

TEMATICHE MORALI NELL'OPERA DI PIETRO ABELARDO

di
DAVIDE PENNA

The work intends to focus on one of the main authors of medieval philosophy, Peter Abelard, and re-propose the importance of moral themes in his work, that involve not only aspects of anthropology, but also of ontology which have not yet been thoroughly investigated. In the light of this revaluation and re-proposal of Abelard's work, the study intends to take as its formal object an ethic of relationship based on two measures: one objective (God and his will), and one subjective (man and his conscience).
Studies of Abelard's moral thought have often insisted on only one of these two measures conceiving so his reflection as "suspended" between two poles, which are contradictory if taken separately: the pole of a subjectivist morality, and the pole of a totally religious morality. Only the category of relation, conceived in the light of Trinitarian revelation – which unceasingly exercises Abelard's thought – can avoid this risk and open to a hermeneutic that is, at the same time, faithful to the text and attentive to the deeper concerns of Abelard's thought.

Sophia VI (2014-2) 164-185

Introduzione

Scopo del presente articolo[1] è presentare le tematiche dell'opera morale di Pietro Abelardo, evidenziando le due portanti principali: *Dio*, che chiamerò *misura oggettiva*, e la *coscienza*, che chiamerò *misura soggettiva*.

La *pars destruens* dello studio metterà in evidenza le difficoltà, in ordine ad un'adeguata comprensione della morale abelardiana, cui vanno incontro le interpretazioni che la inquadrano come un'etica soggettivistica o come una disciplina dalla caratterizzazione religiosa che poco o nulla ha da dire al pensiero contemporaneo.

La *pars costruens* arriverà ad evidenziare come l'etica abelardiana sia uno sviluppo sistematico di una ricerca di unità tra l'impellente voce della coscienza, impronta della volontà divina in noi, e la volontà divina stessa; un'unità che non è mai semplice indistinzione, ma che si alimenta di una dialettica e di un dialogo continuo, di un'"euristica del vivente" in cui la sintesi si regge sulla diversità delle istanze. Pertanto si sottolineerà come il nodo problematico vada sciolto alla luce dell'antropologia abelardiana, la quale vede l'uomo come un essere mirante ad un'unità perduta, un universo in tensione e il centro di battaglie interiori che lo sconvolgeranno per tutta la vita ma che possono essere il mezzo per conferirgli quello che incessantemente cerca: la felicità, unione di *ratio* e *voluntas* nella creatura e con il creatore.

Ecco, allora, il punto prospettico da cui studiare la riflessione morale di Pietro Abelardo: quello di un'"etica della relazione".

1. Sommo bene e sommo male per l'uomo

Al centro della riflessione etica di Abelardo c'è l'idea del *sommo bene* per l'uomo. Mostrare che cosa esso sia, e come raggiungerlo è lo scopo della disciplina: «l'essenziale di questa dottrina sta, io credo, in questo: nel mostrare che cosa sia il sommo bene e attraverso quale via dobbiamo giungervi»[2].

Su questo, il cristiano e il filosofo, personaggi del *Dialogus* che potremmo dire simboli delle due "anime" di Abelardo, sono d'accordo. Come sono d'accordo nel dire che cosa comportino il Sommo Bene e il suo contrario, il Sommo Male, per la vita dell'uomo: «il sommo bene o la meta del bene, cioè il suo completamento e la sua perfezione, è stato definito, come molti dei nostri ricordano, come ciò che, posseduto, rende beati. Il sommo male, al contrario, come ciò che,

1) L'articolo è una parte della tesi magistrale *Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo*. Doverosi ringraziamenti vanno al professor Letterio Mauro. Anzitutto per avermi permesso la conoscenza e l'approfondimento dell'opera di Pietro Abelardo; successivamente per il suo aiuto attento e costante e per i numerosi consigli con cui ha accompagnato, pagina dopo pagina, la stesura del mio lavoro.

2) Cf. P. Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un cristiano e un giudeo*, introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note a cura di C. Trovò, BUR, Milano 1992, p. 137.

quando lo si segue, rende infelici»[3]. Definire così che cosa siano il Sommo Bene e il Sommo Male è mostrare che cosa rende l'uomo felice o infelice; qui, al livello del contenuto, tra le visioni dei due interlocutori si apre uno spazio, un'intercapedine che è lo iato tra la filosofia antica e la filosofia medievale, o meglio, tra la filosofia stoica e quella cristiana.

Se per il filosofo la beatitudine consiste nella pratica della virtù e nell'agire pienamente morale[4], il cristiano non può accettare questa definizione. L'obiezione che egli pone è la seguente: se l'essere beati coincide con l'essere virtuosi, la vita eterna, che entrambi ammettono come ricompensa all'esercizio della virtù, non sarà qualitativamente migliore di questa vita terrena. Eppure questa è gravata da malattie, dalla morte, e «dagli altri dispiaceri causati dalle circostanze avverse e dalle passioni»[5]. Questo è inammissibile: come può essere la migliore una vita lacerata da questi mali? Il filosofo è costretto a correggere la sua visione e propone all'interlocutore di considerare come Sommo Bene la beatitudine della vita futura. Essa si raggiunge tramite le virtù, le quali non si identificano con il Sommo Bene ma sono le vie, i mezzi, per arrivare ad esso. D'altronde, sottolinea il cristiano, questa è la novità del messaggio di Cristo: l'annuncio del regno dei cieli, della vita celeste, speranza del povero e dell'indigente[6]. Viceversa, il Sommo Male è quello stato di pena della vita futura che l'uomo si merita tramite una condotta viziosa[7].

Tuttavia il cristiano, che nel corso del dialogo riveste sempre di più i panni del Socrate dei dialoghi platonici, incalza ancora e non sembra soddisfatto; certo, con l'affermazione precedente il filosofo si è avvicinato al Sommo Bene ma, dopo che il dialogo si è dilungato sull'esame delle diverse virtù naturali necessarie alla vita buona, egli insiste nel voler una migliore definizione. Non solo, egli introduce una differenza: chiede all'interlocutore se il Sommo Bene e il Sommo Male in termini "assoluti" siano altro dal sommo bene e sommo male per l'uomo:

3) *Ibid*., p. 155.
4) Cf. *ibid*., p. 159: «il beato è colui che agisce moralmente in ogni cosa senza difficoltà: è, dunque, lo stesso essere beato ed essere capace di buoni costumi, cioè di virtù». Per l'identificazione nella filosofia stoica della virtù con la felicità cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* [tr. it. di R. Radice], *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Rusconi, Milano 1998.
5) *Ibid*., p. 163.
6) *Ibid*., pp. 167-169: «il Signore Gesù, affidandoci il Nuovo Testamento, pose proprio all'inizio il fondamento di questa sua dottrina, incitando al disprezzo del mondo e al desiderio della beatitudine ultraterrena con queste parole: "Beati i poveri di spirito, poiché di essi è il regno dei cieli". E poco dopo: "Beati coloro che sono perseguitati a causa della giustizia, poiché di essi è il regno dei cieli". E se poniamo ben attenzione a tutti i precetti e alle esortazioni, possiamo concludere che essi sono diretti al disprezzo dei beni terreni e alla sopportazione di tutte le avversità, nella speranza di quella vita celeste ed eterna».
7) Nel *Dialogus* le virtù e i vizi sono definiti *mores* o *habitum animi*, ovvero costumi e disposizioni costanti dell'animo. Cf. *ibid*., p. 155: «*quorum utrumque moribus promeremur.* Mores *autem virtutes vel eis contraria vitia constat appellari*» e *ibid*., p. 190: «*virtus, inquiunt, est* habitus animi *optimus; sic e contrario vitium arbitror esse* habitum animi *pessimus*». Vedremo come nello *Scito te ipsum* Abelardo userà un vocabolario parzialmente diverso per indicare il *vitium*.

> «ritorniamo alla discussione sul sommo bene e sul sommo male, che abbiamo interrotto, non abbandonato, per dire che cosa sono essenzialmente il sommo bene e il sommo male e per determinare se il sommo bene sia altro dal sommo bene per l'uomo e il sommo male altro dal sommo male per l'uomo»[8].

Sottolineare questa differenza è importante perché permette di distinguere due ambiti e di capire su che piano avviene la discussione; l'ambito del Sommo Bene assoluto è la teologia poiché, come il filosofo prontamente risponde, in assoluto il Sommo Bene è Dio e il Sommo Male è l'infelicità di una qualsiasi creatura, uomo o angelo, tormentata dal castigo eterno; l'ambito del sommo bene per l'uomo è invece quello etico. Ora che si sono distinti i piani e che si è affermato quello etico come riferimento della discussione, è possibile al cristiano correggere definitivamente il filosofo e dare la sua definizione, svestendo i panni del semplice interrogatore. Egli è d'accordo col filosofo sul piano teologico, ovvero sul fatto che il Sommo Bene sia Dio; ma, ed è interessante sottolinearlo, si discosta dall'interlocutore sul piano etico.

Per mostrare la sua concezione, dapprima si sofferma sul sommo male per l'uomo; esso non consiste nella giusta pena alle proprie colpe, ma in ciò che lo rende peggiore, ovvero le colpe stesse. E quale tra di esse è la più grande e quindi il sommo male? La colpa più grande dell'uomo è il *sommo odio* per Dio, il quale si esprime già in questa vita e nell'altra, sotto il tormento delle pene perpetue, non può che aumentare dato che coloro che odiano hanno perso ogni speranza di perdono. In questo stato l'odio per Dio si concreta nella volontà che Egli non esista:

> «infatti il tormento delle perpetue, massime pene accende in coloro che ne sono oppressi – sempre di più quanto più cresce il senso di oppressione – l'odio verso Colui per il cui giudizio sono puniti, avendo essi perso ormai ogni speranza di essere perdonati. Vorrebbero che Dio non esistesse del tutto, per poter essere almeno liberati dalla pena, e in questo modo, a causa del loro odio, nella vita eterna diventano molto peggiori di quanto lo furono in questa per il loro disprezzo»[9].

Al contrario, il sommo bene per l'uomo sarà il *sommo amore* per Dio. Anche in questo caso, nella vita celeste l'amore per Dio non può che aumentare perché solo lì si può contemplarlo pienamente. E la visione di Dio non può che rendere immediatamente beati:

> «è evidente dunque che si deve dire giustamente sommo bene il sommo amore che sta nel godere del sommo bene: questa è la nostra vera beatitudine. La gloria della divina maestà è così grande che nessuno

8) *Ibid*., p. 215.
9) Cf. *ibid*., p. 227.

> può vederla faccia a faccia senza essere reso, immediatamente, nella stessa visione, beato»[10].

È interessante notare come la soluzione a cui giunge Abelardo per mezzo del cristiano sia frutto dell'*approccio dereificante*, ovvero del tentativo di raggiungere il senso profondo che solo dà significato, prescindendo dalla realtà delle *res*, della realtà esteriore che per sua natura è plurivoca. Mentre il filosofo rimane sul piano delle *res*, nel quale si designa il sommo bene come uno stato *esteriore* di pace e beatitudine, il cristiano, vero logico, sottolinea come esso sia solo una *conseguenza*. C'è qualcosa che viene prima, qualcosa che risiede nella nostra interiorità e che in essa ci apre ad una *relazione autentica: l'amore per Dio*[11].

2. Legge naturale e religione rivelata: quale via per la salvezza?

Il secondo aspetto dell'opera morale di Abelardo su cui è importante riflettere è il significato che egli attribuisce alla legge naturale e al suo rapporto con la religione rivelata[12].

La legge naturale ha un significato ben preciso per Abelardo: è la legge che parla alla ragione di ogni uomo e che, pertanto, si concretizza nei precetti morali evidenti a tutti. Essi sono l'amore per Dio e per gli uomini:

> «è noto che prima che fosse tramandata la Legge mosaica e l'osservanza dei sacramenti e dei precetti, molti, paghi della legge naturale che consiste nell'amore di Dio e del prossimo, praticarono la giustizia e vissero in grazia di Dio. […] Il diritto naturale è propriamente ciò che la stessa ragione, che è per natura insita in ognuno, ci induce a compiere e che perciò rimane saldo in tutti, come venerare Dio, amare i genitori, punire i malvagi»[13].

Mi sembra quanto mai interessante, soprattutto alla luce dei dibattiti odierni circa la legge di natura sempre di più messa in discussione, presentare la visione che Abelardo ne ha. Egli, per giustificarla, fa riferimento ad una concezione di

10) *Ibid*.
11) Soluzione che in qualche modo fu anticipata nel *Dialogus* dalle parole dell'ebreo: «la perfetta carità basta per meritare la vera beatitudine», in *ibid*., p. 103.
12) Jolivet vede quest'ultimo come il tema di fondo del *Dialogus*: «il nocciolo delle *Collationes*, o piuttosto la questione principale da cui risultano le questioni annesse, è il rapporto delle religioni rivelate con la legge naturale». Cf. J. Jolivet, *Abelardo. Dialettica e Mistero*, Jaca Book, Milano 1996, p. 74. Con *Collationes* lo studioso si riferisce al *Dialogus*: «durante il periodo in cui elaborava la *Theologia Christiana* e il *Sic et non* Abelardo compose un'opera intitolata, secondo i manoscritti, sia *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* sia *Collationes* ("Conversazioni"). Per lungo tempo la si è chiamata nel primo modo, fino a quando padre E.M. Buytaert non fece notare che Abelardo stesso la chiamava nel secondo», in *ibid*., p. 71. Per l'articolo segnalato cf. E.M. Buytaert, *Abelard's Collationes*, Antonianum 44 (1969), pp. 18-39.
13) Cf. Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 65.

ratio[14] che vorrei richiamare brevemente, facendo riferimento alle opere teologiche[15].

All'inizio del libro III della *Theologia Scholarium*, Abelardo si chiede: «*an humana etiam ratione divina celsitudo indagari potuerit, ac per hanc a creatura sua creator recognosci?*»[16]. La risposta che dà è significativa:

> «*verum etiam, cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem, hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem*»[17].

Come può la limitata ragione umana arrivare a comprendere qualcosa della profondità divina? Essa lo può fare perché è l'*immagine* di Dio nell'uomo e ciò che garantisce la *corrispondenza* tra Creatore e creatura. Pertanto, il passo appena citato ci permette di individuare due caratteristiche interessanti della visione della *ratio* in Abelardo che, allo stesso tempo, costituiscono due termini importanti del *socratismo cristiano*[18], ancora poco indagati: a) essa è ciò che nell'uomo è più connaturale a Dio. Data l'antica regola epistemologica secondo cui "il simile cerca il simile", la ragione umana può conoscere Dio in quanto suo modello; b) essa non è una caratteristica umana fra le altre e non è autoreferenziale: indica la partecipazione umana alla natura divina ed è un *dono*. Ne consegue che la *ratio* non è prerogativa esclusiva di alcuni uomini ma appartiene ad ogni essere umano; anzi, è il tramite che collega Dio all'uomo e l'uomo a Dio, e in ultima analisi è la rivelazione stessa che Dio fa di sé all'uomo. Allo stesso tempo, l'identificazione della *ratio* con la rivelazione di sé da parte di Dio, esclude la possibilità di considerarla come facoltà autoreferenziale. Essa è capace della verità tanto quanto è illuminata dalla rivelazione di Dio, è un *donum Dei*. La concezione di Dio *fondamento razionale del creato* e della ragione come *facoltà umana che meglio partecipa alla natura divina*, porta Abelardo ad affermare che anche il mistero della Trinità fu intuito da filosofi

14) Per tale argomento cf. T. Gregory, *Ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard - Pierre Le Vénérable, Actes et Mémoires du Colloque International*, Abbaye de Cluny 2-9 juillet 1972, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, Paris 1975, pp. 569-581.

15) Opera importante per comprendere il concetto abelardiano di ratio è quella di G. De Vecchi, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

16) Abelardo, *Theologia "Scholarium"*, III, 2, in Petri Abaelardi, *Opera Theologica*, a cura di E.M. Buytaert – C. Mews, CCCM XIII, Brepols, Turnhout 1987, p. 499.

17) *Ibid*., III, 3, p. 500.

18) Com'è noto, l'espressione è dovuta al filosofo francese Étienne Gilson; egli con essa intende quella forma del pensiero che unisce il detto delfico, fatto proprio da Socrate, del «conosci te stesso» all'esperienza biblico-cristiana, la quale interpreta quello alla luce della rivelazione di Dio Creatore e dell'uomo creatura a sua immagine e somiglianza. Cf. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, tr. it. P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 269-292. Per una ricostruzione storica della fortuna del detto delfico rifarsi a P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, tr. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001.

pagani come Platone e Macrobio, e ad inserire nel libro I della *Theologia Summi Boni*, dopo le testimonianze dei profeti, i *testimonia philosophorum*[19]. Sia la legge di natura sia la ragione costituiscono gli strumenti con cui Dio ha condotto i gentili a Cristo, parallelamente al ruolo della legge scritta riservata agli ebrei[20]. Dunque, nel vocabolario abelardiano il termine ratio indica due cose: un aspetto che definirei "socratico" di fiducia nella capacità di tutti gli uomini di giungere alla verità, e un aspetto "cristiano", che dice *consapevolezza del carattere di dono ricevuto* di questa facoltà la quale, pertanto, è da esercitare con coraggio e umiltà.

Tutto questo ci permette di arrivare al nostro tema: quello del rapporto tra legge di natura e religione rivelata in riferimento alla salvezza. Da quanto detto, legge di natura (o ragione) e rivelazione non si escludono, ma anzi sono strettamente legate. Significative, in questo senso, sono le pagine del *Dialogus* laddove, come già ricordato, la legge di natura viene presentata come amore per Dio e amore per gli uomini, che è il cuore dello stesso insegnamento di Cristo[21]. Inoltre, nella parte dell'opera in cui il filosofo discute con il giudeo, viene sottolineato come le stesse Scritture dicano che molti uomini vissuti senza la legge di Mosè e solo seguendo la legge di natura siano stati salvati da Dio. Enoch ed Elia, ad esempio, da quanto risultarono graditi a Dio furono da Lui trasportati direttamente in cielo[22]. Ma l'esempio più significativo è quello di Giobbe: «il Signore lodò anche il pagano Giobbe, che voi siete sicuri che visse senza la Legge dopo Abramo, a tal punto da dire: "Nessuno è pari a lui sulla terra, integro e retto, teme Dio ed è alieno al male"»[23].

Si può dire, dunque, dal quadro appena delineato, che tra legge naturale e rivelazione ci sia continuità, perché sia l'una che l'altra sono state donate da Dio:

> «aggiungi anche, ed è evidente, che anche la legge naturale, disciplina morale completa, sulla quale soltanto affermate di fondarvi e che credete sufficiente alla salvezza, ci fu donata da Colui dal quale viene la vera sophia, cioè la sapienza di Dio. Chiunque coltivò questa vera sapienza deve essere chiamato filosofo, cioè amante della sapienza»[24].

3. *Vitium* e *virtus*

Se, come visto in precedenza, il Sommo Bene costituisce il *fine* della disciplina morale, l'*oggetto* del suo studio è costituito da ciò che rende l'uomo degno di quel fine. Nel corso del *Dialogus*, Abelardo parla dei vizi e delle virtù come ciò che

19) Cf. Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, tr. it. a cura di M. Rossini, Bompiani, Milano 2003, pp. 68-79.
20) Afferma Gregory in *Ratio et natura*, cit., p. 579: «lex naturalis *et* lex scripta, *philosophes et prophètes, représentent deux voies de la même revelation jusqu'à l'avènement du christianisme*».
21) Cf. ad esempio *Mc* 12, 28-31.
22) Cf. Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 65. Per il riferimento biblico: *Sir* 44, 16.
23) Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 127. La citazione di Giobbe è da *Gb* 1, 20.
24) *Ibid*., p. 143.

dobbiamo rispettivamente evitare e coltivare per arrivare allo scopo della nostra esistenza, la beatitudine. Ma che cosa intende Abelardo per *vitium* e *virtus*?

All'inizio del primo libro della sua *Etica*, il nostro filosofo fa ordine tra le diverse accezioni dei termini *vitium* e *virtus* per definire quale sia quella oggetto della disciplina etica. La prima frase dell'opera lo stabilisce subito: «diciamo *costumi* i vizi o le virtù dell'animo che ci rendono inclini alle cattive o alle buone azioni»[25]. Oggetto dell'etica, ovvero vie per arrivare alla felicità o all'infelicità, sono i *mores animi* che ci rendono inclini alle cattive o buone azioni (*ad mala vel bona opera pronos efficiunt*). Dato che sono chiamati vizi e virtù anche certe caratteristiche del corpo come la debolezza o la forza fisica, l'essere ciechi o il vedere, Abelardo specifica che, per definire quali sono quelli oggetto della ricerca etica, ha aggiunto «dell'animo». Tuttavia sono definiti vizi e virtù dell'animo anche caratteristiche come «l'ottusità della mente o la perspicuità dell'ingegno, l'essere privo o fornito di una buona memoria, l'ignoranza o la scienza»[26], pertanto ha aggiunto che i vizi e le virtù da ricercare sono *costumi* "che ci rendono inclini alle cattive o buone azioni", «cioè che inclinano la volontà a qualche cosa che non si deve affatto fare od omettere»[27], oppure a qualche cosa che deve essere fatto o non omesso[28]. L'essere dotati di una buona memoria o il fatto di essere deboli fisicamente, non costituisce moralmente un motivo di lode o di biasimo e pertanto sono irrilevanti dal punto di vista morale. Sia perché essi non ci permettono di distinguere i buoni dai malvagi[29], sia, e soprattutto, perché in quei vizi e in quelle virtù l'iniziativa del singolo non è coinvolta. Qui abbiamo un'indicazione "chiave" che ci dice una *misura*, quella soggettiva, fondamentale dell'etica abelardiana: l'uomo e la sua libertà. Il criterio della moralità è dato dal grado di imputabilità relativo alla *scelta* del soggetto. Lo sforzo della ricerca etica del filosofo di Le Pallet è inteso a stabilire nel soggetto e nelle sue scelte consapevoli, laddove cioè egli può incidere con la sua razionalità e decisione, il criterio morale. Esclusi dunque quei vizi e quelle virtù che non coinvolgono la libertà profonda, vediamo se e in che misura quelli che ci inclinano alle azioni hanno valore morale.

Per capire meglio, rifacciamoci agli esempi di vizi che fornisce lo stesso Abelardo, come quello dell'essere iracondi; esso ci rende inclini a compiere senza il controllo della ragione qualche cosa che non deve essere fatto. Oppure, altro esempio è quello della «stessa natura o complessione fisica (*complexio corporis*) che rende molti inclini alla lussuria»[30]. Abelardo specifica come, a ben vedere, questi vizi non abbiano pieno valore morale perché non dipendono pienamente dalle nostre scelte, ma hanno a che fare con la nostra natura, o meglio con una mancanza della nostra natura. Il *vitium* è quella *corruptio naturae* cui l'uomo è incline e che dentro di lui lotta contro la sua felicità. Cosa ne consegue? Due

25) *Ibid*., p. 3 (corsivo dell'autore).
26) *Ibid*., p. 4.
27) *Ibid*., p. 5.
28) Formula che Abelardo attinge da *Rm* 1, 28.
29) Questo criterio è stabilito più volte da Abelardo. Cf. ad esempio: Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 9: «tutto ciò che senza distinzione è comune ai buoni e ai cattivi, non ha rilievo morale per la virtù o per il vizio».
30) *Ibid*., p. 6.

aspetti importanti: intanto che *il vizio non è da identificarsi con l'azione*. Abelardo per spiegare questo sembra riferirsi alla dottrina aristotelica della distinzione tra potenza e atto:

> «ora questo vizio [l'essere iracondi] *ha la sua sede nell'anima* in modo che sia facile ad adirarsi anche quando non viene mossa all'ira; così lo zoppicare, per cui appunto un uomo si dice zoppo, si trova in lui anche quando non cammina zoppicando, *poiché il vizio c'è anche quando l'azione non c'è ancora*»[31].

In secondo luogo che il vizio è *una qualità innata*, una *corruptio naturae*[32], un'infermità derivante dal peccato originale, e dunque non pienamente disponibile all'iniziativa del soggetto. Stando così le cose, il *vitium* di per sé non ha valore etico, ovvero non è sottoponibile al giudizio morale poiché non imputabile.

Il vizio può tuttavia avere una funzione etica indiretta: quella di essere *materiam pugnae*, motivo di lotta, occasione per la battaglia che l'uomo deve ingaggiare contro le sue cattive inclinazioni. Questo concetto di vitium come materiam pugnae, rinvia alla visione abelardiana, in piena sintonia con la tradizione cristiana, del libero arbitrio. Il libero arbitrio è ciò che ci rende moralmente responsabili, e quindi ciò che ci permette di essere meritevoli del Sommo Bene o del Sommo Male. Il potere di fare il male (*potestatem mali*) può essere stimolo positivo, in quanto ci rende valutabili eticamente. Solo se possiamo fare il male siamo meritevoli quando compiamo il bene. Eloquenti le parole di Abelardo nella *Theologia christiana*:

> «*sicut autem mali quoque scientia bona est, ad evitandum scilicet malum necessaria, ita potestatem etiam mali bona esse constat et ad promerendum necessariam. Si enim peccare non possemus, nihil non peccando promereremur; et ei qui liberum non habet arbitrium, nullum ex his quae cactus agit, debetur praemium*»[33].

Occorre segnalare che quella fino ad adesso esaminata non è l'unica determinazione di *vitium* che Abelardo propone. All'inizio del secondo libro dello *Scito te ipsum*, nell'unico frammento a noi disponibile, egli definisce il vizio aristotelicamente, ovvero come *habitus*, come qualcosa quindi di non innato, che non ci appartiene intrinsecamente, ma di acquisito con un comportamento regolare e costante:

31) *Ibid*. (corsivo dell'autore).
32) Nella *Theologia "Scholarium"* Abelardo scrive: «*sicut enim substracta hac gratia moreremur in vicis, ita et eadem collata nascimur in veram virtutum vitam, quam quidem per naturam habemus, et contra naturam vicia, cum sit vicium corruptio nature*» in Abelardo, *Theologia "Scholarium"*, cit., p. 390.
33) Abelardo, *Theologia christiana*, III, in Petri Abaelardi, *Opera Theologica*, CCCM XII, Breplos, Turnhout 1987, p. 196.

> «come infatti hanno stabilito i filosofi, non si deve dire che in noi è presente la virtù, se essa non sia un ottimo abito mentale, ossia un abito ben costituito della nostra mente. Quello che i filosofi hanno chiamato "abito" o "disposizione", Aristotele l'ha distinto diligentemente nella prima specie della "qualità", insegnando che non si chiamano abiti o disposizioni quelle qualità che non sono in noi naturalmente intrinseche, ma che si formano in noi per la nostra applicazione. E si dicono abiti, se sono stabili, come sono, dice le scienze o le virtù; si dicono invece disposizioni, se al contrario saranno temporanei»[34].

La stessa prospettiva è delineata nel passo del *Dialogus* in cui il filosofo afferma:

> «la virtù è un'eccellente disposizione dell'animo (*virtus est habitus animus optimus*), dunque penso che il vizio sia, al contrario una pessima disposizione dell'animo (*habitum animi pessimus*). […] Con "disposizione" (*habitus*) si intende una qualità *non naturalmente* insita in una cosa, ma acquisita con applicazione assidua e riflessione che muta difficilmente (*sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis*)»[35].

Così, mentre la *virtus* è considerata *habitus*, qualità costante, acquisita con sforzo in una battaglia contro se stessi sia nello *Scito te ipsum*[36], sia nel Dialogus, per quanto riguarda il vitium notiamo diverse accezioni; in queste c'è chi ha visto soltanto un'oscillazione del vocabolario abelardiano, oppure chi ha voluto cogliere l'indicazione di uno sviluppo del pensiero di Abelardo sulla dottrina del *vitium*: da una sua interpretazione come qualità innata alla considerazione di esso come *habitus*. Tuttavia, come ricorda Dal Pra[37], risulterebbe strano il fatto che da subito Abelardo non tenga conto della concezione "aristotelica"; e, in effetti, egli per indicare i vizi già nella prima definizione dello *Scito te ipsum*, parla di *mores animi*, il cui significato è vicino a quello di *habitus*. Il nostro filosofo, inoltre, aveva frequentato la scuola di Laon[38] dove sappiamo da una *sententia* che la nozione di *vitium* come *habitus* era insegnata e presente[39]. Questo mi fa propendere per un'altra soluzione: al fine di definire dove e in che cosa consiste il rilievo morale, egli propone due diverse accezioni di *vitium*. La prima è quella *innatistica*, che lo considera come inclinazione naturale. La seconda è quella che lo designa come *habitus* acquisito, come comportamento costante che si costruisce attraverso le

34) *Ibid*., pp. 122-123.
35) Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 191 (corsivo dell'autore).
36) Oltre che il citato brano del secondo libro, cf. Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 7, dove la *virtus* è definita come *triumphus* nella battaglia contro se stessi.
37) Cf. *ibid*., p. 7, nota 11.
38) Ci informa di questo lo stesso Abelardo nella sua *Historia calamitatum*. Cf. Epistola I, pp. 123-129 in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, UTET, Torino 2004.
39) In O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, J. Duculot Éditeur, Gembloux 1959, V, p. 59: «*virtus est habitus mentis bene constitute, et vicium habitus est mentis male constitute*».

nostre scelte. Tra le due, è evidente che la seconda è quella che per Abelardo ha valore morale, poiché, come sottolineato, esso entra in gioco quando è possibile l'iniziativa del soggetto.

Tuttavia, se è vero che il *vitium* come *habitus* chiama in gioco la libera decisione del singolo e quindi assume un valore morale, è altrettanto vero che, volendo rintracciare fino in fondo ciò che è decisivo eticamente, tra l'inclinazione innata e il comportamento costante c'è uno spazio, c'è qualcosa che va considerato come ancora più incisivo nel grado di imputabilità o di merito. La domanda "chiave" è: che cosa permette di trasformare l'*inclinazione* in *habitus*? Questo "che cosa", questo *quid* è ciò che per Abelardo è davvero decisivo e ha pieno valore morale; se consente all'inclinazione malvagia, esso è il *peccatum*.

4. Il *peccatum*: tra *consensus* del singolo e *contemptus dei*

Ciò che permette di trasformare l'inclinazione in *habitus*, che propriamente è peccato, e che, per riprendere la metafora della dottrina aristotelica, permette il passaggio dalla potenza (*vitium animi*) all'atto (*mala actio*) è il *consensus* del singolo soggetto all'inclinazione malvagia: «il vizio è pertanto ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè siamo inclinati ad *acconsentire* a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. *Ora questo consenso chiamiamo propriamente peccato*»[40]. Eliminati tutti gli elementi estrinseci, resta l'unico elemento intrinseco, il quale dipende dall'uomo e che costituisce l'a priori morale: il *consensus*. Fuori da questo, pertanto, non vi è moralità, ma aspetti e motivi ad essa per lo più indifferenti, o comunque non decisivi.

Come viene definito il *consensus*? Esso è la *disponibilità piena e consapevole del singolo a tradurre in atto l'inclinazione malvagia*. Pertanto rappresenta qualcosa di più di una semplice approvazione interiore al male; è una realtà dinamica, che muove all'azione, con cui ci rendiamo, per quanto è possibile, disponibili verso il desiderio malvagio[41]. Da ciò derivano due conseguenze importanti: la prima che il *peccatum*, come il *vitium*, non risiede nel desiderio innato e malvagio, nei moti istintivi e non deliberati. Abelardo vuole distinguerlo da tutto ciò che riguarda la *natura* umana e i suoi istinti. Ad esempio, non è *peccatum* desiderare una donna d'altri o dei frutti che non ci appartengono, dato che questo desiderio illecito deriva da una nostra infermità innata. È peccato acconsentire razionalmente al desiderio, volerlo tradurre in atto:

40) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 9 (corsivo dell'autore).

41) Commenta a tal proposito R. Blomme: «*mais il faut se garder de croire que, pour consentir, il muffirai de s'arrêter à cette approbation de l'esprit. Le consentement est aussi une réalité dynamique: ne consent vraiment que celui qui est pleinement disposé à passer à l'execution, et le fait déjà vraiment pour autant que cela dépende de lui. Au sens prégnant, le consentement se présent donc bien comme la décision personelle par laquelle je donne libre cours au désir qui m'étreint et me dispose à tout mettre en oeuvre pour poser l'acte qui l'assouivra*», in R. Blomme, *La doctrine du péché dans écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Editions J. Duculot, Louvain 1958, pp. 119-120.

> «Colui che dice: "Non seguire le tue concupiscenze e volgiti contro la tua volontà [Sir 18, 30]" ci comanda di non accondiscendere alle nostre concupiscenze, ma non di esserne privi. […] Non è peccato perciò bramare una donna, ma è *peccato dare consenso alla concupiscenza*; e non è condannabile la volontà dell'unione carnale, ma il consenso alla volontà. Quello cha abbiamo detto della lussuria, vediamolo anche per la gola. Un tale passa vicino al frutteto di un altro e vedendovi dei magnifici frutti, viene preso dal desiderio di mangiarli, senza tuttavia acconsentire alla sua concupiscenza; così, sebbene la sua mente si sia accesa di grande desiderio per il piacere del cibo, non ruba di nascosto o con violenza alcuno di quei frutti. […] È la stessa natura della sua infermità a spingerlo a desiderare ciò che non gli è lecito prendere. […] Egli reprime il suo desiderio, ma non lo può eliminare del tutto; *però non commette peccato perché non si lascia indurre all'assenso*»[42].

In secondo luogo, perché il peccato vi sia, è indifferente che l'azione si compia. Essa per alcune circostanze esterne può non verificarsi, tuttavia se c'è la disponibilità piena e razionale da parte del singolo a tradurla in atto, si è già nel *peccatum*. La preoccupazione di Abelardo è sempre quella di trovare un elemento valutabile eticamente in quanto dipendente dalle nostre scelte e dalla nostra relazione con Dio: «molte sono di fatto le cause che ci impediscono di agire; invece il consenso e la volontà sono sempre in nostro potere»[43]. Pertanto, il *peccatum* non risiede nell'*opus*, ma nel *consensus*[44]. È immediato rinvenire in tutto questo la più genuina morale evangelica[45]:

> «in questo senso ha da intendersi anche quello che dice il Signore "Chi vedendo una donna, la desidererà", cioè chi l'avrà guardata in modo da prestare assenso al desiderio, "ha già commesso adulterio nel suo animo", anche se non ha commesso adulterio di fatto; ossia è già reo di peccato, sebbene ne manchi ancora l'effetto»[46].

Ma dove si dispiega, se c'è, l'originalità della riflessione abelardiana? Essa si mostra *nell'insistenza e nella sistematicità con la quale Abelardo distingue il peccato sia dal* vitium *sia dalla* mala actio[47]. Già una *sententia* di Guglielmo di

42) Cf. Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. 18-20 (corsivo dell'autore).
43) *Ibid*., p. 31.
44) Cf. *ibid*., p. 23: «alcuni si stupiscono e si adombrano non poco quando ci sentono dire che l'azione peccaminosa non aggiunge nulla alla colpevolezza o alla condanna in cui si trova di fronte a Dio».
45) Cf. ad esempio *Mt* 5, 27-28: «avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore».
46) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 30.
47) Commenta Marenbon: «*Abelard separates himself from his contemporaries by his insistence that people can sin only by willing (or, as he later says "consenting") to act sinfully. Although (external) acts themselves are, he claims, morally indifferent, it is only trough the volition or consent to act – which may turn out to be thwarted – that*

Champeaux, quasi certamente prima di Abelardo, formulò la distinzione tra *vitium* e *peccatum* e parlò di *consensus*:

> «*luxuria autem et avaritia et cetera talia non dicuntur peccata quam cito insunt, etsi sint vitia; quamdiu enimratio est resistit, non dicuntur peccata, sed dicuntur propassiones, quasi procul a passioni bus. Tunc enim tantum dicuntur passiones quando consensus comitatur; sed quam cito consensus adhibetur, peccata sunt*»[48].

Qui si richiama il *consensus* sia per il passaggio dalle *propassiones* alle *passiones*, sia per quanto riguarda il vero e proprio *peccatum*. Tuttavia, la distinzione attribuita a Guglielmo di Champeaux non si inserisce in una adeguata trattazione. Di *consensus* aveva parlato anche Agostino[49] con riferimento alle diverse tappe attraverso le quali si realizza il peccato: «attraverso tre gradi si giunge al peccato: la suggestione, il piacere, il consenso cosicché vi sono tre differenziazioni nel peccato: nel cuore, nell'azione, nel consenso»[50]. Pur considerato in questa progressione, il consenso rappresenta, già nel Padre della Chiesa, un momento di svolta, un momento in cui si verifica la caduta. Così afferma Agostino meditando sull'episodio biblico di Davide e Betsabea: «la donna era lontana, il desiderio vicino. Altrove era l'oggetto della visione, in lui motivo della caduta […]. Il peccato è vicino, quando provi il piacere, ma regna, se dai il tuo consenso»[51]. Commentando Agostino, la scuola di Laon si sofferma più sui gradi del peccato che sulla decisività del *consensus*[52]; infatti si riconosce che vi possa essere peccato anche per suggestione, senza che vi sia il *consensus*. Ora, anche Abelardo nel corso dello *Scito te ipsum* si sofferma sui tre momenti attraverso cui si giunge «all'opera peccaminosa (*operationem peccati*)» ovvero la suggestione, il piacere e il consenso[53]. Tuttavia egli

someone sins», in J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 253.

48) In O. Lottin, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, tomo IV, in *Problèmes de morale*, Editions J. Duculot, Louvain 1954, p. 222, *sententia* 278: *Quid sit peccatum*.

49) Cf. il già citato brano del *De sermoni Domini in monte*: «egli non scrisse "chiunque avrà desiderato una donna", ma "chi avrà guardato una donna per desiderarla", cioè con quel fine e quell'animo specifico, volto alla concupiscenza; e ciò non consiste nel farsi eccitare dal piacere della carne, ma nel consentire all'attrazione sessuale, in modo tale da non tenere a freno l'illecito desiderio e da essere pronti a saziarlo, qualora se ne presenti l'occasione», in Agostino, *De sermone Domini in monte*, 2.13.46, CCSL. 35, 1967, pp. 136-137.

50) *Ibid*., p. 38.

51) Id., *Enarrationes in psalmo*s. 50.3, in *Esposizione sui salmi,* tr. it. a cura di R. Minuti, Città Nuova, Roma 1967, p. 1298. Altri passi di Agostino che sottolineano l'importanza del consensus come momento di svolta perché vi sia il peccato: Agostino, *Sermo XCVIII*, in *Discorsi*, tr. it. a cura di L. Carozzi, vol. II/2, Città Nuova, Roma 1983, p. 207; e Agostino, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 49.3, in *Commento al Vangelo di San Giovanni*, tr. it. a cura di E. Gandolfo, vol. I, p. 971: «a volte si pecca solo con il pensiero: ti sei compiaciuto di ciò che è male, hai acconsentito, hai peccato; il consenso ti ha ucciso».

52) Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., p. 73, *sententia* 85: *De modis quibus tentatur homo*.

53) Abelardo, *Conosci te stesso,* cit., p. 38.

non parla di tre manifestazioni del *peccatum*, ma appunto dei tre modi attraverso cui si giunge alla *operationem peccati*, ovvero alla fase in cui il peccato si esprime anche nell'azione esteriore. Mentre Anselmo e la sua scuola adottano un punto di vista "statico", che dà luogo a una classificazione in cui ciascuno dei tre termini costituisce un *peccatum* in sé, Abelardo ci dà una visione dinamica dell'opera peccaminosa, presentando i tre elementi come tappe in cui è cruciale, e qui egli rivela la sua originalità, il ruolo del *consensus*. La suggestione e il piacere non possono essere considerati *peccatum* sia perché sono dati naturali, e alla luce dell'*ottimismo cristiano* ciò che è naturale è buono, sia perché non dipendono dalla nostra decisione e dal nostro rapporto con Dio. Conferire al *consensus* un ruolo centrale, lo ribadisco, è affermare che il centro della moralità risieda nell'*iniziativa* del singolo e che il *principio morale* sia nell'*interiorità* intesa come *luogo di relazione* con l'Altro da sé, Dio; siamo di fronte, dunque, non solo ad un'*etica personale del consenso*[54] ma soprattutto ad un'*etica relazionale dell'interiorità*.

Non in contraddizione con l'importanza data alla responsabilità del singolo, bensì in continuità con la visione dell'interiorità come possibilità di rapporto con l'Altro, Abelardo afferma che il *peccatum* ha anche una misura oggettiva; questa è data dal *contemptus Dei*, dal disprezzo di Dio che sempre accompagna il peccatore e che lo qualifica come tale. Esso si manifesta nell'anteporre qualcosa che non sia Dio a Dio stesso, nel rovesciare l'ordine dei valori, nel non riconoscere la pienezza di bene (e quindi di essere) preferendo a questo la limitatezza dell'essere contingente e, in ultima analisi, nel chiudere ad una relazione fondante e fondamentale per la vita dell'uomo[55]. Il nostro autore usa spesso la formula *contemptus Creatoris*[56]; essa aiuta a comprendere meglio come questo possa identificarsi col

54) «Il Maestro Palatino, anche giovandosi della tradizione stoica per un lato e cristiano-agostiniana per l'altro, riesce a dare al composto umano un centro costitutivo, un principio attivo primario, sottraendosi a quell'*etica impersonale dell'evento* cui egli efficacemente contrappone l'*etica personale del consenso*», in M. Dal Pra, *Conosci te stesso*, cit., *Introduzione*, p. XLIII.

55) Per comprendere meglio la concezione di Abelardo riguardo al *contemptus Dei*, ho trovato utile raffrontarla con alcuni passi dell'opera *L'amore di Dio* della filosofa francese Simone Weil. Pur in un contesto del tutto differente che lo studioso di storia della filosofia non può ignorare, l'esperienza della menzogna che non ci permette di sperimentare Dio che ne traspare non può non colpire, per la somiglianza di significato rispetto alla concezione del *peccatum* di Abelardo, colui che ricerca la verità. Il che sottolinea non un eco abelardiano nella speculazione della Weil, ma l'universalità dell'esperienza di Dio. La filosofa francese afferma come per fare esperienza di Dio occorra tenere lo sguardo fisso su di Lui, ovvero avere il coraggio di non amare tutto ciò che non è Lui, evitando la menzogna degli idoli, le immagini che ci costruiamo e che non sono Dio: «guardare Dio significa amarlo. Non esiste altra relazione fra Dio e l'uomo al di fuori dell'amore. […] Non tocca all'uomo cercare Dio e credere in lui: egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio. Un tale rifiuto non presuppone alcuna fede. Si basa semplicemente sulla constatazione di un fatto evidente: che tutti i beni della terra, passati, presenti e futuri, reali o immaginari, sono finiti e limitati, radicalmente incapaci di soddisfare quel desiderio di un bene infinito e perfetto che brucia perpetuamente in noi», in S. Weil, *L'amore di Dio*, tr. it. a cura di G. Bissaca - A. Cattabiani, Edizioni Borla, Roma 1979, pp. 110-111.

56) Cf. oltre il passo citato, Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, cit., p. 76.

peccato e, quindi, col sommo male per l'uomo, ciò che porta alla sua perpetua infelicità. Il disprezzo per Colui che ha creato non può che portare al fallimento dell'esistenza, la quale si vuole autodistruggere perché disprezza la Verità da cui proviene. Disprezzare Dio è disprezzare il Creatore di tutto e quindi è disprezzare anche l'essere stesso; come già sottolineato per quanto riguarda il sommo odio per Dio, questo disprezzo, una volta acquisito come *habitus,* non può che portare al desiderio di non essere mai nati, vertice del fallimento dell'esistenza. Ecco la definizione di peccato come *disprezzo del Creatore* data da Abelardo:

> «che cos'è infatti questo consenso se non il disprezzo di Dio e l'offesa a lui recata? […] Il nostro peccato è pertanto *disprezzo del Creatore* e peccare è disprezzare il Creatore, cioè non fare per lui ciò che crediamo che per lui noi dovremmo fare, o non tralasciare ciò che per lui crediamo che si dovrebbe tralasciare»[57].

Analizzando quest'ultima definizione, vorrei richiamare due ulteriori riflessioni. La prima: Abelardo non intende con "disprezzo per Dio" un atto formale ed espresso di disprezzo. Ritenere questo sarebbe attribuire una «*perversité exceptionelle*»[58] ad ogni peccato e andare oltre il nostro autore. Il disprezzo consiste nel non fare o nel non tralasciare ciò che crediamo si debba fare o tralasciare per Dio, si è detto; pertanto viene dalla *contraddizione* inerente al consenso malvagio. Il disprezzo consiste in una *lacerazione*, in uno *strappo nella coscienza*, tra il riconoscimento di ciò che è giusto fare e il consenso dato razionalmente a ciò che si considera proibito[59]. Quando questo strappo, per la ripetuta accettazione di esso da parte della nostra libertà, diventa un *habitus*, si giunge a quel desiderio di non essere mai nati, il sommo male, il vertice del fallimento dell'esistenza richiamato sopra.

La seconda riflessione sottolinea come, pur riportando il peccato ad una dimensione oggettiva tramite il disprezzo di Dio, Abelardo insista molto sull'iniziativa del soggetto con il verbo *credimus*. Questo rivela il valore attribuito da Abelardo al *giudizio di coscienza* inteso come *evento personale dell'incontro con Dio*. Anche il *contemptus Dei* è un atteggiamento che ha la sua radice nel soggetto, in ciò che pensa e ritiene attraverso il confronto interiore con l'Altro da sé. Confronto che corre sempre il rischio di essere da noi deformato, che si lascia ferire, per così dire, dalla nostra libertà. È emblematico, in questo senso, il caso di coloro che perseguitarono i cristiani o che crocifissero Cristo: «uno potrebbe tuttavia chiedere se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui *credevano* di piacere a Dio; o se poterono tralasciare senza peccato ciò che *ritenevano* non si dovesse in alcun modo tralasciare»[60]. La conclusione a cui giunge Abelardo è

57) *Ibid*., p. 10.
58) R. Blomme, *La doctrine du péché*, cit., p. 155.
59) Scrive Blomme: «*dans le péché il existe donc une rupture entre la conviction de la coscience, reconnaissant ce qui est à faire, et le consentement sciemment donné à ce que l'on considère comme interdit. Or c'est précisement cette contrariété qui fait du péché un mépris de Dieu*», in *ibid*., p. 147.
60) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 58.

rigorosa, coerente e quanto mai provocatoria: coloro che hanno ucciso Cristo e i martiri, credendo di piacere a Dio, non hanno peccato in senso proprio; non solo, ma lo avrebbero fatto se li avessero risparmiati contro la propria coscienza: «essi avrebbero peccato più gravemente per colpa se li avessero risparmiati contro la propria coscienza»[61].

Il peccato, dunque, comporta *conscientia* e *ratio,* poiché esso si esprime nel *consensus* all'inclinazione malvagia che porta al disprezzo di Dio. Ora, l'importanza data alla *conscientia* e, allo stesso tempo, il ruolo di Dio come riferimento oggettivo, suggeriscono un sottile *movimento dialettico* nel quale se da una parte, come esaminerò successivamente, l'intenzione non può dirsi buona per il suo semplice accordo con la coscienza e deve essere corrispondente al comando divino, d'altra parte non si può avere peccato in senso proprio per il semplice contrasto con la norma oggettiva del comando divino senza la presenza di *conscientia* e *ratio*. In altri termini mentre la coscienza è necessaria per il peccato, non è sufficiente per il conseguimento del bene che richiede una corrispondenza oggettiva al comando divino[62].

5. Piano della "morale pura": il ruolo decisivo dell'*intentio* e l'indifferenza dell'azione esteriore

Uno dei motivi centrali della riflessione etica di Abelardo è la rigorosa distinzione, in riferimento al piano propriamente morale, tra *intentio* e *actio*, tra livello della decisione e livello dell'attività. Tale distinzione è espressa in modo paradigmatico nell'*Etica*: «Dio tien conto infatti non delle cose che si fanno, ma dell'animo con cui si fanno; e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione, ma nell'intenzione»[63]. L'importanza del ruolo dell'intenzione non è un concetto nuovo all'interno della riflessione filosofica, specie dopo l'avvento del cristianesimo[64]; fondamentale, in questo senso, è l'insegnamento evangelico e

61) *Ibid*., p. 68.
62) Per riportare questo *movimento dialettico*, Dal Pra parla di «eteronomia della morale abelardiana»; è eteronoma perché se da un lato il peccato è attività del soggetto in quanto assenso al male, dall'altro è la norma divina oggettiva a stabilire quando l'assenso interiore si rivolge verso il bene o il male: «in Abelardo l'esigenza dell'autonomia morale, chiaramente affermata, non si stacca da una altrettanto chiara affermazione di eteronomia morale», in M. Dal Pra, *Motivi dello Scito te ipsum di Abelardo*, in ACME, 1948, p. 248. Tuttavia, al fine di comprendere meglio la riflessione di Abelardo, non occorre rifarsi alla categoria di *eteronomia*. Più feconda è la pista che conduce all'*etica dell'interiorità relazionale*, in cui la coscienza è il luogo o dell'ascolto della volontà di Dio o della chiusura ad essa.
63) Abelardo, *Conosci te stesso,* cit., p. 33.
64) Gilson ha messo bene in evidenza come «tra le innumerevoli conseguenze che derivano dalla Bibbia e dal Vangelo per l'insieme della filosofia, non ce n'è di più importante di quella che si potrebbe chiamare l'*interiorizzazione della morale*». E ancora: «Da questo momento si può dire che l'essenza del bene e del male morale sta per trovarsi trasferita dall'atto alla volontà […]. E per volontà bisogna intendere qui quel moto segreto del cuore, che si dirige verso un certo oggetto o un certo fine a preferenza degli altri». Cf. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia*, cit., pp. 417-419.

in particolar modo il "discorso della montagna". Qui è espressamente affermato come il male, e quindi, a livello morale, il peccato, si compia anteriormente agli atti. Se la legge proibisce di commettere adulterio, Gesù avverte l'uomo che aderirvi col cuore è già cadervi[65].

Questa dottrina fu presente nella filosofia cristiana sin dal II secolo con l'opera di Giustino e dei primi apologisti, i quali espressero più volte, sia contro il legalismo pagano sia contro il fariseismo ebraico, la consapevolezza di non essere giusti per la sola osservanza materiale, per quanto scrupolosa, della legge[66].

Il ruolo dell'*intentio* fu centrale poi in Agostino che ne parla soprattutto nell'opera *De sermone Domini in monte*, ove riporta un'espressione che spesso tornerà in Abelardo: «*non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est*»[67]. È la volontà (intesa unitamente all'ambito decisionale e quindi nel senso di "intenzione") che rende la nostra vita retta o peccatrice: «*voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur*»[68]. Agostino evidenzia come già i Salmi avevano usato in questo senso il "grido" del cuore verso Dio, il "clamore" che sale continuamente dall'anima dell'uomo al suo Creatore[69]. Il ladro che veglia nella notte, aspettando l'ora in cui commettere il furto, *clama* verso Dio il suo delitto, perché ha già stabilito di commetterlo e Dio lo sa. Il peccato è quindi consumato:

> «un tale è ancora a letto, non ha mosso piede per andare a rubare. Sta sveglio, in attesa che la gente prenda sonno. Costui grida dinanzi a Dio (*iam Deo clamat*). Costui è già un ladro, è un'anima macchiata di peccato: la colpa gli è già uscita dalla bocca interiore. Quand'è, allora, che una colpa esce dalla bocca dell'uomo? Quando con la volontà si stabilisce di fare qualcosa (*Quando voluntas faciendi decernitur*)»[70].

Nel secolo XII, che rappresenta un periodo fecondo soprattutto dal punto di vista della disciplina morale, la dottrina dell'intenzione fu al centro della riflessione etica. Marenbon nel suo studio prende in considerazione in particolare le posizioni di Anselmo d'Aosta e di Anselmo di Laon. Per Anselmo di Aosta, l'autore inglese parla di *defect of justice theory*, intendendo con ciò una dottrina in cui il peccato non risiede nella *voluntas* in sé, dato che essa è creata da Dio, e neppure nei desideri che hanno generato il peccato stesso, quanto nella mancanza di giustizia della volontà stessa. Per quanto riguarda Anselmo di Laon, lo studioso inglese definisce la sua posizione come una *stages theory*, dove vengono descritte le tappe

65) Cf. *Mt* 5, 28.
66) Cf. Giustino Martire, *Prima Apologia*, 15, in *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, p. 95. Cf. anche Atenagora, *Supplica per i cristiani*, 31, *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, cit., p. 298: «tutto ciò che diciamo, tutto ciò che pensiamo, sia di notte che di giorno, noi sappiamo che Dio vi assiste, e siamo certi, poiché Egli è tutto luce, che vede tutto ciò che si nasconde nei cuori».
67) Agostino, *De sermone Domini in monte*, II, 13, 46, in CCSL 35, p. 137.
68) Agostino, *Le Ritrattazioni*, I, 9, 4, Città Nuova, Roma 1994, p. 50.
69) Un grido che ricorda «la voce del sangue che sale (*clamat*) dal suolo» presente fin dalle prime pagine del Genesi con l'omicidio di Abele. Cf. *Gn* 4, 10.
70) Agostino, *Esposizioni sui salmi*, 125, 7, Città Nuova, Roma 1977, p. 123.

che conducono al peccato: suggestio, delectatio, *consensus*[71]. Un'altra testimonianza importante l'abbiamo con Pietro Lombardo il quale, domandandosi che cosa si debba intendere precisamente con la parola "peccato", cita alcuni filosofi per i quali la sola volontà cattiva e non l'atto esteriore rende peccatori[72]. È facile ipotizzare che egli, nel riportare questa posizione, abbia pensato innanzitutto ad Abelardo[73].

La riflessione abelardiana sull'*intentio*, pur inserendosi in una tradizione da tempo consolidata, rappresenta un punto di riferimento fondamentale nella storia della morale e, come spesso accade nel suo pensiero, Abelardo tende ad andare oltre la tradizione. La sua indagine muove dalla ricerca di un criterio secondo il quale distinguere i buoni dai malvagi, ovvero chi è meritevole agli occhi di Dio e chi no. Il filosofo osserva che ciò che distingue gli uni dagli altri non è l'azione esteriore, poiché uno stesso atto può essere compiuto sia da chi persegue il bene, sia da chi persegue il male[74]. L'esempio che fornisce risulta eloquente: due uomini impiccano un colpevole, ma il primo lo fa per amore della giustizia, il secondo per un'antica inimicizia. Ciò che realmente li distingue è l'intenzione, lo scopo a cui tendono nel momento in cui agiscono. Ritorna, dunque, l'importanza dell'*approccio dereificante*, elemento strutturale della riflessione abelardiana, in particolare nel campo morale. Nel momento in cui è necessario determinare un valore il mondo delle *res* risulta equivoco, per cui diventa imprescindibile il richiamo a ciò da cui scaturisce l'azione esteriore, ovvero all'*intentio*; è quest'ultima che ha significato in senso morale[75]. Il peccato e la virtù, laddove è chiamata in causa la nostra moralità, sono questioni che si giocano nell'interiorità, dove solo Dio può scrutarci e conoscerci fino in fondo.

Il rapporto che si instaura, nella concezione abelardiana, tra intenzione e azione è quello di una *relazione produttiva ed efficiente*, poiché una buona intenzione produce una buona azione: «l'intenzione la chiamiamo buona, cioè retta,

71) Per quanto riguarda Abelardo, Marenbon scrive che egli «*adopted neither the defect-of-justice nor the stages theory, although he was influenced by both of them*» (cf. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, cit., pp. 253-257).

72) «*Quocirca, diversitatis huius verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum peccatum esse et non actus exteriors; alii voluntatem et actus; alii, neutrum, dicentes omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse*»: Pietro Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, II, 35, 2 PL 192, col. 735.

73) Sull'influenza di Abelardo su Pietro Lombardo cf. D.E. Luscombe, *The school of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, in particolare il capitolo XI: *Peter Lombard*, pp. 261-280.

74) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 34.

75) A tal proposito nota Marenbon: «*for Abelard, actions are things – they are accidents in the category of "agere". […] Abelard, then, uses the category of "indifferent things" as a way of linking the moral evaluation of action with his more general scheme of good and evil things. Actions in themselves are things which are neither good nor evil. Intentions, however, are good or evil, but they are not things, and very different criteria must be used fo judging them. A man – who is good thing, whatever he does – becomes a good man or an evil through his behavior, which must be judged according, not to action themselves, but to the intentions which inform them*», in J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, cit., pp. 246-247.

per se stessa; l'azione invece la diciamo buona non perché implichi qualche cosa di bene in se stessa, ma perché procede da una buona intenzione»[76]. Quando muta l'intenzione, anche se l'azione rimane la stessa, il suo valore morale a sua volta cambia: «perciò se un uomo compie la stessa azione in tempi diversi, ispirandola però ad intenzioni diverse, la sua azione si dice in un caso buona e nell'altro cattiva»[77]. Per spiegare il rapporto intenzione – azione, Abelardo ricorre ad un esempio tratto dalla logica. Come nel caso della proposizione "Socrate è seduto", il punto di riferimento non è costituito dalla proposizione e da ciò che muta in essa, ma dal mutamento che interviene nella *res subiecta*, così nel caso dell'azione che si collega a due diverse intenzioni, il punto di riferimento non è costituito dal mutamento che avviene nelle azioni, ma da quello che interviene nell'intenzione. Tra i due momenti pertanto non vi è una relazione aggiuntiva e di somma intensiva o qualitativa. In altri termini, il rapporto tra intenzione e azione non è tale per cui ad una buona intenzione si aggiunge una buona azione: «quanto […] al rapporto fra intenzione ed azione sembra che non si possa stabilire alcuna molteplicità di beni o di cose buone. Infatti quando si dice buona l'intenzione e buona anche l'azione in quanto procede da una buona intenzione, si designa soltanto la bontà dell'intenzione»[78]. Il bene è sempre uno, quello dell'intenzione, e la bontà dell'azione è tale solo in via derivata.

Ora, detto che ciò che conta sul piano morale è l'intenzione e che l'azione è buona o malvagia solo in via derivata, resta da chiedersi *quando* un'intenzione è effettivamente buona. Il che equivale a domandarsi che cosa rende buone le nostre azioni. Dall'indagine dell'opera di Abelardo emerge che per valutare un'intenzione buona sono necessari due criteri che devono essere entrambi soddisfatti: il primo ha a che fare con la dimensione della *voluntas* e lo si può sintetizzare nella formula "volere come Dio vuole"; il secondo con la dimensione della *ratio*, ed è espresso dal "conoscere ciò che Dio vuole".

Il primo criterio è delineato significativamente all'interno delle pagine del *Dialogus*, precisamente nei passi successivi all'importante distinzione tra *bonum facere* e *bene facere*, che richiama quella tra *intentio* e azione. Durante la discussione col Filosofo circa il bene e il male[79], il Cristiano nota come un uomo sia buono ed estraneo al male non tanto se fa il bene (*bonum facere*) ma piuttosto se agisce bene (*bene facere*): «infatti un uomo buono è alieno dal male, così almeno sembra, non semplicemente se fa il bene, ma piuttosto se agisce bene (*non enim bonus homo a malo in eo dissidere videtur, quod id, quod bonum sit, facit, sed potius, quod bene facit*)»[80]. L'esempio riportato è significativo: Cristo fu consegnato ai giudei sia per sua stessa iniziativa, sia per opera di Dio Padre, sia per quella di Giuda e del diavolo. L'atto del diavolo e di Giuda sembra buono, perché è lo stesso

76) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 56.
77) *Ibid*.
78) *Ibid*., p. 55.
79) Cf. Abelardo, *Dialogus*, cit., p. 279: «ma poiché sembra che non si possa capire ancora abbastanza chiaramente che cosa siano il sommo bene e il sommo male se non si definisce prima che cosa in generale bisogna chiamare bene o male, desidererei che tu indicassi, se puoi, anche questo».
80) *Ibid*., p. 285.

di Dio[81]. Tuttavia Giuda e il diavolo non lo fecero con una buona intenzione e dunque non lo f*ecero bene*: «e se per caso sembra che fecero qualcosa di "buono", tuttavia non si deve dire che lo fecero "bene", ossia con una buona intenzione»[82]. Successivamente Abelardo compie un ulteriore passo: anche se l'intenzione di Giuda e del diavolo ha lo stesso *contenuto* di quella di Dio (consegnare Gesù ai giudei), ciò che la rende malvagia è quella che si potrebbe definire la *forma*[83]: non è il "che cosa", la materia, il contenuto a qualificare moralmente buona ma il *fine* a cui essa tende. Ciò che è buono eticamente non è soltanto *volere quello che Dio vuole, ma volerlo alla stessa maniera di Dio, secondo la stessa profonda motivazione, con lo stesso scopo*:

> «e se per caso sembra che fecero [Giuda e il diavolo] qualcosa di "buono", tuttavia non si deve dire che lo fecero "bene", ossia con una buona intenzione. O se anche avessero fatto questo e avessero voluto che accadesse ciò che Dio vuole che accada, e avessero avuto nell'agire la stessa volontà di Dio, non si dovrebbe comunque assolutamente affermare per questo che agiscono bene perché fanno ciò che Dio vuole, o che hanno una buona volontà perché vogliono ciò che Dio vuole. E se anche facessero o volessero fare *ciò* che Dio vuole che sia fatto, tuttavia non è che lo facciano o lo vogliano fare perché credono che sia la volontà di Dio: la loro intenzione e quella di Dio sono in questo completamente diverse. E sebbene vogliano *ciò* che Dio vuole, sebbene possa essere detto perciò che la loro volontà è la stessa di Dio, perché vogliono *la stessa cosa*, tuttavia la loro volontà è malvagia, quella di Dio è buona: diverse sono infatti le motivazioni che stanno alla base di questa volontà»[84].

Il secondo criterio è rinvenibile nello *Scito te ipsum*: «l'intenzione non si deve dire buona perché sembra buona, ma perché inoltre *è realmente buona* così come si ritiene che sia, nel caso cioè in cui, credendo che piaccia a Dio ciò a cui essa tende, non sia affatto ingannata in questa sua convinzione»[85]. Affinché l'intenzione sia buona essa deve essere realmente conforme a quella di Dio. Non basta *credere* che l'intenzione sia buona, non è sufficiente ritenere che sia gradito a Dio quello che si sta facendo, deve anche esserlo realmente. Il che implica una *conoscenza reale* della Sua volontà. Abelardo lo afferma riprendendo le parole di Paolo: lo zelo di Dio che non è secondo scienza rende l'intenzione erronea. Per

81) *Ibid*., p. 287: «si ricorda che il nostro Signore Gesù fu consegnato nelle mani dei giudei sia per sua stessa iniziativa, sia per opera di Dio Padre, sia di Giuda; infatti si dice che il Padre consegnò il Figlio, il Figlio se stesso e Giuda questo stesso e che il diavolo e Giuda fecero, dunque, in questo caso la stessa cosa che fece Dio».
82) *Ibid*., pp. 287-289.
83) Con *forma* intendo, sulla scia della tradizione filosofica, ciò attraverso cui conosciamo un oggetto, la causa di intelligibilità della natura di un oggetto. In questo caso, nell'ambito della concezione morale di Abelardo, essa coincide con la *causa finale*.
84) *Ibid*., p. 289 (corsivo dell'autore).
85) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. 57-58 (corsivo dell'autore).

non cadere nel fanatismo occorre aprirsi a una relazione reale con Dio, rapportarsi alla sua reale volontà:

> «alcuni ritengono che l'intenzione sia buona cioè retta quando uno crede di agire bene e ritiene che quello che fa sia gradito a Dio, come quelli che perseguitavano i martiri, dei quali si dice nel Vangelo: "Viene l'ora che chi vi uccide pensa di rendere ossequio a Dio" [*Gv* 16, 2]. Commiserando l'ignoranza di costoro l'Apostolo dice: "Rendo loro testimonianza, perché hanno zelo di Dio, ma non secondo scienza" [*Rm* 10, 2]; cioè hanno molto fervore ed entusiasmo nel compiere quelle azioni che essi credono che siano conformi al volere di Dio; ma poiché si ingannano in questo fervore ed entusiasmo del loro spirito, la loro intenzione è erronea»[86].

Ricapitolando, l'intenzione del singolo è buona se: oltre che lo stesso *contenuto*, ha la stessa *forma* dell'intenzione di Dio; se è realmente conforme alla volontà di Dio, il che necessita *conoscenza*. Questi due momenti sono elementi costitutivi della buona intenzione; se manca anche solo uno dei due, essa cessa di essere buona.

Dalla riflessione abelardiana circa le due componenti essenziali alla buona intenzione, scaturiscono alcune riflessioni. La prima sottolinea che se il giudizio della *coscienza soggettiva* è ritenuto fondamentale da Abelardo perché vi sia *peccatum* in senso stretto, esso non è sufficiente per il conseguimento del bene. Se è vero che dobbiamo obbedire alla coscienza, è altrettanto vero che essa va criticata e corretta ogni volta che si teme un errore di giudizio. Il mio studio intende pertanto rimarcare che l'impostazione abelardiana non si presenta come *un'etica soggettivistica*. Il giudizio di coscienza, l'intenzione personale, l'autonomia del singolo, elementi certamente importanti, non sono gli unici in grado di definire la speculazione morale di Abelardo. Per quanto al centro della morale abelardiana, la dottrina dell'intenzione non la esaurisce totalmente. Essa è una dimensione di quello sforzo di *interiorizzazione relazionale* che è il vero tratto saliente[87]. Proprio grazie allo sforzo di interiorizzazione, e non in contrasto con esso, si incontra ciò che, al di fuori e al di sopra di ciò che ci sembra bene o male, è effettivamente bene o male. Ciò che permette all'etica abelardiana di fuggire al soggettivismo è dunque la sua misura oggettiva, ovvero il riferimento a Dio come garante del bene e male morale, il quale pone limiti precisi al giudizio della coscienza del singolo. Molti hanno sottolineato l'importanza dell'interiorizzazione nella morale abelar-

86) *Ibid*, p. 57.

87) Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché*, cit., pp. 214-215: «*Cette intériorisation de la morale de la faute est le trait saillant de la pensée abélardienne. Il n'est donc pas suffisant de la désigner comme une morale de l'intention. Bien que le suteurs soient par fois portés à tout ramener à l'intention, celle-ci n'est ce pendant qu'une expression de l'exigence d'intériorité. Dans l'oeuvre d'Abélard, la doctrine de l'intention est sans doute caractéristique – surtout par son exclusivisme – mais elle n'est qu'une dimension d'un effort plus général d'intériorisation. […] Abélard insiste fort sur le jugement de valeur et sur la connaissance morale*».

diana; nessuno, a quanto mi consta, ne ha sottolineato il *valore relazionale* che solo ne rende possibile un'adeguata ermeneutica. Dalla non considerazione del piano relazionale derivano le interpretazioni che da un lato sottolineano il carattere soggettivistico dell'etica abelardiana, dall'altro la caratterizzazione religiosa. Occorre unire le due dimensioni per vedere nell'interiorità del singolo soggetto l'apertura a Dio.

Inoltre l'affermazione della necessità di una corrispondenza oggettiva dell'intenzione al volere di Dio, evidenzia come all'interno della morale abelardiana ci sia una dialettica o tensione tra momento soggettivo dell'intenzione e momento oggettivo del comando divino, al quale ci si deve adeguare per conseguire realmente il bene. Tuttavia la dialettica non è sinonimo di aporia[88], tantomeno di contraddizione[89]. La tensione presente nella costruzione etica abelardiana e la possibilità che tra i due momenti (soggettivo e oggettivo) ci sia uno iato richiama da un lato la finitezza dell'uomo distinta dall'infinità di Dio, la distanza tra la nostra limitata *ratio* e la *Ratio* divina[90]. Dall'altro la complessità intrinseca dell'uomo, un universo in cui le facoltà relative alla *ratio* (conoscenza reale di ciò che è bene) e alla volontà (tensione verso ciò che è riconosciuto come bene) richiedono un incessante sforzo di unità al fine di rendergli ciò che da sempre cerca: la felicità.

DAVIDE PENNA
Laurea in Filosofia presso l'Università di Genova
Diploma in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità" con indirizzo "Ontologia trinitaria" (2013) presso l'Istituto Universitario Sophia
davide_penna2010@libero.it

88) Cf. M. Dal Pra, *Introduzione*, in Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. XLVI-XLVII.
89) Cf. M. Parodi, *L'etica abelardiana. Un impossibile progetto filosofico*, in Abelardo, *Etica*, cit., pp. 165-173.
90) Commenta Bonanni a proposito del passo dell'*Ethica* sopra citato circa la necessità, in ordine alla bontà dell'intenzione, di una corrispondenza con la volontà divina: «come emerge uno scarto fra le nostre verità parziali e la verità da sempre espressa nel Logos divino, […] così si rivela uno iato fra i limitati beni creaturali con cui sempre di nuovo siamo chiamati a confrontarci, e il Sommo Bene, Dio stesso, che si ripresenta nella sua indeducibilità come fine ultimo della nostra sete di verità e di amore. Da qui la possibilità dello scarto e la necessità di mantenere vivo il desiderio di ricomposizione. Risulta dunque di vitale importanza tornare in modo riflesso su quell'essere-in-attenzione che struttura il nostro rapporto con le cose e con Dio, per lasciare che sia informato dalla manifestazione del *Summum Bonum*, la rivelazione di sé che Dio ha voluto offrirci svelandosi nel creato e nella storia. Solo così riusciremo a progredire nell'intelligenza del vero e nella pratica del bene: *nel tentativo mai finito, ma in Cristo ormai decisamente orientato, di conformarci alla sapienza e alla bontà divine*», in S.P. Bonanni, *Pietro Abelardo*, in *Storia della teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, direzione di Giulio d'Onofrio, PIEMME, Casale Monferrato 1996, p. 104 (corsivo dell'autore).