



MEDIAEVAL SOPHIA

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore
Giuseppe Allegro

Vicedirettore
Armando Bisanti

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

MEDIAEVAL SOPHIA 19
(gennaio-dicembre 2017)

STUDIA

Ezio ALBRILE, <i>Paracelsiana taurinensia. Altri frammenti di ermetismo alchimico</i>	1
Gavina COSTANTINO, <i>Le comunità urbane ebraiche di Sicilia tra subordinazione giuridica e autonomia giudiziaria</i>	39
Franco D'ANGELO, <i>Uno scarico di immondizie osservato come sviluppo di contrada cittadina. Revisione delle ceramiche medievali e rinascimentali rinvenute nel 1974 nel convento di San Francesco di Assisi a Palermo</i>	47
Salvina FIORILLA, <i>Apparechiamo la tavola: ceramiche da cucina e da mensa nelle collezioni del Museo della ceramica di Caltagirone</i>	71
Concetto MARTELLO, <i>Anima e conoscenza nel Dragmaticon di Guglielmo di Conches</i>	89
Gabriele PAPA, <i>È possibile pensare la hikma come finis ultimum secundum quid? Avicenna, Maritain e l'utilità (manfa'a) della metafisica</i>	105
Maria Teresa RODRIQUEZ, <i>Note sulla storia della biblioteca del S. Salvatore di Messina</i>	121
Andrea VELLA, <i>L'onnipotenza divina in una quaestio di Giovanni di Jandun</i>	137

POSTILLAE

Alessio ARENA – Massimo BONURA, *Tommaso di Cantimpré: le fonti di un filosofo della scienza e teologo* 145

Gabriele ESPOSITO, *Le origini della storiografia arturiana: Gildas e il De excidio Britanniae* 149

NOTITIAE

Antonio di Padova e le sue immagini. 44° Convegno Internazionale di studi. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 13-15 ottobre 2016 (Simona MARTORANA) 181

Il favore di Dio. Metafore d'elezione nelle letterature del Medioevo. VI Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. Torino, Università degli Studi, Scuola di Scienze Umanistiche, 7-9 giugno 2017 (Simona MARTORANA) 185

LECTURAE 189

Maria Teresa BROLIS, *Storie di donne nel Medioevo*, Prefazione di Franco Cardini, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 170, ISBN 978-88-1526-800-6 (FRANCESCO AFFRONTI)

«MEMINISSE IUVA». *Studi in memoria di Violetta de Angelis*, a cura di Filippo Bognini, prefazione di Gian Carlo Alessio, Pisa, ETS, 2012, pp. 782, ill., ISBN 978-884673393-1 (ARMANDO BISANTI)

STUDIA HUMANITATIS. In memoria di mons. Andrea Ruggiero, a cura di Teresa Piscitelli, Marigliano (NA), Libreria Editrice Redenzione, 2015, pp. 232, ill. («Strenae Nola-nae». Collana di studi e testi diretta da Antonio V. Nazzaro, 11), ISBN 978-88-8264-603-5 (ARMANDO BISANTI)

Caterina Celeste BERARDI, *Linee di storiografia ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*, Bari, Edipuglia, 2016, pp. 182 («Auctores Nostri. Studi e Testi di Letteratura Cristiana Antica». Collana diretta da Marcello Marin), ISBN 978-88-7228-807-8 (ARMANDO BISANTI)

Vittore BRANCA, *Studi sui cantari*, Firenze, Olschki, 2014, pp. XVI + 116 (Biblioteca di «Lettere Italiane». Studi e Testi, 75), ISBN 978-88-222-6330-8 (ARMANDO BISANTI)

Blossio Emilio DRACONZIO, *Medea*, a cura di Fabio Gasti, testo latino a fronte, Milano, La Vita Felice, 2016, pp. 174 (Saturnalia, 38), ISBN 978-88-7799-792-0 (ARMANDO BISANTI)

EGBERT OF LIÈGE, *The Well-Laden Ship*, translated by Robert Gary Babcock, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2013, pp. XXVIII + 356 (Dumbar-ton Oaks Medieval Library, 25), ISBN 978-0-674-05127-0 (ARMANDO BISANTI)

Gabriele GIANNINI, *Un guide français de Terre sainte, entre Orient latin et Toscane occidentale*, Paris, Garnier, 2016, pp. 352, ill. (Classique Garnier. Recherches Littéraires Médiévales, 21), ISBN 978-2-406-05931-8 (ARMANDO BISANTI)

Carmelo LEPORE (†)-Riccardo VALLI, «*Considerandum nobis est*». *Un anonimo e negletto sermone sulla vita di san Barbato (BHL 974)*, Campolattaro (BN), Centro Culturale per lo Studio della Civiltà Contadina nel Sannio, 2016, pp. 92, ill., ISBN 978-88-906208-4-3 (ARMANDO BISANTI)

NUOVI TERRITORI DELLA LETTERA TRA XV E XVI SECOLO. *Atti del Convegno Internazionale FIRB 2012 (Venezia, 11-12 novembre 2014)*, a cura di Filippo Bognini, Venezia, Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2016, pp. 170, ill. (Filologie Medievali e Moderne. Serie Occidentale, diretta da Eugenio Burgio, 11/10), ISBN 978-88-6969-089-1 [pdf]; ISBN 978-88-6969-090-7 [stampa] (ARMANDO BISANTI)

Luca Carlo ROSSI, *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2016, pp. VIII + 338, ill. (Traditio et Renovatio, 9), ISBN 978-88-8450-696-2 (ARMANDO BISANTI)

Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, *Los poetas goliardos del siglo XII*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. XIV + 642, ISBN 978-88-8450-567-5 (ARMANDO BISANTI)

SCUOLE E MAESTRI DALL'ETÀ ANTICA AL MEDIOEVO. *Atti della Giornata di Studi (Roma, 10 dicembre 2015)*, a cura di Laura Mecella e Luigi Russo, Roma, Edizioni Studium, 2017, pp. 176 (Cultura Studium, 89), ISBN 978-88-382-4434-6 (ARMANDO BISANTI)

VENANZIO FORTUNATO, *Vite dei santi Paterno e Marcello*, introduzione, traduzione e commento a cura di Paola Santorelli, Napoli, Loffredo, 2015, pp. 172 (Studi Latini. Collana diretta da Giovanni Cupaiuolo e Valeria Viparelli), ISBN 978-88-99306-3 (ARMANDO BISANTI)

Angelo PANARESE, *Storia e trascendenza. L'idea di Dio e della donna nel Medioevo*, Pietre Vive Editore, Locorotondo (Bari), 2016 (I fossili), 181 pp., ISBN 978-88-99-0761-91 (MARTINA DEL POPOLO)

BIBLIOTECHE E BIBLIOTECONOMIA. Principi e questioni, a cura di Giovanni Solimine e Paul Gabriele Weston, Roma, Carocci, 2015, pp. 570 (Beni culturali, 43), ISBN 978-88-430-7529-4 (LAURA MATTALIANO)

Mario ALBERGHINA, *La bottega di carta. Librai, arcivescovi e viceré nella Sicilia del Cinquecento*, Catania, Maimone, 2014, pp. 320, ill., ISBN 978-88-7751-379-3 (LAURA MATTALIANO)

Ezio ALBRILE, *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2017 (Il caffè dei filosofi, 99), 132 pp., ISBN 978-88-5754-068-9 (VALERIO NAPOLI)

Giovanni SALADINO, *Le donne del Paradiso. Le dodici spose del Rasûl-Il-Llâh*, Roma, Saladino edizioni, 2016, 99 pp., ISBN 978-88-904826-7-0 (AGOSTINA PASSANTINO)

Luca PARISOLI, *Gioacchino da Fiore e il carattere meridiano del movimento francescano in Calabria*, Davoli Marina (CZ), iltesto editor, 2016, 180 pp., ISBN 978-88-99017-09-5 (MATTEO SCOZIA)

Riccardo CASTELLANA, *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Ospedaletto-Pisa, Pacini, 2014, pp. 192 (Strumenti di Filologia e Critica, 18), ISBN 978-88-6315-723-9 (DOMENICO SEBASTIANI)

Xavier DONDEYNAZ, *La caccia selvaggia e le sue leggende*, prefazione di Sonia Maurra Barillari, Aicurzio (MB), Virtuosa-mente Edizioni, 2016, pp. 180, ISBN 978-88-9850015-4 (DOMENICO SEBASTIANI)

Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il bestiario del papa*, Torino, Einaudi, 2016, pp. XVIII + 378, ill. (Saggi), ISBN 978-88-06-22654-1 (DOMENICO SEBASTIANI)

Michel PASTOUREAU, *Il maiale. Storia di un cugino poco amato*, traduzione italiana di Guido Calza, Firenze-Milano, Ponte alle Grazie-Salani, 2014, pp. 160, ISBN 978-88-6833-215-0 (DOMENICO SEBASTIANI)

I CASTELLI DI TERRA DI LAVORO. Un viaggio tra cultura e sapori da scoprire, a cura di Salvatore Costanzo e Ciro Costagliola, Napoli, Gruppo associati pubblitaf, 2011, 156 pp. (MARZIA SORRENTINO)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2016 279

ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE 285

SEZIONE SPECIALE

ATTI DEL WORKSHOP INTERNAZIONALE *O estudo dos manuscritos iluminados e dos artefactos na Arqueologia da Idade Média: metodologias em comparação/Lo studio dei manoscritti miniati e lo studio dei manufatti in archeologia medievale: metodologie a confronto*. Lisbona, 13 febbraio 2015.

A cura di Maria Alessandra Bilotta, Catarina Tente e Sara Prata

Maria Alessandra BILOTTA-Catarina TENTE-Sara PRATA, <i>Introduzione</i>	301
Maria Alessandra BILOTTA, <i>Per lo studio delle circolazioni artistiche e culturali nella Penisola iberica nel Medioevo: la riscoperta di un frammento giuridico miniato bolognese conservato nella Biblioteca Pública di Évora fra storia, storia dell'arte e archeologia del libro</i>	307
Inês CORREIA, <i>Compreender a materialidade do manuscrito medieval no contexto de produção e uso. Um olhar sobre a Biografia do manuscrito Medieval</i>	343
Adriaan DE MAN, <i>Between Conimbriga and Condexe: the configuration of a medieval site</i>	359
Roberto FARINELLI, <i>Scritture esposte medievali e contesti archeologici: alcuni casi dalla Toscana meridionale</i>	367
Maria Marcos COBALEDA, <i>Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror en el Museo de la Alhambra (Granada)</i>	383
Sara PRATA, <i>Objectos arqueológicos alto-medievais em contexto doméstico: o caso da Tapada das Guaritas (Castelo de Vide, Portugal)</i>	413
José Carlos QUARESMA, <i>A villa de Frielas na Antiguidade Tardia: evolução estratigráfica entre c. 410 e 525-550 d.C.</i>	431
Anne TOURNIEROUX, <i>Livres à lire, livres à voir. Mesurer le luxe de bibliothèques privées de la France du Nord et d'Italie septentrionale et centrale à la fin du Moyen Age (1400-1520)</i>	455
ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE	465

Anima e conoscenza nel *Dragmaticon* di Guglielmo di Conches

Le potenze dell'anima

Nel VI e ultimo libro del *Dragmaticon philosophiae* di Guglielmo di Conches, esito del percorso intellettuale dello Chartriano e culmine della sua produzione filosofica, basata sul rapporto privilegiato con la traduzione e il commento calcidiani del *Timeo*,¹ è contenuta una gnoseologia compiuta e organica, da cui traspare un'idea di scienza come processo di "costruzione" di un sapere universale a partire dall'esperienza sensibile. Nella visione di Guglielmo, maturata lungo una riflessione ultraventennale e alla luce del rapporto con le sue fonti di origine greca e araba e con i modelli teorici contemporanei più "avanzati", le funzioni dell'anima "sensitiva", per così dire, comuni a tutti gli animali, sono mediane e mediatrici rispetto alle potenze naturali e alle pneumatiche, delle quali le prime sono comuni a tutti gli esseri viventi mentre le seconde riguardano anch'esse solo il mondo animale, e a quelle preposte alla conoscenza universale e necessaria, che solo l'uomo, tra gli enti terrestri, condivide con gli altri animali razionali, che Guglielmo indica, ricordando e reinterpretando il *Timeo* di Platone, ritenuto *philosophorum doctissimus*, il quale quindi più di ogni altro *concordat cum nostra fide*, nelle stelle, nell'animale etereo e nell'aereo, che corrisponderebbero alle creature angeliche, e nell'animale umido, cioè le creature demoniache.² Ci sono quindi nell'uomo, e più in generale nell'ambito dei fenomeni vitali, tre specie di *uirtutes*, ciascuna delle quali va intesa come *possibilitas in membris constituta* e come funzione capace di attuare ciò che è a essa proprio: la *uirtus naturalis*, la *spiritualis*, nel senso di pneumatica, e l'*animalis*.³

Delle potenze dell'anima Guglielmo tratta non solo sulla scia delle sue precedenti riflessioni "biologiche", o meglio sulla fisica dei corpi naturali, nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*, ma anche alla luce del *Pantegni* di Costantino Africano

¹ Cf. I. RONCA, «Introduction», in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae*, ed. I. Ronca [D], CCCM 152, Turnhout 1997, pp. XIX-XXII; É. JEAUNEAU, «Introduction», in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem* ed. É. Jeauneau [G], CCCM 203, Turnhout 2006, pp. XIX-XLI.

² *D* I 4-5, 1, p. 14, l. 3-p. 16, l. 48; cf. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink [C], London-Leiden 1962, 39d-40a, 32, 7-33, 6; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, ed. G. Maurach [P], Pretoria 1980, I 5, §14, pp. 23-4; *G* CX, p. 198, l. 1-p. 200, l. 46.

³ *D* VI 12, 1, p. 218, ll. 4-8; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni (Theor.)*, ms British Library, Royal 12, C. XV [*Pantegni*], 4, 1, c. 14^{vb}; NEMESIUS DE EMESA, *Premnon physicon sive Peri physeōs anthrōpou liber / a n. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus*, ed. C. Burkhard [*Premnon physicon*], Lipsia 1917, p. 21, l. 26.

e del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, circolante nella traduzione latina di Alfano di Salerno col titolo di *Premnon physicon*; tali fonti sono utilizzate anche da Guglielmo di St. Thierry per la redazione della prima parte del *De natura corporis et animae*, riguardante il corpo, testo coevo, forse solo di poco precedente, rispetto al *Dragmaticon*,⁴ quindi successivo alla *Philosophia* e probabilmente alle *Glosae super Platonem*, e da cui si può ricavare la mutua influenza tra i due filosofi, pur tenendo conto delle differenze tra essi, consistenti soprattutto nell'attitudine dello Chartriano a portare alle conseguenze più estreme le premesse teoriche e il punto di vista metodologico che li accomunano, a fronte dell'intento più squisitamente mistico-speculativo del Cistercense; d'altro canto dalle affinità tematiche dei due testi si può ricavare anche, come cercherò di argomentare nella terza e ultima parte del presente lavoro, quanto meno per l'estrazione ecclesiastica dell'autore del *De natura corporis*, il quale è partecipe del ruolo "censorio" assunto da Bernardo di Clairvaux nei confronti delle manifestazioni culturali che nel tempo della riforma fossero ritenute più spregiudicate, che l'idea della proficuità e della non pericolosità, per la dogmatica cristiana e le istituzioni ecclesiastiche, delle scienze è ampiamente, anzi direi maggioritariamente, condivisa nel ceto urbano colto che "gravita" attorno a Parigi nella prima metà del XII secolo.⁵

Le *uirtutes naturales* costituiscono nell'uomo le funzioni del corpo organico, che sono fondamentalmente quattro, caratterizzate dalle possibili combinazioni degli umori, cioè caldo, secco, umido e freddo, prodotti a partire dagli elementi corporei semplici, e in particolare di ciascuno degli estremi con entrambi i medi, cioè del caldo con il secco, in modo da dare origine alla facoltà appetitiva, e con l'umido, legame per cui si determina la facoltà digestiva nello stomaco, e ancora del freddo sia con il secco sia con l'umido, combinazioni dalle quali si originano rispettivamente la ritenzione gastrica che precede la digestione e la potenza espulsiva attraverso la bile prodotta dalla cistifellea.⁶ La potenza pneumatica [*spiritualis*] consiste nella capacità di ispirare e

⁴ La redazione del *De natura corporis et animae* di Guglielmo di St. Thierry è stata datata prima del 1145 in A. WILMART, *La serie et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in «*Revue Mabillon*» 14 (1924), pp. 157-67; il *Dragmaticon* invece non può essere scritto prima del 1144, perché il duca interlocutore del filosofo nel dialogo è Goffredo di Normandia, che ebbe il titolo di duca tra il 1144 e il 1149 (cf. T. GREGORY, "Anima mundi". *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze 1955, p. 7).

⁵ Cf. S. ALLEORI-G. GENTILI, *L'influsso esercitato da Costantino l'Africano sul nuovo indirizzo degli studi delle scienze naturali e della medicina nel mondo occidentale cristiano del XII secolo*, Atti della IX Biennale della Marca e dello Studio firmano per la storia dell'arte medica, a cura di M. Santoro, Linotopia Benedetti & Pauri, Ancona 1977, pp. 53-7.; I RONCA, «The Influence of the Pantegni on William of Conche's *Dragmaticon*», in *Constantine the African and 'Ali Ibn Al-'Abbas Al-Magusi. The Pantegni and Related Texts*, edd. Ch.S.F. Burnett-D. Jacquart, Brill, Leiden 1995, pp. 266-285; Id., «Introduction», cit., pp. xxv; sulle due edizioni cinquecentesche e sui manoscritti del *Pantegni*, cf. CH.S.F. BURNETT-D. JACQUART, «A Catalogue of Renaissance Editions and Manuscripts of the Pantegni», in *Constantine the African and 'Ali Ibn Al-'Abbas Al-Magusi*, cit., pp. 316-25.

⁶ *D VI 12*, 2-9, p. 218, l. 9-p. 222, l. 82; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomachi affectionibus*, in *Opera omnia*, vol. I, Basel 1536, 5, p. 219; *Premnon physicon*, p. 23, l. 1; GUILIELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De natura corporis et animae*, ed. M. Lemoine [NC], Paris, 1988, 3-17, pp. 71-89.

di emettere l'aria, su impulso del cuore e tramite i polmoni, per temperare il calore del corpo ed evitare che gli organi interni brucino.⁷ Le *uirtutes animales*, che ricoprono un ruolo di eccellenza tra le funzioni che caratterizzano l'essere vivente, sono di due tipi: il moto volontario, il senso e l'immaginazione sono comuni, come ho già ricordato in precedenza, agli animali bruti e all'uomo; la ragione e l'intelligenza sono le fondamentali funzioni epistemiche più "alte" dell'anima umana, che quest'ultima ha in comune con le creature immortali e invisibili. Tra i primi, il più importante è il senso, a proposito del quale Guglielmo rimanda a una definizione che attribuisce ad Aristotele ma in realtà è tratta quasi letteralmente dalle *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath, cui va probabilmente ascritta: esso è modificazione non lieve [*non leuis mutatio*] di un corpo animato [*animati corporis*], che non vuol dire necessariamente, come vedremo, dotato di anima incorporea, da parte di un agente esterno [*applicatione exteriorum*];⁸ insomma riguarda la percezione di una mutazione del corpo, per effetto del contatto con altra sostanza corporea, avvertita in quanto piuttosto marcata. Dei cinque sensi, il gusto e il tatto implicano il contatto diretto tra l'organo senziente e la cosa sentita; nella vista, nell'udito e nell'olfatto, invece, il contatto avviene per il tramite dell'aria [*aerea substantia*], che assume le sembianze e le qualità della cosa sentita e ne informa, per così dire, l'organo senziente.⁹ E in tal modo è confermata anche nell'ambito del "microcosmo", nell'opera del maestro originario della cittadina normanna di Conches, ma anche nella parallela trattazione di Guglielmo di St. Thierry, la ripulsa per l'idea di un'interazione a distanza tra i corpi, riscontrabile nell'ampia riflessione cosmologica dello stesso Chartriano, così come nelle teorizzazioni coeve più aggiornate, in quanto basate sulla feconda integrazione dell'esegesi esamerale con la lettura del *Timeo*, dall'*Expositio in Hexameron* di Abelardo al *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres.

Il senso è, in posizione mediana, congenere da un lato al moto volontario, dall'altro lato all'immaginazione. Il primo si articola in quattro fondamentali movimenti, tirare a sé, allontanare, avanzare e retrocedere [*attrahere et emittere, progredi, regredi*],¹⁰ e dipende dai nervi mediante i quali l'anima conduce dal cervello alle mani e ai piedi [*per neruos ad manus et ad pedes transmittit*] una parte di quella sostanza aerea che è strumento, come s'è visto, dei sensi più raffinati e che lo diventa anche dell'azione volontaria [*partem aerae substantiae quae naturalis actionis est instrumentum*].¹¹ A sua

⁷ D VI 15, 1, p. 232, ll. 2-10; cf. *Pantegni* 3, 21, c. 12^{rb}; sui polmoni come organo della respirazione, cf. *Pantegni* 3, 21-2, cc. 12^{rb}-12^{va}; *Premnon physicon*, p. 28, ll. 8-15; *NC* 21-3, pp. 93-5; sulla *uirtus spiritualis* un accenno anche in *P* IV 19, §33, p. 105.

⁸ D VI 11, 3, p. 217, ll. 16-7; cf. ADELARDUS BATHENSIS, *Quaestiones naturales*, ed. C. Burnett, Cambridge 1998, 13, p. 17, ll. 8-9.

⁹ D VI 11, 3, p. 218, ll. 19-22; sulla natura e sugli organi dei cinque sensi, così come sul ruolo dell'aria, cf. *NC* 34-46, pp. 107-19.

¹⁰ D VI 23, 1, p. 258, l. 3; cf. *Pantegni* 4, 15, c. 17^{rb}; C 44e-45a, p. 41, ll. 5-8; *G* CXXXV, p. 246, ll. 1-21; *NC* 29-30, pp. 101-3.

¹¹ D VI 23, 4, p. 260, ll. 36-40.

volta l'immaginazione è anch'essa un'*animalis actio*, in quanto è la facoltà dell'anima mediante cui percepiamo le qualità sensibili di una cosa assente [*figuram et colorem rei absentis*] e di conseguenza grazie alla quale siamo in grado di trattenere nella memoria la rappresentazione della cosa stessa e di riconoscerla quando la percepiamo di nuovo.¹² Ma l'immaginazione rappresenta anche ciò che non abbiamo mai visto [*quae numquam uidimus saepe imaginamur*], a somiglianza di qualcosa dello stesso genere che abbiamo visto [*ad similitudinem rei eiusdem generis quam uidimus*],¹³ e da tale consapevolezza si ricava che l'immaginazione nasce dalla vista [*imaginatio dicitur nasci ex uisu*].¹⁴ Ecco perché il moto volontario, il senso e l'immaginazione riguardano non solo l'uomo ma anche gli animali non razionali, i quali infatti riconoscono i loro padroni [*dominos suos uidentur agnoscere*], si allontanano da qualcuno e si avvicinano ad altri [*unum fugere et alium appetere*] non *ex discretionem*, cioè non in virtù di una loro capacità di discernere, ma *ex imaginatione*, cioè grazie alle loro funzioni sensoriali.¹⁵ La ragione e l'intelligenza sono altresì le facoltà peculiari dell'anima umana, la quale è sostanza spirituale, che, al pari di tutti gli altri enti immateriali, uniti alla materia o separati da essa, ha capacità di discernimento e di comprensione.

In questo senso il testo del *Dragmaticon* echeggia il *De natura corporis et animae* di Guglielmo di St. Thierry, il quale puntualizza, simmetricamente a un'analogia precisazione dello Chartriano, che avrò modo di menzionare più avanti, che lo *spiritus spiritualis*, cioè l'aria introdotta tramite la respirazione, necessario alla funzionalità dell'organismo non va confuso con l'anima immateriale creata a immagine di Dio¹⁶ e che di conseguenza le diverse potenze, naturali, pneumatiche e animali, non sono l'anima ma i suoi strumenti;¹⁷ e tuttavia il maestro originario di Conches aggiunge qualcosa di diverso, e di più radicalmente innovativo, all'analisi, pure puntuale, delle funzioni vitali condotta dal Cistercense, esame inscritto nella contrapposizione tra corpo e anima, così come tra le fonti filosofiche, di origine greca e araba, come s'è visto, utilizzate per lo studio del primo, e quelle ecclesiastiche, come Claudiano Mamerto e Gregorio Magno, cui ricorre a proposito dell'anima; e precisamente Guglielmo di Conches aggiunge la ricerca di una più netta autonomia delle scienze della natura dalle coordinate onto-teologiche dei saperi, e, nel quadro di tale ricerca, la consapevolezza di una continuità ininterrotta tra la vita animale, per la quale rende esplicita l'ipotesi di una natura corporea dell'anima, e l'anima "razionale", per così dire, e spirituale dell'uomo.

Da questo punto di vista, acquista significatività l'idea secondo cui la ragione nasce dall'opinione, e quindi dal senso, in quanto è giudizio certo e saldo su una cosa corporea [*certum et firmum iudicium de re corporea*]. Si può dire quindi che è la pri-

¹² *D VI 24*, 1, p. 260, l. 2 - p. 261, l. 7; cf. *G xxxiv*, p. 63, l. 1-p. 66, l. 44.

¹³ *D VI 24*, 1, p. 261, ll. 7-9.

¹⁴ *D VI 24*, 2, p. 261, l. 10.

¹⁵ *D VI 24*, 2, p. 261, l. 16-9.

¹⁶ *NC 27*, p. 99.

¹⁷ *NC 28*, p. 101.

ma condizione della scienza, in quanto giunge alla conoscenza dell'universale *in re*, per così dire. L'intelligenza, la quale, secondo una definizione che Guglielmo desume dalla traduzione calcidiana del *Timeo*, appartiene precipuamente a Dio e, tra gli uomini, a pochi [*intelligentia solius dei est et admodum paucorum hominum*],¹⁸ è giudizio vero e certo riguardante le cose incorporee [*uerum et certum de incorporeis iudicium*],¹⁹ conoscenza dell'universale in sé, cui i filosofi sono pervenuti avendo constatato che alcuni eventi non possono essere attribuiti *nec homini nec angelo nec naturae* e avendo quindi acquisito la consapevolezza che tali eventi derivano da un agente invisibile, la cui essenza hanno compreso, almeno in parte, *diu meditantes et disputantes de ipso*.²⁰ E per avvalorare questa tesi, Guglielmo ricorda il brano delle *Confessiones* in cui Agostino attribuisce a Platone – in realtà ai *libri platonicorum*, com'è noto – gli stessi contenuti del *Prologo* del vangelo giovanneo, almeno fino al luogo in cui si legge: *fuit homo missus a Deo*.²¹ Si tratta del tema della “fede degli antichi”, su cui si confrontano, non senza asperità, i *novatores* e i teologi “riformatori”, quanto meno dopo la riflessione di Anselmo d'Aosta sul carattere razionale del pensiero cristiano e sulla deducibilità della dogmatica, o almeno di una parte rilevante di essa, a prescindere dalla rivelazione, o meglio a prescindere dalla sacra scrittura, essendo considerata, sulla scia della suggestione riconducibile alle *Confessiones* agostiniane, l'essenza razionale della creatura una sorta di rivelazione creaturale parallela ed equivalente a quella scritturale.²²

Assume inoltre un qualche rilievo problematico il fatto che Guglielmo indica come facoltà dell'anima dell'uomo, accanto alla ragione e all'intelligenza, anche l'ingegno, l'opinione e la memoria. E tuttavia non si può parlare di vere e proprie potenze, nel senso di attività originarie finalizzate alla determinazione del giudizio e alla comprensione dell'oggetto conosciuto, ma di condizioni, nel caso dell'ingegno, o di

¹⁸ *D VI 26, 3*, p. 267, ll. 26-7; cf. *C 51e*, p. 50, ll. 9-10; *G xxxiv*, p. 64, ll. 17-22; THEODORICUS CARNOTENSIS, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ed. N.M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971, 2, 9, 270, 55-7.

¹⁹ *D VI 26, 4*, p. 267, ll. 39-40.

²⁰ *D VI 26, 5*, p. 267, l. 42 - p. 268, l. 45; cf. *P IV 29*, §52, p. 112; *G xcii*, p. 161, l. 1 - p. 163, l. 44; *CLXXII*, p. 312, l. 1 - p. 313, l. 13.

²¹ *D VI 26, 5*, p. 269, ll. 43-9; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, 7, 9, 13.

²² *Ivi* 13, 15, 16-8; sul tema della “fede degli antichi” e sulle sue valenze filosofiche, mi permetto di rimandare a C. MARTELLO, *Platone latino. Forme di teoresi nel medioevo “alto” e “centrale”*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, pp. 159-75; ho riscontrato l'espressione *fides antiquorum* nella *Summa sententiarum* attribuita a OTTONE DA LUCCA, della quale sono editi sette trattati tra le opere di Ugo di San Vittore in PL 176, I, III, coll. 41B-174A (45C-47C), e una versione ancora più mutila, corrispondente al primo trattato e a parte del secondo di quella attribuita erroneamente a Ugo, tra le opere di Ildeberto di Lavardin col titolo di *Tractatus theologicus*, PL 171, coll. 1067A-1150B (1071A-1073A); sull'attribuzione dell'opera a Ottone, vescovo di Lucca dal 1137 al 1146 e che l'avrebbe scritta dopo l'inizio del suo magistero episcopale e non oltre il 1141, cf. F. GASTALDELLI, *La Summa sententiarum di Ottone da Lucca*, in «Salesianum» 42 (1980), pp. 537-46, rist. in *Id.*, *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, pp. 165-74.

effetti, nel caso dell'opinione e della memoria, delle *actiones animae*. In particolare, l'*ingenium* è definito *uis quaedam animis insita suis uiribus praeualens*,²³ potenza che prevale sulle altre, cioè che le precede, in quanto requisito di ogni operazione dell'uomo, ma anche in quanto capacità originaria di ogni singola anima *ad aliquid cito percipiendum*, e quindi in quanto "modo" dell'anima spirituale, perché in questo caso il significato del verbo *percipio* include a mio avviso l'attività del comprendere, del recepire consapevolmente; in definitiva una sorta di contenitore, in virtù della cui capacità si dice che qualcuno è di ingegno buono e acuto mentre altri sono di ingegno duro ed ebete.²⁴ L'opinione è in qualche modo un "ponte", un termine medio che collega senso e ragione, anche se può prolungarsi da quest'ultima verso l'intelligenza; insieme alla ragione, nasce dal senso, cioè riguarda primariamente l'ambito dell'esperienza sensibile e corrisponde a un giudizio falso e incerto [*falsum de rebus animae iudicium uel uerum fluctuans et incertum*].²⁵ Più che affine al senso e alla ragione, va intesa quindi come contrapposta alla scienza, in quanto mentre quest'ultima è certezza fondata sia oggettivamente sia soggettivamente, per così dire, essa è certezza non fondata, né oggettivamente né soggettivamente; più che facoltà dell'anima, si può intendere come operazione della ragione, intermedia tra la pura percezione e la scienza ovvero tra la scienza delle cose corporee e visibili e quella delle cose incorporee e invisibili. Per questo motivo Guglielmo fa affermare al duca interlocutore del filosofo nel *Dragmaticon* che l'opinione nasce dal senso e la ragione dall'opinione [*opinio ex sensu est nata, ratio ex opinione*].²⁶ Discorso per molti aspetti simile può essere fatto a proposito della memoria, mediante cui l'uomo *firme retinet ... ante cognita*:²⁷ come l'opinione è intermedia tra il senso e la ragione e secondariamente tra quest'ultima e l'intelligenza, e in ultima analisi alla ragione inerisce, la memoria è intermedia tra funzioni sensitive e spirituali e riguarda l'immaginazione, attraverso cui conserva le rappresentazioni sensibili, la ragione e l'intelligenza, cui, in quanto potenza dell'anima dell'uomo che conosce le sostanze che non ricadono sotto i sensi, propriamente inerisce.

L'analisi delle potenze dell'anima svolta da Guglielmo di Conches nel *Dragmaticon* include il significativo accenno che il maestro chartriano fa al tema classico, e recepito sin dall'alto medioevo attraverso Agostino e Boezio, del rapporto tra conoscenza razionale e comprensione intellettuale, che il Nostro rende attraverso i termini e i concetti di *ratio* e *intelligentia*: quest'ultima nasce dalla ragione, non nel senso secondo cui la ragione diventerebbe intelligenza [*non quod ratio fiat intelligentia*] ma in quanto la ragione è causa dell'intelligenza [*sed quia causa est illius*]. Infatti gli uomini, dopo aver acquisito la scienza delle cose corporee sotto la guida della ragione,

²³ D VI 26, 1, p. 266, ll. 4-5; cf. G IX, p. 16, ll. 17-20; xxxiv, p. 66, ll. 40-2.

²⁴ D VI 26, 1, p. 266, ll. 5-7.

²⁵ D VI 26, 2, p. 266, ll. 8-18; cf. G xxxiv, p. 66, ll. 42-4; xcii, p. 161, ll. 4-5; xciii, p. 164, l. 6-p. 165, l. 19; clxxi, p. 311, l. 13-p. 312, l. 36; clxxii, p. 312, ll. 22-4, p. 313, ll. 18-24; clxxiii, p. 316, 33-p. 317, 51.

²⁶ D VI 26, 4, p. 267, l. 28,

²⁷ D VI 26, 6, p. 268, ll. 50-1; cf. P IV28, §52, p. 112.

hanno individuato, all'interno del mondo sensibile azioni che non possono derivare dalle funzioni meramente "biologiche", per così dire, dei corpi ma vanno attribuite a un agente incorporeo, che hanno chiamato "spirito". Incentrando su di esso la propria attenzione, la ragione in un primo tempo ha prodotto opinioni e successivamente, scartando quelle false e confermando quelle vere con argomenti necessari [*necessariis argumentis*], ha determinato la possibilità che vengano formulati giudizi veri e certi sulle realtà incorporee, operazione che, come s'è visto, corrisponde all'intelligenza.²⁸ Si tratta quindi di due facoltà distinte ma solo relativamente all'oggetto e in continuità l'una rispetto all'altra, per cui si può dire che per Guglielmo non può esserci "noesi" senza "dianoesi"; e da ciò consegue che la "noesi" non è qualitativamente distinta dalla "dianoesi", è la stessa "dianoesi" applicata alle cose incorporee.

Corpo e anima

In stretta relazione con la tematica delle potenze sensitive e razionali dell'anima dell'uomo, Guglielmo sviluppa un'approfondita riflessione sugli organi delle funzioni motorie e di quelle "mentali", per così dire, dell'anima, anche in questo caso a partire da Costantino Africano e da Nemesio di Emesa e tenendo in considerazione le sue precedenti teorizzazioni e probabilmente anche quella di Guglielmo di St. Thierry nel *De natura corporis et anima*. L'impostazione di tale riflessione è rigorosamente fisica, cioè riguarda la fisiologia di quello che può essere legittimamente definito, secondo la visione dell'autore del *Dragmaticon*, come il "sistema nervoso centrale" del corpo umano, la sede in cui si produce il pensiero e da cui si dipartono i nervi che la collegano alle terminazioni periferiche e consentono all'individuo di interagire con il mondo esterno. Questa struttura organica è costituita dal cervello e dalle meningi, interposte tra il cervello e le ossa del cranio; queste ultime sono *duae pelliculae*, quella più "esterna" è più dura e secca e per questo è chiamata dai fisici "dura madre", quella più "interna", più morbida per non danneggiare il cervello, con cui è a contatto, è detta "pia madre". Sono chiamate madri perché da esse nascono tutti i nervi: dalla prima quelli che determinano il moto volontario e che si raggruppano nella parte posteriore del cervello prima di ramificarsi verso gli arti; dalla seconda quelli che rendono possibili i sensi, raggruppandosi nella parte anteriore del cervello prima di protendersi verso gli organi della percezione, gli occhi per la vista, le orecchie per l'udito, il naso per l'olfatto, il palato per il gusto, le mani, insieme al resto del corpo, per il tatto.²⁹

Il cervello è sostanza fluida, bianca e senza sangue [*liquida et alba substantia, sine sanguine*], di natura fredda e umida, perché non si dissecchi a seguito del continuo

²⁸ *D VI* 26, 4, p. 267, ll. 30-40; *G XII*, p. 162, ll. 7-8; *XIII*, p. 164, ll. 17-21; *CLXXII*, p. 312, l. 1-p. 313, 3.

²⁹ *D VI* 18, 1, p. 239, ll. 2-11; cf. *P IV* 20-1, §§36-7, pp. 106-7; sul rapporto tra le funzioni motorie e le meningi, cf. anche *NC* 29, pp. 101-36, p. 109.

moto e del calore del corpo.³⁰ Esso contiene tre *cellulae*, cioè tre piccole celle, in cui si trovano gli organi in virtù dei quali l'anima, agendo sui corpi, attua le proprie *uirtutes*, una anteriore, una posteriore e una in posizione mediana [*una in prora, altera in puppe, tertia in medio*]. La prima è detta *phantastica* ed è riconducibile verosimilmente alle funzioni sensitive, anche se Guglielmo la definisce in modo piuttosto ambiguo appellandola come *uisulis*, cioè che attiene alla visione, ma aggiungendo che *in ea ... anima uidet et intelligit*; ma a questo proposito mi pare di poter dire, anche in relazione al contesto, che il verbo *intelligo* è qui usato nel significato di comprendere attraverso concetti rappresentativi, quindi attraverso le funzioni più "alte" dell'immaginazione. Infatti la celletta di mezzo è detta *logistica, id est rationalis*, e in essa l'anima distingue le rappresentazioni [*in ea enim discernit anima res uisas*] e conosce essenzialmente, cioè in modo universale e necessario, il proprio oggetto [*cognoscit quid sit res illa*]. Infine la celletta posteriore è detta *memorialis*, perché in essa l'anima ricorda ciò che ha acquisito mediante la prima e compreso nella seconda, che è collegata all'ultima *per quoddam foramen*.³¹ Anche lo stato termico, per così dire, della materia cerebrale nelle tre cellette è relativo alle funzioni che in essa rispettivamente si esplicano: infatti il cervello nella cella anteriore diventa caldo e secco, perché con il caldo secco, di cui è proprio l'attrarre, attira a sé la sostanza aerea che riproduce la figura e le qualità sensibili dei corpi; nella posteriore, preposta alla memoria, è freddo e secco, in quanto è proprio del freddo secco il trattenere; nella mediana è in uno stato di equilibrio termico [*cerebrum est temperatum*], in mancanza del quale l'uomo è privato della ragione.³²

All'espletamento delle funzioni conoscitive contribuisce l'aria, l'*aerea substantia* che ho già ricordato, in termini generici, come condizione della vista, dell'udito e dell'olfatto. Di tale "mezzo" Guglielmo di Conches tratta, seppure brevemente, già nella *Philosophia* e nel *Dragmaticon*, corroborando la tesi che Guglielmo di St. Thierry ricava dalla traduzione eriugeniana del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa e secondo cui i tre organi fondamentali dell'organismo vivente sono il cervello, il cuore e il fegato.³³ L'autore del *De natura corporis et animae* afferma che essa è introdotta nell'organismo tramite la respirazione, assume la consistenza e lo stato di vapore umido [*fumus humidus*] nel fegato e da qui giunge al cuore, provocandone la dilatazione e la contrazione [*ipsum dilatat et constringit*] e successivamente attraverso vasi sottili [*per uasa subtilia*] al cervello; e ancora da quest'ultimo, dopo aver attraversato la rete fittissima che lo contiene [*transeundo per subtilissima rete quod est circa cerebrum*], si propaga agli organi del movimento volontario e dei sensi, diventando per questo talmente

³⁰ D VI 18, 2, p. 239, ll. 15-7; cf. *Pantegni* 3, 12, c. 10^{va}.

³¹ D VI 18, 4, p. 240, ll. 33-48; cf. *Pantegni* 3, 12, 10^{vb}; 4, 9, 16^{vb}; *Premnon physicon* 6, 4; 12, 23; 13, 1-8; *Philos.* 4, 21, 37, 106-7; *G* XV, p. 28, ll. 13-24 Sulla natura del cervello e le tre celle di cui esso è costituito, cf. anche *NC* 24, p. 97-26, p. 99.

³² D VI 18, 4-6, p. 240, l. 36-p. 241, l. 60.

³³ *NC* 54, p. 133-56, l. 137; M. CAPPUYNS, *Le "De imagine" de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène*, in «RThAM» 32 (1965), 30, p. 257, l. 12-p. 258, l. 47.

sottile da essere chiamata “spirito” [*spiritus dicitur*]³⁴ e da essere confusa da parte di alcuni addirittura con l’anima [*substantiam istam uoluerunt quidam esse animam*].

Al pari di Guglielmo di St. Thierry, la cui posizione a questo proposito ho ricordato in precedenza, l’autore del *Dragmaticon* rigetta quest’ultima opinione relativamente all’uomo, ritenendola inappropriata, in quanto contraria alla fede cristiana e non suffragata dall’esperienza. Il maestro chartriano riconosce che l’*aerea substantia* che consente l’interazione dell’individuo, animale o uomo, con l’oggetto percepito e la trasmissione delle “informazioni” tra gli organi vitali, è pur sempre corporea, qualitativamente soggetta a mutamento [*cotodie crescit et decrescit*], e quindi può dissolversi [*haec eadem potest dissolui*] ovvero infiammarsi o ancora condensarsi in acqua, secondo la natura dell’aria, mentre, diversamente da ciò, l’anima umana, in quanto spirituale, è immutabile e indissolubile [*cum anima sit indissolubilis*].³⁵ E tuttavia, utilizzando integralmente le proprie fonti filosofiche, dichiara esplicitamente di ritenere accettabile l’ipotesi della natura materiale dell’anima degli animali non razionali [*quod in brutis animalibus facile concederem, sed in homine nullo modo*], diversamente dal Cistercense, nella cui opera ogni distinzione tra gli uomini e i bruti sotto questo aspetto, ancorché non esclusa dichiaratamente, rimane solo implicita. Insomma, mi sembra rilevante che Guglielmo di Conches renda esplicita la plausibilità del modello “meccanico” della vita animale, ricavato da Nemesio e da una non equivoca presa di posizione di Costantino Africano,³⁶ secondo cui non appare necessario, in generale e su un piano meramente razionale, che il principio della vita sia univocamente spirituale. In altri termini lo Chartriano afferma la pensabilità dell’organismo vivente come una sorta di “automa”, cui le funzioni attive originarie, la respirazione innanzitutto, determinano la complessa articolazione delle sue proprietà e potenze, da quelle meramente naturali – oggi si direbbe biologiche – ad alcune altre decisamente superiori, come il movimento volontario, il senso e l’immaginazione, evidentemente insieme a una certa attitudine mnemonica e a una, seppure rudimentale, capacità di unificazione delle esperienze.

Ma tutto ciò, come ho già sottolineato, non riguarda l’anima dell’uomo, che è sostanza spirituale, si avvale come un suo strumento dell’aria che il corpo organico acquisisce e trasforma al fine di collegare il cervello agli organi del moto e del senso e questi ultimi alle cose sensibili [*est ... haec substantia in homine non anima hominis, sed instrumentum animae hominis*]³⁷ e, unita al corpo, consente all’individuo di avere piena consapevolezza delle sue azioni e di conoscere universalmente e necessariamente, cioè di produrre concetti a partire dalle rappresentazioni delle sostanze esperite e di connetterli tra loro.³⁸ L’uomo quindi è costituito di due parti, l’anima razionale e

³⁴ *D VI 16, 1, p. 233, l. 4-p. 234, l. 11; cf. P IV 19, §33, p. 105.*

³⁵ *D VI 16, 2, p. 234, ll. 12-9.*

³⁶ Cf. *Premnon physicon* p. 2, ll. 8-12; *Pantegni* 4, 19, c. 17^{vb}.

³⁷ *D VI 16, 3, p. 234, ll. 21-3.*

³⁸ *D VI 25, 1, p. 263, ll. 2-5.*

il corpo [*constat enim homo ex duabus, uidelicet ex anima rationali et corpore*], e il rapporto tra l'una e l'altro si configura non come una giustapposizione [*anima nec apposita*] né come una mescolanza [*nec mixta est corpori*] ma come un'unione [*sed coniuncta*],³⁹ nel senso che essi formano insieme un'unica persona, sostanza individuale di natura razionale, secondo la definizione del *Contra Eutychem et Nestorium* boeziano,⁴⁰ pur restando due sostanze distinte, sia secondo l'essenza sia secondo il numero [*cum utrumque in homine esse suum retineat*].⁴¹ Infatti, se l'anima fosse giustapposta al corpo, rimarrebbe all'esterno di esso [*extra ipsum*], come il fuoco o l'acqua quando sono a contatto con qualcosa, ma essa esercita le sue proprietà più nella nostra interiorità che all'esterno [*magis ... in nostris interioribus quam exterioribus*], per cui non si può pensare che sia posta semplicemente accanto all'organismo materiale;⁴² se fosse altresì mescolata al corpo, l'una e l'altro si modificherebbero, come l'oro e l'argento quando vengono mescolati, dando origine all'eletto.⁴³ Di conseguenza non può che essere unita al corpo, da cui è attratta e che ama in quanto sono entrambi caratterizzati da uno stato di equilibrio: spirituale nel caso dell'anima razionale, a proposito della quale Guglielmo ricorda, come aveva già fatto nelle *Glosae super Platonem, Timeo* 36ab, brano che gli è noto anche attraverso il *De musica* e il *De arithmetica* di Boezio e secondo cui il demiurgo ha composto l'anima servendosi dell'armonia musicale come modello;⁴⁴ fisico nel caso dei corpi organici, nei quali i quattro elementi semplici, di cui sono composti, sono congiunti in modo proporzionale e secondo concordia [*proportionaliter et concorditer*]. In definitiva appare evidente che l'anima non ama il corpo in quanto tale ma la sua armonia, la sua struttura proporzionale; da essa è trattenuta in unione col corpo, a causa della sua perdita si separa da esso.⁴⁵

Le valenze fisico-teologiche dell'antropologia di Guglielmo di Conches coinvolgono anche il tema cristiano della creazione dal nulla delle anime, che si intreccia innovativamente con una riflessione di carattere "embriologico". Alla domanda del suo interlocutore se le anime sono state create tutte simultaneamente e una sola volta o ne vengono create ogni giorno di nuove, il filosofo risponde che, in quanto cristiano e non accademico, cioè non scettico, secondo l'accezione recepita attraverso il *Contra*

³⁹ *D VI 25, 3*, p. 263, ll. 24-5; sulla natura dell'anima umana e sul suo rapporto col corpo, cf. *P IV 27*, §48, p. 111; *G CLXXIV*, p. 318, ll. 22-34; *NC 51*, pp. 129-31; 94, p. 181-97, p. 185.

⁴⁰ Cf. BOETHIUS, *Contra Eutychem et Nestorium*, ed. C. Moreschini, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, Saur Verlag, München-Leipzig 2000, 3, p. 214, ll. 171-2.

⁴¹ *D VI 25, 2*, p. 263, ll. 16-7.

⁴² *D VI 25, 1*, p. 263, ll. 8-13.

⁴³ *D VI 25, 2*, p. 263, ll. 14-9.

⁴⁴ *D VI 25, 3*, p. 264, ll. 27-31; cf. *C 36ab*, p. 28, ll. 3-9; *L*, p. 99, ll. 10-24; *G LXXXII*, p. 146, ll. 27-32; BOETHIUS, *De institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Teubner-Leipzig 1867, 1, 1, p. 186, ll. 3-5; *Id.*, *De arithmetica*, eds. H. Oosthout-I. Schilling, CCSL 94A, Brepols, Turnhout 1999, II, *LIII*, p. 221, l. 3-p. 224, l. 75.

⁴⁵ *D VI 25, 4*, p. 264, ll. 31-40; cf. MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Teubner, Leipzig 1970, 1, 13, 11, p. 53, ll. 25-32; H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Ph.D. diss., Koblenz Univ. 1929, p. 163.

academicos agostiniano, che cita come sua fonte, preferisce, tra le due ipotesi formulate dal vescovo di Ippona, quella, da lui ritenuta non in contrasto con la Scrittura, secondo cui ogni giorno vengono create nuove anime [*credo ... cotidie novas animas creari*] dal nulla e direttamente da Dio [*ex nihilo, solo iussu a creatore eas creari*]. In realtà, quindi, diversamente da Agostino, non dà alcun credito al traducianismo [*non ex traduce*] né a qualsiasi altra ipotesi di derivazione delle anime da enti materiali, come il cielo o altri elementi addirittura inferiori [*non ex aliqua materia*]; e tuttavia non si esime dall'elaborare nuove ipotesi che non contraddicano la sacra scrittura ma anche che non siano in contrasto con la scienza della generazione umana, in quanto le Scritture non sono esplicite a tal proposito, come aveva rilevato lo stesso Agostino. Si può pensare allora che l'anima è creata nel momento in cui è concepito l'individuo [*statim ex quo homo concipitur*] ovvero quando il corpo nell'utero ha superato lo stadio meramente embrionale ed è quindi pronto per attrarla e riceverla [*quando corpus aptum animae in utero est formatum*] o ancora quando comincia a muoversi [*in die motus*] o nel momento della nascita [*in hora nativitati*].⁴⁶ L'autore del *Dragmaticon* non prende esplicita posizione a favore di una di queste ipotesi ma ricorda quella, che probabilmente ritiene più convincente, dei molti [*coniciunt tamen multi*] secondo i quali l'anima è creata e si unisce al corpo quando quest'ultimo è preparato [*corpore praeparato*], cioè quando si attua la proporzionalità degli elementi materiali e delle parti che lo compongono. Tale ipotesi è suffragata sia dall'autorità scritturale, secondo cui Dio soffiò sul volto di Adamo lo spirito della vita dopo aver formato il suo corpo, sia dalla ragione filosofica, che com'è noto, a giudizio dei cultori delle scienze profane, trova la sua espressione più propria e più "alta" nel *Timeo* platonico, dove si legge che l'anima è avvolta attorno alla materia adeguatamente preparata [*apparatae materiae ... circumligabant circuitus animae*].⁴⁷

L'idea di scienza

La riflessione di Guglielmo di Conches sulla natura dell'anima e sulle sue facoltà contiene una lucida prospettiva epistemologica, fondata sulla priorità dell'esperienza sensibile, e un orientamento originale e innovativo all'interno del dibattito filosofico-teologico che si sviluppa nella Francia centro-settentrionale a partire dalla polemica tra Anselmo d'Aosta e Gaunilone di Marmoutier, sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio e sulla conoscibilità della sua essenza, ma che solo nella generazione successiva, cui appartiene l'autore del *Dragmaticon*, manifesta i suoi effetti più rilevanti sulla crescita dei saperi. Mi riferisco al processo di identificazione della filosofia come sapere razionale, profano e tendenzialmente professionalizzante, e in quanto tale capace di determinare giudizi universalmente e necessariamente veri nell'ambito del proprio

⁴⁶ *D VI 25, 6*, p. 265, ll. 54-9.

⁴⁷ *D VI 25, 7*, p. 265, ll. 60-4; *P IV 28*, §51, p. 112; *C 43a*, p. 38, ll. 16-7; *Gen 2, 7*.

oggetto, autonomamente rispetto alle *auctoritates* e in modo “neutrale”, per così dire, rispetto alle diverse confessioni religiose, al cristianesimo e all’islam così come in precedenza al paganesimo, fermo restando che le reciproche influenze hanno caratterizzato i suoi rapporti con esse nei diversi periodi e luoghi. In altri termini mi riferisco alla riscoperta, che si attua sulla scia della rigogliosa fioritura delle scuole di dialettica nella rinnovata società “borghese”, che fa da contraltare alla prima e più intensa fase della riforma ecclesiastica, della specificità da un lato e del potenziale veritativo dall’altro lato della filosofia intesa in senso stretto come insieme di procedure logiche e metodologiche e di teorie fisiche, metafisiche ed etiche che trova la propria origine e le manifestazioni più mature nell’età classica e comunque nel mondo pre-cristiano.

Da tale recupero della tradizione filosofica, in cui peraltro va individuato il tratto distintivo, se non il nucleo essenziale, dell’innovazione culturale tra la seconda metà dell’XI secolo e la prima metà del XII, scaturiscono almeno due fondamentali atteggiamenti: in primo luogo la riflessione, cui ho in precedenza accennato, sulla fede di chi non ha potuto conoscere né il Cristo né la rivelazione, la convinzione che la ragione dialettica e di conseguenza le testimonianze dei filosofi antichi, guidati da essa, siano sufficienti alla determinazione di alcuni capisaldi veritativi, come l’esistenza di Dio, la sua unità e trinità, la sua onnipotenza, da considerare patrimonio del sapere filosofico e nel contempo parte integrante e fondativa della dogmatica cristiana, in ultima analisi l’idea secondo cui c’è una continuità ininterrotta tra filosofia e pensiero cristiano, tra l’esercizio della razionalità come dono divino e la manifestazione dei sacramenti e la rivelazione dei misteri, nelle quali in qualche modo il primo confluisce e si inverte; in secondo luogo la sempre più marcata valorizzazione delle scienze profane, delle sistemazioni teoriche antiche così come degli “aggiornamenti”, esemplati comunque sui modelli antichi, in funzione della ricerca di soluzioni adeguate ai problemi pratici – amministrativi, sanitari, urbanistici o ancora attinenti alla produzione e alla distribuzione delle merci – nella rinnovata e più complessa vita civile, la consapevolezza, in definitiva, dell’origine antica della scienza e del suo valore specifico in ordine alla crescita dell’“orizzonte” teoretico e alla maturazione delle condizioni pratiche, sia tecniche sia etiche, dell’evoluzione della società in senso “borghese”, cioè in ordine ai processi di “modernizzazione”, per così dire, attraverso cui le conoscenze diventano più rigorose e il quadro dei mestieri più articolato.

Il primo di tali atteggiamenti, che trova la sua iniziale e parziale manifestazione nel *Monologion* di Anselmo d’Aosta e la più compiuta e matura nell’opera teologica ed etica di Pietro Abelardo, è, relativamente all’ambito di interessi e, in parte, ai contenuti, affine alla tradizione esegetica, che pure supera, sul piano del metodo e nel merito, attraverso il trattato teologico-razionale, ed è caratterizzato dalla rivendicazione per gli *auctores antiqui* di un ruolo analogo e “parallelo” rispetto a quello dei profeti.⁴⁸

⁴⁸ Cf., oltre alla letteratura e ai testi già citati, G. C. GARFAGNINI, «Cielo e terra nella riflessione filosofica dei secoli XI e XII», in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della XIII Settimana Internazionale di Studio (Mendola, 22-26 agosto 1995), Vita e Pensiero, Milano

Il secondo, che si aggiunge al precedente senza sostituirlo totalmente, intersecandosi anzi con esso, nel corso della prima metà del XII secolo, per cui non è sempre facile né scontato attribuire l'appartenenza dei singoli autori all'uno o all'altro, si basa sull'immagine del filosofo antico come "costruttore" di un sapere autonomo dalla rivelazione, in quanto eterogeneo rispetto a essa, consapevole di questa sua funzione attiva, che differisce da quella meramente "ricettiva" del profeta nella tradizione religiosa ebraico-cristiana, portatore di una concezione articolata e "avanzata" della filosofia, che riconosce e garantisce le specificità di ciascun ambito scientifico.⁴⁹ Quest'ultimo atteggiamento è quello che prevale nell'esperienza di Chartres, soprattutto nell'opera di Guglielmo di Conches, il quale trova in esso un efficace strumento per "tradurre" la sua esigenza di difendersi dalla censura ecclesiastica, dopo la giovanile indulgenza nei confronti delle interpretazioni filosofiche della trinità,⁵⁰ in una strategia non meramente omissiva e rinunciataria rispetto alle istanze di rinnovamento della cultura, cui ho già fatto cenno e di cui egli è partecipe, individuando in particolare nella filosofia della natura un ambito non controverso e nel contempo suscettibile di sviluppi innovativi. Intendo affermare che lo Chartriano non è estraneo, sin dalla stesura della *Philosophia*, che all'inizio del *Dragmaticon* l'Autore fa risalire alla propria giovinezza,⁵¹ al tentativo, in cui è impegnato per certi aspetti anche con maggiore radicalità rispetto allo stesso Abelardo, di "omogeneizzare", per così dire, filosofia e profezia; e tuttavia non percorre, come invece fa con grande coerenza il Palatino, questa strada fino in fondo, ritraendo, nelle opere della maturità le sue precedenti ipotesi continuiste sul rapporto tra la riflessione razionale sul divino dei filosofi antichi e la dogmatica cristiana. Ma questa rinuncia non corrisponde a una posizione statica, piuttosto a un cambio di direzione fecondo verso l'approfondimento delle scienze naturali, cioè verso lo "sfruttamento intensivo", in funzione della crescita dei saperi e delle competenze profani, delle opere filosofiche di origine greca e araba, recuperate quindi in questa prospettiva come parte integrante dell'attualità culturale.

Conseguenza di questa spiccata e specifica attenzione ai saperi razionali è per l'appunto l'articolata analisi delle potenze dell'anima che Guglielmo opera nel *Dragmaticon*, sulla scia delle precedenti sue teorizzazioni nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*, e di cui ho dato conto in precedenza. A sua volta tale disamina origina un "discorso sul metodo", per così dire, cioè l'enucleazione delle facoltà epistemiche e

1998, pp. 62-73.

⁴⁹ D. SCHIOPPETTO, «"Inutilis est logica si sit sola". L'organizzazione del sapere in Giovanni di Salisbury», in *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Atti del VII Convegno della "Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale" (SISPM, Assisi 14-15 nov. 1997), a cura di G. d'Onofrio, Cava de' Tirreni (SA) 2001, pp. 79, 105; C. MARTELLO, «Il risveglio di Mnêmosunê. La filosofia e la sua divisione nel XII secolo», in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni*, Atti del Seminario (Catania, 25-26 settembre 2004), a cura di M. Di Pasquale Barbanti & C. Martello, Catania, CUECM, pp. 131-70.

⁵⁰ *PI* 4, §13, pp. 22-3.

⁵¹ *DI* 1, 8, p. 7, ll. 75-6.

delle procedure teoriche in base alle quali si produce una conoscenza certa e valida, per tutti e sempre; insomma una teoria della scienza. E a questo proposito va sottolineato che per il maestro chartriano non c'è conoscenza per l'uomo al di fuori del rapporto diretto e immediato con gli oggetti sensibili. In questo senso anche la conoscenza degli enti spirituali, oltre a quella dei corpi non visibili, è frutto, come s'è visto, di un processo razionale che trova la sua base nell'esperienza; tale conoscenza infatti è caratterizzata dall'insoddisfazione per un'interpretazione dell'intuizione sensibile che non sbocchi nella postulazione di una causa immateriale, in quanto superiore, per cui si può dire che l'autore del *Dragmaticon* da questa originale prospettiva condivide con altri maestri di Chartres, dal vecchio Bernardo a Gilberto di Poitiers, l'idea di riproporre la distinzione, che essi possono conoscere attraverso Calcidio e Boezio, tra l'universale primariamente "ontologico", in sé oltre che universale e assoluto, e l'universale primariamente "gnoseologico", espressione di una natura comune inerente agli enti; la distinzione cioè tra una teologia platonizzante e una filosofia aristotelizzante.⁵² In altri termini, nell'opera di Guglielmo il contesto speculativo è indubbiamente platonico, per la "cifra" olistica attribuita al sapere filosofico speculare rispetto alla totalità organica del reale, in cui *quae sunt et non videntur* fondano e sovrastano *quae sunt et videntur*,⁵³ e quindi l'universale è preminente rispetto al particolare, e in cui le potenze dell'anima non sono effetto dell'unione dell'anima con il corpo, per cui quest'ultimo sarebbe condizione necessaria di esse, ma sono frutto di un'attività originaria ed esclusiva dell'anima, che trova nel corpo uno strumento passivo per esplicitare ciò che le è proprio; e tuttavia per il filosofo il conoscere e il comprendere sono ancorati alla contingenza, mettono a nudo i limiti della natura umana e riguardano precipuamente la realtà sensibile. Certo la conoscenza riguarda anche l'intelligenza delle cause, cioè l'elevazione alla natura semplice di "ciò che non si vede", ma tale livello della comprensione dell'essere non è autonomo dalle mediazioni attraverso cui la ragione ricava le uniformità e le distinzioni della natura corporea e piuttosto ne è filiazione e consolidamento.

Nell'esprimere tutto ciò, la filosofia di Guglielmo di Conches va ben oltre il punto d'arrivo della coeva riflessione di un Guglielmo di St. Thierry, che come s'è visto affronta, nel *De natura corporis et animae*, i medesimi temi trattati nel VI libro del *Dragmaticon*, o dello stesso Teodorico di Chartres, comunemente considerato come l'esponente più tipico, insieme al filosofo originario di Conches, della seconda generazione di maestri chartriani nel XII secolo. Il Cistercense, a partire dall'esigenza di restaurare e difendere la tradizionale cultura ecclesiastica, si apre alle più nuove acquisizioni di materiali culturali, integrandole nella biblioteca del ceto colto cristiano, al fine di rafforzare la proposta politico-religiosa dei fautori della riforma ecclesiastica; Teodorico segue un percorso diverso ma convergente, in quanto, dopo aver rappresentato per molti anni, attraverso le sue opere "scolastiche", il punto di vista razionalizzante

⁵² Cf. P.E. DUTTON, «Introduction», in Bernardus Carnotensis, *Glosae super Platonem*, ed. P.E. Dutton, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1991, pp. 70-96.

⁵³ P 1, prol., §1, p. 17.

dei *novatores*, nell'ultima fase della sua vita veste l'abito cistercense, testimoniando l'oggettivo superamento delle rivalità e dei conflitti metodologici e teologici dei decenni precedenti ma anche il suo personale approdo alla piena condivisione dei valori spirituali e politico-culturali che erano stati di Bernardo di Clairvaux e dei "riformatori". Essi possono essere assunti come rappresentanti peculiari della gnoseologia della prima metà del XII secolo, fondata sulla dicotomia tra *ratio* e *intellectus*, che il primo è ancora alla contrapposizione di fonti filosofiche, come Costantino Africano e Nemesio di Emesa, e fonti spirituali, o quanto meno ecclesiastiche, tra le quali spiccano, per l'alto numero di riferimenti testuali, Gregorio di Nissa e Claudiano Mamerto, e il secondo fonda sull'approfondimento boeziano della distinzione, già in Agostino oltre che nella tradizione filosofica, della mediazione inferenziale attraverso cui cogliere gli *intelligibilia*, cioè le forme nelle cose, e dell'intuizione degli *intellectibilia*, intesi come forme separate.⁵⁴ Entrambi quindi rinnovano l'idea dei due tradizionali "varchi" della conoscenza intuitiva, a partire dai quali la *ratio* opera le sue concettualizzazioni e le sue deduzioni: il senso, inteso come unico accesso al particolare sensibile, e l'intelletto, che coglie in modo diretto e immediato l'universale.

Guglielmo di Conches esprime una gnoseologia più radicalmente mondana, non necessariamente più razionalizzante rispetto a quella degli altri filosofi del suo tempo, sia di estrazione "scolastica" sia di appartenenza monastica, né anti-metafisica, per così dire, in quanto la scienza di "ciò che non si vede" è dichiarata, sia nella *Philosophia* sia nel *Dragmaticon*, parte integrante e qualificante della filosofia, ma fondata univocamente sull'esperienza sensibile, che è così assunta come punto di equilibrio tra le funzioni vitali dell'individuo, così come tra il corpo e l'anima. Non una visione "spregiudicata" da parte di un pensatore cauto e comunque sempre pronto ad arrestarsi o a fare un passo indietro rispetto a posizioni controverse, come quella già menzionata riguardante l'identificazione dell'anima del mondo platonica con lo Spirito santo segnalata nella *Philosophia* e rigettata nel *Dragmaticon*; e tuttavia un uso coerente, e pressoché unico nel suo tempo, dei testi filosofici, antichi e "moderni", al fine di costituire un orizzonte metodologico ed epistemologico pienamente controllabile, sia sul piano logico-linguistico sia sul piano empirico-sistematico, un modello di scienza rigorosa, costituito dall'organizzazione razionale dei dati di esperienza, il quale quanto meno fornisce un contributo rilevante alla precisazione dell'oggetto filosofico alla vigilia dell'intenso movimento delle idee caratterizzato dall'"irruzione" e dalla rapida diffusione, nell'arco di meno di un secolo, del *corpus aristotelicum*, insieme all'esigenza di un modello di scienza a esso conforme.

⁵⁴ Cf. M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 51-3.

