

CONFRONTO SAN BERNARDO-ABELARDO SUL FONDAMENTO DELL'ETICA

SOMMARIO: Il campo dell'*Ethica* in Abelardo. – Il dovere di amare Dio. – Il ruolo della memoria in Bernardo. – Il *consensus* abelardiano e quello bernardiano. – La libertà, carità, verità.

Per conoscere e valutare l'etica di Abelardo disponiamo di un suo scritto sul tema, lo *Scito te ipsum* ⁽¹⁾, mentre per Bernardo il compito è più complesso e implica di dover prendere in considerazione tutta una serie di testi, non concepiti sistematicamente (anche se non mancanti di teoreticità) ⁽²⁾. Nel nostro confronto tra i due vogliamo rilevare solo alcuni tratti caratteristici o sintomatici, che mettano in relazione le tesi di argomento etico con l'antropologia che ne fa da fondamento.

Le principali tesi dell'etica abelardiana sono conosciute da san Bernardo e sono indicate nella loro valenza di errore, ma non sono direttamente confutate. Mentre Guglielmo di Saint-Thierry, nella sua polemica antiabelardiana ⁽³⁾, prende ad oggetto di critica e di

(1) Per la citazione dei testi utilizziamo: PIETRO ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, intr., trad., e note di Mario Dal Pra (=Classici della Filosofia, 11), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976. [abbreviato: *Conosci te stesso*], indicando le pagine di questa traduzione italiana seguite da quelle del testo latino dell'edizione critica curata da D. E. Luscombe (At the Clarendon Press, Oxford 1971) riprodotto in appendice al volume (pp. 127-175).

(2) I testi bernardiani sono citati dall'edizione bilingue latino-italiano: *Opere di San Bernardo* (a cura di Ferruccio Gastaldelli) I: *Trattati*, Scriptorium Claravallense/Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984; VI/1-2: *Lettere*, ivi 1986-1987.

(3) *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249-282

confutazione le principali tesi etiche del maestro palatino, san Bernardo sembra trascurarle (è il caso della *Lettera* 190) o accennarvi formulandole semplicemente senza discuterle (è il caso, per esempio, della lista di 19 proposizioni aggiunta alla *Lettera* 190) ⁽⁴⁾. Il riferimento allo *Scito te ipsum*, con cui si chiude la lista della lettera 190 ⁽⁵⁾, si trova anche nella lettera ai cardinali vescovi della curia romana congiuntamente a quello alle pseudo-abelardiane *Sententiae*:

Leggete anche l'altro suo libro, che intitolano delle *Sentenze* e inoltre quello che si intitola *Conosci te stesso*, e accorgetevi di quale e quanta fioritura di sacrilegi e di errori essi siano coperti: che cosa egli pensi dell'anima di Cristo, della Persona di Cristo, della discesa di Cristo all'Inferno, del sacramento dell'altare, del potere di legare e di sciogliere, del peccato originale, della concupiscenza, dei peccati di piacere, di debolezze e di ignoranza, dell'atto stesso del peccato e della volontà di peccare...⁽⁶⁾.

Al papa, nella lettera scritta dopo il concilio di Sens, Bernardo allude appena alle dottrine etiche di Abelardo: «De virtutibus et vitiis non moraliter [...] disputatur» ⁽⁷⁾. Neppure nelle altre lettere le dottrine morali sono fatte oggetto di particolare trattazione e più di una volta Bernardo così riassume l'ereticità di Abelardo:

il nostro teologo stabilisce con Ario gradi e scale nella Trinità, antepone con Pelagio il libero arbitrio alla grazia, dividendo Cristo con Nestorio esclude dal consorzio della Trinità l'Uomo assunto ⁽⁸⁾.

(4) In cui figurano i seguenti errori «etici»: «6. Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum», «8. Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum», «9. Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non sit culpa ascribendum quidquid fit per ignorantiam», «12. Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo», «15. Quod diabolus immittat suggestiones per appositionem lapidum sive herbarum», «19. Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio quae movet eam peccatum sit, nec debemus eam velle exstingui».

(5) «Haec capitula partim in libro Theologiae, partim in libro Sententiarum magistri Petri, partim in libro cuius titulus est Scito te ipsum reperta sunt» (ed. cit. p. 836).

(6) *Ep.* 188, p. 778, ll. 5-12: «Legite et alium, quem dicunt Sententiarum eius, necnon et illum qui inscribitur Scito te ipsum, et animadvertite quanta et ipsi silvescat segete sacrilegiorum atque errorum: quid sentiat de anima Christi, de persona Christi, de descensu Christi ad inferos, de sacramento altaris, de potestate ligandi atque solvendi, de originali peccato, de concupiscentia, de peccato delectationis, de peccato infirmitatis, de peccato ignorantiae, de opere peccati, de voluntate peccandi...». Anche scrivendo a Guido di Castello (*Ep.* 192, p. 842, ll. 5-6) Bernardo allude allo *Scito te ipsum*, senza però far questione delle dottrine morali: «Melius illi erat si, iuxta titulum libri sui, seipsum cognosceret...».

(7) Cf *Ep.* 189, p. 784, ll. 10-12.

(8) Cf *Ep.* 330, p. 366, ll. 2-5: «theologus noster cum Ario gradus et scalas in Trinitate disponit, cum Pelagio liberum arbitrium gratiae praeponit, cum Nestorio,

Per il fatto che Bernardo si limita alla enunciazione delle tesi etiche abelardiane ritenute erranee, il motivo dell'opposizione Abelardo-Bernardo, su questo punto, è da ricercarsi in quelle altre parti dell'opera di Bernardo in cui, seppur occasionalmente, vengono affrontati i medesimi temi.

Ciò significa muoversi necessariamente ad un livello suggestivo, cogliendo, del pensiero dell'abate di Clairvaux, più il punto di vista che gli consente una presa di distanza dalle dottrine abelardiane che non una loro discussione puntuale. E' necessario dunque rendere ragione innanzitutto, anche per quanto concerne Abelardo, più del presupposto generale della sua etica che non dei temi delle sue particolari tesi.

IL CAMPO DELL'*ETHICA* IN ABELARDO

Sul significato dell'*Ethica* abelardiana, intitolata all'oracolo delfico (*Scito te ipsum*), il giudizio non può limitarsi a riconoscere, per altro non a torto, che essa «è, insieme all'opera logica, il lavoro più filosofico del Maestro Palatino, proprio in forza dell'assunzione del criterio di discussione che è appunto quello razionale»⁽⁹⁾.

Nel XII secolo, la formula del «Conosci te stesso»⁽¹⁰⁾ è l'emblema che sostiene, secondo il giudizio di Marie-Dominique Chenu, «due spiritualità diverse: mentre a Cîteaux è introdotta per sottolineare la debolezza che rivela nell'uomo, in un Abelardo conferma invece l'alta qualità – nel discernimento e nel vigore – del consenso dello spirito al bene, della dignità dell'uomo»⁽¹¹⁾.

Lo scritto abelardiano rivela certamente la sua intenzione teologica nel gravitare intorno al concetto di peccato e nell'avere come obiettivo una discussione sul valore della moralità in rapporto alla concezione del Dio legislatore della Bibbia⁽¹²⁾.

Christum dividens, hominem assumptum a consortio Trinitatis excludit». Cf anche *Epp.* 331, p. 368, ll. 17-19; 332, p. 372, ll. 1-3; 336, p. 378, ll. 1-3; 338, p. 380, ll. 25-28.

(9) M. T. BEONIO-BROCCHIERI, *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 75.

(10) Cf P. COURCELLE, *Connais-toi toi même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974-1975, 3 voll.

(11) *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, nuova edizione con l'aggiunta di *L' intelligenza della fede*, a cura di I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1991, p. 44.

(12) Osserva Mario Dal Pra (in *Conosci te stesso*, p. 10, nota 17): «Che A. sia legato ad una concezione 'religiosa' della morale risulta dal fatto che il male morale viene identificato col 'peccatum' e che il problema del peccato assume l'importanza di punto focale della morale. Ora, mentre dal punto di vista del soggetto, il peccato comporta essenzialmente il 'consensus', dal punto di vista

Robert Blomme vede nello *Scito te ipsum* una parte del programma di esposizione teologica che Abelardo enuncia nella *Theologia 'Scholarium'* come avente un triplice oggetto: *Fides, Caritas, Sacramentum* ⁽¹³⁾: «La syntèse théologique d'Abélard s'organise selon la triple division: *Fides, Caritas, Sacramentum*. Les différentes '*Theologia*' se sont longuement occupées de la foi. L'étude du péché, présentée par l'*Éthique*, peut à bon droit se comprendre comme une monographie relevant du second point de ce programme» ⁽¹⁴⁾.

Generalmente parlando, nello scontro con Bernardo non si assiste al contrapporsi del filosofo (inteso come l'indagatore puramente naturale, libero da presupposti rivelati) e del teologo, ma all'affrontarsi, pieno di incomprensioni, di due teologie. Il criterio razionale di Abelardo non è rivolto contro la fede, vive piuttosto dello stimolo di una fede profonda e si identifica, piuttosto che contrapporsi, col criterio stesso della teologia. Abbiamo da una parte una teologia che esercita la sua «creatività» e raggiunge la sua «novità» in un processo che si apre e si richiude sul mistero attraverso un lavoro di interiorizzazione sull'espressione (biblica e tradizionale) del mistero; dall'altra una teologia che come *medium* assume la problematizzazione dell'espressione, col rischio della vulnerabilità, col rischio cioè del non-ritorno sul mistero: o rimanendo irrisolta nei dati del problema, o assolutizzando la soluzione del problema ed entrando così in conflitto con la trascendenza del mistero.

IL DOVERE DI AMARE DIO

Collocata l' *Ethica* o *Scito te ipsum* in un programma intenzionalmente teologico, occorre rilevarne l'incompletezza: la trattazione del peccato, contenuta nel primo libro, è solo la parte di un dittico. Del secondo libro si ha solo il frammento dell'inizio, da cui, peraltro, si può comprendere il tema generale: «postquam de malis egimus declinandis ad bona facienda doctrine nostre stilum

oggettivo esso si configura come 'offesa a Dio' o 'disprezzo di Dio'. Ciò conferma il carattere 'religioso' dell'indagine morale abelardiana, la quale, per quanto rivendichi l'apporto dell'interiorità e dell'iniziativa del soggetto, non può certo prescindere da Dio come supremo legislatore morale».

(13) Cf Petri Abaelardi, *Theologia 'Scholarium'*, recensiones breuiiores, 11, ed. Buytaert, *CCCM* 12, p. 404: «Tria sunt, ut arbitror, in quibus humana salutis summa consistit, fides uidelicet, caritas et sacramenta».

(14) *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain – Gembloux, Publications Universitaires de Louvain / Éditions J. Duculot, 1958, p. 213.

conuertamus» (15). Un lavoro completo sull'etica di Abelardo dovrebbe tentare di recuperare, con un riferimento ad altre parti della sua opera, anche il lato appena accennato nel superstite frammento del secondo libro.

Giova pertanto richiamare, per riconoscerne lo spirito, i termini con cui Abelardo, nella sua *Theologia* definisce la carità:

La carità è l'amore disinteressato (*honestus*), che è rivolto al dovere, come se amassi Dio stesso a motivo di sé o il prossimo a motivo di Dio. Niente davvero si deve amare, niente si deve compiere se non a motivo di Dio, di modo che in Dio riponiamo il fine di ogni cosa. D'altronde egli stesso si definisce l'alfa e l'omega, cioè il principio e il fine; il supremo principio da cui provengono tutte le cose; il fine, ossia la causa finale e suprema, a motivo del quale sono tutte le cose. Infatti non dobbiamo mangiare, né dormire, né prendere moglie, né fare assolutamente qualcosa se non a motivo di Dio. Altrimenti vivremmo da bestie, dediti soltanto ai nostri piaceri. Dobbiamo mangiare a motivo di lui, provvedendo al nostro corpo, che è suo e a noi affidato, ciò che serve perché si sostenga in obbedienza a lui. Similmente dobbiamo pure riposarlo dormendo, perché possiamo, quando occorre, vigilare in obbedienza a lui. Chi non ne può fare a meno ha il dovere di prender moglie non solo per generare a lui dei figli, ma anche per non offenderlo con la fornicazione. Così anche tutte le altre cose si devono fare a motivo di lui. Altrimenti invano attenderemmo da lui una remunerazione (16).

L'etica di Abelardo si configura così come un'etica in cui il valore propriamente umano dell'azione si configura come dovere di amare Dio a motivo di Dio: un'azione concepita con un'intenzione diversa porrebbe l'uomo o a livello bestiale (*Alioquin bestialiter uiueremus...*) o a livello non meritorio (*Alioquin ab ipso frustra remunerationem exspectaremus...*).

(15) *Conosci te stesso*, pp. 122/174.

(16) PETRI ABELARDI, *Theologia 'Scholarium'*, recensiones breuiores, 13-15, ed. E. M. Buytaert, *CCCM* 12, p. 405: «Caritas uero est amor honestus, qui ad hoc uidelicet refertur ad quod debet, ut si Deum ipsum propter se uel proximum diligam propter Deum. Nihil quippe amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Vnde et ipse alpha et omega dicitur, hoc est principium et finis: principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia. Neque enim comedere, neque dormire, nec uxorem ducere, nec omnino aliquid facere, nisi propter Deum debemus. Alioquin bestialiter uiueremus, nostris tantum uoluptatibus dediti. Comedere autem propter ipsum debemus, ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus quibus in eius obsequio sustentetur. Similiter et dormiendo ipsum reficere debemus, ut uigilare, cum oportet, in eius obsequio ualeamus. Vxor quoque ab eo qui est incontinens ducenda est, non solum propter filios ipsi generandos, uerum etiam ne eum ex fornicatione offendamus. Sic et cetera omnia propter ipsum facienda sunt. Alioquin ab ipso frustra remunerationem exspectaremus, si ea quae agimus, propter ipsum non ageremus».

Come nella prima parte dello *Scito te ipsum*, Abelardo pone il valore negativo dell'azione (cioè il male) non nel vizio, ma nel peccato come consapevole disprezzo di Dio, così nel residuo della seconda parte vede il valore positivo (cioè il bene) dell'azione non nella virtù, ma nell'obbedienza a Dio:

Come dunque abbiamo distinto i vizi dai peccati, così le virtù contrarie a quei vizi sembrano avere qualche differenza da quei beni mediante i quali meritiamo la beatitudine e che consistono nel bene dell'obbedienza. Come infatti le virtù sono contrarie ai vizi, così il peccato che si dice propriamente disprezzo di Dio, sembra contrario al bene dell'obbedienza, cioè alla volontà pronta ad obbedire a Dio ⁽¹⁷⁾.

Il significato di questa *uoluntas ad oboediendum Deum parata* è sviluppato nei *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* ⁽¹⁸⁾, dove, posto che la *uera et sincera dilectio* esclude ogni considerazione di ricompensa per colui che ama, la sequenza dei passaggi evidenzia: 1) che Dio è da amarsi per se stesso (*propter ipsum*) e non per la beatitudine che possiamo sperare da lui (*pro nostra utilitate et pro regni eius felicitate quam ab eo speramus*); 2) che non si deve amare Dio perché egli ci ama: dovremmo amarlo anche se ci punisse; 3) che bisogna amare Dio perché egli è perfetto: qualunque cosa faccia nei nostri confronti, egli è buono e degno di amore.

Si delinea così quella che è stata chiamata dottrina del puro amore di Dio ⁽¹⁹⁾. Étienne Gilson ne ha messo in luce le ascendenze ciceroniane e più ancora l'influsso determinante di Eloisa, oltre che la differenza che la separa dalla concezione dell'amore puro di san Bernardo ⁽²⁰⁾.

Anche san Bernardo nel trattato *De diligendo Deo* ⁽²¹⁾ parla di un dovere assoluto di amare Dio. Interrogato *quare et quo modo diligendus sit Deus* ⁽²²⁾, risponde: *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere* ⁽²³⁾. Per Bernardo, chi è *sapiens* intuisce

(17) *Conosci te stesso*, pp. 122/174: «Sicut autem uicia distinximus a peccatis, ita uirtutes illis contrarie uiciis nonnullam differenciam habere uidentur ab hiis quibus beatitudinem promeremur bonis, quae in bono consistunt obedienciae. Sicut enim uirtutes uiciis contrariae sunt, ita peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, uidetur aduersum obedienciae bonum, id est uoluntas ad obediendum Deo parata».

(18) III (VII, 13), ed. E. M. Buytaert, *CCCM* 11, pp. 201-204.

(19) Cf. É. GILSON, *La teologia mistica di san Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 162-164.

(20) *Ivi*, pp. 161-169.

(21) *Trattati*, pp. 270-331.

(22) *De diligendo Deo*, Prologus, *Ivi*, p. 270, l. 19.

(23) *Ivi*, ll. 20-21.

subito il senso di questa risposta, perché il sapiente è uomo di esperienza. E' per gli *insipientes*, cui dice di essere debitore, che Bernardo esplicita le ragioni per cui si deve amare Dio:

Direi perciò che bisogna amare Dio per lui stesso in base a una duplice ragione: sia perché nulla può essere amato con maggiore giustizia, sia perché nulla può essere amato con maggiore profitto ⁽²⁴⁾.

Le posizioni di Bernardo e di Abelardo sul dovere assoluto di amare Dio *propter seipsum* sono in realtà coincidenti nell'esito, ma non nella motivazione, così che mentre per Abelardo viene escluso dalla motivazione del dovere di amare Dio la *nostra utilitas* e la *regni eius felicitas*, per Bernardo invece l'amore assoluto di Dio è motivato nel contempo dalla giustizia e dal profitto dell'uomo (*sive quia nihil iustius, sive quia nil diligi fructuosius potest*).

La posizione abelardiana risente di una conoscenza di Dio che si mantiene su di un piano razionale (dove Dio è riconosciuto come *principium et finis: principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia*) e che privilegia l'immagine del Dio Creatore. Per questo «definisce l'amore puro come un amore motivato dalla sola perfezione divina e che rimarrebbe intatto anche se non dovesse essere ricompensato» ⁽²⁵⁾: il dovere assoluto dell'uomo è di amare il Creatore in quanto creatura.

Bernardo invece concepisce Dio in termini più completamente biblici: un Dio che non ha solo il merito di averci creati, ma *qui et immeritis dedit seipsum nobis*. Mentre per Abelardo sarebbe amore «mercenario», *si Deus quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat talis ipse est qui super omnia diligendus est* ⁽²⁶⁾; per Bernardo la causa per cui si deve amare Dio è *Quia Ipse prior dilexit nos* ⁽²⁷⁾. In questo c'è il riconoscimento di una storia: è ricapitolato tutto ciò che nella storia dell'uomo è intercorso dalla creazione al presente. Il Dio di Bernardo è il Creatore-Ricreatore, il Redentore ⁽²⁸⁾. Sembra assente in Abelardo la facoltà della memoria, per cui la ragione pare accontentarsi di un astratto *quidquid mihi faciat*; in Bernardo invece la memoria dell'amore

(24) *Ivi*, p. 272, ll. 2-4: «Ob duplicem ergo causam Deum dixerim propter seipsum diligendum: sive quia nihil iustius, sive quia nil diligi fructuosius potest».

(25) É. GILSON, *La teologia mistica di san Bernardo*, p. 164.

(26) *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos*, ed. cit., p. 202.

(27) *De diligendo Deo*, p. 272.

(28) Cf *Ivi*, p. 292: «Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto, et refecto hoc modo? Nec enim tam facile refectus, quam factus [...] In primo opere me mihi dedit, in secundo se; et ubi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo, et redditus, me pro me debeo, et his debeo. Quid Deo retribuam pro se?».

preveniente di Dio ha un posto privilegiato nella dinamica dell'amore dell'uomo per Dio: essa è ciò che dà un presente e un futuro agli eroismi dell'amore ⁽²⁹⁾.

IL RUOLO DELLA MEMORIA IN BERNARDO

Bernardo riconosce nella storia della salvezza l'identità del Dio che ama e il motivo dell'amore dell'uomo per Dio. Per i fedeli il Dio degno di amore è Gesù:

I fedeli [...] sanno chiaramente quanto sia loro assolutamente necessario Gesù, e per giunta Gesù crocifisso: mentre ammirano e accolgono la carità che supera la scienza in lui, si vergognano di non riuscire a dare, in compenso di così grande amore e benevolenza, quel pochissimo che essi sono ⁽³⁰⁾.

I cristiani si trovano in una condizione privilegiata a motivo della memoria di Gesù:

Naturalmente è facile amare di più a quelli che comprendono d'essere amati di più: quello a cui è stato dato di meno, ama di meno. Certo un giudeo o un pagano non è stimolato dagli aculei d'amore, di cui fa esperienza la Chiesa [...] ⁽³¹⁾.

Tuttavia, per Bernardo, benché non siano «stimolati dagli aculei d'amore» di Cristo come i cristiani che ne hanno la memoria,

anche quelli che non conoscono Cristo sono sufficientemente avvertiti dalla legge di natura (*satis per legem naturalem*), con la coscienza di aver ricevuto i beni del corpo e dell'anima, fino a che punto devono amare Dio a causa di Dio stesso (*Deum propter Deum*) [...] Dio merita dunque d'essere amato per se stesso anche dall'infedele, che, anche se ignora Cristo, conosce almeno se stesso. Pertanto è inescusabile chiunque, e sia pure infedele, non ama il Signore Dio suo con tutto il suo cuore, con tutta

(29) Cf *Ivi*, p. 284, ll. 18-23: «Unde scriptum est: Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt, haud dubium, quin hi, quos paulo superius dixerat: Generatio et generatio laudabit opera tua. Memoria ergo in generatione saeculorum, praesentia in regno caelorum: ex ista glorificatur iam assumpta electio, de illa interim peregrinans generatio consolatur».

(30) *Ivi*, p. 280, ll. 1-4: «[...] plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum: dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur».

(31) *Ivi*, ll. 5-7: «Facile proinde plus diligunt, qui se amplius dilectos intelligunt: cui autem minus donatum est, minus diligit. Iudeus sane, sive paganus, nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quales Ecclesia experitur [...]».

la sua anima, e con tutta la sua virtù. Dentro di lui infatti grida una giustizia innata e non ignota alla ragione, che gli impone di amare con tutto se stesso colui al quale non ignora di dovere tutto se stesso ⁽³²⁾.

Ma aggiunge Bernardo

è difficile, anzi impossibile che uno, con le forze sue e del libero arbitrio, arrivi ad attribuire in tutto alla volontà di Dio ciò che ha ricevuto da Dio, e non lo svii piuttosto verso la propria volontà e non lo ritenga come un merito proprio, così come è stato scritto: Tutti ricercano ciò che loro interessa, e ancora: I sensi e i pensieri dell'uomo sono rivolti al male ⁽³³⁾.

Il riconoscimento di Dio e del dovere di amarlo, sia per il fedele che per l'infedele, è fondato nella conoscenza di se stessi.

Quello che Abelardo definisce come amore puro, disinteressato, che l'uomo deve a Dio in Bernardo è applicabile solo a Dio:

Autentica è perciò la carità di questa suprema maestà, perché essa non ricerca il suo interesse. Ma a chi poi si offre una carità così pura? E' stato detto: "Quando eravamo ancora suoi nemici, siamo stati riconciliati con Dio" Dio ha dunque amato i nemici e per giunta di sua gratuita volontà ⁽³⁴⁾.

Nell'amore di Dio Bernardo considera la giustizia (*de merito Dei*) e il profitto (*de nostro commodo*). La tesi bernardiana è che *Non [...] sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus* ⁽³⁵⁾. Il vero amore è soddisfatto di se stesso: la sua ricompensa è proprio ciò che costituisce il suo amore:

Quanto più l'anima ama Dio, non cerca come ricompensa del suo amore

(32) *Ivi*, p. 278, ll. 10-28: «[...] eos quoque qui Christum nesciunt, satis per legem naturalem ex preceptis bonis corporis animaeque moneri, quatenus Deum propter Deum et ipsi diligere debeant [...] Meretur ergo amari propter seipsum Deus, et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum. Proinde inexcusabilis est omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum suum toto corde, tota anima, tota virtute sua. Clamat nempe intus ei innata, et non ignota rationi, iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui totum se debere non ignorat».

(33) *Ivi*, ll. 28-33: «Verum id difficile, immo impossibile est, suis scilicet quempiam liberive arbitrii viribus semel accepta a Deo, ad Dei ex toto convertere voluntatem, et non magis ad propriam retorquere, eaque sibi tamquam propria retinere, sicut scriptum est: Omnes quae sua sunt quaerunt, et item: Proni sunt sensus et cogitationes hominis in malum».

(34) *Ivi*, p. 272, ll. 17-20: «Et vera huius caritas maiestatis, quippe non quaerentis quae sua sunt. Quibus autem tanta puritas exhibetur? Cum adhuc, inquit, inimici essemus, reconciliati sumus Deo. Dilexit ergo Deus, et gratis, et inimicos».

(35) *Ivi*, p. 294, ll. 29-30.

nient'altro che lo stesso Dio; o se cerca qualcos'altro, ama certamente questo, non Dio ⁽³⁶⁾).

Nella dinamica dell'amore di Bernardo non è mai dimenticato il «sé» dell'uomo: dall'amore carnale dell'uomo che ama sé per se stesso (*cum homo diligit se propter se*), si passa all'amore dell'uomo per Dio a motivo di sé (*cum homo diligit Deum propter se*), ma non si conclude con l'amore che l'uomo sente per Dio a motivo di Dio (*cum homo diligit Deum propter ipsum*): il vertice è rappresentato dall'uomo che aderisce al suo «sé» a motivo di Dio (*cum homo diligit se propter Deum*).

LL CONSENSUS ABELARDIANO E QUELLO BERNARDIANO

La parte superstite dello *Scito te ipsum* si concentra a definire l'essenza del peccato, cioè ad analizzare a quali condizioni ci sottraiamo al dovere dell'amore di Dio. La tesi di Abelardo è espressa nei seguenti termini:

Vizio è [...] ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè siamo resi inclini ad acconsentire a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. Ora questo consenso chiamo propriamente peccato, cioè la colpa dell'anima per cui essa merita la dannazione o viene a porsi in condizione di rea presso Dio. Che cos'è infatti questo consenso se non il disprezzo di Dio e l'offesa a lui arrecata? Dio infatti non può essere offeso dal danno, ma dal disprezzo. Dio è appunto quella somma potenza che non può essere sminuita da alcun danno, ma che vendica il disprezzo che si mostra di lei. 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 per lui quello che crediamo che si dovrebbe tralasciare ⁽³⁷⁾.

(36) *Ivi*, p. 296, ll. 14-16: «Quanto magis Deum amans anima, aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit; aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit».

(37) *Conosci te stesso*, pp. 9-10/128: «Vitium itaque est quo ad peccandum prout efficiuntur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua damnationem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex damno sed contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est, et peccare est creatorem contemnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum».

Di vizi, per Abelardo, ce ne sono di tre tipi: gli *animi uicia*, «quae nos ad mala [...] opera pronos efficiunt» (che con le *animi uirtutes* «quae nos ad [...] bona opera pronos efficiunt» costituiscono i *mores*); gli *animi uicia* «quae a moribus seiuncta sunt», cioè i vizi per così dire «dianoetici» o mancanza di beni intellettuali; e i *corporis uicia*. In rapporto al peccato vengono esclusi sia i vizi intellettuali sia quelli corporei. Sono presi in considerazione i vizi che dicono predisposizione «ad mala [...] opera», gli altri sono indifferenti al piano della moralità, che per il Maestro palatino è quello in cui si dà la possibilità di un *consensus*, cioè di una libera adesione, all'*opus*. Di per sé il vizio non risulta da un consenso (come il peccato), ma ne è solo la precondizione: una predisposizione della volontà a compiere opere cattive, che non dice ancora male morale e conseguente condanna da parte di Dio. La stessa cosa vale per la virtù: parlando della *uoluntas ad oboediendum Deo parata*, Abelardo la distingue dalla virtù come *habitus*: «Quae fortassis uoluntas nonnumquam esse poterit, si ad tempus habita nondum ita firma sit ac difficile mobilis, ut uirtus dici possit» (38). E ancora: «Si ergo secundum hoc [cioè secondo la definizione filosofica di virtù] habitus sit dicenda quelibet uirtus nostra, non absurde uidetur nonnumquam uoluntas ad oboediendum parata, cum sit facile mobilis, antequam firmetur nequaquam dicenda uirtus, sicut nec habitus» (39). Sono queste distinzioni tra *uicium* e *peccatum* da una parte, e *uirtus* e *uoluntas ad oboediendum Deo parata* dall'altra, che fanno dire a san Bernardo, alludendo appena ai contenuti dell'etica abelardiana: «De uirtutibus et vitiis non moraliter [...] disputatur» (40).

Il riferimento al *consensus* come perno della moralità ci induce ad un altro confronto tra Abelardo e Bernardo, quello relativo alla concezione della libertà.

Il termine *consensus*, dato il suo impiego per connotare il peccato, cioè un non-essere (41), nell'*Ethica* assume un significato negativo, che fa risaltare il dato antropologico della libertà nel suo aspetto di possibilità di adesione al vizio, il quale da parte sua dice rapporto al male nella misura in cui «inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit». E' il senso di queste ultime parole (*ei quod*

(38) *Conosci te stesso*, pp. 122/174.

(39) *Ivi*

(40) Cf. *Ep.* 189, p. 784, ll. 10-12.

(41) *Conosci te stesso*, pp. 10-11/128: «Cum itaque peccatum diffinimus abnegatiue, dicentes scilicet non facere uel non dimittere quod conuenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati quod in non esse potius quam esse subsistat, ueluti si tenebras diffinientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse»

non conuenit) che in Abelardo rimane imprecisato: la conoscenza di ciò che non conviene è conoscenza naturale o derivata dalla rivelazione? Ci si potrebbe chiedere quale sia il dato obiettivo che consente di discriminare la virtù dal vizio: dire predisposizione al bene o al male implica che si abbia modo di distinguere obiettivamente il bene dal male. Abelardo sembra considerare vizi e virtù come un dato di natura, anche se il criterio «naturale» della loro distinzione non è esplicitamente approfondito ⁽⁴²⁾. Ci sono affermazioni che, in analogia coi difetti fisici, sembrano ridurre il vizio a tendenza naturale ⁽⁴³⁾.

E' questo uno dei punti su cui si abbatte la polemica di Guglielmo di Saint-Thierry contro Abelardo. Nel capitolo XII della sua *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* ⁽⁴⁴⁾ si stigmatizza la definizione del peccato come *consensus mali* e *contemptus Dei quem habet homo in consensu peccati*: realtà come la concupiscenza, la seduzione cattiva (*mala delectatio*), e la cattiva volontà non sarebbero per Abelardo *peccatum*, ma *natura*. E nel capitolo X ⁽⁴⁵⁾ si tratta dei modi della *suggestio diaboli*, che Guglielmo seguendo i Padri dice essere opera di una *spiritualis nequitia*, di una *spiritualis potentia hominibus incognita*, mentre secondo Abelardo, in modo ridicolo ⁽⁴⁶⁾, opererebbe attraverso la natura delle cose ⁽⁴⁷⁾.

Ridurre a natura il vizio (così come la virtù), la *concupiscientia*, la *mala delectatio*, la *suggestio diaboli*, significherebbe per i detrattori di Abelardo una riedizione della *Pelagiana haeresis* ⁽⁴⁸⁾. Anche se al di fuori del contesto dell' *Ethica* Abelardo indica il vizio

(42) In verità si trova forse un fugace accenno a un criterio «naturale» di discriminazione tra bene e male, là dove parlando dell' *iracundum esse* come esempio di vizio, afferma: «uicium est et mentem inclinatur ad aliquid impetue et irrationabiliter gerendum, quod minime conuenit» (*Conosci te stesso*, pp. 6/127). Inoltre, Abelardo fa riferimento alla *prudencia*: «Prudentia, id est, boni malique discretio, mater est uirtutum potius quam uirtus. Ad hanc pertinet pro tempore uel loco et personarum dignitate dispensaciones facere» (*Conosci te stesso*, pp. 122/174).

(43) *Conosci te stesso*, pp. 6/127: «Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa uel complexio corporis pronos efficit...»

(44) Cf PL 180, 282 A-B.

(45) Cf PL 180, 281 A-C.

(46) *Ivi*: «Hoc ridiculum est, nec nisi ad risum movendum dixisse eum hoc aestimo, vel scripsisse...»

(47) *Ivi*: «...facit haec per physicam rerum, lapidum, vel herbarum...»

(48) Cf GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, in PL 180, 267 B; San Bernardo, che segue Guglielmo, in *Ep.* 330, p. 366, ll. 2-5 (cf anche *Epp.* 331, p. 368, ll. 17-19; 332, p. 372, ll. 1-3; 336, p. 378, ll. 1-3; 338, p. 380, ll. 25-28): «theologus noster cum Ario gradus et scalas in Trinitate disponit, cum Pelagio liberum arbitrium gratiae praeponeat, cum Nestorio, Christum dividens, hominem assumptum a consortio Trinitatis excludit».

come dato della natura corrotta, un prodotto della *corruptio naturae* ⁽⁴⁹⁾, è un fatto che, distinguendo il vizio dal peccato inteso come *consensus*, tenda a neutralizzare il potere della natura corrotta a vantaggio del libero arbitrio o della *ratio*, come individua Guglielmo ⁽⁵⁰⁾.

La concezione abelardiana identifica la grazia che consente la salvezza per l'uomo nel dono della ragione, intesa come caratteristica antropologica della non-dipendenza dalla natura, e nel dono della conoscenza della legge divina. La parte dell'uomo consiste nel gestire la propria libertà come consenso al comandamento di Dio o come consenso alla sua negazione. E' questa una prospettiva che sintetizza il lato filosofico, valorizzante l'essere umano come padrone della natura, con il puro legalismo vetero-testamentario.

Anche san Bernardo, e certamente in termini più ricchi di *pathos*, mette in rilievo il valore antropologico del *consensus* e il suo coinvolgimento indispensabile nella salvezza dell'uomo. L'uomo si salva quando acconsente a ciò che si deve fare, ma, afferma Bernardo, «Siquidem non est eiusdem facilitatis scire quod faciendum sit et facere» ⁽⁵¹⁾. «Non chiunque insegna ciò che è bene, per ciò stesso anche lo dà, qualunque cosa abbia insegnato. Perciò due cose mi sono necessarie: essere istruito ed essere aiutato». Il consenso, dunque, in Bernardo presuppone non solo la conoscenza della legge divina, ma anche un aiuto per la sua esecuzione.

Abelardo, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, nega quella che è detta *gratia praeveniens*, che sola consente alla volontà di realizzare il bene ⁽⁵²⁾. E san Bernardo sviluppa il suo *De gratia et libero arbitrio* proprio rendendo ragione di questa grazia preveniente: «Loquente me coram aliquando, et Dei in me gratiam commendante, quod scilicet ab ipsa me in bono et praevenum agnoscerem, et provehi sentirem, et sperarem perficiendum» ⁽⁵³⁾. L'obiezione di «uno dei circostanti» porta Bernardo a precisare il ruolo del libero arbitrio, che è ingrediente imprescindibile alla salvezza, ma nella misura in cui si lascia salvare, nella misura in cui si riconosce l'oggetto di salvezza:

«Ma allora – tu mi obietti –, che fa il libero arbitrio?». Ti rispondo in breve: viene salvato. Togli il libero arbitrio: non ci sarà ciò che viene salvato.

(49) Cf *Theologia Christiana*, 391; *Introductio ad Theologiam*, 51.

(50) Cf PL 180, 267 B; per quanto riguarda l'identificazione di *ratio* e *liberum arbitrium* in Abelardo, si veda, per esempio, la seguente affermazione, in *Apologia contra Bernardum*, ed. E.M. Buytaert, CCCM 11, pp. 366-367: «... ipsum liberum arbitrium [...] et ipsa ratio in qua ipsum consistit», «Et liberum arbitrium et ratio, in qua illud consistit...».

(51) *De gratia et libero arbitrio*, Prologus, in *Trattati*, cit., p. 358, ll. 24-25.

(52) Cf PL 180, 267 B

(53) *De gratia et libero arbitrio*, I.1, p. 358, ll. 16-18.

Togli la grazia: non ci sarà il mezzo per cui viene salvato. Quest'opera non può realizzarsi senza l'uno e l'altro: l'uno che fa, l'altro al quale o nel quale si fa. Dio è l'autore della salvezza, soltanto il libero arbitrio è atto a riceverla [...] Così diciamo che il libero arbitrio coopera con la grazia che opera la salvezza, in quanto consente, cioè in quanto viene salvato. Infatti consentire significa esser salvato ⁽⁵⁴⁾.

LA LIBERTÀ, CARITÀ, VERITÀ

In Bernardo il libero arbitrio è concepito come *libertas a necessitate*, che la creatura razionale, in quanto tale, non perde mai:

Invece la libertà dalla necessità si addice in maniera uguale e indifferente a Dio e ad ogni creatura razionale, sia buona che cattiva. Non viene persa né diminuita a causa del peccato e della infelicità; né è più grande nel giusto che nel peccatore, né più completa nell'angelo che nell'uomo ⁽⁵⁵⁾.

In questo senso c'è una convergenza con Abelardo:

Sia il libero arbitrio sia la ragione, nella quale quello consiste, sono in comune agli eletti e ai reprobis ⁽⁵⁶⁾.

La salvezza è tuttavia concepita da Bernardo come restituzione all'uomo della libertà completa, che comporta l'acquisizione di altre due libertà: la *libertas a peccato* e la *libertas a miseria*, perdute a motivo della colpa originale. La grazia non è solo la via indicata al libero arbitrio per realizzare il bene, quasi che alla creatura umana basti la conoscenza del bene e la sua libera volontà di aderirvi per poter rendersi degna di Dio. La libertà è libera di volere, ma non libera di voler realizzare il bene. Così il libero arbitrio è come prigioniero, se ad esso non sono date le altre due libertà:

Ma in tal modo ritengo che sia stato anche dimostrato con evidenza che tuttavia questa libertà è tenuta in qualche modo prigioniera, fin tanto che

(54) *Ivi*, 2, p. 360, ll. 15-23: «Quid igitur agit», ais, «liberum arbitrium?». Breviter respondeo: Salvatur. Tolle liberum arbitrium: non erit quod salvetur; tolle gratiam: non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor salutis est, liberum arbitrium tantum capax [...] Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est».

(55) *Ivi*, p. 370, ll. 17-20: «Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo universaeque, tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae. Nec peccato, nec miseria amittitur vel minuitur; nec maior in iusto quam in peccatore, nec plenior in angelo quam in homine».

(56) *Apologia contra Bernardum*, fragm. 3, ed. E. M. Buytaert, *CCCM*, 11, p. 367: «Et liberum arbitrium et ratio, in qua illud consistit, communia sunt electis et reprobis».

non l'accompagnano o non l'accompagnano pienamente quelle due altre libertà ⁽⁵⁷⁾.

Per volere il bene è necessaria la salvezza, cioè la liberazione dal peccato, che sola consente anche alla liberazione dalla miseria, cioè non solo il volere, ma anche il godere il bene. Senza la grazia della salvezza il libero arbitrio si trova come bloccato in una condizione di non progressione:

La grazia che ci crea lo [libero arbitrio] ha fatto esistere; la grazia che ci salva lo fa progredire [...] Da quello [libero arbitrio] deriva a noi il volere, da questa [grazia] volere il bene ⁽⁵⁸⁾.

Il *consensus* di cui parla Bernardo non si gioca se non nella dimensione della memoria di questa salvezza, nell'ottica della speranza di una liberazione dalla miseria. Entro queste coordinate prende significato l'ascesi come scrupolo del comandamento e si attiva la dinamica dell'unione mistica, che sostanziano la professione monastica.

L'ideale dell'amore puro, che ispira la morale di Abelardo, si presenta in rapporto all'articolazione bernardiana, come una prospettiva in cui si valorizza isolatamente il *consensus*, trascurando la dimensione oggettiva dell'amore, sia quella nella quale prende significato il comando divino, sia quella in cui si traduce la risposta umana alla grazia, che non è solo risposta etica, ma anche dinamica di desiderio e di gratificazione, cioè risposta mistica.

Per Abelardo la moralità si concentra nell'assenso non al riconoscimento obiettivo della volontà divina, ma nell'assenso a ciò che si crede volontà di Dio, così come l'immoralità, che si identifica con la definizione del peccato come disprezzo del Creatore, consiste nell'

non fare per lui ciò che crediamo che per lui noi dovremmo fare, o non tralasciare per lui quello che crediamo che si dovrebbe tralasciare ⁽⁵⁹⁾.

In questo senso la moralità o immoralità degli atti dipende dalla fede intesa come *aestimatio* ⁽⁶⁰⁾. Contro questa concezione

(57) *De gratia et libero arbitrio*, VI. 16, p. 378, ll. 23-25: «Sed et hoc aperte – dice Bernardo del libero arbitrio, dopo aver illustrato le tre libertà – monstratum esse puto, quod haec ipsa tamen libertas tamdiu quodammodo captiva tenetur, quamdiu illam duae aliae libertates minime aut minus plene comitantur».

(58) *Ivi*, p. 378, ll. 30-33: «Porro ipsum [liberum arbitrium] ut esset, creans gratia fecit; ut proficiat, salvans gratia facit [...] Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle».

(59) *Conosci te stesso*, pp. 10/128: «id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum».

(60) Cf GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, 1,

soggettivistica della fede e contro la sua declinazione in riferimento al criterio che discrimina il peccato si pone la critica di Guglielmo di Saint-Thierry: il peccato per Abelardo dipenderebbe dalla *conscientia aestimationis suae* ⁽⁶¹⁾.

La ragione forse meno assurda per cui Guglielmo e lo stesso Bernardo contrastano quello che ai loro occhi appare come il sofisma per il quale l'ignoranza esclude la trasgressione, almeno sul piano soggettivo, consiste nel fatto che essi si collocano da un punto di vista in cui è solo l'obiettiva verità della fede che rende l'intenzione veramente retta e indistinguibile dall'azione al punto da essere con essa giudicata.

Per Abelardo c'è la legge e la coscienza dell'uomo, e tra legge e coscienza svolge un ruolo di mediazione l'*aestimatio*: il rapporto alla legge dipende dal grado di *aestimatio*. Questa dipendenza fa sì che prevalga la valutazione dell'intenzione soggettiva, per evidenziare dialetticamente la quale il piano oggettivo dell'adeguazione della legge da parte dell'azione diventa assolutamente trascurabile.

La coscienza morale in Abelardo si riduce all'*aestimatio* dell'imperativo divino (che può anche comportare la sua totale ignoranza), e la sua rettitudine al grado di *caritas* reso possibile dalla *aestimatio*.

Bernardo trattando del ruolo dell'intenzione nella valutazione delle azioni, usa la metafora dell' «occhio (intenzione) che è causa della luce di tutto il corpo, cioè della nostra opera» ⁽⁶²⁾, e mette in luce:

A mio avviso, due cose sono necessarie perché l'occhio interiore sia veramente puro: la carità nell'intenzione e la verità nella scelta ⁽⁶³⁾.

E dubita

e non so in che modo la semplicità unita alla falsità possa essere vera di fronte al giudizio della Verità ⁽⁶⁴⁾;

PL 180, 249: «La fede – dice il beato Agostino – non si trova nel cuore di colui che la possiede e non è ritenuta da chi la possiede come una congettura o un'opinione, ma come una conoscenza proclamata con certezza della coscienza...». Cf M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 59: «Abelardo definisce così la fede a partire dall'atteggiamento mentale del soggetto credente, ivi compresa la messa in discussione che la sua 'intelligenza' comporta, dacché lo spirito ha dato il suo consenso e a partire dal suo consenso medesimo».

(61) *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, PL 180, 282 B.

(62) *De praecepto et dispensatione*, XIV. 35, p. 550, ll. 11-12.

(63) *De praecepto et dispensatione*, 36, p. 550, ll. 14-15: «Ego vero, ut interior oculus vere simplex sit, duo illi esse arbitror necessaria: caritatem in intentione et in electione veritatem».

(64) *Ivi*, ll. 17-18: «quemadmodum iudicio Veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas».

mentre Abelardo considera l'oggettiva conformità dell'intenzione alla legge come totalmente trascurabile in confronto al peso dell'intenzione.

Il cosiddetto «oggettivismo» di Bernardo nel testo del *De praecepto et dispensatione* ⁽⁶⁵⁾ appare prendere le mosse dall'esegesi di Rm 14, 23: «Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est». E, come ha messo in luce Philippe Delhay ⁽⁶⁶⁾, san Bernardo non pensa neppure per un istante che qui «fides» voglia dire convinzione, buona fede, retta intenzione: egli prende il termine nel senso oggettivo di adesione alla rivelazione. In questa prospettiva, la conoscenza del contenuto prescritto dalla legge divina diventa componente essenziale per valutare la rettitudine dell'intenzione: due beni concorrono alla purezza dell'intenzione, l' *amor boni* e la *cognitio veri*.

All'interno della coscienza dell'uomo, che si motiva all'azione buona sulla base dell'*amor boni*, sulla base cioè di quella che san Paolo chiamava «fides» e che in Abelardo potrebbe essere la *voluntas ad oboediendum Deo parata*, per Bernardo gioca un ruolo la conoscenza della verità, cioè la conoscenza di ciò che è veramente legge. Bernardo usa anche il termine evangelico di *prudencia* ⁽⁶⁷⁾. Così la purezza dell'intenzione viene graduata in rapporto all'oggettività del bene:

C'è chi ama il bene e fa il male senza saperlo: il suo sguardo è buono senza dubbio perché conforme alla pietà, ma non è puro e semplice perché cieco. C'è poi chi fa il bene volentieri, e con prudenza consapevole lo comprende: si può dire, con buona ragione, che il suo sguardo è puro e semplice, poiché non manca dell'uno e dell'altro bene, l'amore della bontà e la scienza ⁽⁶⁸⁾.

E' questo secondo grado che esprime l'idea di amore puro per Bernardo, poiché risponde al compiuto desiderio di Dio: «Questo è lo sguardo che Dio desidera, quando volge la sua attenzione sopra i figli degli uomini, per vedere se c'è chi comprende o ricerca Dio» ⁽⁶⁹⁾.

(65) XIV. 35-41, pp. 548-556.

(66) *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 9), Namur, Editions Godenne, 1957, p. 40.

(67) *De praecepto et dispensatione*, p. 552, l. 1.

(68) *Ivi*, ll. 15-19: «Est qui bonum diligit et malum nescius agit: huius bonus quidem est oculus, quia pius, non tamen simplex, quia caecus. Et est qui bonum et libenter agit, et prudenter intelligit: istius revera oculum non immerito simplicem dixerim, utpote cui neutrum bonum desit, nec zelus scilicet bonus, nec scientia».

(69) *Ivi*, ll. 19-21.

Prosegue il testo di Bernardo:

Il caso inverso è quello di chi trae dalla sua malizia la sua perversità, senza amare affatto il bene: non è cieco per ignoranza, bensì sapiente per fare il male, perciò non si può ancora definire malvagio, perché di un bene almeno non è privo, sia pure a sua condanna, cioè della scienza (70).

Ciò corrisponde a quello che è il peccato per Abelardo, il cosciente disprezzo della legge di Dio. Ma per Bernardo c'è di peggio:

C'è poi chi fa qualcosa di buono per caso, senza conoscere il bene, che non ama: questo senza dubbio mi sembra si possa qualificare malvagio, poiché non manca né dell'uno né dell'altro male, di cui parlavamo, cioè la cecità e la perversità (71).

Concludendo il nostro esame, che abbiamo concepito più in modo suggestivo che esauriente, possiamo sintetizzare il motivo dell'opposizione in campo etico tra Abelardo e san Bernardo mettendo in luce che esso si gioca innanzitutto sulla diversa percezione che i due hanno della realtà divina, che per entrambi costituisce il termine assoluto cui si riferisce l'*ethos*. Nella prospettiva «dialettica» di Abelardo Dio è essenzialmente il Creatore; in quella «storica» di Bernardo Dio è più completamente il Creatore, il Redentore e Colui che dà la beatitudine. Questa differente prospettiva di Dio determina una diversa concezione della libertà umana, che in Bernardo è oggetto e memoria di salvezza, mentre in Abelardo ne è soggetto nella misura in cui compie una scelta in un' intenzione di carità, cioè in quell' *amor honestus, qui ad hoc uidelicet refertur ad quod debet, ut si Deum ipsum propter se uel proximum diligam propter Deum* (72). Bernardo concepisce la carità realizzata come pura quando l'intenzione del desiderio è accompagnata dalla verità. E ancora questa verità non è quella che l'uomo conquista coi soli suoi mezzi, e quindi misurata solo dall'onestà del suo sforzo, ma è quella storica, trasmessa dall'affidamento della fede e verificata da una conoscenza di sé stessi che è innanzitutto riconoscimen-

(70) *Ivi*, ll. 21-24: «Est e contrario qui, bonum minime diligens, ex malitia quidem perversus est, sed sapiens ut faciat malum, per ignorantiam caecus non est: quem quidem ideo nondum appellaverim nequam, quod unum ei, licet ad suum malum, non desit bonum, id est scientia».

(71) *Ivi*, ll. 25-27: «Sed est qui bonum forte nescius, quod non diligit, agit: cui profecto non incongrue id quod dicitur nequam assignaverim, eo quod neutro careat malo, nec caecitate scilicet, nec perversitate».

(72) Cf *supra*, nota 16.

to della propria miseria e percezione del bisogno profondo di misericordia. Di qui il diverso valore del *consensus* che fonda un'etica della soggettività in Abelardo, consumata nella puntualità del *sic et non* (carità/disprezzo) della coscienza al comando divino, mentre in Bernardo è adesione costruttiva che genera e giustifica l'ascetismo e la mistica in cui si realizza il suo amore puro.

COSTANTE MARABELLI

Viale Garibaldi, 12 – Gavirate (VA)

7 dicembre 1991