

SUMMA ILLA DILECTIO IN ILLA SUMMI BONI FRUITIONE. LA FELICITÀ COME AMORE NELL'ETICA RELAZIONALE¹ DI PIETRO ABELARDO

Summa illa dilectio in illa summi boni fruitione.
Happiness as Love in the Relational Ethics of Peter Abelard

Davide Penna
Università di Genova

ABSTRACT

Il lavoro intende soffermarsi su uno dei principali autori della filosofia medievale, Pietro Abelardo, e riproporne l'importanza delle tematiche morali, le quali coinvolgono aspetti non solo dell'antropologia, ma anche dell'ontologia, non ancora studiati a fondo. Alla luce di tale rivalutazione e riproposta dell'opera abelardiana, lo studio intende assumere come oggetto formale un'etica della relazione basata su due misure: una oggettiva, Dio e la sua volontà, e una soggettiva, l'uomo e la sua coscienza.

Parole chiave: Abelardo, Etica, Felicità, Filosofia medievale, Dio, Coscienza, relazione.

ABSTRACT

This article focuses on one of the main authors of medieval philosophy, Peter Abelard. It re-proposes the importance of the moral themes that involve aspects not only of anthropology, but also of ontology, which have not yet been thoroughly studied. For this reevaluation of Abelard's work, the study considers the ethics of relations from two aspects: one objective, God and his will, and the other subjective, man and his consciousness.

Key words: Abelard, Ethics, Happiness, Medieval philosophy, God, Conscience, Relations.

1. Idea centrale all'interno della riflessione etica di Pietro Abelardo è quella di Sommo Bene. Mostrare che cosa esso sia, e come raggiungerlo è lo scopo della vera filosofia, ovvero l'etica². Interrogarsi, dunque, su che cosa renda l'uomo felice e su cosa realizzi la sua

1 Per rimandare ad una analisi circa la cogenza del termine nel riferirsi alla morale di Pietro Abelardo mi permetto di rinviare al mio studio D. Penna, *Dio, l'uomo e la felicità. La morale abelardiana come etica della relazione*, Europa Edizioni, Roma 2015.

2 Cfr. Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, introduzione di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di C. Trovò, BUR, Milano 1992, p. 137: «L'essenziale di questa dottrina sta, io credo, in questo: nel mostrare che cosa sia il sommo bene e attraverso quale via dobbiamo giungervi». Per quanto riguarda il significato e il valore della riflessione etica per Abelardo, ecco cosa scrive sempre nel *Dialogus*: «Tutte queste discipline [le arti liberali] giacciono molto più in basso rispetto all'eccellenza della morale e non hanno la forza di elevarsi a un tale livello (*Longe omnes inferius ab hac eminentia iacent nec ad tantum se ad tollere valent fastigium*). Ci presentano, tuttavia, i diversi tipi di discorso e trattano della natura delle cose, come preparando dei gradini per salire sino a quella altezza, dal momento che noi dobbiamo parlare di morale e avvicinarci a essa tramite paragoni tratti da altre realtà. Così, attraverso la guida di queste ancelle,

esistenza, significa immergersi nel cammino della ricerca della vera filosofia, ovvero l'etica. 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 (*quo quisque cum pervenerit beatus est*). Il sommo male, al contrario come ciò che, quando lo si segue, rende infelici (*cuius assecutio miserum facit*)»³.

Definire, così, che cosa siano il Sommo Bene e il Sommo Male è mostrare che cosa rende l'uomo felice o infelice; qui, tra le visioni dei due interlocutori si apre uno spazio, un'intercapedine che è lo stacco tra la filosofia antica e la filosofia medievale, o meglio, tra la filosofia stoica e quella cristiana.

2. Se per il Filosofo la beatitudine consiste nella pratica della virtù e nell'agire pienamente morale - «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 (*ut idem sit scilicet beatum esse, quod bonis moribus, id est virtutibus, pollere*)»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'indigente⁶. Viceversa, il Sommo Male è quello stato di pena della vita futura che l'uomo si merita tramite una condotta viziosa⁷.

potremo raggiungere la signora: in esse abbiamo la via che ci conduce di gradino in gradino alla morale in cui troveremo pace e la fine della nostra fatica». Ivi, pp. 137-139.

3 Ivi, p. 155.

4 Cfr. ivi p. 159.

5 Ivi, p. 163.

6 Ivi, 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 *habitus animi*, ovvero costumi e disposizioni costanti dell'animo. Cfr. Ivi, p. 155: «Quorum utrumque moribus promeremur. *Mores* autem virtutes vel eis contraria vitia constat appellari» (corsivo mio). Ivi, p. 190: «Virtus, inquit, est *habitus animi* optimus; sic e contrario vitium arbitror esse *habitus animi* pessimus» (corsivo mio).

3. 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: «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.

4. Per mostrare la sua concezione dapprima il Cristiano 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 concretizza 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 cui il 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 (*dilectio*) per Dio. Anche in questo caso, nella vita celeste l'amore per Dio non può che aumentare perché solo lì Lo si può contemplare pienamente. Ecco, così, il sommo bene per l'uomo: l'amore che conduce alla visione di Dio (*visio Dei*), la quale, a sua volta, rende immediatamente beati: «È evidente dunque che si deve dire giustamente sommo bene il sommo amore che sta nel godere del sommo bene (*ut videlicet summa illa dilectio in illa summi boni fruitione*): questa è la nostra vera beatitudine. La gloria della divina maestà è così grande che nessuno può vederla faccia a faccia senza essere reso, immediatamente, nella stessa visione, beato»¹⁰. È interessante,

⁸ Ivi, p. 215.

⁹ Cfr. ivi, p. 227.

¹⁰ *Ibidem*.

inoltre, notare come la soluzione a cui giunge Abelardo per mezzo del Cristiano sia frutto dell'*approccio dereificante*, ovvero il compiere una sorta di *epoché*, di messa tra parentesi, di ciò che può risultare equivoco nella determinazione del senso per cercare di cogliere in profondità il significato. Il mondo delle cose in logica, quello delle azioni nella morale e il semplice uso delle parole o la ripetizione meccanica dei gesti nella fede, sono in sé ingiudicabili; è necessario, infatti, determinare il senso e il valore in logica attraverso il significato della parola – suono, in etica e nella fede attraverso il discernimento dell'*intentio*¹¹. In particolare nella ricerca morale la preoccupazione di Abelardo è sempre quella di trovare un elemento valutabile 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»¹². Pertanto il *peccatum*, che per Abelardo rappresenta il male morale, non risiede nell'*opus* ma nel *consensus* al disprezzo per Dio, ovvero il tralasciare ciò che riteniamo non debba essere tralasciato per Dio o il non fare ciò che riteniamo debba essere fatto per piacere a Dio. Non è possibile mostrare tutte le conseguenze di tale visione, ma è interessante segnalare come questa importanza data ai concetti di *intentio* e di *consensus* riveli che il centro della moralità risieda non solo, come spesso è stato sottolineato da molti studiosi e commentatori del pensiero morale abelardiano, nell'iniziativa del singolo, ma soprattutto nella relazione di essa con l'Altro, Dio, il termine dell'etica (il consenso è sempre rispetto a qualcos'altro percepito come giusto o sbagliato) da cui consegue che il principio morale risieda non dell'esteriorità, ma 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, come spesso hanno segnalato autorevoli studi sulla morale abelardiana, ma soprattutto ad un'*etica relazionale dell'interiorità*. A giustificare tale interpretazione, in effetti, basta anche solo considerare il significato dei lemmi *intentio* e *consensus*. Il primo rimanda ad *in-tentus* e segnala la *tendere-in*, il *volgersi verso*. Il secondo dice, invece, il *con-sensus*, il sentire/pensare insieme all'altro (o lo stesso dell'altro). In altri termini, ambedue i lemmi richiamano implicitamente il ritmo e la grammatica della relazione. 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 il 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 aporia¹³, tantomeno di contraddizione¹⁴. 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

11 Il primo a parlare di "critica dereificante" e a riportarla soprattutto all'ambito logico è Jolivet in Id., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, J. Vrin, Paris 1969, in particolare pp. 337-363. Cfr. Anche L. Mauro, *Tra publica damna e communis utilitas. L'aspetto sociale della morale di Abelardo e i «Libri paenitentiales»*, in Medioevo, 1987 (13), pp. 103 – 122. Mauro parla a tal proposito di «strategia dell'interiorizzazione».

12 Ivi, p. 31.

13 Cfr. Dal Pra, *Introduzione*, in Abelardo, *Conosci te stesso*, op. cit., pp. XLVI-XLVII.

14 Cfr. M. Parodi, *L'etica abelardiana. Un impossibile progetto filosofico*, in Abelardo, *Etica*. op. cit., pp. 165-173.

limitata *ratio* e la *Ratio* divina¹⁵. Dall'altro la complessità intrinseca dell'uomo, un essere in cui le facoltà relative alla *ratio* (conoscenza reale di ciò che è bene) e alla volontà (tensione verso ciò che è visto come bene) possono essere squilibrate tanto da renderlo peccatore, e dunque massimamente infelice.

5. Ora, tornando al dibattito intorno al sommo bene e sommo male per l'uomo, mentre il Filosofo rimane su un piano plurivoco, nel quale si designa il sommo bene come uno stato esteriore di pace e beatitudine, il Cristiano, vero logico, sottolinea come questo stato 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 che conduce alla visione di Dio. La stessa concezione è riportata nel secondo libro della *Teologia del Sommo Bene*, laddove, in maniera ancora più suggestiva, Abelardo sottolinea il legame tra vedere e gioire (*videre/fruire*):

«La visione della divinità è la vera beatitudine futura [...]. Ma quando è detto: “Sia tolto di mezzo l'empio, affinché non veda la gloria di Dio”¹⁶, ciò significa: perché non gioisca per mezzo della vista (*ne videndo fruatur*), poiché vedere è gioire (*quia videre frui est*). La felicità comunicata da quella gloria è tanto grande che nessuno può vederla senza contemporaneamente sentirla (*Tanta est enim illius gloriae beatitudo ut nemo eam uidere queat qui simul non sentiat*)»¹⁷.

Il passo appena citato è ancora più eloquente perché seguito da una precisazione importante che sottolinea la non efficacia delle interpretazioni del filosofo di Le Pallet come “semplice” dialettico nella dottrina dell'amore di Dio¹⁸: la *visio*, che è la stessa *beatitudo*, è un dono di Dio. L'uomo acquisisce il merito attraverso l'amore ma il frutto, ovvero la *fruitio*, è un movimento gratuito di Dio. Non solo, ma è erroneo anche l'assunto conseguente che contrappone la visione bernardiana a quella di Abelardo; al primo si riferisce una dottrina dell'amore di Dio tale per cui esso non può essere senza ricompensa mentre al secondo una

15 Così commenta Bonanni 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 ineducibilità 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*». 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 mio).

16 *Is* 26, 10.

17 P. Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, II, 20, trad. it. a cura di M. Rossini, Bompiani, Milano 2003, p. 111.

18 Cfr. Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, trad. it. C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987, pp. 164 – 168. Qui Abelardo viene presentato come un autore che riflette sul tema dell'amore da dialettico e ispirato dalla vicenda con Eloisa, che lo ha amato in modo totalmente gratuito, mentre Bernardo è il mistico che dà voce alla dimensione esperienziale. La discriminante tra i due autori per lo studioso francese sta in questo: per Abelardo l'amore per Dio dev'essere gratuito al punto da non considerare o rinunciare alla beatitudine mentre per Bernardo l'amore di Dio comporta da sé la fiducia nella beatitudine.

visione per cui si può amare Dio senza goderne i benefici¹⁹. Questa interpretazione è basata soprattutto sull'opera abelardiana *Commento all'Epistola ai Romani*. In questo scritto Abelardo sottolinea la necessità di un amore completamente disinteressato verso Dio, che non miri alla ricompensa che ne deriva o alla nostra utilità. Dio va amato non perché questo comporta la nostra salvezza, ma perché Egli è buono e perfetto: «Quid est gratis? Quoniam bonum est, nihil aliud nisi quia bonum est. [...] Ac tunc profecto Deum pure ac sincere propter se diligeremus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate faceremus; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus»²⁰.

6. Occorre sottolineare che il tema dell'amore fu al centro della riflessione dei monaci del XII secolo. Testo di riferimento per questi mistici è il libro biblico del *Cantico dei Cantici*; Bernardo compose, su di esso, una serie di sermoni, Guglielmo di Saint-Thierry fece un commento ispirandosi a due modelli latini di cui compilò anche due florilegi: Ambrogio e Gregorio Magno. Inoltre, per quanto riguarda Bernardo, l'opera più significativa è il *De diligendo Deo*, uno scritto richiestogli dal cardinale Amerigo. In questo scritto l'abate di Clairvaux tratta della misura, delle cause, dell'origine, dei gradi dell'amore di Dio. La misura è data dalla passione e la morte del suo Figlio: «Dio ci ha amati gratuitamente, e per di più benché fossimo suoi nemici. E quanto ci ha amato? Lo dice Giovanni: "Dio ha così amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito" e Paolo: "non risparmiò neppure il suo Figlio ma lo ha dato per tutti noi". Lo stesso Figlio disse di sé: "Nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici"»²¹. È soprattutto la *memoria passionis*, ed è questo il grande vantaggio del cristiano rispetto ai pagani o ai giudei, ciò che fa scaturire dal cuore umano l'amore per Dio che, a sua volta, conduce all'unione dell'anima con Lui: «Un giudeo o un pagano non è stimolato dagli aculei d'amore, di cui fa esperienza la Chiesa quando dice: *Sono ferita dalla carità*²² e ancora: *Sorreggetemi coi fiori, riempitemi di pomi perché languisco d'amore*²³. Essa scorge [...] il Figlio unico del Padre che si addossa la croce; scorge il Signore della maestà percosso a sangue e sputacchiato; scorge l'Autore della vita e della gloria trapassato dai chiodi, colpito da una lancia, riempito di scherni, mentre offre per i suoi amici la sua anima direttissima. Scorge tutto questo, e la spada dell'amore le trafugge l'anima»²⁴. Il culmine della contemplazione è l'unione mistica che Bernardo definisce come *excessus*, termine ripreso da Massimo il Confessore, in cui l'uomo che ama Dio esce da sé, si spoglia di tutto ciò che è personale e diventa una cosa sola con l'amato. Ecco il passo del *De diligendo Deo* in cui Bernardo, per spiegare meglio questa unione, si serve di metafore significative: «O amore santo e casto! O sentimento dolce e soave! O volontà schietta e purificata, tanto più schietta e purificata in quanto non rimane commisto nulla che sia personale, e tanto più dolce e soave, in quanto tutto ciò che si avverte è di origine divina! Venir disposti in questo stato è

19 Cfr. Gilson, *La teologia mistica*, op. cit., pp. 164 – 168 e Zambon, *Introduzione*, in id. (a cura di), *I trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Mondadori, Milano 2007, p. LXXII: «la sua [di Abelardo] posizione si discosta nettamente da quella di Bernardo. Per Bernardo è impensabile che l'amore non abbia ricompensa, anche se non la cerca: difatti l'amore, essendo di per sé esperienza mistica, *amplexus* della Sposa e dello Sposo, è già *fruitio*, godimento, ricompensa di sé stesso».

20 P. Abelardi *Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos III*, op. cit., pp. 202 - 203.

21 Bernardo, *Il dovere di amare Dio*, trad. it. E. Paratore, Paoline, Milano 2014, p. 29.

22 Ct 2, 5.

23 *Ibidem*.

24 Bernardo, *Il dovere di amare Dio*, op. cit., pp. 127 – 128.

essere deificati. Come una piccola goccia d'acqua entro una grande quantità di vino sembra perdere per l'intero la propria natura, fino al punto di assumere il sapore e il colore del vino, come un ferro messo al fuoco e reso incandescente si spoglia della sua forma originaria per divenire del tutto simile al fuoco, come l'aria percorsa dalla luce del sole assume il fulgore della luce, si che non sembra solo illuminata ma sembra la luce stessa, così nei santi sarà necessario che ogni sentimento umano in una certa ineffabile maniera si dissolva e trapassi a fondo nella volontà di Dio»²⁵. C'è chi ha visto in queste pagine una testimonianza delle esperienze mistiche avute dal monaco di Clairvaux²⁶.

Per quanto riguarda il tema della *memoria passionis*, un riferimento suggestivo lo troviamo anche nell'*Epistolario* tra Abelardo ed Eloisa, in particolare nella *Epistola V* di Abelardo. In questa lettera il filosofo risponde a quella «vecchia e continua lamentela contro Dio (*veterem illam et assiduam quaerelam tuam in Deum*)»²⁷ di Eloisa, la quale deprecava la condizione a cui è stato costretto Abelardo. Egli risponde dapprima facendole notare che quel fatto, pur se avvenuto contro la sua volontà, è avvenuto per la grazia divina che li ha strappati dal peccato e da una condizione indegna del loro talento. Molto più, aggiunge il filosofo, bisogna piangere la sorte riservata dagli uomini al Figlio di Dio: «Non ti spinge alle lacrime e alla compunzione l'unigenito figlio di Dio che, per te e per tutti gli uomini, innocente è stato da più empì catturato, trascinato, flagellato, deriso col volto coperto da uno straccio, percosso, cosperso di sputi, incoronato di spine e alla fine appeso tra i ladroni al patibolo allora così ignominioso della croce, e ucciso con quella morte così orrenda ed esecrabile? O sorella abbi sempre davanti agli occhi questo vero sposo tuo e della Chiesa, tienilo sempre a mente. Guardalo mentre si avvia ad essere crocefisso per te e porta su di sé la croce. Sii parte della folla e delle donne che piangevano e si lamentavano per lui [...]. Soffri con chi volontariamente ha sofferto per la tua redenzione e prova compunzione per colui che è stato crocefisso per te. Stai sempre con la mente presso il sepolcro [...]. Questo sia il tuo pianto, queste siano le tue grida, o sorella, che ti sei unita a questo Sposo con matrimonio felice. Egli ti ha acquistato non con i suoi beni ma con se stesso; ti ha acquistato e redento con il proprio sangue. [...] Egli per te ha sofferto spontaneamente, lui che con la sua passione cura ogni malattia, allontana ogni patimento (*ille pro te sponte passus est qui passione sua omnem curat languorem, omnem removet passionem*)»²⁸. Al lamento per la loro condizione, Abelardo propone di sostituire il pianto per la passione di Cristo.

Importante è, inoltre, il contributo di Guglielmo di Saint-Thierry, altro fiero avversario di Abelardo, le cui opere più significative sono il *Comento al Cantico dei cantici*, *La natura e la dignità dell'amore*, e il suo ultimo scritto, *L'Epistola aurea*. Purtroppo anche per Guglielmo non mi è possibile, non solo trattare approfonditamente, ma nemmeno entrare nelle tematiche emergenti dalla sua intensa meditazione sull'amore di Dio. Tuttavia è interessante notare come il tema nell'abate di Saint-Thierry si espliciti, in vista di quel desiderio mistico di unione con Dio che abbiamo indicato come la forma del risveglio evangelico del XII secolo e in modo più evidente che in Bernardo, nella contemplazione, nella visione, in ultima analisi nella conoscenza di Dio. Il vertice della conoscenza risiede nella sapienza, frutto dell'amore

25 Ivi, X, 28, pp. 158 – 159.

26 Cfr. Ruh, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, trad. it. M. Fiorillo, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 266 – 318.

27 Abelardo, *Epistola V*, 1, in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, trad. it. I. Pagani, Utet, Torino 2004, p. 291.

28 Ivi, p. 321.

di Dio; allo stesso tempo questa conoscenza non è da intendersi come una forma di gnosticismo erudito, ma come un atto di amore intellettuale in cui più ci si unisce a Dio nella carità più aumenta la conoscenza che si ha di Lui. È significativo un passo del *Commento al Cantico dei Cantici* in cui Guglielmo, esaminando la frase del libro biblico «I tuoi occhi di colomba»²⁹, così scrive: «Gli occhi della contemplazione sono due, la ragione e l'amore. [...] Ora, quando <questi occhi> vengono illuminati dalla grazia si aiutano molto l'un l'altro nel senso che l'amore vivifica la ragione e la ragione rischiarava l'amore. [...] E questi due occhi spesso diventano un occhio solo quando collaborano lealmente fra loro, quando mentre contemplano Dio, cosa in cui soprattutto agisce l'amore, la ragione si trasforma in amore (*ratio transit in amorem*) e diventa una specie di intelligenza spirituale e divina che supera e assorbe (*superat et absorbet*) tutta la ragione»³⁰. Il passo rivela l'originalità di Guglielmo perché, tra i diversi commentatori del passo, è l'unico a riportare la metafora della ragione e del cuore come due occhi che si uniscono nella contemplazione³¹. Anche per Guglielmo il culmine dell'amore per Dio è quell'*unitas spiritus* che conduce l'uomo a diventare una cosa sola con Dio³².

29 Ct 1, 14.

30 Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei cantici*, 76, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2002, pp. 104 - 105.

31 Origene, una delle fonti di Guglielmo, aveva scritto che i due occhi di colomba significano la capacità della sposa di conoscere le Scritture, dono dello Spirito Santo simboleggiato, appunto, dalla colomba. Cfr. Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, 3, a cura di V. Limone, Feeria, Firenze 2014, p. 280; Bernardo aveva inteso la colomba come immagine dell'umiltà e l'occhio della colomba come immagine dello Spirito Santo che dona uno sguardo spirituale, più profondo di quello fisico. Cfr. Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, XLV, vol. 2, a cura di C. Stercal, Città Nuova, Roma 2008.

32 Tuttavia, come ha messo in evidenza Zambon, tra Bernardo e Guglielmo c'è una differenza importante che è opportuno segnalare. Bernardo distingue chiaramente tra l'unità fra il Padre e il Figlio nella Trinità e quella che si produce tra l'uomo e Dio nell'*excessus mentis*. Nel *Sermo LXXI* sul *Cantico dei Cantici* Bernardo tematizza nel seguente modo la differenza: mentre l'unità della Trinità è di sostanza (*consubstantiale*), dato che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre da sempre e non sono mai separati, l'unità tra l'uomo e Dio, invece, avviene per mezzo della carità, dono della *gratia*, e si esplicita attraverso l'accordo (*consensio*, parola chiave della morale abelardiana, utilizzata, interessante notarlo, da Bernardo in chiave mistica) di volontà (*consentibile*). E aggiunge che il Padre e il Figlio non possono essere detti "uno solo" perché sono due persone distinte, ma sono "una cosa sola" in quanto hanno la stessa sostanza. Per quanto riguarda l'uomo e Dio, invece, essi possono diventare uno solo, come abbiamo visto nelle metafore del *De diligendo Deo*, attraverso l'unione della volontà, l'amore; ma non possono essere una cosa sola perché non hanno la stessa sostanza. In Guglielmo il discorso è diverso e potremmo dire che egli è ancora più "mistico", più radicale; nell'*Epistola Aurea* mette in evidenza, usando lo stesso vocabolario bernardiano, come l'*unitas spiritus* che si realizza tra uomo e Dio non si ponga solo sul piano del *velle*, ma anche su quello dell'*esse*. La pagina è talmente suggestiva che occorre riportarla: «c'è poi un'altra somiglianza con Dio [...]. Essa è così singolare e particolare che non è più una somiglianza, ma viene definita come unità di spirito. [Questo genere di somiglianza si realizza] quando l'uomo diventa una cosa sola con Dio, uno spirito unico con lui, *non soltanto per una volontà identica*, ma per la virtù [...] di non essere capace di volere altro [da ciò che Dio vuole]. Ma perché questa [somiglianza] si chiama unità di spirito? Perché lo Spirito Santo la produce o vi predispone lo spirito dell'uomo; non solo, *ma perché è essa stessa lo Spirito santo vero e proprio, la Carità, che è Dio*. [E quando si realizza questa unità di spirito?] Quando colui che è l'Amore del Padre e del Figlio [...] diviene a suo modo per l'uomo, in rapporto a Dio, né più né meno di ciò che egli è per il Figlio rispetto al Padre o per il Padre rispetto al Figlio, per effetto dell'unità consustanziale; quando nell'abbraccio e nell'intimità del Padre e del Figlio, la coscienza beata si scopre in qualche modo coinvolta; quando – in una maniera ineffabile, impensabile – l'uomo merita di diventare non già Dio *ma tuttavia quello che Dio è*». Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, parr. 262 – 263, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1993, pp. 276 – 277 (corsivo mio). Per un'analisi del tema cfr. Zambon (a cura di), *Trattati d'amore cristiani nel XII secolo*, op. cit., pp. LX – LXII. Aggiungo un'altra notazione che, ne sono consapevole, andrebbe approfondita: mi sembra che l'unione mistica delineata da Bernardo tendi a ridurre

Questa concezione, tuttavia, non esclude che anche per Abelardo l'amore per Dio non possa essere senza il frutto della felicità; lo testimonia non solo il passo del *Dialogus* già richiamato secondo il quale l'amore per Dio è la beatitudine (*summa illa dilectio in illa summi boni fruitione*), ma anche il brano dello *Scito te ipsum* in cui Abelardo parla del pentimento efficace. Esso si situa nel cuore dell'uomo e consiste in quel *dolor animi*³³ per ciò che di male si è commesso. Abelardo, a tal proposito, distingue nello tra pentimento inefficace (*penitentia infructuosa*) e pentimento efficace (*penitentia fructuosa*). Il primo nasce dal timore di «qualche danno da cui non si vorrebbe essere colpiti»³⁴. Egli fa riferimento a Giuda, e sottolinea come egli si sia pentito non «tanto per la colpa del peccato quanto per la vergogna di sé nel sentirsi condannato dal giudizio di tutti (*Quod non tam pro culpa peccati quam pro utilitate sui, qui se omnium iudicio damnatum sentiebat*)»³⁵. Questo pentimento è inefficace perché non purifica, non rende migliori e rimane su un livello di esteriorità, ovvero la paura del giudizio altrui, in cui il dolore riguarda la pena e non apre alla dimensione dell'interiorità, dove ci si gioca tutto, dove siamo soli con Dio, «cui nulla è nascosto»³⁶. Pentimento efficace è, al contrario, quello che scaturisce non dal timore della pena ma dall'amore per Dio e si esplicita in una *contritio cordis* che dona al peccatore la grazia di odiare il suo peccato e di ottenere l'immediata riconciliazione con Dio: «Il pentimento che salva l'uomo è dunque quello che nasce dall'amore per Dio e dalla consapevolezza della Sua grande bontà più che dal timore della punizione (*Et haec quidem reuera fructuosa est penitentia peccati, cum hic dolor atque contritio animi ex amor Dei, quem tam benignum adtendimus, potius quam timore penarum procedit*)»³⁷. In questo stato di grazia l'uomo si apre alla Verità, alla bontà di Dio, e l'anima viene purificata dal peccato:

«Ora con questo pianto e con questa contrizione di cuore che diciamo vero pentimento non può rimanere nell'anima il peccato, cioè il disprezzo di Dio, ossia il consenso al male, poiché l'amore di Dio che ispira quel pianto non ammette la colpa. Con questo

al minimo l'elemento personale umano, anche se, certo, non lo elimina. Guglielmo che, come abbiamo visto, è più radicale nel rendere simile l'unità nella Trinità immanente con quella tra uomo e Dio, rimarca con più convinzione il non annullamento dell'uomo in Dio. In altre parole, l'esigenza trinitaria di una unità che preservi la distinzione è più forte in Guglielmo che in Bernardo; da qui il fatto che l'abate di Saint – Thierry è più radicale nel concepire analogicamente identiche l'*unitas spiritus* della *taxis* intradivina e della relazione uomo-Dio. Molto significativo è, in questo senso, il testo dalla *Disputatio adversus Petrum Abelardum*. Ecco uno dei passi più eloquenti. «Cristo Figlio dell'uomo è la terza persona nella Trinità anche nella natura della sua umanità (*in ipsa natura humanitatis suae*), ma non in virtù di essa (*sed non ex ipsa*) bensì a motivo dell'unione che ha con Dio, poiché come Dio incarnandosi si è fatto figlio dell'uomo a causa dell'umanità dell'uomo assunto, così l'uomo assunto è diventato Figlio di Dio in virtù di Dio che lo ha assunto». Per il testo latino cfr. PL 182, coll. 277 C, per la traduzione italiana cfr. U. Trombi (ed.), *Guglielmo di Saint – Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo. Una controversia teologica nel XII secolo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 62. Per una trattazione più esaustiva del tema mi permetto di rimandare a D. Penna, *Dio, l'uomo e la felicità. La riflessione morale di Pietro Abelardo come etica della relazione*, Europa Edizioni, Roma 2015.

33 Cfr. Abelardo, *Conosci te stesso*, Introduzione, traduzione e note di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 154, in cui Abelardo dà la definizione di pentimento: «Penitentia autem proprie dicitur dolor animi super eo in quo deliquit cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse».

34 Ivi, p. 78.

35 Ivi, pp. 78 – 79.

36 Ivi, p. 85.

37 Ivi, p. 86.

pianto si ottiene la riconciliazione immediata con Dio ed il perdono del peccato prima commesso, secondo il detto del Profeta: “in qualunque momento il peccatore avrà pianto, sarà salvo”»³⁸.

Il vero pentimento, come il sommo bene per l'uomo, nasce dall'amore per Dio, genera quella *contritio cordis* che allontana il peccato, ovvero il disprezzo per Dio, e non può che salvare immediatamente: «Se esiste il vero pentimento che deriva dall'amore per Dio non può rimanere nel cuore il disprezzo per Lui. [...] Non c'è dubbio che coloro che amano Dio saranno salvati (*Quicumque ergo in amore Dei persistunt saluari necesse est*)»³⁹. Anche questa dimensione del pentimento mostra il carattere della riflessione abelardiana intorno alla felicità, ovvero quello della *interiorità relazionale*.

Davide Penna
 davidepenna2@gmail.com

Fecha de recepción: 10/06/2017

Fecha de aceptación: 04/07/2017

38 Ivi, pp. 86-87.

39 Ivi, p. 88.