persone divine è associata alla perfetta razionalità, al supremo ordine del creato.

La fonte principale della concezione abelardiana è, in questo frangente, Platone. D'altronde, l'azione salvifica di Dio implica un'idea di rivelazione diffusiva, in grado cioè di raggiungere anche il pensiero di coloro che, alla ricerca della verità, non appartengono tuttavia alla tradizione cristiana. Osserva Tullio Gregory che Abelardo cita Platone non perché aderisce semplicemente al suo programma idealista, ma perché: «*au contraire, c'est la conception précise d'un mode particulier de l'économie du salut, une idée de la révélation qui s'étend des Juifs aux Gentils et qui dispose les uns comme les autres à accueillir le verbe évangélique*»[6]. Dunque, l'esercizio di Abelardo di procedere con minuziosità a verificare la concordanza delle fonti ermeneutiche non risponde semplicemente ad un'esigenza analitica, ma vuole palesare un dato irrinunciabile della stessa teologia cristiana: nell'economia della salvezza è contenuto un messaggio disponibile a tutti, e

> «*prophètes et philosophes sont les instruments qui préparent l'avènement du Seigneur: la signification de leurs enseignements peut avoir échappé aux auteurs mêmes, auxquels elle n'était pas destinée* […] *mais dans le temps de la grâce cette signification devient manifeste*»[7].

Si tratta di un problema cruciale per la complessiva riflessione teologica abelardiana. L'uso della ragione è disponibile a qualsiasi uomo, e se è possibile penetrare nella verità della Trinità con la ragione, dovremmo necessariamente trovare traccia di essa anche nei pensatori precedenti la venuta del Cristo. D'altra parte, però, questo potrebbe giustificare coloro che non credono necessario il ruolo della

5) *Ibid.*, I, 20; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 59-61: «ci sono anche molti altri passi dei profeti nei quali è chiaramente mostrata la distinzione all'interno della trinità. Davide stesso insegnò chiaramente l'eterna generazione del Figlio dal Padre, facendo parlare in questo modo la persona del Figlio: "Il Signore mi ha detto, tu sei mio figlio, oggi ti ho generato. Domanda e io ti darò le nazioni in eredità" (*Sal* 2,7 ss). Quando afferma: "oggi ti ho generato", è come dicesse: tu sei eternamente dalla mia stessa sostanza. Infatti nell'eternità non vi è passato né futuro, ma tutto è semplicemente presente, per questo l'avverbio che indica il tempo presente è utilizzato per significare l'eternità, dice quindi "oggi" per "eternamente"».

6) T. Gregory, *Abélard et Platon*, in Id., Mundana sapientia. *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura Roma 1992, p. 176 (precedentemente in *Peter Abelard* (Proceedings of the International Conference), Louvain, May 10-12 1971, ed. by E.M. Buytaert, Nijhoff, Leuven-The Hague 1974, pp. 38-64).

7) *Ibid.*, pp. 176-177 (corsivo nel testo).

Chiesa per la redenzione, con la conseguenza di offrire alle sette eretiche del XII secolo una ragione fondamentale della propria esistenza[8]. A soluzione del problema, la teologia abelardiana ha una precisa idea del tempo, che nella fattispecie viene scandito non solo dalle conquiste della ragione speculativa, ma soprattutto dall'azione della grazia:

> «*quam quidem diuina inspiratio et per prophetas iudeis et per philosophos gentibus dignata est reuelare, ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita inuitaret, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; et facilius hec fides trinitatis tempore gratie susciperetur ab utroque populo, cum eam a doctoribus quoque antiquis uiderunt esse traditam*»[9].

Ecco dunque un aspetto originale e caratterizzante della teologia abelardiana, la quale non deve condurre a ipotesi storiche più o meno azzardate per rendere conto delle intuizioni cristiane esistenti nella filosofia dei pagani. Alla ragione è dato di poter acquisire qualcosa del mistero della Trinità, e l'azione della grazia è indispensabile per poter accogliere completamente la sua manifestazione divina. J. G. Sikes esprime con parole lucide tale originalità abelardiana:

> «*but how did it happen that these pre-Christian thinkers came to know of so essentially a Christian doctrine as that of the Trinity? One answer to this question was ready at hand, but Abailard refused to take it; Clement of Alexandria had held that both Plato and the Sibyl were familiar with Jewish thought. St Augustine himself had once accepted Clement's theory, but he had later retracted it. Following St Augustine in his final position, Abailard refuses to allow that Plato could either have listened to Jeremiah or have read the Hebrew Scriptures, for when the Greek philosopher visited Egypt, Jeremiah had long been dead and the translation of the Septuagint had not yet been made. Instead, Abailard claims that Plato and other pre-Christian thinkers had grasped the truth, because they used dialectic in the correct manner, and this enabled them to attain through their reasoning to some knowledge of reality*»[10].

Al riguardo John Marenbon è ancora più enfatico, giacché chiama in causa la contiguità dei modelli di civilizzazione pagana e cristiana:

8) Sulle eresie del XII secolo in particolare, si veda G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Donzelli, Roma 1997 (1922[1]) e anche R. Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

9) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 5; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 51-53: «l'ispirazione divina si è degnata di rivelarla agli Ebrei per mezzo dei profeti e ai pagani per mezzo dei filosofi, per spingere, attraverso la conoscenza della perfezione del sommo bene, l'uno e l'altro popolo al culto dell'unico Dio, "dal quale, per mezzo del quale" e nel quale "sono tutte le cose" (*1Cor* 8,6), e perché la fede nella trinità, in quanto tramandata dagli antichi dottori, fosse accolta con maggiore facilità da entrambi i popoli nel tempo della grazia».

10) J.G. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, p. 69.

> «*Abelard's turn to theology coincided with a new and sophisticated understanding by him of Plato and Platonism and the construction of an idealized view of ancient life and thought. The pattern of sacred history and the doctrines of the faith had, for Abelard, to be understood in the light of this golden picture of an onstensibly pagan civilization*»[11].

Possiamo ora tornare al Platone rivisitato da Abelardo in chiave trinitaria. L'ampio spazio concesso dal Maestro Palatino al *Timeo* può trovare ora piena giustificazione. Di più, Abelardo interpreta Platone con gli stessi criteri con cui conduce l'esegesi biblica, giacché

> «*l'analogie, constamment soulignée par Abélard, entre l'exégèse de la page scripturaire et l' exégèse des textes platoniciens est fondée* […] *sur un concept très large de révélation, qui, sans doute, ne peut pas être mesuré sur des définitions théologiques plus tardives*»[12].

Il Platone di Abelardo

> «*testimonia sanctorum patrum pre ceteris gentium philosophis fidei christiane accedens, totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit, ubi uidelicet mentem, quam "noym" uocat, ex deo natam atque ipsi coeternam esse perhibuit, id est filium, quem sapientiam dicimus, ex deo patre eternaliter genitum*»[13].

Più di qualsiasi altro pagano, dice Abelardo, Platone si è avvicinato alla conoscenza della Trinità, presentata in termini di coeternità delle persone divine. Infatti egli: «*nec spiritus sancti personam pretermisisse uidetur, cum animam mundi esse astruxerit terciam a deo et noy personam*»[14].

La nozione platonica estratta è quella dell'"anima del mondo"[15], nel contesto dell'*eikôs mythos*[16] del *Timeo*, che Abelardo riconduce alla terza persona della Trinità[17]. Non ci soffermeremo qui sul problema teologico della metafora instaurata,

11) J. Marembon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 95.
12) T. Gregory, *Abélard et Platon*, cit., p. 181.
13) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 36; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 71: «secondo la testimonianza dei santi padri, più di tutti i filosofi pagani si è avvicinato alla fede cristiana e, dopo i profeti, ha chiaramente insegnato gli aspetti essenziali della trinità, nel punto in cui sostiene che l'intelligenza, che egli chiama nous, è nata da Dio ed è a lui coeterna; cioè che il Figlio, che noi chiamiamo sapienza, è eternamente generato dal Padre».
14) *Ibid.*; tr.it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 73: «egli non sembra aver dimenticato la persona dello Spirito santo, quando sostiene che l'anima del mondo è la terza persona dopo Dio e il *nous*» .
15) Platone, *Timeo*, 34C-37C.
16) Sul "racconto verisimile" del mito del Timeo si veda il commento a cura di F. Ferrari, *I miti di Platone*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006, pp. 309 ss.
17) Come ci ricorda ancora Gregory, tale accostamento non era affatto nuovo nella tradizione cristiana: «*cette identification était repandue, il est vrai, dans la patristique grecque: ainsi Basile de Césarée n'avait pas hésité à transcrire de longs passages des*

e cioè su come possa l'anima del mondo, pensata platonicamente come qualcosa di creato, essere identificata con la persona divina. Abelardo è ben conscio del problema e lo chiama direttamente in causa[18], risolvendolo nel libro III della *Theologia "Summi boni"* (Capitolum IIII: «*Quomodo Plato animam mundi creatam esse intelligit*») attraverso la distinzione fra la natura e la funzione della terza persona divina. Tale distinzione consente ad Abelardo di riconoscere nella funzione dell'"anima" l'azione vivificante delle creature, per mezzo dei doni della sua grazia. Con ciò, in riferimento alla sua funzione nei confronti della creazione, essa ha inizio col tempo.

Il Platone così autorevolmente considerato da Abelardo ci offre il contesto filosofico del suo determinismo:

> «*illud quoque quod ait Plato animam locatam esse a deo in medietate mundi eamque per omnem globum teretis orbis equaliter porrigi, pulchre designat gratiam dei omnibus communiter oblatam, cuncta, prout salubre uel equum est, benigne in hac magna domo sua seu templo disponere*»[19].

La teologia abelardiana è animata, dunque, da una concezione nella quale la grazia del Creatore è intessuta nella stessa natura del creato. In modo indistinto, essa agisce in tutti e in ciascuno, e dispone verso il bene ogni cosa. È questo il punto di partenza del determinismo abelardiano. In più, essa guida l'attenzione verso il riconoscimento dell'azione indiscutibilmente positiva del divenire storico. Ci permette anche di intravedere il percorso originale di tale determinismo. Esso, prima ancora di essere il risultato dell'acquisizione escatologica di un destino del cosmo rivelato (determinismo finalistico), è in realtà frutto della concezione abelardiana della realtà trinitaria.

Ennéades pour caractériser la troisième personne de la Trinité. La patristique latine, de son côté, avait négligé cette assimilation: Augustin, en particulier, en dépit de nombreuses hésitations, considérera toujours l'anima mundi comme une créature, par conséquent étrangère au domaine de la vie divine. Au XIIe siécle, à la suite de la remise en circulation du Timée et de Macrobe dans les écoles, on s'engage à nouveau dans la discussion su le théme de l'âme du monde, identifiée par certains avec la troisième personne de la Trinité. Cette identification, acceptée puis abandonnée par Guillaume de Conches, fut reprise aussi par Théodoric de Chartres, qu'Abélard aurait pu avoir occasion d'écouter, selon un témoignage par ailleurs mis en discussion» (T. Gregory, *Abélard et Platon*, cit., p. 186).

18) Cf. Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 56: «*illud autem in quo non mediocriter errasse Plato et uidetur et dicitur, illud, inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est inicium habuisse, cum constet apud omnes uere catholicos tre personas in diuinatate per omnia sibi coequales et coeternas esse, si diligentius attendatur, a ueritate non exorbitat, sicut postmodum ostendemus de processione spiritus disserentes*» (tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 84-85: «ma sembra si possa dire che Platone ha sbagliato gravemente in un punto, quando ha sostenuto che l'anima del mondo fu prodotta, cioè ha avuto inizio, poiché è chiaro a tutti i veri cattolici che le tre persone della divinità sono in tutto coeterne ed uguali. Ad un più attento esame risulta che egli non si allontana dalla verità, come mostreremo più avanti trattando della processione dello Spirito»).

19) *Ibid.*, I, 47; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 80-81: «Platone afferma che l'anima è stata collocata da Dio nel mezzo del mondo e che si diffonde egualmente nell'intera rotondità del globo terrestre; egli indica così mirabilmente la grazia di Dio che, offerta a tutti congiuntamente, dispone con bontà tutte le cose, secondo l'utile e l'equo, nella sua grande casa o nel suo tempio».

1. Grazie e disgrazie

Abbiamo chiuso l'introduzione con l'immagine, di ispirazione platonica, dell'anima del mondo, che Abelardo traduce cristianamente con la grazia divina. Essa è il principio dell'ordine del creato:

> «*quod uero totum mundum unum animal Plato dicit, maximam concordiam uniuersorum operum dei demonstrat quasi membrorum diuersorum in uno corpore animalis, quibus omnibus una preest anima, singulis tota presens et in diuersis una et eadem operans diuersa. Sic et apostolus, cum unitatem ecclesie demonstrat, eam unum corpus Christi appellat per quosdam nexus et compagines fidei et caritatis ex diuersis fidelibus coniunctum, ita sibi inuicem seruientibus uel administrantibus quasi diuersa membra in uno corpore, ex quibus alterum alterius eget obsequio*»[20].

Dunque l'«armonia di tutte le opere di Dio» è assicurata dall'anima che le governa. In questo frangente Abelardo si sta muovendo lungo il sentiero tracciato dalla trasmissione del *Timeo* nella filosofia medievale, operata dal commento di Calcidio[21]. Nella prospettiva del medio- e neo-platonismo, il *Timeo* commentato da Calcidio interpreta il mito al fine di costruire «*a more organized system, which provided an interpretation and location for figures whose ontological state and reciprocal relations had been left ill-defined in the poetic fabric of the Platonic dialogue*»[22]. Da questa prospettiva ermeneutica emerge quel particolare genere letterario che si svolge come «*a cosmogonic discourse woven out of fables and myths*»[23], la cui superficie (l'*integumentum*) deve essere svelata, per consentire la rivelazione del significato profondo del testo antico[24].

Questo genere letterario trova in Abelardo una delle maggiori espressioni nella cultura medievale[25]. Il Maestro Palatino «*uses the theme of the "wrapping*

20) *Ibid.*, I, 48; tr.it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 81: «Platone sostiene che l'intero mondo è un unico vivente, e in questo modo mostra l'assoluta armonia di tutte le opere di Dio, quasi fossero le diverse membra di un solo corpo vivente, alle quali presiede una sola anima che, nella sua interezza, è presente a ciascuna e opera, unica e identica, cose diverse nei diversi. Allo stesso modo l'Apostolo chiama la Chiesa, mostrandone l'unità, unico corpo di Cristo, formato dalla comunione dei diversi fedeli per mezzo di intrecci e articolazioni propri della fede e della carità: cosicché essi si servono e si amministrano vicendevolmente, come le diverse membra di un unico corpo, ognuna delle quali richiede il rispetto dell'altra».
21) Calcidio poté lavorare solo sulla prima parte del dialogo (17a – 53b), nella quale è rappresentata la cosmogonia platonica.
22) T. Gregory, *The Platonic Inheritance*, in Id., Mundana sapientia*. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, cit., p. 146.
23) *Ibid.*, p. 149.
24) Tale canone ermeneutico – osserva Gregory – rimane inalterato ancora nel ventesimo secolo (*ibid*.).
25) Per ulteriori approfondimenti, oltre al citato articolo di T. Gregory, si possono vedere: 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», XXIV (1957), pp. 35-100; Id., *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in «Studi medievali», serie 3ª, I

(involucrum)*" or "covering* (integumentum)*" to bring into line with the Christian faith the most difficult texts of Plato and Hermes Trismegistus, Vergil and Macrobius*»[26]. Tale intenzione scaturisce dalla consapevolezza teologica che la

> «*revelation operated not only through the prophets but also through men of pagan antiquity, Abelard proposes a reading of the* involucrum *which is laden with typological meanings: myth and metaphorical language become for him a prefiguration of truths which, though unknown to the ancient authors, were destined to be accomplished in the course of time, in the history of salvation; here the "wrapping" is no longer simply a concealment of truths of an intelligible kind, outside time, but a "type", a prophecy*»[27].

Per tale via, Abelardo può costruire la sua teologia operando il continuo rinvio fra la filosofia platonica e l'insegnamento paolino, giacché l'«involucro» è il luogo della corrispondenza fra le opere di Dio e le intuizioni dei filosofi pagani:

> «*huic et inuolucro, de positione scilicet anime in medio mundi locate, hoc est de diuina gratia omnibus communiter oblata, ipsa etiam diuina facta manifeste concordant, cum uidelicet doctrinam suam et uere religionis cultum propagaturus dominus in mundo, Ierusalem, que in medio terre est, elegit*»[28].

La grazia divina opera in modo equanime, la sua azione si estende ovunque, dal centro metaforico del creato si diffonde in tutti gli interstizi della natura e della storia. La concezione della grazia divina, con ciò, non ammette alcun ruolo a variabili come la fortuna, il caso, il fato. Mostreremo qui l'uso particolare – volto alla sottolineatura della loro capziosità – che fa Abelardo di questi concetti estranei alla grazia e alla provvidenza.

Il punto di partenza è costituito dalla stessa esperienza di vita di Abelardo, dalla lettura che il filosofo palatino ha fatto delle proprie drammatiche e intense vicissitudini, giunteci attraverso la *Historia calamitatum*. Scritta probabilmente attorno al 1132, essa ci fornisce un utile strumento di verifica: Abelardo applica la propria concezione determinista quando è chiamato a leggere il senso delle proprie esperienze biografiche?

Un primo dato sicuro: nel presentare i fatti eclatanti che ne hanno segnato la vita, Abelardo non ricorre mai all'idea di caso, e colloca le tortuose vicissitudini

(1960), pp. 3-24; P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, E.J. Brill, Leiden-Cologne 1974.

26) T. Gregory, *The Platonic Inheritance*, cit., p. 150.

27) *Ibid.*

28) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 49; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 83: «le stesse opere di Dio concordano evidentemente con l'involucro per ciò che concerne la collocazione dell'anima nel centro del mondo, cioè la grazia divina offerta a tutti ugualmente. Infatti il Signore, volendo diffondere nel mondo la sua dottrina e il culto della vera religione, scelse Gerusalemme che è al centro della terra».

capitategli in una struttura della propria storia personale scandita dalla grazia divina.

L'esempio più evidente sono sicuramente le sue considerazioni sulle vicende che lo condussero dal successo alla perdita di credibilità, conclamata dal rogo della sua *Theologia "Summi boni"* imposto dal concilio di Soissons e dalla mutilazione a seguito delle vicende affettive con Eloisa:

> «*cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit, ac primo luxuriae deinde superbiae; luxuriae quidem his me privando quibus hanc exercebam, superbiae vero quae mihi ex litterarum maxime scientia nascebatur, iuxta illud Apostoli "scientia inflat", illius libri, quo maxime gloriabar, combustione me humiliando*»[29].

Nulla accade senza ragione, e l'infinita sapienza divina ha permesso e poi corretto quanto avvenuto, per pietà e misericordia. Si osservi come Abelardo non dia lo stesso peso ai due eventi tragici, cioè la distruzione della sua opera teologica e la ferita corporale. Difatti, è ben consapevole che la seconda può trovare giustificazione nel suo comportamento immorale. Nel presentare la successione dei fatti che ebbero come risultato il rogo del suo libro, invece, lo stesso Abelardo ci fa sapere che:

> «*conferebam, cum his quae in corpore passus olim fueram, quanta nunc sustinerem, et omnium hominum me aestimabam miserrimum. Parvam illam ducebam proditionem in comparatione huius iniuriae, et longe amplius famae quam corporis detrimentum plangebam, cum ad illam ex aliqua culpa devenerim, ad hanc me tam patentem violentiam sincera intentio amorque fidei nostrae induxissent, quae me ad scribendum compulerant*»[30].

Sul terreno della presentazione delle sue disgrazie, Abelardo è ben cosciente di quali colpe ha commesso, ha ben presente le ragioni storiche che potrebbero giustificare le sue azioni, ha limpido il sistema di circostanze storiche nel quale sono inserite le sue scelte di vita, al punto che sullo sfondo di questo aspetto della

29) Abelardo, *Epistola I*, 11; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 130-133: «mentre, dunque, ero travagliato tutto dalla superbia e dalla lussuria, la grazia divina mi offrì, pur se contro la mia volontà, una cura per entrambi questi mali, prima per la lussuria, poi per la superbia: della lussuria privandomi di ciò con cui la praticavo; della superbia, che in me nasceva soprattutto dal sapere letterario – secondo le parole dell'Apostolo "il sapere gonfia" – umiliandomi con il rogo del libro del quale sopra ogni altra cosa andavo fiero».
30) *Ibid.*, 32; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 188-189: «paragonavo con le offese che avevo patito un tempo nel corpo, quelle, così grandi, che subivo ora e mi sentivo il più infelice degli uomini. Consideravo poca cosa quel tradimento in confronto con questa ingiustizia, e piangevo molto di più il danno sofferto dalla fama di quello patito dal corpo, giacché a quello ero giunto per una colpa, mentre a questa così palese violenza mi avevano condotto un'intenzione pura e l'amore per la nostra fede, che mi avevano spinto a scrivere».

sua riflessione biografica è possibile riconoscere anche il modello ideale di filosofo/teologo rispetto al quale Abelardo misura la propria inettitudine[31]. Nella struttura complessa della propria storia, egli legge le vicende drammatiche che lo hanno messo in difficoltà come una permissione di Dio, funzionale alla salvezza della sua anima. L'effimero successo, dannoso nelle conseguenze perché gravido di superbia, è da imputare alla fortuna:

> «*post reditum vero magistri nostri ad urbem, quos conflictus disputationum scholares nostri tam cum ipso quam cum discipulis eius habuerint, et quos fortuna eventus in his bellis dederit nostris immo mihi ipsi in eis te quoque res ipsa dudum edocuit*»[32].

E in un altro frangente:

> «*quia igitur scortorum immunditiam semper abhorrebam, et ab accessu et frequentatione nobilium feminarium studii scholaris assiduitate revocabar, nec laicarum conversationem multum noveram, prava mihi, ut dicitur, fortuna blandiens commodiorem nacta est occasionem qua me facilius de sublimitatis huius fastigio prosterneret, immo superbissimum nec acceptae gratiae memorem divina pietas humiliatum sibi vendicaret*»[33].

L'impostazione del discorso abelardiano sembra suggerire uno schema ermeneutico nel quale gli eventi positivi sono da imputare alla pietà divina, mentre quelli negativi alla fortuna. In pratica, fortuna e pietà divina sarebbero due forze storiche in opposizione. Ora, non v'è dubbio che l'idea cristiana di Provvidenza non dovrebbe lasciare alcuno spazio a variabili di derivazione pagana, ed esse non dovrebbero essere usate per costruire la causalità storica. Dunque, nel pensiero abelardiano non dovrebbe trovare cittadinanza l'idea di fortuna, legata alla mitologia greca e romana.

Ma allora, in che modo Abelardo usa il concetto di fortuna? Osserviamo ancora che nell'epistolario la fortuna è chiamata in causa in particolari frangenti. Innanzitutto, appare come una forza che perseguita:

31) Cf. I. Pagani, *Introduzione* a *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., p. 26.
32) Abelardo, *Epistola I*, 6; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 120-121: «i fatti stessi hanno mostrato da un pezzo anche a te quanti conflitti di dispute i nostri scolari hanno sostenuto sia con il nostro maestro sia con i suoi discepoli, dopo il suo ritorno nella metropoli, e quali esiti in queste guerre la fortuna ha concesso ai nostri, anzi a me stesso in loro».
33) *Ibid.*, 11; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 132-133: «poiché dunque avevo sempre avuto orrore delle immonde prostitute, e l'impegno costante nell'attività di scuola mi impediva di incontrare e frequentare donne nobili, né mi era molto famigliare la vita delle donne comuni, la *fortuna maligna*, come si dice, allettandomi, trovò un'occasione più opportuna con la quale più facilmente abbattermi dal vertice dell'altezza, o piuttosto la pietà divina per reclamare a sé, umiliato, me superbissimo e immemore della grazia ricevuta» (corsivo mio).

> «*tunc ego nequitiam eorum vehementer exhorrens, utpote qui iam diu tam adversam habuissem fortunam, penitus desperatus, quasi adversum me universus coniurasset mundus, quorumdam consensu fratrum mei miserantium et quorumdam discipulorum nostrorum suffragio nocte latenter aufugi, atque ad terram comitis Theobaldi proximam, ubi antea in cella moratus fueram, abscessi*»[34].

Si tratta dell'episodio culmine che, iniziato con il Concilio di Soissons, ha condotto Abelardo – dopo la condanna e il rogo del libro – a vedersi relegato prima a Saint-Médard di Soissons, e poi nuovamente nell'abbazia di Saint-Denis, da dove fuggirà per insanabili contrasti con l'abate e la comunità dei monaci. Abelardo è ferito nel corpo, nello spirito, nell'intelletto. Ha trascorso umiliazioni cocenti, la sua indole lo porta a intercettare i dissidi lì dove possono scatenarsi, e la disputa su quale fonte della tradizione fosse più attendibile per identificare il patrono di Saint-Denis è emblematica per descrivere la sua disgraziata vita. Abelardo avverte se stesso, come leggiamo nella citazione precedente, in balia della «fortuna avversa».

Una fonte ricorrente del pensiero abelardiano è Lucano, il quale entra nel discorso del Maestro Palatino più volte, alcune delle quali proprio in occasione del ricorso all'idea di fortuna. Nella prima epistola, Abelardo mette in bocca ad Eloisa dei versi che, originariamente, sono propri di Lucano: «*o maxime coniunx! O thalamis indigne meis! Hoc iuris habebat in tantum fortuna caput? Cur impia nupsi, si miserum factura fui? Nunc accipe poenas, sed quas sponte luam*»[35].

Ancora, stavolta nella epistola quinta, Abelardo ricorre a Lucano per ribadire a Eloisa qual è il vizio che la fortuna arreca, e come ci si debba compiacere di averla perduta:

> «*dole in tam innocentem tantae crudelitatis perpetratam iniquitatem, non iustam in me aequitatis vindictam, immo gratiam, ut dictum est, in utrosque summam. Iniqua enim es, si aequitatem non amas, et iniquissima, si voluntati, immo tantae gratiae Dei scienter es adversa. Plange tuum reparatorem, non corruptorem, redemptorem, non scortatorem, pro te mortuum Dominum, non viventem servum, immo nunc primum de morte vere liberatum. Cave, obsecro, ne quod dixit Pompeius maerenti Cornealiae tibi improperetur turpissime: "Vivit post proelia Magnus! Sed fortuna perit. Quod defles, illud amasti"*»[36].

34) *Ibid.*, 35; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 194-195: «profondamente inorridito per la loro perfidia, in preda alla più profonda disperazione, come uno che da lungo tempo è provato da tanta sfortuna, e nella convinzione che il mondo intero congiurasse contro di me, una notte fuggii di nascosto, con il consenso di alcuni confratelli, che avevano di me compassione, e con l'aiuto di alcuni miei discepoli; mi rifugiai nel vicino territorio del conte Teobaldo, ove in precedenza avevo dimorato in cella».

35) *Ibid.*, 21; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 164-165: «o augusto sposo, immeritevole della sventura di queste nozze, la Fortuna ha un tale potere su un capo tanto nobile! Perché ti ho sposato, empia, destinata a renderti infelice? Ora infliggimi la pena, che chiedo spontaneamente di espiare». La fonte lucana: M.A. Lucano, *Bellum civile*, VIII, 94-98.

36) Abelardo, *Epistola V*, 22; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 322-325: «prova dolore per l'ingiustizia tanto crudele perpetrata verso un tale innocente, non la

In nota a questo brano, Ileana Pagani articola una riflessione volta a mostrare il sottile ammonimento indirizzato ad Eloisa che potrebbe ricavarsi dall'uso della fonte lucana operata da Abelardo. Se dal terreno morale nella quale la Pagani colloca il brano commentato passiamo al livello dell'eziologia storiografica, siamo in grado di giungere a una conclusione decisiva per il nostro discorso. Ma procediamo con ordine, iniziando col recupero completo del contesto lucano di riferimento.

Ci troviamo nell'ottavo libro della Farsalia, e Pompeo sta vivendo il triste epilogo della sua avventura umana. È un uomo che dalle sommità della vita pubblica è precipitato nelle condizioni umilianti di chi preferisce schivare chiunque per evitare l'onta che grava sugli sconfitti dalla storia. Ma è proprio la dea Fortuna che pare accanirsi contro Pompeo, e bilanciare la benevolenza che gli ha accordato in precedenza, con una spietatezza che non riduce a Pompeo le occasioni per rinnovare il senso di smarrimento. Lucano lascia al mesto Pompeo la considerazione che «*nisi summa dies cum fine bonorum adfuit et celeri praevertit tristia leto, dedecori est fortuna prior*»[37]. In pratica, la fortuna è una forza storica che accorda i suoi favori, ma colui che ne beneficia dovrebbe avere la consapevolezza che essa scandisce il tempo del vantaggio con spietatezza, al punto che sarebbe altresì conveniente lasciarsi morire quando la fortuna abbia completato il proprio favore. In un certo senso, il patto con la fortuna è quello che ratifica lo scambio della vita col favore temporaneo. E difatti, Lucano conclude così: «*Quisquamne secundis tradere se fatis audet nisi morte parata?*»[38].

Tuttavia è in questo capovolgersi della situazione fortunata che si può riconoscere la gloria della virtù e l'amore sincero. L'analogia della situazione che vede Pompeo e Cornelia piangere e confortarsi come Abelardo ed Eloisa nell'epistolario è sospinta al livello più ampio. Il Pompeo/Abelardo privato della fama/virilità può consentire alla Cornelia/Eloisa di amare disinteressatamente l'uomo e il suo destino/disegno, non i titoli, le onoreficenze, o la virilità. Disperarsi per la fortuna avversa, dunque, è dimostrazione che non era vero amore, quello vissuto in precedenza, quando tutto era manifestazione della gloria riconosciuta e del successo personale, ma egoistico interesse alla passione generata dalla fama e dalla lussuria[39]. Ma se

giusta ed equa punizione esercitata su di me, anzi, come ho detto, la somma grazia esercitata su entrambi. Sei ingiusta, infatti, se non ami la giustizia, ed estremamente ingiusta se consapevolmente ti opponi alla volontà, anzi alla grazia così grande, di Dio. Piangi il tuo riparatore non il tuo corruttore, il redentore, non il seduttore, il signore morto per te, non il servo che vive ancora, anzi che solo ora è stato veramente liberato dalla morte. Bada, ti scongiuro, che non ti venga rimproverato in maniera particolarmente vergognosa ciò che disse Pompeo a Cornelia piegata dal dolore: "Pompeo sopravvive alla battaglia, ma la fortuna è perita. Ciò che piangi, quello amavi" » (cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, cit., VIII, vv. 65 ss., passim).

37) Cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, cit., VIII, 29-31; tr. it. *La guerra civile*, UTET, Torino 2006, p. 399: «se l'ultimo giorno non sopraggiunge insieme con la fine della fortuna e non previene, con una morte rapida, il sopravvenire della sventura, il successo di prima si trasforma in disonore».

38) *Ibid.*; tr. it.: «chi mai ha il coraggio di affidarsi alla sorte favorevole, se non è preparato a morire?».

39) Cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, VIII, 83-85: «*tu nulla tulisti bello damna meo: vivit post proelia Magnus, sed Fortuna perit: quod defles, illud amasti*»; tr. it. *La guerra civile*,

usciamo dal piano morale per avventurarci in quello della ricerca del senso storico dei fatti accaduti, osserviamo che tanto il Pompeo di Lucano quanto Abelardo sembrano dire a Cornelia e a Eloisa che la fortuna costituiva un bene illusorio, provvisorio, e che il riscatto è possibile nella misura in cui l'uomo coinvolto nel dramma è capace di elevare se stesso dalla condizione dei beni effimeri a quelli assoluti. Cioè, recuperando pienamente il discorso abelardiano, esiste una storia delle apparenze e una autenticamente rivolta al compiersi del disegno di salvezza divina sull'uomo. Alla prima colleghiamo l'idea di fortuna.

La fortuna, dunque, è una forza storica ingannevole, vana, mistificatoria. Di più, essa è invocata dallo stolto, incapace di leggere nella storia l'articolarsi del piano di salvezza della misericordia divina. Abelardo esprime con somma precisione tale concetto nel *Carmen in Astralabium*:

> «*cum quidam casu dicant contingere cuncta,/ Cuncta tamen constat disposuisse Deum./ Si qua neges ex arbitrio contingere nostro,/ Arbitrio fuerit liberiore Dei./ Nil igitur temere fierit temere reputabis,/ Cum praetest cuncta summa Dei ratio./ Quidquid contingerit justo non provocat iram;/ Disponente Deo scit bene cuncta geri./ Non est perfectus quisquis meditatur in ullo/ Quod minime dubitat disposuisse Deum./ Fortuitu qui cuncta geri tantummodo credit/ Non miror casus cum male fert aliquos./ Justus pressura se consolatur in omni/ Quod meditatur et hanc disposuisse Deum*»[40].

Tutto è disposto da Dio, la sua mente domina ogni cosa. Il nostro libero arbitrio, rapportato alla sua massima libertà, trova il primo significato nel riconoscersi in tale storia virtuosa. Al punto che il giusto che ha colto il disegno di Dio sul creato non si lascerà mai abbandonare all'ira, o al rammarico, per quanto gli

cit., pp. 400-401: «tu non hai subito alcuna conseguenza negativa dalla mia guerra: il Grande sopravvive alla lotta, anche se la Fortuna ha dovuto soccombere: se tu piangi per causa sua, significa che amavi soltanto lei». Lo stesso in Abelardo è il già citato: «*plange tuum reparatorem, non corruptorem, redemptorem, non scortatorem, pro te mortuum Dominum, non viventem servum, immo nunc primum de morte vere liberatum. Cave, obsecro, ne quod dixit Pompeius maerenti Cornealiae tibi improperetur turpissime: "Vivit post proelia Magnus! Sed fortuna perit. Quod defles, illud amasti"*» (Abelardo, *Epistola V*, 22).

40) *Petri Abeaelardi carmen ad Astralabium filium*, 845-858, tr. it. P. Abelardo, *Insegnamenti al figlio* (a cura di G. Ballanti), Armando, Roma 1985, pp. 131-132: «benché alcuni dicano che tutto succede per caso è invece chiaro che tutto fu predisposto da Dio. Se poi neghi che alcune cose accadono per nostro (libero) arbitrio, allora tutto accade per l'ancor più libero arbitrio di Dio. Dunque non credere a caso che nulla succeda per caso perché la mente suprema di Dio domina tutte le cose. Nulla di ciò che capita al giusto provoca la sua ira; poiché è Dio che lo vuole, sa sopportare tutto. (Mentre) non è perfetto chi si cruccia per qualche cosa, perché dubita almeno un poco che l'abbia predisposta Dio. Né mi stupisco se chi ritiene che tutto accade solo per caso sopporti poi male alcuni casi. L'uomo giusto nella sventura si consola perché crede che Dio abbia voluto anche questa». L'edizione utilizzata riporta in appendice il testo latino: questo citato è a p. 170, e riprende l'edizione curata da B. Hauréau, *Carmen (Monitum) ad Astralabium, Le poeme adresse par Abelard á son fils Astralabe*, in «Notices et extraits des manuscripts de la Bibliotheque Nationale», 34, 2, pp. 135-187.

accade, giacché è capace di leggere la misericordia divina in ogni evento. La vera schiavitù, sembra dire Abelardo, è nell'essere succubi di forze e cose estranee al bene, dunque non riconducibili alla mente di Dio, come – potremmo aggiungere qui – la Fortuna. In tal senso, si potrebbe quasi dire – parafrasando i versi coordinati di Lucano e Abelardo – che quello che il giusto riconosce essere nel disegno di Dio, lo stolto lo imputa alla fortuna buona o cattiva, ed è incapace di uscire dal margine della sofferenza che tale sudditanza gli produce.

2. Il disegno provvidenziale

Cosa c'è in gioco sullo sfondo del discorso abelardiano sulla fortuna? L'idea fondamentale di come possano spiegarsi il male e la sofferenza nella storia. Nella trama sottile ed estesa dell'universo storico, la grazia divina agisce con certezza propugnata dalla fede e confermata dalla più alta filosofia. Colui che è incapace di leggere nello spartito del creato le note orchestrate dal Dio Creatore, non può che chiamare in causa agenti illusori come la Fortuna. In realtà, tutto è nel disegno di Dio (*divina dispositio*):

> «*et quoniam omnia divina dispositione geruntur, in hoc se saltem quisque fidelium in omni pressura consoletur, quod nihil inordinate fieri umquam summa Dei bonitas permittit, et quod, quaecumque perverse fiunt, optimo fine ipse terminat. Unde et ei de omnibus recte dicitur: "Fiat voluntas tua"*»[41].

Il determinismo di Abelardo, allora, ammette la storia umana come il dato sul quale nulla agisce se non la *divina dispositio*, con tutto il suo complesso intreccio di eventi positivi o negativi, che colpiscono indifferentemente chiunque. Quanto invece dipende da noi è la capacità di leggere tale disegno di Dio sulle creature. Questo, ovviamente, fa riferimento alla professione di fede. Il determinismo abelardiano, allora, non è solo un modo per descrivere il divenire delle società umane. Non si tratta solo di rendere conto del mutamento storico-sociale. Il suo determinismo è esso stesso annuncio della salvezza, espressione di fede, garanzia di giustizia. Esso è, in definitiva, al tempo stesso diagnosi e terapia. Immersi nella stessa storia, il soggetto che dispone della fede illuminando la ragione legge la gloria del disegno di Dio sull'uomo, lo stolto che fa conto solo sulle proprie forze naturali ed è incapace di leggere il disegno divino soffre nei meandri di una storia convulsa, minacciosa, nella quale la dea fortuna a volte ci sostiene, a volte gira le spalle.

Nel salutare l'interlocutore della prima epistola, Abelardo lancia l'ultima esortazione:

41) Abelardo, *Epistola I*, 56; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 232-233: «e poiché tutto accade secondo il disegno di Dio, ciascun fedele in ogni tribolazione tragga consolazione almeno dal fatto che la somma bontà di Dio non consente che nulla avvenga a caso e che tutto ciò che avviene nel male termina nel migliore dei modi; donde di tutto bisogna giustamente dire a Lui: "Sia fatta la tua volontà"».

> «*quanta denique diligentium Deum illa est ex auctoritate apostolica consolatio, qua dicit: "Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum". Quod diligenter ille sapientium sapientissimus attendebat, cum in Proverbiis diceret: "Non contristabit iustum quidquid ei acciderit". Ex quo manifeste a iustitia eos recedere demonstrat, quicumque pro aliquo sui gravamine his irascuntur quae erga se divina dispensatione geri non dubitant, et se propriae voluntati magis quam divinae subiciunt, et ei quod in verbis sonat: "Fiat voluntas tua", desideriis occultis repugnant, divinae voluntati propriam anteponentes*»[42].

Il giusto, con ciò, è colui che respinge qualsiasi idea estranea alla volontà di Dio interveniente nella storia delle vicende umane. L'epistolario con Eloisa contiene numerose espressioni che traducono l'inspiegabile e doloroso dispiegarsi del disegno divino sull'uomo con categorie che ne illustrano l'infinita bontà.

Ad Eloisa, Abelardo ripete esplicitamente che quanto di doloroso è avvenuto a conseguenza del peccato commesso è da imputare alla misericordia divina:

> «*accipe itaque, soror, accipe, quaeso, patienter quae nobis acciderunt misericorditer. Virga haec est patris, non gladius persecutoris. Percutit pater ut corrigat ne feriat ut occidat. Vulnere mortem praevenit non ingerit; immittit ferrum ut amputet morbum; corpus vulnerat et animam sanat; occidere debuerat et vivificat; immunditiam resecat ut mundum relinquat; punit semel ne puniat semper; patitur unus ex vulnere ut duobus parcatur a morte. Duo in colpa, unus in poena. Id quoque tuae infirmitati naturae divina indulgetur miseratione et quodam modo iuste. Quo enim naturaliter sexu infirmior eras et fortior continentia, poenae minus eras obnoxia*»[43].

42) *Ibid.*, tr. it.: «per coloro che amano Dio quanto grande è, infine, la consolazione che viene dalla testimonianza dell'Apostolo che dice: "Sappiamo che, per coloro che amano Dio, tutto finisce in bene"! Questo meditava con attenzione il più sapiente dei sapienti, quando diceva nei Proverbi: "Qualsiasi cosa accada al giusto non lo rattristerà". Con queste parole dimostra che si allontanano palesemente dalla giustizia coloro i quali, per una qualche molestia patita, si adirano contro ciò che non dubitano sia stato compiuto contro di loro dal disegno divino, e si sottomettono alla propria volontà più che a quella divina, e si oppongono nei loro desideri segreti a ciò che dicono le parole: "Sia fatta la tua volontà", anteponendo alla volontà divina la propria».

43) Abelardo, *Epistola V*, 23; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 324-325: «accetta dunque, o sorella, accetta ti prego con pazienza ciò che ci è accaduto per misericordia. Questa è la verga del padre, non la spada del persecutore. Il padre percuote per correggere, affinché il nemico non ferisca per uccidere. Con la ferita ha prevenuto non dato la morte; affonda il ferro per tagliar via la malattia; ferisce il corpo e guarisce l'anima; avrebbe dovuto uccidere e dà la vita; recide l'impurità per lasciare puro; punisce una volta per non punire sempre. Uno soffre per la ferita perché a entrambi sia risparmiata la morte: due siamo stati nella colpa, uno nella punizione; essa è stata risparmiata alla tua natura debole dalla misericordia divina, e in qualche modo giustamente, poiché quanto più eri debole di natura per il tuo sesso e tanto più forte per la tua continenza, tanto meno eri meritevole di punizione».

Il dolore come manifestazione della grazia divina, la quale consente di collegare la sofferenza con il bene superiore intellegibile al giusto, all'uomo di fede. Un dolore necessario, dunque, per il bene stesso delle creature; e come si trattasse di una cura che, infliggendo dolore, conduce alla sanità, nella quarta epistola Eloisa esclama: «*omne inevitabile, quod, cum acciderit, moerorem maximum secum inferet, ut subito veniat, optandum est, ne timore inutili diu ante cruciet, cui nulla succurri providentia potest*»[44].

In altre parti dell'epistolario, possiamo riconoscere altre espressioni nelle quali l'azione della provvidenza pare assumere un tratto divino particolare. La grazia divina è da intendersi come Spirito Santo[45]; lo sguardo della misericordia divina si esprime come provvidenza[46], e la mano di Dio colpì con veemenza Abelardo quando – tormentato dai pericoli della ribellione dei confratelli a Saint Gildas – cadde da cavallo e si ruppe una clavicola[47].

In definitiva, le argomentazioni teologiche e filosofiche che sostengono la concezione determinista di Abelardo non sono solo il risultato del suo sforzo intellettuale, ma frutto maturo della sua stessa travagliata vita. Il terreno è ormai preparato per l'esposizione di un altro fondamentale pilastro della filosofia abelardiana: la provvidenza in relazione al libero arbitrio, di cui parleremo in un prossimo scritto.

ALBERTO LO PRESTI
Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e di Teoria politica presso l'Istituto Universitario Sophia
alberto.lopresti@tin.it

44) Eloisa, *Epistola IV*, 3; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 272-273: «gli eventi inevitabili, che, quando accadono, portano con sé un estremo dolore, è augurabile che avvengano all'improvviso, affinché non tormentino a lungo con un timore inutile, a cui nessuna provvidenza può portare rimedio». Anche in questo frangente, la fonte è Lucano e il motivo dell'imperturbabilità è di estrazione tipicamente stoica.
45) Cf. Abelardo, *Epistola I*, 40.
46) *Ibid.*, 47.
47) *Ibid.*, 54.