

**Università degli Studi di Salerno**



Dipartimento di **Scienze del Patrimonio Culturale**

Dottorato di ricerca in **Filosofia, Scienze e Cultura**  
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica (Fi. T. M. U.)

XIII ciclo

Coordinatore: Chiar. mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

**GUGLIELMO DI CONCHES**  
**E IL *DRAGMATICON PHILOSOPHIAE***

Tutor:

Chiar. mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Co-tutor:

Chiar. mo Prof. ARMANDO BISOGNO

Tesi di Dottorato di:

CARMINE FERRARA

Anno Accademico 2015/2016

Vomer, si ab agricola absconditur, inutilis rubigine consumitur;  
si aratro infigitur, prodest et splendet, tamen consumitur.  
Candela, nisi fuerit accensa, nichil habere usus iudicatur;  
accensa, aliis servit, se consumit.  
Quid rides, o homo? Mutato nomine de te fabula narratur.  
Si te otio et inertiae mancipaveris, rubigine luxuriae peribis.  
Sin autem alicui honesto studio te applicaveris, aliis proficies, gloria splendebis;  
corpore tamen consumeris: quicquid ages, vae tamen corpori!

(GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae*, IV)

Amen, amen dico vobis: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit,  
ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.  
Qui amat animam suam, perdit eam;  
et, qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam.  
Si quis mihi ministrat, me sequatur, et ubi sum ego, illic et minister meus erit;  
si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater.

(Gv 12, 24-26)

## INDICE GENERALE

### SEZIONE PRIMA. GUGLIELMO DI CONCHES: LA VITA E LE OPERE

PRIMO CAPITOLO. GUGLIELMO DI CONCHES: IL PERSONAGGIO STORICO	2
1. La patria di Guglielmo di Conches	2
2. La data di nascita, il periodo di formazione, le fasi del magistero	6
3. I luoghi della formazione e del magistero	13
4. La data e il luogo della morte	30
5. La vita di Guglielmo di Conches in sintesi	34
SECONDO CAPITOLO. LA PRODUZIONE LETTERARIA DI GUGLIELMO DI CONCHES	35
1. Glosse agli <i>auctores</i> e trattati di filosofia naturale	35
1.1. I trattati di filosofia naturale	36
1.1.1. La <i>Philosophia</i>	36
1.1.2. Il <i>Dragmaticon Philosophiae</i>	43
1.2. Le glosse agli <i>auctores</i>	55
1.2.1. Le glosse di sicura attribuzione	56
a. Le <i>Glosae super Boetium</i>	56
b. Le <i>Glosae super Macrobius</i>	62
c. Le <i>Glosae super Platonem</i>	64
d. Le <i>Glosae super Priscianum</i>	68
1.2.2. Le glosse citate, che non ci sono pervenute	71
a. Le <i>Glosae super Martianum</i>	71
b. Le <i>Glosae</i> al <i>De institutione musica</i> di Boezio	74
1.2.3. Glosse non citate, ma probabili	74
a. Le <i>Glosae super Iuvenalem</i>	74
b. Le <i>Glosae</i> all' <i>Aeneis</i> di Virgilio	77
1.4. Un'opera di incerta attribuzione: il <i>Moralium dogma philosophorum</i>	77
1.5. Le opere spurie	89
1.5.1. La <i>Magna de naturis philosophia</i>	89
1.5.2. La <i>Glosa in quatuor Evangelia</i>	92

2. Cronologia delle opere	93
---------------------------	----

SEZIONE SECONDA. IL *DRAGMATICON PHILOSOPHIAE*

DI GUGLIELMO DI CONCHES

TERZO CAPITOLO. LA CONDANNA DELLA <i>PHILOSOPHIA</i> E LA REDAZIONE DEL <i>DRAGMATICON PHILOSOPHIAE</i>	97
--	----

1. La ricerca teologica nella <i>Philosophia</i>	97
1.1. La condanna di un metodo « <i>insanum atque haereticum</i> »	97
1.2. Il «fondamento fisico» della teologia di Guglielmo di Conches	113
2. La redazione del <i>Dragmaticon Philosophiae</i>	121
2.1. <i>Retractatio errorum e confessio fidei</i>	121
2.2. Le fonti	127
2.3. La scansione in sei libri	131
2.4. Scelta della forma dialogica	133
2.5. Finalità dell'opera e metodo della ricerca	136

QUARTO CAPITOLO. LA <i>SUBSTANTIA</i> E LE SUE <i>SPECIES</i>	153
---	-----

1. La polisemia del termine <i>substantia</i>	153
1.1. La <i>substantia creatrix</i> : il Dio della fede cattolica	157
1.2. La <i>substantia creata visibilis</i> e la <i>substantia creata invisibilis</i>	159
1.2.1. La <i>substantia creata invisibilis</i> : gli <i>angeli vel daemones</i>	160
1.2.2. Gli <i>elementa</i>	172
a. L' <i>elementum</i> nelle <i>Glosae super Boetium</i>	173
b. L' <i>elementum</i> nelle <i>Glosae super Macrobiium</i>	178
c. L' <i>elementum</i> nella <i>Philosophia</i> e nelle <i>Glosae super Platonem</i>	179
d. L' <i>elementum</i> nel <i>Dragmaticon Philosophiae</i>	187
e. Considerazioni conclusive	196
2. L' <i>arbor rerum</i>	199

QUINTO CAPITOLO. <i>OPUS CREATORIS</i> E <i>OPUS NATURAE</i>	202
--	-----

1. L'evoluzione del concetto di natura tra Alto Medioevo e secolo XII	202
2. <i>Opus creatoris: prima creatio</i> degli elementi <i>in statu confusionis</i>	206

3. <i>Opus naturae</i>	214
3.1. Definizione di <i>natura</i> e legge fondamentale dell' <i>opus naturae</i>	214
3.2. Prima fase dell' <i>exornatio mundi</i> : dissoluzione della <i>confusio elementorum</i> e formazione degli <i>elementa mundi</i>	223
3.3. <i>Aquae super firmamentum</i> e <i>quinta essentia</i> : creature <i>contra rationem</i> e <i>contra naturam</i>	245
3.4. Seconda fase dell' <i>exornatio mundi</i> : formazione dei corpi degli esseri viventi	256
SESTO CAPITOLO. L' <i>ORNATUS MUNDI</i> : IL MACROCOSMO	265
1. La scienza «de superioribus» nel <i>Dragmaticon</i> e le sue fonti	265
1.1. Tre modi di <i>tractare de superioribus</i>	268
1.2. Il moto delle stelle fisse e del firmamento	272
1.3. Dottrine astrologiche relative ai <i>signa zodiacali</i>	274
1.4. <i>Retrogradatio</i> e <i>statio</i> dei tre pianeti superiori	277
1.5. Posizione dei pianeti e moto di Venere e Mercurio intorno al sole	283
1.6. <i>Motus naturalis</i> e <i>motus accidentalis</i> dei pianeti	286
2. La scienza dell'aria, dell'acqua e della terra nel <i>Dragmaticon</i>	290
2.1. «De sublimibus, id est de eis quae contingunt in aere»: i fenomeni atmosferici	291
2.1.1. Fenomeni atmosferici di natura aerea: i venti	292
2.1.2. Fenomeni atmosferici di natura acqua: pioggia, neve e grandine	298
2.1.3. Fenomeni atmosferici di natura ignea: tuoni, folgori e fulmini	305
2.2. «De aqua»: le <i>refluxiones</i> dell'oceano	310
2.3. «De terra»	314
2.3.1. La forma della terra	314
2.3.2. Le cinque zone della terra e le quattro parti della terra abitabile	320
SETTIMO CAPITOLO. L' <i>ORNATUS MUNDI</i> : IL MICROCOSMO	326
1. L'uomo come <i>coniunctio</i> di anima e corpo	326
2. Il rapporto sessuale e le condizioni che lo favoriscono	331
3. Le <i>virtutes</i> che operano nel corpo umano	338
3.1. L'opera della <i>virtus naturalis</i>	338
3.1.1. La formazione del feto e la nascita del bambino	338

3.1.2. Le tre <i>digestiones</i>	344
3.1.3. L' <i>augmentum</i>	352
3.1.4. Il <i>sompnus</i>	354
3.2. La <i>virtus spiritualis</i> e le sue <i>operationes</i>	357
3.3. La <i>virtus animalis</i> e le sue <i>operationes</i>	358
3.3.1. Le <i>actiones animales</i> comuni agli uomini e agli animali	363
a. Il <i>sensus</i> e l'anatomia del cervello	363
b. Il <i>motus voluntarius</i>	377
c. L' <i>imaginatio</i>	378
3.3.2. L' <i>anima</i> e le <i>actiones animales</i> comuni agli uomini e agli spiriti divini	380
CONCLUSIONE	384
BIBLIOGRAFIA	389



SEZIONE PRIMA

GUGLIELMO DI CONCHES:  
LA VITA E LE OPERE

## 1. La patria di Guglielmo di Conches

*Guillelmus de Conchis*, uno dei più stimati maestri di grammatica e di filosofia del secolo XII, viene ormai all'unanimità considerato nativo di Conches-en-Ouche, un piccolo borgo nei pressi di Évreux, prefettura del dipartimento dell'Eure nell'Alta Normandia: i suoi primi bibliografi, i manoscritti delle opere a lui attribuite e persino alcuni degli autori a lui più vicini nel tempo concordano nell'attribuirgli il toponimico *de Conchis*, che è sempre stato ritenuto indicativo del suo luogo d'origine<sup>1</sup>. Solo Antoine

---

<sup>1</sup> Luke Wadding attribuisce erroneamente a Guglielmo il toponimico *de Combis*, oltre alla variante corretta *de Conchis*; cf. L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum* (in seguito: *Scriptores*), Roma 1650, p. 151b. L'errore viene segnalato da Fabricius e Charma; cf. J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis* (in seguito: *Bibliotheca*), 6 voll., I, Padova 1754, p. 408a; A. CHARMA, *Guillaume de Conches: notice biographique, littéraire et philosophique* (in seguito: *Guillaume de Conches*), Paris 1857, p. 28, n. 3. Thomas Wright riferisce, invece, dell'errore di alcuni biografi inglesi, i quali pensavano che la parola *de Conchis* corrispondesse all'inglese *of Shelley*; cf. T. WRIGHT, *Biographia Britannica Literaria: Anglo-Norman Period* (in seguito: *Biographia*), London 1846, p. 174, n. \*; cf. anche CHARMA, *ibid.*, p. 28, n. 3. – Tra i primi bibliografi di lingua latina che riportano il toponimico *de Conchis* si ricordino A. POSSEVINO, *Apparatus Sacer ad Scriptores Veteris et Novi Testamenti* (in seguito: *Apparatus*), 2 voll., I, Venezia 1606, p. 701; WADDING, *ibid.*, p. 151a; C. E. DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis* (in seguito: *Historia*), 6 voll., II, Paris 1665, p. 742; C. OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae Antiquis illorumque Scriptis* (in seguito: *Commentarius*), 3 voll., II, Leipzig 1722, col. 1228; FABRICIUS, *ibid.*, I, p. 408a; III, p. 144a. Alcuni manoscritti presentano, oltre al toponimico *de Conchis*, alcune varianti: *de Conches*, *de Conces*, *de Cunchis*, *de Conchiis*, *de Conkhis*, *de Chonchis*, *de Conchys*, *de Choncis*, *de Concis*, *de Concenna*; cf. le sezioni relative ai manoscritti in É. A. JEAUNEAU, *Introduction* (in seguito: *Introduction 1965*), in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, ed. É. A. Jeauneau, Paris 1965, p. 32; ID., *Introduction* (in seguito: *Introduction 2006*), in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Glosae super Platonem*, É. A. Jeauneau (a cura di), 3 voll., III, Turnhout 2006, p. LXXV; I. RONCA, *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Dragmaticon Philosophiae*, I, Turnhout 1997, pp. XXXIX-LIV; LVII-LVIII; LXIII; L. NAUTA, *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Glosae super Boetium*, II, Turnhout 1999, p. XCI; CII; P. E. DUTTON, *The little Matter of a Title: Philosophia magistri Willelmi de Conchis* (in seguito: *The little Matter of a Title*), in *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle*), edd. B. Obrist – I. Caiazzo, Firenze 2011, pp. 481-485. Il manoscritto della prima redazione delle *Glosae super Priscianum* riporta invece l'aggettivo *Concensis*; cf. É. A. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien* (in seguito: *Deux rédactions*), in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXVII (1960), rist. in ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres* (in seguito: *Lectio philosophorum*), Amsterdam 1973, p. 337. Gli autori vicini nel tempo a Guglielmo che gli attribuiscono il toponimico *de Conchis* sono Giovanni di Salisbury, Vincenzo di Beauvais, Alberico di Trois-Fontaines, Guglielmo di Saint-Thierry, Elinando di Froidmond e l'anonimo autore del *Liber*

Charma, autore di una delle prime importanti dissertazioni sulla figura storica e sull'opera di Guglielmo, suppose che egli non fosse nato a Conches, «comme ou l'a pensé jusqu'ici sur la foi seule du surnom qu'il porte», ma «dans quelque village ignoré des biographes»<sup>2</sup>, cioè a Saint Martin du Tilleul, un altro piccolo villaggio dell'Alta Normandia, sempre presso Évreux. La sua ipotesi trovava riscontro nel basso rilievo di una pietra tombale, rinvenuta dallo storico August Le Prévost nella chiesa di quel villaggio. È interessante seguire nelle sue linee essenziali l'argomentazione dello studioso:

M. Le Prévost avait découvert (...) une pierre tombale sur laquelle est figuré, en costume de prêtre ou de professeur, un personnage d'une tenue grave, aux pieds duquel se déroule une bandelette qu'il indique du doigt, mais sans la regarder, et qui port très-lisiblement écrit, en caractères du XII<sup>e</sup> siècle, le mot *Philosophia*. (...). Un philosophe (...) du XII<sup>e</sup> siècle dans un village, à quelque distance d'Évreux! (...). C'est Guillaume de Conches, m'écriai-je! Cependant une occasion me fut offerte d'aller sur les lieux même prendre *de visu* des renseignements plus précis. (...). Quelle ne fut ma surprise (...) en déchiffrant très-nettement, sur une des côtés de la tombe, le quatre lettres *gram*, commencement évident pour moi du mot *grammaticus*. Ma conviction fut dès-lors achevée. Le *grammairien*, c'est le nom sous lequel Guillaume de Conches est surtout connu et loué de ses contemporains: *Philosophia* (...) c'est le titre qu'il a inscrit sur tous ses livres et que portait expressément son premier ouvrage. (...). C'est bien notre philosophe qui sommeille dans ce modeste asile où il a trouvé (...) cette paix à laquelle il paraît avoir tant tenu! Mais pourquoi là plutôt qu'ailleurs? Pourquoi dans ce village plutôt que dans la ville où on le fait naître: c'est que, selon moi, il ne serait pas né à Conches dont sa famille avait pu, sans y habiter pour cela, porter et lui transmettre le nom; il serait né précisément là où ses cendres auraient été définitivement déposées, à St.-Martin du Tilleul<sup>3</sup>!

---

*de vera philosophia*; cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 832B; ed. J. B. Hall (con la coll. K. S. B. Keats-Rohan), I, 5, 11-12, Turnhout 1991 (CCCM, 98), p. 20; col. 856A, I, 24, 117, p. 54; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum naturale*, II, 5, ed. H. Lichtenstein, Venezia 1494, f. 14vb; 12, f. 15va; 14, f. 15va; 30, f. 17rb; III, 19, f. 29ra; XXIV, 57, f. 297ra; 69, f. 298va; 74, f. 299ra; XXV, 31, f. 305ra; ALBERICUS MONACHUS TRIUM-FONTIUM, *Chronica a Monaco Novi-monasterii hoiensis interpolata* (in seguito: *Chronica*), 40-42, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannover 1874 (MGH, *Scriptores*, 23), p. 842; GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus Guillelmi de Conchis* (in seguito: *De erroribus*), PL 180, col. 333A, ed. P. Verdeyen, I, 6-7, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), p. 61; HELINANDUS FRIGIDI MONTIS, *Chronicon*, MS Londra, British Museum Cotton, Claudius B. IX, f. 26vb; il passo del *Liber de vera philosophia* in cui si nomina Guglielmo di Conches è citato in P. FOURNIER, *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard. Notice sur un manuscrit provenant de la Grande Chartreuse* (in seguito: *Un adversaire inconnu*), in «Bibliothèque de l'école des Chartres», XLVII (1886), p. 408. – Tutti gli studiosi di Guglielmo, escluso Antoine Charma, hanno sempre ritenuto essere Conches il paese d'origine del filosofo normanno.

<sup>2</sup> CHARMA, *ibid.*, p. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

Più avanti, descrivendo l'atteggiamento della figura austera ritratta sulla lapide, Charma aggiunge:

Le sculpteur semble avoir mis de côté toutes les traditions artistiques pour rendre, aussi fidèlement qu'il le put, le sentiment particulier qu'il voulait prêter à son personnage, et ce sentiment quel est-il? Celui, si je ne me trompe, d'un repentir sincère, et d'une réprobation marquée pour l'œuvre que lui rappelle le volume qui est à ses pieds<sup>4</sup>.

L'ipotesi di Charma, dunque, si fondava sulla lettura ermeneutica di due parole scritte sulla lapide e dell'atteggiamento del personaggio raffigurato. Secondo lo studioso francese, la parola «Philosophia», che si staglia su una fascia di marmo ai piedi dell'austera figura, poteva essere il titolo del primo trattato sistematico di Guglielmo di Conches, a causa del quale egli fu bersaglio – intorno al 1140/41 – di una spietata requisitoria da parte del monaco cistercense Guglielmo di Saint-Thierry, che lo accusò di divulgare dottrine insane circa i principali misteri teologici del Cristianesimo<sup>5</sup>. La parola incompleta «gram-» poteva invece essere la parte iniziale di *grammaticus*, titolo attribuito al filosofo da Giovanni di Salisbury<sup>6</sup>. In quest'ottica a Charma non sembrava casuale

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60, n. 56.

<sup>5</sup> Dopo aver studiato nelle scuole di Liegi, Reims e forse Laon, Guglielmo di Saint-Thierry divenne monaco “nero” (cluniacense) a Saint-Nicaise di Liegi, da dove nel 1121 fu trasferito a Saint-Thierry, vicino a Reims, in qualità di abate. Ma nel 1135 lasciò la carica e manifestò l'intenzione di cambiare ordine: fu allora che divenne semplice monaco “bianco” (cistercense) a Signy, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1148. Su Guglielmo di Saint-Thierry cf. A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII* (in seguito: *Il declino dell'ideale monastico*), Roma 1988; ID., *Guglielmo di Saint-Thierry: la mistica dell'amore e la scienza teologica a protezione della fede dall'errore*, in *Storia della Teologia nel Medioevo. La grande fioritura* (in seguito: *Storia della Teologia nel Medioevo II*), ed. G. d'Onofrio, 3 voll., II, Casale Monferrato 1996, pp. 150-155; J. CHÂTILLON, *William of Saint-Thierry, Monasticism and the Schools: Rupert of Deutz, Abelard and William of Conches* (in seguito: *William of Saint-Thierry*), in *William, Abbot of Saint-Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry*, Kalamazoo 1987, pp. 169-173.

<sup>6</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 832B; ed. Hall, I, 5, 11-13, p. 20. «Willelmus de Conchis grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus». – Hauréau e Clerval intesero il termine *opulentissimus* in senso letterale, come indizio della straordinaria ricchezza del filosofo di Conches; B. HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique* (in seguito: *Histoire*), 2 voll., I, Paris 1872, pp. 430-431; A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Age du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Les Écoles de Chartres*), Paris 1895 (rist. Genève 1977), pp. 208-209. È però molto più probabile che l'aggettivo abbia un significato traslato: potrebbe alludere non solo all'eccezionale competenza di Guglielmo nell'insegnamento dell'*ars grammatica*, ma anche alla sua ampia e approfondita conoscenza dei classici, l'analisi dei cui testi era alla base dell'insegnamento grammaticale nelle scuole del secolo XII; cf. H. RODNITE LEMAY, *Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the Accessus ad Macrobius* (in seguito: *Accessus ad Macrobius*), in «*Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies*», I, 2 (1977), pp. 116-117.

neanche l'atteggiamento che lo scultore aveva conferito alla figura sulla lapide: l'artista aveva infatti ritratto quel personaggio nell'atto di puntare il dito contro la *Philosophia* e con lo sguardo rivolto altrove per rimarcare la riprovazione di Guglielmo nei confronti di un'opera che egli stesso avrebbe (in parte) condannato nel *Dragmaticon Philosophiae*<sup>7</sup>. La tomba di un sì noto filosofo del secolo XII in un luogo sperduto della Normandia si poteva spiegare – secondo Charma – solo ammettendo che Saint-Martin du Tilleul fosse il luogo di nascita di Guglielmo e che Conches fosse tutt'al più la sua patria di adozione, nella quale il filosofo poteva essersi trasferito già in tenera età e della quale poteva aver acquisito il toponimico per volontà della propria famiglia, o forse – aggiungerei – per sua stessa volontà, perché magari egli stesso si sentiva oriundo di Conches. L'ipotesi di Charma, indubbiamente suggestiva, è stata scarsamente considerata dagli studiosi, forse perché – non a torto – giudicata insufficientemente fondata<sup>8</sup>. Nessuno, però, ha mai realmente tentato di invalidarla e non convince a mio avviso quanto afferma Jeauneau, cioè che sia proprio il toponimico a rivelarci il villaggio di origine di Guglielmo<sup>9</sup>: Bernardo e Teodorico erano bretoni, eppure erano detti entrambi *Carnotenses*<sup>10</sup>. Pertanto ritengo che l'individuazione del luogo di nascita di Guglielmo sia un problema ancora aperto.

In ogni caso, Guglielmo è sicuramente di origini normanne: lo attestano diversi manoscritti delle sue opere, ma soprattutto lo afferma lui stesso nel prologo al libro VI del *Dragmaticon Philosophiae* dove, citando un verso della *Satira X* di Giovenale, dice di essere nato *sub crasso aere Normanniae, patria vervecum*:

Ea quae a magistris, dux serenissime, multotiens audivi atque innumera recordatione iugique meditatione memoriae commendavi et, ut firmius verba quae irrevocabilia volant retinerem, stili officio designavi, iamque per viginti annos et eo amplius alios docui, adhuc vix plene et perfecte intelligo vixque intellecta propriis et apertis verbis explicare valeo. Et unde michi tam hebes

---

<sup>7</sup> Sull'entità delle ritrattazioni si ritornerà più avanti; cf. infra, pp. 122 ss.

<sup>8</sup> Alcuni autori accennano a Saint-Martin du Tilleul solo come al possibile luogo della morte di Guglielmo; cf. B. HAURÉAU, *Singularités historiques et littéraires* (in seguito: *Singularités*), Paris 1861, p. 266; R. L. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought and learning* (in seguito: *Illustrations*), London 1884, p. 131, n. 26; sec. ed. London 1920, p. 112, n. 26; G. RIALDI, *Il 'De philosophia mundi': l'autore, la storia, il contenuto medico* (in seguito: *De philosophia mundi*), Genova 1965, p. 30.

<sup>9</sup> Cf. É. A. JEAUNEAU, *L'Âge d'or des Écoles de Chartres* (in seguito: *L'Âge d'or*), Chartres 1995, p. 43; ID., *Introduction 2006* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. XIX-XX.

<sup>10</sup> Cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres*, p. 159; JEAUNEAU, *ibid.*, pp. 65-66.

ingenium, tam madida memoria, tam imperfecta eloquentia? An quia *in patria vervecum crassoque sub aere Normanniae sum natus*<sup>11</sup>?

Jeauneau invita a non lasciarsi ingannare da una lettura superficiale del passo, poiché «le latin exquis dans lequel le message est formulé contredit évidemment le contenu du message». E prosegue, osservando che «la suite du texte nous montre que le propos de Guillaume, en ce passage, est ironique», poiché egli vuole «tourner en ridicule se détracteurs, faux savants qui, du haut de leur superbe, lui reprochent ses origines provinciales»<sup>12</sup>. Inoltre, l'estrema padronanza della lingua latina permette a Guglielmo di giocare con la parola *vervex*, che significa tanto “montone” – animale per l'allevamento del quale la Normandia era famosa –, quanto “stupido”<sup>13</sup>.

## 2. La data di nascita, il periodo di formazione, le fasi del magistero

La data di nascita di Guglielmo viene invece convenzionalmente collocata alla fine del secolo XI. Il religioso gesuita Antonio Possevino, personalità di spicco della Controriforma cattolica grazie alla sua opera diplomatica e letteraria, e con lui Luke Wadding, supposero che fosse un frate minore, forse perché Possevino aveva ritrovato un'opera attribuita a Guglielmo in un cenobio francescano della città di Pera, attuale Beyoğlu, nel comune di Istanbul. Così facendo, però, ne posticiparono la nascita di circa un secolo<sup>14</sup>. Casimir Oudin ne confutò il giudizio nei primi anni venti del secolo XVIII sulla base di alcuni dati biografici desunti dal *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, che sembravano collocare la carriera accademica di Guglielmo nell'ambiente scolastico

---

<sup>11</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae* (in seguito *Dragmaticon*), VI, I, 1, 3-11, ed. I. Ronca, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera omnia*, É. A. Jeauneau (a cura di), 3 voll., I, Turnhout 1997 (CCCM, 152), p. 178. Il corsivo è mio. Il passo tratto da IUVENALIS è in *Saturae*, X, 50, ed. J. Willis, Stuttgart - Leipzig 1997, p. 134: «Vervecum in patria crassoque sub aere nasci». – Guglielmo è detto *normannus* nei MSS del *Dragmaticon*: Padova, Biblioteca Universitaria, 2171 e Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. XI,31, 4149; cf. RONCA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. LII; LVIII.

<sup>12</sup> JEAUNEAU, *L'Âge d'or*, p. 43.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 43, n. 2.

<sup>14</sup> Cf. POSSEVINO, *Apparatus* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 701; WADDING, *Scriptores* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 151b. Sappiamo per certo che Guglielmo non fu un religioso. Quando infatti condanna il puro formalismo dei religiosi, scrivendo che la povertà delle vesti, la tonsura e la chioma corta sono solo *signa religionis* e non *res*, Guglielmo aggiunge: «Quam facilis religio, quam unus tonsor una novacula in momento potest perficere! Iam dudum est ex quo pilis carerem, si hac via religiosus esse possem!»; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, I, 5, 33-35, pp. 133-134. Da questo passo – come si sarà notato – si evince anche un altro particolare curioso: Guglielmo era calvo all'epoca della stesura del *Dragmaticon*.

parigino della prima metà del secolo XII<sup>15</sup>. Gli autori del dodicesimo volume della *Histoire littéraire de la France* fissarono la data di nascita di Guglielmo – per motivi non meglio specificati – all’anno 1080, seguiti in questa datazione da diversi studiosi tra l’Ottocento e gli inizi del Novecento<sup>16</sup>. Nei primi anni venti del secolo XX, però, Reginald L. Poole giudicò improbabile l’ipotesi degli autori della *Histoire* e posticipò la data di nascita di Guglielmo di circa un decennio<sup>17</sup>. I motivi di questa scelta dipendevano forse dall’intrecciarsi di una serie di dati biografici desumibili dal *Dragmaticon* e dalla *Philosophia* e riguardanti gli inizi della carriera accademica di Guglielmo e la stesura del suo primo trattato. Nel prologo al primo libro del *Dragmaticon* il maestro di Chartres dice di aver composto la *Philosophia* «in iuventute»<sup>18</sup>, cioè in un’età che – secondo una tradizione latina nota a Guglielmo – è compresa tra i 28 e i 49 anni, oppure tra i 25/30 e i 35/40 anni<sup>19</sup>. Nell’*incipit* del prologo al libro III della *Philosophia* si apprende inoltre che

---

<sup>15</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla n. 1, p. 2), coll. 1228; 1231; cf anche DU BOULAY, *Historia* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 742-743. Sul problema dell’individuazione dei luoghi in cui Guglielmo insegnò cf. infra, pp. 13 ss.

<sup>16</sup> Cf. C. CLEMENCET - F. CLEMENT, *Histoire littéraire de la France* (in seguito: *Histoire XII*), 41 voll., XII, Paris 1793 (rist. Paris 1896), p. 456; C. JOURDAIN, *Dissertation sur l’état de la philosophie naturelle, en Occident et principalement en France, pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Dissertation*), Paris 1838, p. 15, n. 3; X. ROUSSELOT, *Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge* (in seguito: *Études*), 3 voll., I, Paris 1840, p. 204; WRIGHT, *Biographia* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 174; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 2; B. HAUREAU, *Nouvelle biographie générale* (in seguito: *Nouvelle biographie*), Paris 1858, col. 667; ID, *Singularités* cit. (alla n. 8, p. 5), p. 231; CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla n. 6, p. 4), p. 181; C. BAEUMKER, *Wetzer und Weltes Kirchenlexicon* (in seguito: *Wetzer und Weltes*), 13 voll., XII, Freiburg im Breisgau 1901, col. 1599; P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic* (in seguito: *Le système du monde III*), 10 voll., III, Paris 1915, p. 92; H. FLATTEN, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches* (in seguito: *Die Philosophie*), Koblenz 1929, p. 9.

<sup>17</sup> Cf. R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury’s Time* (in seguito: *The Masters*), in «The English Historical Review», CXXXIX (1920), p. 334, n. 4. Cf. anche T. GREGORY, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* (in seguito: *Anima mundi*), Firenze 1955, p. 1, n. 2.

<sup>18</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 7, 76, p. 7.

<sup>19</sup> Come rileva Jauneau, per gli autori medievali il termine *iuventus* indicava una delle età dell’uomo e aveva confini cronologici abbastanza precisi; cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. XXXVI-XXXVII. Per Isidoro di Siviglia è la quarta età e si estende dai 28 ai 49 anni: essa segue l’*infantia* (dalla *nativitas* fino ai 7 anni), la *pueritia* (dai 7 ai 14 anni) e l’*adolescencia* (dai 15 ai 28 anni) e precede l’età adulta (*senectus*: dai 50 ai 70/77 anni) e l’età decrepita (*senium*: dai 70/77 anni fino alla morte); cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De differentiis sive de proprietate sermonum*, II, XIX, 74-76, PL 83, coll. 81BC: «Inter infantiam et pueritiam, et reliquas aetates, sapientes ita definierunt. Prima hominis aetas infantia, secunda pueritia, tertia adolescentia, quarta iuventus, quinta senectus, sexta senium. Duae primae aetates

---

singulis annorum terminantur hebdomadibus, propter simplicem vitam. Nam infantia septimo anno finitur, quartodecimo pueritia, dehinc sequens adolescentia duabus constat hebdomadibus propter intellectum et actionem. Quae duae nondum erant in pueris, et porrigitur haec aetas a quinto decimo anno usque ad XXVIII. Post haec succedens iuventus tribus hebdomadibus permanet, propter tria illa, intellectum et actionem, corporisque virtutem. Ista aetas a XXVIII anno exoritur, et quagragesimo nono consummatur, quando et in feminis partus deficit. Porro senectus quatuor hebdomadibus completur propter accedentem illis tribus animi et corporis gravitatem. Incipit enim haec aetas a quinquagesimo anno, et septuagesimo septimo terminatur. Ultima vero senium nullo certo annorum tempore definitur, sed solo naturae fine concluditur»; ID., *Etymologiarum libri*, XI, II, 1-8, PL 82, coll. 415B-416A: «Gradus aetatis sex sunt, infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, atque senectus. Prima aetas, infantia, est pueri nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis. Secunda aetas, pueritia, id est, pura, et necdum ad generandum apta, tendens usque ad decimum quartum annum. Tertia, adolescentia, ad gignendum adulta, quae porrigitur usque ad vigesimum octavum annum. Quarta, iuventus, firmissima aetatum omnium, finiens in quinquagesimo anno. Quinta aetas, senioris, id est, gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem, nondum senectus, sed jam non iuventus, quia senioris aetas est quam Graeci πρεσβύτην vocant. Nam senex apud Graecos non presbyter, sed γέρων dicitur. Quae aetas quinquagesimo anno incipiens, septuagesimo terminatur. Sexta aetas, est senectus, quae nullo annorum tempore finitur, sed post quinque illas aetates quantumcunque vitae est, senectuti deputatur. Senium autem pars est ultima senectutis, dicta quod sit terminus sextae aetatis». – Hunain ibn Ishāq, medico arabo del secolo IX, noto ai medievali del secolo XII col nome di Ioannizio, distingue invece quattro età dell'uomo: la *iuventus*, che si estende dai 25/30 ai 35/40 anni, segue l'*adolescentia* (età che si estende fino ai 25/30 anni) e precede la *senectus* (dai 35/40 ai 55/60) e la *senium* (dai 55/60 fino alla morte); cf. IOHANNITIUS, *Isagoge ad Techne Galieni* (in seguito: *Isagoge*), XVIII, ed. G. Maurach, in «Sudhoff Archiv», LXII (1978), p. 155: «Quattuor sunt aetates, i. adolescentia, iuventus, senectus et senium. Adolescentia complexionis videlicet calidae et humidae est, in qua crescit et augetur corpus usque ad vicesimum quintum vel tricesimum annum. Hanc iuventus insequitur, quae calida est et sicca, perfectum sine diminutione virium corpus conservans, quae vel tricesimo quinto vel quadregesimo anno finitur. Huic succedit senectus frigida et sicca, in qua quidem minui et decrescere corpus incipit, tamen virtus non deficit quinquagesimo quinto anno vel sexagesimo persistens anno. Huic succedit senium collectione flegmatici humoris frigidum et humidum, in quo virtutis apparet defectus, quod suos annos vitae termino metitur». – Anche per Costantino Africano, monaco di Montecassino che a partire dal secolo XI contribuì con le sue traduzioni (tra cui quella della sopracitata opera di Ioannizio) a divulgare la cultura araba nel mondo latino, la *iuventus* è la seconda età e si estende tra i 30 e i 35/40 anni: essa viene dopo la *pueritia* – che si estende fino ai 30 anni e si divide in *infantia* e *adolescentia*, entrambe della durata di quindici anni – e prima della *senectus* (dai 35/40 ai 60 anni) e della *senium* (dai 60 anni fino alla morte); cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *De communibus medico cognito necessarijs locis* (in seguito: *Pantegni*), I, 21, Basel 1539, p. 17: «Omnis aetas quadrifaria apud medicos est divisa. Aut pueritia, aut iuventus, aut senectus, aut senium. Puerorum corpora in augmento sunt posita usque ad annos 30. Ut cum fatentur phisici. Infantia est annorum 15 et pueritia 15 similiter. Sic ergo fiunt 30 iuventutis augmentate complementa 35 vel 40. Senectutis cum corpus iam declinet, sed nondum tamen deficiunt virtutes. Hoc maxime durat usque ad annos 60. Senium esse dicunt cum et corpus declinet et vires deficiunt». Questi autori sono ben noti a Guglielmo e spesso nel *Dragmaticon* il loro insegnamento sulle età dell'uomo (specie quello di Isidoro e Costantino) si sovrappone, dando vita a una dottrina ibrida, non sempre impeccabile: nel libro VI, tra la fine del capitolo decimo e gli inizi

Guglielmo esercitava già il suo magistero mentre affrontava la stesura dell'opera<sup>20</sup>. Infine, nel prologo al libro VI del *Dragmaticon* Guglielmo sembra collocare l'inizio della sua carriera magistrale oltre vent'anni prima della stesura del suo ultimo trattato, quando scrive: «Ea quae (...) per viginti annos et eo amplius alios docui»<sup>21</sup>. Se si accetta questa esegesi del passo – che è la più comune –, considerando che il *Dragmaticon* è stato scritto tra il 1144 e il 1149/50<sup>22</sup>, allora l'esordio del magistero di Guglielmo si può collocare agli inizi degli anni venti del secolo XII (probabilmente all'inizio dell'*aetas iuventutis*, quando aveva tra i 25 e i 30 anni) e la *Philosophia* potrebbe essere stata ultimata nei primi anni di insegnamento, probabilmente nel primo decennio<sup>23</sup>. Se poi si accetta, con Gregory,

---

dell'undicesimo, accennando al fatto che l'*infantia* o *prima aetas* manca delle facoltà della *ratio* e dell'*intellectus*, Guglielmo sostiene – seguendo Isidoro – che questa età si estende dalla nascita al settimo anno di vita; ma al capitolo ventiseiesimo del libro VI, nel quale esplica i motivi della mancanza delle facoltà superiori in quell'età, Guglielmo descrive le quattro *aetates* dell'uomo secondo la dottrina costantiniana e, sovrapponendo l'una all'altra le dottrine di Isidoro e di Costantino, chiama la *prima aetas* ora *infantia*, ora *pueritia*; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, x, 5, 33-37 – XI, 1, 2-3, pp. 216-217; VI, xxvi, 8, 66 – 11, 103, pp. 268-270. Si noti, comunque, che anche per Costantino l'*infantia* e la *pueritia* sono in un certo senso entrambe pensabili come *prima aetas*. Se infatti nella dottrina di Costantino la *pueritia* è *prima aetas* per definizione, l'*infantia* può essere definita *prima aetas* in quanto prima fase della *pueritia*. – Per Ricklin e per Nauta, invece, non si deve prendere alla lettera la locuzione *in iuventute*, perché Guglielmo potrebbe aver avuto «his political reasons to disclaim it [scil. the *Philosophia*] in this way (...), faced as he was with its condemnation by William of St. Thierry»; cf. NAUTA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), p. xxiv, n. 25; T. RICKLIN, *Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry. La récit d'une controverse* (in seguito: *Vue et vision*), in *La visione e lo sguardo nel Medioevo*, 2 voll., I, Firenze 1997 (Micrologus, 5), p. 29.

<sup>20</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, Prologus, 1, ed. G. Maurach (con la coll. H. Telle), Pretoria 1980, p. 73: «Etsi studiis docendi occupati parum spatii ad scribendum habeat, quoniam tamen multos, vestes philosophiae abscindentes et cum panniculis arresti totam sibi eam cessisse credentes abisse cognoscimus, voce ipsius reclamantis excitati, ne nuda remaneat, particulas abscisas stilo nostrae parvitatibus consumimus».

<sup>21</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, I, 1, 1-9, p. 179.

<sup>22</sup> Cf. infra, pp. 50 ss.

<sup>23</sup> Cf. H. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik* (in seguito: *Kosmologische Motive*), in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1923-1924*, Leipzig-Berlin 1926, p. 120, n. 78; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 10; M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke* (in seguito: *Handschriftliche Forschungen*). Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1935, p. 6. Anche per Jeuneau, Wilson, Ronca e Nauta la carriera accademica di Guglielmo inizia intorno al 1120; cf. JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 10; ID., *L'Âge d'or* cit. (alla n. 9, p. 5), p. 43; ID., *Introduction 2006* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. xxiii-xxiv; B. WILSON, *The career and writings of William of Conches* (in seguito: *The career*), in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem*, ed. B.

l'ipotesi che Guglielmo fosse «poco più che trentenne»<sup>24</sup> all'epoca della stesura della *Philosophia*, e se anche si volesse fissare l'inizio del magistero dello Chartriano al 1120 e supporre che a quell'epoca avesse non meno di 25/30 anni, la sua data di nascita si andrebbe a collocare tra il 1190 e il 1195. Se invece fosse vera l'ipotesi di Richard Southern, secondo la quale con il «docui» Guglielmo si riferirebbe a un'attività magistrale già conclusa (forse nel 1140/41<sup>25</sup>) e dunque solo al magistero esercitato nelle *scholae* e non alla professione di educatore privato (svolta tra il 1146 e il 1149 per i figli di Goffredo il Bello), allora si dovrebbero anticipare sia l'anno di inizio del magistero scolastico, sia la data di nascita del filosofo normanno, ma probabilmente non la data di stesura della *Philosophia*, perché la lettura filosofica della dottrina trinitaria in essa insegnata è probabilmente ispirata a quella della *Theologia Summi Boni* di Abelardo, scritta tra il 1118 e il 1120<sup>26</sup>. In un passo del *Metalogicon*, tratto dal paragrafo dedicato alla descrizione del metodo di insegnamento di Bernardo di Chartres, si legge:

Ad huius magistri [*scil.* Bernardi Carnotensi] formam praeceptores mei in grammatica Willelmus de Conchis et Ricardus cognomento Episcopus (...), suos discipulos aliquamdiu informaverunt. Sed postmodum ex quo opinio veritatis praeiudicium fecit, et homines videri quam esse philosophi

---

Wilson, Paris 1980, p. 75; RONCA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), p. XVIII; NAUTA, *Introduction*, p. XXII. Riguardo alla composizione della *Philosophia* è più preciso il Vernet, che la fissa tra il 1125 e il 1135; cf. A. VERNET, *Un remaniement de la Philosophie de Guillaume de Conches* (in seguito: *Un remaniement*), in «Scriptorium», I (1946/47), p. 144 (rist. in ID., *Études Médiévales*, Paris 1981, p. 244). Per Gregory la *Philosophia* è stata redatta nel primo decennio di insegnamento, l'inizio del quale è da lui collocato tra il 1120 e il 1125; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla n. 17, p. 7), pp. 3, 7. Secondo Wilson e Ronca la *Philosophia* è stata composta tra il 1125 e il 1130; cf. WILSON, *ibid.*, p. 77; RONCA, *ibid.*, p. XVIII. Richard Lemay ritiene, invece, che la composizione della *Philosophia* sia successiva al 1133: egli motiva la sua posizione sulla base di una presunta dipendenza dell'opera del filosofo di Chartres dall'*Introductorium* di Abū Ma'shar, tradotto da Giovanni di Siviglia proprio nel 1133. Le sue motivazioni, tuttavia, non convincono; cf. R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Iranian Astrology* (in seguito: *Abu Ma'shar*), Beirut 1962, pp. 176-179. Su questa questione si ritornerà più avanti; cf. *infra*, p. 174, n. 74.

<sup>24</sup> GREGORY, *ibid.*, p. 7.

<sup>25</sup> Cf. *infra*, pp. 14 ss.

<sup>26</sup> Sull'ipotesi Southern cf. R. W. SOUTHERN, *Platonism, scholastic method and the School of Chartres*, Reading 1979, p. 16, n. 16. Sulla collocazione cronologica della *Theologia Summi Boni* e sulla lettura filosofica della dottrina trinitaria in Abelardo cf. S. P. BONANNI, *Pietro Abelardo*, in *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit. (alla n. 5, p. 4), pp. 74, 86-97; M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari 2000, pp. 58-79; P. ZERBI, *Philosophi e Logici: un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny 1121-1141* (in seguito: *Philosophi e Logici*), Roma 2002, pp. 48-55; P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West* (in seguito: *The Spell of Calcidius*), Firenze 2008, p. 121.

maluerunt, professoresque artium se totam philosophiam brevius quam triennio aut biennio transfusuros auditoribus pollicebantur, impetu multitudinis imperitae victi *cesserunt*. Exinde autem minus temporis et diligentiae in grammaticae studio impensum est<sup>27</sup>.

Gli autori della *Histoire* lessero in quel «*cesserunt*» (in corsivo nel testo) un'allusione all'abbandono da parte di Guglielmo e di Riccardo del complesso e impegnativo metodo di insegnamento ereditato dal maestro Bernardo di Chartres. Secondo questa lettura, quei due maestri, vinti dall'impeto di una moltitudine di uomini insipienti e di professori che promettevano di trasmettere a chi ne facesse richiesta l'intero sapere filosofico in meno di due o tre anni, avrebbero preferito semplificare i programmi di studio per evitare di vedere disertate le proprie lezioni, cosicché da quel momento in poi si dedicò meno tempo e meno zelo allo studio della grammatica<sup>28</sup>. Questi nemici di ogni forma di arte tanto letteraria quanto filosofica sono senz'altro gli esponenti di quel movimento culturale sorto nel secolo XII che prende il nome da Cornificio, appellativo fittizio di virgiliana memoria che Giovanni di Salisbury attribuiva all'ispiratore di quel movimento, acerrimo nemico di ogni studio prolungato e dispendioso, e promulgatore di una concezione utilitaristica del sapere, in cui assumevano particolare interesse lo studio di quelle discipline che promettevano facili guadagni e una rapida affermazione sociale: la dialettica – intesa, però, come arte sofisticata di convincimento –, le leggi e la medicina<sup>29</sup>. Ma l'interpretazione degli autori della *Histoire* si fondava su basi erranee: essi credevano infatti che la *Philosophia* fosse il compendio di un'opera pseudo-guglielmiana molto più complessa e dettagliata, cioè la *Magna de naturis philosophia*<sup>30</sup>. Inoltre, questa interpretazione contraddiceva tanto le testimonianze provenienti dal *Metalogicon*, quanto quelle provenienti dalle opere di Guglielmo: Giovanni di Salisbury annoverava Guglielmo tra quei *virii amatores artium* (come Gilberto, Teodorico e Abelardo) che riuscirono a estirpare l'insipienza cornificiana e a promuovere la rinascita degli studi<sup>31</sup>; inoltre, gli attribuiva un aneddoto riguardante un

---

<sup>27</sup> IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, coll.856A-B; ed. Hall, I, 24, 116-126, p. 54.

<sup>28</sup> Cf. CLEMENCET – CLEMENT, *Histoire* XII cit. (alla n. 16, p. 7), p. 457. Cf. anche ROUSSELOT, *Études* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 203; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 19.

<sup>29</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi*, pp. 255-262; F. ALESSIO, *Notizie e questioni sul movimento «cornificiano»*, in ID., *Studi e ricerche di filosofia medievale*, Pavia 1961, pp. 3-12; D. BLOCH, *John of Salisbury, Adam of Balsham and the Cornifician Problem*, in «Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin», LXXIX (2010), pp. 7-24.

<sup>30</sup> Sulla *Magna de naturis philosophia* cf. infra, pp. 89-92.

<sup>31</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, coll. 832 A-C; ed. Hall, I, 5, 2-21, pp. 20-21: «Solebat magister Gillebertus tunc quidem cancellarius Carnotensis, et postmodum venerabilis episcopus Pictavorum, temporis eius nescio ridens aut dolens insaniam, cum eos videbat ad studia quae praedicta sunt

fabbro di Conches di nome Heschelin, il quale lavorava il ferro con la stessa superficialità con cui i cornificiani si applicavano nello studio, affidandosi più al caso che alla razionalità del metodo<sup>32</sup>; lo stesso Guglielmo, poi, esplose continuamente la propria rabbia (soprattutto nei prologhi della *Philosophia* e del *Dragmaticon*) contro quegli insipienti, accusati perfino di usurpare il titolo di maestri<sup>33</sup>. Pertanto, a partire dalla fine

---

evolare, eis artem pistoriam polliceri, quoniam illa est ut aiebat in gente sua quae sola excipere consuevit omnes aliis opibus aut artificio destitutos. Ars enim haec facillime exercetur et subsidiaria est aliarum, praesertim apud eos qui panem potius quam artificium quaerunt. Sed et alii viri amatores litterarum utpote magister Theodoricus artium studiosissimus investigator, itidem Willelmus de Conchis grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus, et Peripateticus Palatinus qui logicae opinionem praeripuit omnibus coetaneis suis, adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio, se omnes opposuerunt errori, sed nec universi insanientibus resistere potuerunt. Insipientes itaque facti sunt dum insipientiae resistebant, et erronei diutius habiti dum obviare nitentur errori. Verumtamen fumus ille cito evanuit, et praedictorum opera magistrorum et diligentia redierunt artes, et quasi iure postliminii honorem pristinum nactae sunt, et post exsilium gratiam et gloriam ampliorem».

<sup>32</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, coll.914A-B; ed. Hall, III, 10, 190-203, pp. 136-137: «Heschelinus faber Conchis, sicut magister Willelmus referebat illorum morem sequebatur, qui nihil in disceptationibus certum appetunt, et sic rem fabrilem sicut hi expediunt dialecticam, exercebat. Praestolabatur enim non ab arte, sed fortuna operis finem. Dum enim coctam massam volveret in incude, eamque formaret ad ictum mallei, si forte interrogaretur quid fieret, non certum quid respondebat, sed multa disiunctim, puta cultrum, aut falcem, aut vomerem, aut aliud ad quod materiam casus induceret. Non enim quod volebat, sed quod poterat producebatur. Nihil autem minus peritum decet artificem, quam sequi casum non arbitrium rationis. Proinde rationum undecumque ad statuendum vel destituendum positionem conquirenda est copia, ut urgendi instandique facultas comparetur». Gli autori della *Histoire* e Charma citano in francese questo aneddoto, senza alcun riferimento alla fonte; cf. CLÉMENCET – CLÉMENT, *Histoire XII*, p. 455; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 18-19.

<sup>33</sup> Riportiamo qui di seguito alcuni passi significativi; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, Prologus, 1-2, p. 17: «Quoniam, ut ait Tullius in prologo Rhetoricorum, eloquentia sine sapientia nocet, sapientia vero sine eloquentia etsi parum, tamen aliquid, cum eloquentia autem maxime prodest, errant qui postposita proficiente et non nocente adhaerent nocenti et non proficienti. Id namque agere est Mercurii et Philologiae coniugium, tanta cura Virtutis et Apollinis quaesitum, omnium conventu deorum approbatum, solvere; id etiam est gladium semper acuere, sed nunquam in praelio percutere. Multos tamen nomen magistri sibi usurpantes non solum hoc agere, sed etiam aliis sic esse agendum iurantes cognoscimus. Nihil quippe de philosophia scientes, aliquid se nescire confiteri erubescerent, suae imperitiae solacium quaerentes ea quae nesciunt nullius utilitatis minus cautis praedicant»; *ibid.*, III, Prologus, 1, p. 73: «Etsi studiis docendi occupati parum spatii ad scribendum habeamus, quoniam tamen multos, vestes philosophiae abscindentes et cum panniculis arreptis totam sibi eam cessisse credentes abisse cognoscimus, voce ipsius reclamantis excitati, ne nuda remaneat, particulas abscisas stilo nostrae parvitatibus consumimus non ignari morsibus invidiae nos subiaccere, quia hodie est periculum et nosse et habere»; *ibid.*, IV, Prologus, 2, p. 88: «Quae igitur studii reliqua libertas sperari potest, cum magistros discipulorum palpones, discipulos magistrorum iudices legemque loquendi et tacendi imponentes cognoscamus? In paucis enim magistri frontem, sed adulantis

dell'Ottocento Reginald L. Poole propose di interpretare quel «cesserunt» sì come una dichiarazione di resa da parte di quei maestri, ma nel senso che preferirono abbandonare il campo rinunciando all'insegnamento e mettendo a rischio la propria reputazione, piuttosto che assecondare i capricci di un'epoca nemica dello studio e delle arti<sup>34</sup>. Se dunque fosse giusto iniziare il computo dei *viginti anni et eo amplius* a partire dal 1140/41, allora per l'inizio della carriera accademica di Guglielmo si dovrebbe risalire fino al 1115 circa, ma poiché in quegli anni studiava probabilmente con Bernardo di Chartres, si potrebbe supporre che egli svolgesse l'attività di insegnante per pagarsi gli studi<sup>35</sup>. Ammesso poi che Guglielmo abbia cominciato a insegnare all'inizio dell'*aetas iuventutis*, cioè tra i 25 e i 30 anni, anche la sua data di nascita dovrebbe essere anticipata e collocata tra il 1185 e il 1190 circa.

### 3. I luoghi della formazione e del magistero

Riguardo ai luoghi in cui si formò ed esercitò il proprio magistero, si è ritenuto che Guglielmo avesse studiato e insegnato nella scuola di Parigi, benché nessun

---

vocem et vultum percipient; et si sit aliquis, qui magistri severitatem sequatur, ut insanus a meretricibus magister scholarum fugitur crudelisque et inhumanus vocatur, ut iam verbis Umbricii possit uti: 'Atque ideo nulli comes exeo, tanquam mancus et extinctae corpus non utile dextrae'. Unde ergo deberent diligi, fugiuntur magistri secundum illud Ovidii: 'Per quas nos petitis, saepe fugatis opes'»; Id., *Dragmaticon*, I, 1, 1,8 – 2, 21, pp. 3-4: «Duo namque sunt quibus doctrinae alicuius creditur, videlicet quando unde ab alio falli non possit et unde alium fallere non velit illi inesse cognoscitur; alterum quorum scientia, alterum iusticia comparatur. Etenim scientia naturas rerum docet, proprietates verborum ingerit, praestigia sophismatum aperit; quibus studio et doctrina comparatis, usu atque exercitatione firmatis, nec in natura rerum nec in verbis potest magister facile decipi. Iusticia vero, quae habitus est animi ius suum cuique tribuens, voluntatem fallendi ab animo expellit atque ad instruendum omnes quodammodo compellit. Quia igitur omnes fere contemporanei nostri sine his duobus officium docendi aggrediuntur, causa sunt quare sibi minus credatur»; *ibid.*, III, 1, 2, 12-20, pp. 55-56: «Utinam, dux illustrissime, nostri contemporanei aliquos dies sic perderent, nec illos garrulitati, nugis et inutilibus expenderent! Sed quis *non intelligit*, ut verbis Iuvenalis utar, *artes patricias*? In nugis sunt subtiles, in necessariis tardi et hebetes. Sed ne nichil fecisse cum repatriaverint videantur, ex pellibus vitulinis bene pumicatis et levigatis cum amplis interlineis libros componi faciunt eos que cooperturis rubeis et impressis vestiunt, sicque cum sapiente sacco, sed cum insipiente animo, ad parentes suos recurrunt»; *ibid.*, VI, 1, 2, 12-17, pp. 179-180: «Alios affirmare audio non solum minima, sed etiam maxima, quae numquam a magistris audiverunt, per se intellexisse, nichilque esse tam inusitatum, tam difficile, quod, si sibi fuerit ostensum, statim non intelligant atque expedite alios doceant. Si divinitas posset iterum humanari vel angelus in carne nasci, huiusmodi hominem vel deum vel angelum esse aestimarem».

<sup>34</sup> POOLE, *Illustrations* cit. (alla n. 8, p. 5), pr. ed., pp. 359-361; sec. ed., pp. 310-312.

<sup>35</sup> Sul periodo in cui studiò con Bernardo cf. *infra*, pp. 14 ss.

documento ufficiale ne attesti la presenza in quella scuola<sup>36</sup>. Inoltre, un certo *Guillaume de Conques*, nato nel 1080 e morto nel 1154, figura tra gli antichi maestri della Facoltà medica di Montpellier nell'elenco dei primi maestri della Facoltà e su un'iscrizione nell'atrio della stessa Facoltà. Secondo Giorgio Rialdi, il toponimico *de Conques* potrebbe essere una deformazione di *de Conches* – visto anche il rapporto di figliolanza che lega la città di Conches presso Évreux a quella di Conques presso Montpellier –, per cui non è impossibile che Guglielmo abbia insegnato anche nella città provenzale. Ma a questo fragile argomento lo stesso Rialdi non ha potuto affiancarne altri più convincenti<sup>37</sup>. Attualmente, la maggioranza degli studiosi concorda nel sostenere che Guglielmo abbia studiato nella scuola cattedrale di Chartres sotto la guida dell'illustre Bernardo nel secondo decennio del secolo XII – quando questi era *magister scholae*<sup>38</sup> –, e che abbia

---

<sup>36</sup> A favore della tesi che Guglielmo abbia studiato e insegnato a Parigi si sono espressi i seguenti autori: DU BOULAY, *Historia* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 742-743; OUDIN, *Commentarius* cit. (alla n. 1, p. 2), col. 1228; CLÉMENCET – CLÉMENT, *Histoire XII* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 455; WRIGHT, *Biographia* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 173-176; B. HAUREAU, *De la philosophie scolastique*, Paris 1850, p. 288; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 3-4; HAUREAU, *Nouvelle biographie* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 667; ID., *Singularités* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 232; C. JOURDAIN, *Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur La Consolation de la Philosophie de Boèce* (in seguito: *Des Commentaires inédits*), in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres Bibliothèques*, Paris 1862, p. 42. Per Clerval, invece, Guglielmo studiò a Chartres e insegnò a Parigi; cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla n. 6, p. 4), p. 181. Seguono il suo giudizio Baeumker e Flatten; cf. BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 1600; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 9. Anni dopo anche Southern riprenderà il giudizio di Clerval per avversare quegli studiosi secondo i quali Guglielmo aveva studiato e insegnato a Chartres; cf. R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval humanism and other studies*, Oxford 1970, pp. 71-73.

<sup>37</sup> Cf. RIALDI, *De Philosophia mundi* cit. (alla n. 8, p. 5), pp. 41-49.

<sup>38</sup> Il primo documento che attesta la presenza di Bernardo a Chartres come *magister scholae* risale al 1114; cf. *Cartulaire de l'abbaye Saint-Jean-en-Vallée-lès-Chartres*, in MS Bibliothèque Publique de Chartres, 1312, ff. 1, 3. Häring attesta che questo documento è andato perduto; cf. N. HÄRING, *Paris and Chartres revisited* (in seguito: *Paris and Chartres*), in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. R. O'Donnel, Toronto 1974, p. 271. Gilberto di Poitiers studiò prima con Bernardo e poi con Anselmo di Laon, ma poiché quest'ultimo morì nel 1117, si è indotti a credere che Gilberto abbia studiato con il maestro di Chartres fin da qualche anno prima del 1114 e che dunque Bernardo insegnasse già prima di quell'anno. Su un documento del 1121 circa, il nome di Bernardo è affiancato dal titolo di *scholae magister*, segno che all'epoca era ancora insegnante; cf. L. MERLET - A. CLERVAL, *Un manuscrit chartrain du XI<sup>e</sup> siècle*, Chartres 1893, pp. 195-198. Poco dopo, Vulgrin abbandona il cancellierato e non si ha notizia di un suo successore fino al 1124, quando in un altro documento Bernardo appare come cancelliere; cf. C. GUÉRARD, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, 2 voll., II, Paris 1840, p. 469: «Acta sunt hec anno ab incarnatione domini MCXXIII (...). Presentibus istis: (...), Bernardo cancellario». È probabile che Bernardo abbia preso il posto di Vulgrin. Su questa questione cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres*, pp. 159-160; POOLE, *The masters*

esercitato il magistero nella stessa scuola tra gli inizi degli anni venti – o già dal 1115 – e il 1140/41 quando, a causa degli attacchi dei cornificiani e della stroncatura subita da Guglielmo di Saint-Thierry, si sentì costretto ad abbandonare l'insegnamento<sup>39</sup>. Proprio in

---

cit. (alla n. 17, p. 7), p. 326. Per Dutton, Bernardo comincia a insegnare nel 1112; cf. P. E. DUTTON, *Introduction*, in BERNARDUS CARNOTENSIS, *Glosae super Platonem*, Toronto 1991, p. 33. Gregory sostiene che Guglielmo fu chiamato all'insegnamento dal maestro Bernardo quando questi divenne cancelliere, ma non vi sono prove al riguardo; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla n. 17, p. 7), p. 3.

<sup>39</sup> Ai tempi della *Histoire littéraire de la France* poco o nulla si sapeva della scuola cattedrale di Chartres. Vi sono due rapidi accenni ad essa nella sezione del volume XII dedicata a Stefano di Tournai; cf. CLÉMENCET - CLÉMENT, *Histoire XII*, pp. 527, 587. – Nel 1855 Lucien Merlet pubblica una collezione di lettere attribuite a Ivo, vescovo di Chartres, le quali dimostrerebbero a suo avviso la prosperità della scuola di Chartres nella prima metà del secolo XII; cf. L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, in «Bibliothèque de l'École de Chartres», XVI (1855), pp. 433-471. – Fu tuttavia Schaarschmidt ad associare per la prima volta i nomi di Bernardo, Teodorico e Guglielmo alla scuola di Chartres e a dare ulteriore sostegno all'idea dell'importanza di quella scuola nella prima metà del secolo XII, giustificandola sulla base del fatto che Giovanni di Salisbury avrebbe lasciato Parigi per andarci a studiare grammatica sotto l'egida del filosofo di Conches; C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie* (in seguito: *Johannes Saresberiensis*), Leipzig 1862, pp. 14-23. – In uno studio del 1884, ripubblicato con ampliamenti e correzioni nel 1920, Reginald L. Poole consacra un intero capitolo alla scuola di Chartres, delineandone nei tratti essenziali la storia e l'indirizzo speculativo, caratterizzato da una forte propensione per gli studi classici e naturali, e da una grande ammirazione per il pensiero di Platone. Dopo aver accennato al prestigio raggiunto dalla scuola sotto Fulberto di Chartres (secolo XI), Poole dedica buona parte della sua ricerca al periodo in cui tale scuola divenne polo di attrazione per un gran numero di illustri studenti (tra i quali Giovanni di Salisbury), ovvero la prima metà del secolo XII, quando – egli afferma – vi insegnarono Bernardo, Teodorico, Guglielmo e Gilberto di Poitiers; cf. POOLE, *Illustrations* cit. (alla n. 8, p. 5), pr. ed. 1884, pp. 109-135; sec. ed. 1920, pp. 95-115. – Alexandre Clerval sviluppò il tema appena delineato da Poole in una monumentale opera del 1895, ormai divenuto un classico della letteratura sulla scuola di Chartres: *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*. Clerval fu il primo a utilizzare i manoscritti di Chartres per descrivere la storia e l'organizzazione della scuola cattedrale, nonché per delineare la personalità dei cancellieri, dei maestri e degli allievi in essa attivi dal V al XVI secolo. Egli sostenne che la scuola di Chartres conobbe dal secolo XI in poi una gloria sempre crescente, fino a diventare un simbolo della vita intellettuale della prima metà del secolo XII, dopodiché, la sua gloria fu gradualmente eclissata dalla scuola rivale di Parigi, che non tardò a esercitare, anche sui maestri di Chartres, un irresistibile fascino; cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla n. 6, p. 4). – L'opera di Clerval ebbe grande influenza sulle generazioni successive di studiosi, che non misero mai in discussione i risultati da lui raggiunti; cf. POOLE, *The Masters* cit. (alla n. 17, p. 7), pp. 321-342; R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, edd. M. Clagett - G. Post - R. Raynolds, Madison 1961, pp. 3-14. Questo almeno fino al 1970, quando Richard Southern avanzò alcune remore sull'esistenza a Chartres di una scuola cattedrale influente e istituzionalmente ben definita e sulla presenza di alcuni dei maestri tradizionalmente collegati ad essa (Teodorico, Guglielmo e Gilberto), dei quali ridimensionò persino la portata innovativa, considerando il loro pensiero per forza di cose ancora troppo legato al passato; cf. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres* cit. (alla n. 36, p. 14), pp. 61-85; ID., *Platonism, scholastic*

questi anni di formazione e di insegnamento all'ombra della cattedrale di Notre-Dame si immerse nello studio di Platone – il «philosophorum doctissimus»<sup>40</sup> del quale glossò il *Timeo* e per il quale avrebbe nutrito sempre una profonda ammirazione – e dei neoplatonici Macrobio e Boezio, dei quali glossò i *Commentarii in Somnium Scipionis* e la *Consolatio Philosophiae*<sup>41</sup>.

---

*method and the School of Chartres* cit. (alla n. 26, p. 10). – Le osservazioni di Southern suscitarono le accese critiche di Peter Dronke e Nikolaus Häring, i quali, oltre a ribadire e ad integrare le conclusioni raggiunte dai primi studiosi della scuola di Chartres, anche relativamente alla presenza di Teodorico, Guglielmo e Gilberto in quella scuola, ritornarono con forza sull'idea dell'esistenza di una peculiare “filosofia chartriana”, caratterizzata dall'interesse per i classici e da una visione platonica del mondo; cf. P. DRONKE, *New approaches to the school of Chartres* (in seguito: *New approaches*), in «Anuario de estudios medievales», VI (1971), pp. 117-140; HÄRING, *Paris and Chartres* cit. (alla n. 38, p. 14), Toronto 1974, pp. 268-329; cf. anche le osservazioni di J. CHÂTILLON, *Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX, (15-21 aprile 1971), 2 voll., I, Spoleto 1972, pp. 795-839. – Contro il giudizio di Southern, che definì antiquata la speculazione dei pensatori tradizionalmente collegati alla scuola, Dronke sottolineò, inoltre, che i manoscritti di quelle opere che si sa essere appartenute alla Biblioteca Cattedrale nel secolo XII, dimostrano in modo evidente che Chartres fu un importante centro di assimilazione di nuove opere nel vecchio *curriculum*. Questa osservazione di Dronke fu poi approfondita da Giancone e Burnett; R. GIANCONE, *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium», XII, 1 (1974) pp. 30-51; C. BURNETT, *The Contents and Affiliations of the Scientific Manuscripts written at, and brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, in *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, pp. 127-160; ID., *The Introduction of Arabic Learning into England*, London 1997. – Il dibattito sulla scuola di Chartres e sull'identità dei suoi maestri, che ci restituisce l'immagine di un ambiente culturale vivace, che si sviluppa sul crinale tra “vecchio” e “nuovo”, è molto complesso e comunque non ancora risolto. Ritengo tuttavia equilibrato è condivisibile il giudizio di Andreas Speer, il quale afferma che, sebbene il concetto di “scuola di Chartres” «nicht unumstritten ist, so steht sie doch für eine gemeinsame intellektuelle Tendenz, die eine bestimmte, auch lokal aufeinander bezogene Gruppe von Gelehrten des 12. Jahrhunderts verbindet»; cf. A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer “scientia naturalis” im 12. Jahrhundert* (in seguito: *Die entdeckte Natur*), Leiden – New York – Köln 1995, pp. 14-15.

<sup>40</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, IV, 2, 9, p. 14.

<sup>41</sup> Sulle *Glosae* di Guglielmo ritorneremo più avanti; cf. infra, pp. 56 ss. – Del pensiero di Platone in senso stretto si ebbe sempre un'idea sommaria in tutto l'Alto Medioevo fino al secolo XII. L'unica opera di Platone tradotta in latino era il *Timeo* (di una traduzione del *Protagora*, compiuta da Cicerone, restavano solo pochi frammenti). Gli intellettuali del secolo XII attribuivano a questo dialogo un grande valore: lo consideravano, infatti, come la più grande opera di “teologia naturale” dell'antichità e ritenevano che il suo contenuto fornisse un'esplicazione razionale al racconto genesiaco della creazione. Del *Timeo* circolavano due traduzioni: una di Cicerone, risalente al I secolo a. C., che abbracciava la sezione 27D-47B del dialogo, ma mancava di due ampie porzioni, quella riguardante il discorso sul tempo e il modello dell'universo creato (37C-38B) e quella sul movimento dei giri dell'anima e sulla formazione del corpo umano da parte degli dei inferiori (43B-46A); un'altra di Calcidio (risalente alla prima metà del secolo IV e corredata da un ampio

L'ipotesi più accreditata tra gli studiosi è che, dopo aver abbandonato Chartres, Guglielmo di Conches abbia fatto ritorno in Normandia, dove dimorò alla corte di

---

*Commentarius*), che abbracciava senza omissioni l'intera prima parte del dialogo (17A-53C) e comprendeva pertanto sia il discorso cosmologico nella sua interezza, sia la sezione introduttiva. Rispetto alla versione ciceroniana, nel secolo XII la traduzione di Calcidio e il relativo *Commentarius* ad opera del traduttore stesso ebbero ben più ampia fortuna, testimoniata dall'intensità con cui le due opere furono trascritte, lette e glossate nei secoli successivi. Fin dal secolo IX, infatti, erano state inserite in un ampio progetto di recupero (che ebbe un notevole incremento tra i secoli XI e XII), finalizzato a salvaguardare e trasmettere il patrimonio culturale costituito dalle opere dei Padri della Chiesa e dei più importanti autori pagani. – Degli altri dialoghi di Platone si possedevano pochi frammenti sparsi, desunti tanto da autori cristiani, quanto da autori pagani. Pertanto, il pensiero del filosofo era noto principalmente per via indiretta, ora attraverso le opere dei Padri più direttamente influenzati dal suo pensiero (soprattutto Agostino e Boezio), ora attraverso le opere dei filosofi del medio e neo-platonismo latino (Apuleio, Calcidio, Macrobio), ora attraverso le opere di altri autori pagani, in cui maggiormente si percepiva l'influsso del pensiero platonico (Cicerone, Seneca, Plinio, Virgilio); cf. M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo* (in seguito: *Intorno a Chartres*), Milano 1998, p. 42-56; T. GREGORY, *The Platonic inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (in seguito: *A History*), ed. P. Dronke, Cambridge 1988, pp. 54-80, tr. it. *Il platonismo del XII secolo*, in *Le fonti del pensiero medievale*, edd. M. Gardinali - L. Salerno - M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1993, pp. 179-212; A. SOMFAI, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's "Timaeus" and Calcidius's "Commentary"* (in seguito: *The Eleventh-Century*), in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXV (2002), pp. 1-21. – Per altre traduzioni dei dialoghi di Platone si dovrà attendere il 1150, quando Enrico Aristippo tradurrà il *Menone* e il *Fedone*. Tali opere, tuttavia, non ebbero grande diffusione; cf. AA. VV., *Le traduzioni del XII e XIII secolo e la riscoperta di Aristotele* (in seguito: *Le traduzioni del XII e XIII secolo*), in *Le fonti del pensiero medievale* cit. supra (in questa nota), p. 217, n. 7; D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico* (in seguito: *Dal laboratorio delle arti*), in *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit. (alla n. 5, p. 4), p. 209, n. 1; LEMOINE, *ibid.*, pp. 41-42. – Sul platonismo medievale in generale e su quello del secolo XII in particolare, oltre ai già citati studi di LEMOINE e di GREGORY, cf. tra i tanti contributi C. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*, München 1916 (rist. in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 1-55); E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, Firenze 1952, rist. con ampl. *Studi sul Platonismo medievale* (in seguito: *Studi*), Firenze 1958; T. GREGORY, *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958; W. WETHERBEE, *Platonism and poetry in twelfth century: the literary influence of the School of Chartres*, Princeton 1972; R. W. SOUTHERN, *Platonism, scholastic method and the School of Chartres*, Reading 1979; T. RICKLIN, *Plato in zwölften Jahrhunderts: einige Hinweise zu seinem Verschwinden*, in *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, edd. S. Gersch - M. J. F. M. Hoenen - P. T. von Wingerden, Berlin-New York 2002, pp. 139-163; C. MORESCHINI, *Limiti e consistenza del Platonismo cristiano*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano: identità e intersezioni*, Atti del Seminario, Catania, 25-26 settembre 2004, edd. M. Di Pasquale Barbanti - C. Martello, pp. 33-64; C. MARTELLO, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches. Introduzione, Traduzione e Note* (in seguito: *Platone a Chartres*), Palermo 2011 (Machina philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee, 25); ID., *Anima e conoscenza in Guglielmo di Conches*, Catania 2012, pp. 13-25.

Goffredo il Bello in qualità di precettore dei suoi due figli e si dedicò alla stesura del *Dragmaticon*<sup>42</sup>. Sappiamo però che, se svolse il ruolo di precettore, lo fece probabilmente tra il 1146 e il 1149, e che in quegli anni ideò e compose il suo ultimo trattato sistematico<sup>43</sup>. Non è scontato, dunque, che tra il 1141 e il 1146 Guglielmo dimorasse alla corte di Goffredo. Certo è che presso gli Angioini trovò un ambiente culturalmente elevato e intellettualmente stimolante, ideale per dedicarsi ai suoi studi: nella *Cronaca delle gesta dei conti d'Anjou* si legge infatti che Goffredo era un raffinato uomo di lettere, dotato di eccezionale facondia<sup>44</sup>; Jeauneau riferisce, inoltre, che l'imperatrice Matilde, vedova dell'imperatore Enrico V e moglie di Goffredo, offrì la propria protezione ad alcuni uomini di lettere, che in cambio la omaggiarono con i loro scritti<sup>45</sup>; Burnett

---

<sup>42</sup> Per una sintesi sulla vita di Guglielmo cf. GREGORY, *ibid.*, pp. 1-4; POOLE, *The Masters*, p. 334; JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 9-10; ID., *L'Âge d'or* cit. (alla n. 9, p. 5), pp. 43-44; ID., *Introduction 2006* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. XX-XXII; XXV; WILSON, *The career* cit. (alla n. 23, p. 9), pp. 75-77; 83; 85-86; M. CRISTIANI, *Guglielmo di Conches*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 5 voll., II, Roma 1985, p. 811; RONCA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. XVII-XVIII; NAUTA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. XXII-XXIII. Anche per Clerval Guglielmo studia con Bernardo a Chartres tra il 1110 e il 1120, comincia a insegnare intorno al 1122 e abbandona l'insegnamento dopo il 1141, ritirandosi alla corte di Goffredo, ma per lo studioso francese Guglielmo ha insegnato a Parigi, non a Chartres; cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres*, pp. 181; 228-229; cf. anche BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 1600; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 9. Per Manitius Guglielmo ha studiato a Parigi e poi si è trasferito a Chartres; cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (in seguito: *Geschichte III*), 3 voll., III, München 1931, p. 215. Per Duhem e Courcelle Guglielmo apre una scuola a Parigi (nel 1122 per il primo; nel 1125 per il secondo); DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 92; P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)* (in seguito: *Étude critique*), in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XII (1939), p. 80. – Vista l'evidente influenza del pensiero di Abelardo sulla *Philosophia*, sottolineata anche da Guglielmo di Saint-Thierry nel *De erroribus*, Wilson ha avanzato l'ipotesi che Guglielmo di Conches avesse studiato anche con Abelardo, quando questi insegnò nella scuola cattedrale di Parigi tra il 1114 e il 1118; cf. WILSON, *ibid.*, p. 83.

<sup>43</sup> Cf. *infra*, pp. 50 ss.

<sup>44</sup> Cf. *Chronica de gestis consulum Andegavorum*, in *Chroniques des Comtes d'Anjou et des Seigneurs d'Amboise*, edd. L. Halphen - R. Poupardin, Paris 1913, p. 71: «Fuit autem Gosfridus probitate admirabilis, justitie insignis, militie actibus deditus, optime litteratus, inter clericos et laicos facundissimus, fere omnibus bonis moribus repletus, et quamvis multas tribulationes a suis sit perpressus, tamen ab omnibus est dilectus, quod in adquisitum ducatus Normannie comprobatum est».

<sup>45</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. XXV, con n. 33. Qui viene ricordato il caso di Ugo di Fleury; cf. HUGO DE SANCTA MARIA, *Liber qui modernorum francorum regum continet actus*, PL 163, col. 873A: «Matildi gloriosae imperatrici Hugo indignus monachus patris Benedicti Floriacensis cenobii tenporali pariter et eterna felicitate letari. Presentem libellum vobis ideo, domina mea, deflorare decrevi, ut generis vestri sublimitas posteris innotescat et attavorum vestrorum nobilitas venturis seculis intimetur». Poi viene ricordato il caso di Clarembaldo di Arras, il quale dedica il suo *Tractatulus* a Teodorico di Chartres e a una nobile

suppone, infine, che alla corte degli Angioini Guglielmo abbia interagito con Adelardo di Bath nella formazione dei figli del duca<sup>46</sup>.

L'idea che Guglielmo abbia studiato a Chartres sotto la guida di Bernardo si fonda esclusivamente sull'interpretazione di due passi del *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury. Nel primo i nomi dei due maestri vengono semplicemente giustapposti: «Willelmus de Conchis grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus»<sup>47</sup>; nel secondo il filosofo inglese, dopo aver descritto dettagliatamente il metodo di insegnamento di Bernardo di Chartres, afferma: «Ad huius magistri formam praeceptores mei in grammatica Willelmus de Conchis et Ricardus cognomento Episcopus (...), suos discipulos aliquamdiu informaverunt»<sup>48</sup>. Alle remore di Southern, per il quale la convinzione che Guglielmo fosse allievo di Bernardo si fondava su prove troppo labili, Dronke rispondeva che a volersi soffermare soprattutto sulle parole «ad huius magistri formam (...) informaverunt», si poteva notare che l'autore giocava sull'associazione del sostantivo *forma* con il verbo *informare*, quasi a voler trasmettere l'idea che Guglielmo e Riccardo educassero i propri allievi secondo quel metodo che essi stessi avevano acquisito sotto la guida di Bernardo di Chartres<sup>49</sup>. Si noti, inoltre, che tanto nelle prime quanto nelle seconde *Glosae super Priscianum* di Guglielmo di Conches è riportata la celebre immagine bernardiana che paragona i maestri del proprio tempo a nani sulle spalle dei giganti<sup>50</sup>: se Giovanni non aveva potuto seguire le lezioni di Bernardo, ma

---

dama (probabilmente Matilde) la cui liberalità supera la maestà imperiale; cf. CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Genesis* (in seguito: *Tractatus*), II, ed. N. M. Häring, in *Life and works of Clarembald of Arras: a twelfth-century master of the school of Chartres*, Toronto 1965 (Studies and texts, 10), p. 226: «Cognoscens itaque in Vestra Nobilitate quadriphariae virtutis ramos virere inter quos etiam tam litterarum amorem quam earundem scienciam, satagebam alicuius, philosophici muneris obsequio Vestrae Bonitati prius fore carus quam proximus. Quis enim tantam Dominam non velit muneribus quibus possit honorare cuius inter ceteras virtutes liberalitas omnem imperialem supergressa est munificentiam».

<sup>46</sup> Cf. C. BURNETT, *William of Conches and Adelard of Bath*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 75-77.

<sup>47</sup> Il passo è stato già citato supra alla n. 6, p. 4.

<sup>48</sup> IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, coll. 856A-B; ed. Hall, I, 24, 116-120, p. 54.

<sup>49</sup> Cf. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres* cit. (alla n. 36, p. 14), p. 71; DRONKE, *New approaches* cit. (alla n. 39, p. 16), p. 121.

<sup>50</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Priscianum*, MS Firenze, Biblioteca Laurenziana, San Marco 310, ff. 1vb-2ra, in JEAUNEAU, *Lectio philosophorum* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 358: «Auctores cuius gramatice, quanto iu<niores> posteriores, tanto perspi<caciores>. Bene dicit quia moderni perspi<caciores> sunt quam antiqui, sed non sapientiores. Antiqui non habuerunt scripta nisi ea que ipsi composuerunt. Nos autem habemus omnia eorum scripta et omnia insuper que ab initio usque ad nostrum tempus fuerunt composita. Et ita plura perspicimus il(lis sed) non plu(ra sapi)mus. Multo maior enim sapientia est nova

ricorda quella dottrina nel *Metalogicon*, è probabile che egli l'avesse ascoltata da Guglielmo di Conches, il quale poteva anche averla appresa dalla viva voce di Bernardo<sup>51</sup>. Nessuna di queste prove può, tuttavia, considerarsi veramente definitiva e resta valido l'invito di Southern alla prudenza: il complesso di queste prove può, infatti, essere indicativo di un mondo di cultura comune, che potrebbe anche far pensare a Bernardo e a Guglielmo come colleghi o frequentatori delle medesime istituzioni e dei medesimi programmi di studio<sup>52</sup>.

Spetta a Schaarschmidt il merito di aver associato per la prima volta Guglielmo alla scuola di Chartres. Rileggendo criticamente quel passo del *Metalogicon* in cui Giovanni di Salisbury racconta dei suoi studi in Francia, compiutisi tra gli inizi del 1136 e il 1146/47, lo studioso tedesco riferisce in estrema sintesi che dopo il biennio 1136 – 1137, trascorso sul monte Sainte-Geneviève – situato nei sobborghi di Parigi – come allievo di Abelardo, Alberico e Roberto di Melun, Giovanni decise di recarsi a studiare grammatica da Guglielmo di Conches durante il triennio successivo (1137/38 – 1140/41)<sup>53</sup>. Secondo lo Schaarschmidt l'incontro tra Giovanni e Guglielmo avvenne a Chartres e non a Parigi, come si era abituati a credere. La sua tesi si fondava su tre argomenti. Verranno analizzati di seguito il primo e il terzo, e infine il secondo, l'unico destinato ad incontrare il consenso degli studiosi:

---

invenire (quam vetera) di(sponere). Unde sumus quasi (nanus) aliquis humeris gigantis superpositus. Ille quidem aspicit longius gigante, non ex quantitate propria, sed ex quantitate suppositi. Similiter et non plura videmus antiquis, quia scripta nostra parva et magnis eorum operibus superaddita, sed non ex ingenio et labore nostro, immo illorum (commercio)»; MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15130, f. 2ra: «*Cuius*. Ne desperaret aliquis de correptione, cum antiqui tam correpte illam scripserant, commendat iuniores gramaticos sic. *Cuius* gramatice *auctores* existentes *tanto perspicaciores* quanto *iuniores*. Non dicit doctiores, sed perspicaciores. Non enim plura scimus quam antiqui, sed plura perspicimus. Habemus enim illorum scripta et, preter hoc, naturale ingenium quo aliquid novi perspicimus. Sumus enim nani super humeros gigantum, ex alterius qualitate multum, ex nostra parum perspicientes»; cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 900C; ed. Hall, III, 4, 46-53, p. 116: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Et his facile adqueverim, quia artis praeparaticia et multos articulos veritatis tradunt artium praeceptores, etiam in introductionibus suis, aequae bene antiquis et forte commodius».

<sup>51</sup> Sul perché Giovanni non abbia potuto seguire direttamente le lezioni di Bernardo cf. infra, pp. 21-22.

<sup>52</sup> Ringrazio il Professor d'Onofrio per questo suggerimento.

<sup>53</sup> Schaarschmidt identifica Alberico con Alberico di Reims o di Parigi; cf. C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis* cit. (alla n. 39, p. 15), p. 21. Cf. anche G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia* (in seguito: *L'«età boeziana»*), in *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit. (alla n. 5, p. 4), p. 365.

- (1) Con il primo argomento Schaarschmidt mirava a confutare un'affermazione di Oudin, secondo il quale Enrico Plantageneto, all'epoca in cui era duca di Normandia e fu scelto come partner dialogico del *Dragmaticon*, fu *enutritus et initiatus* da Guglielmo di Conches allo studio delle lettere presso la scuola di Parigi, nella curia del re di Francia<sup>54</sup>. Visti però i cattivi rapporti tra la famiglia d'Angiò e la Corona, e quindi tra i normanni e le popolazioni soggette al dominio diretto del re, Schaarschmidt ritenne improbabile che Guglielmo, normanno di nascita, avesse potuto insegnare a Enrico in una scuola posta in territorio nemico<sup>55</sup>. La forza di quest'argomento si fondava sulla presunzione che le informazioni fornite da Oudin – a parte ovviamente quella appena confutata – fossero giuste: in realtà, non solo Enrico non era il partner dialogico del *Dragmaticon*, ma non era nemmeno duca di Normandia all'epoca della stesura di quell'opera (ereditò infatti il titolo dal padre Goffredo nel 1150, quando il *Dragmaticon* era già stato ultimato)<sup>56</sup>.
- (2) Con il terzo argomento Schaarschmidt intendeva dimostrare che l'incontro tra Guglielmo e Giovanni a Chartres non era poi così improbabile, visto che il filosofo inglese aveva sicuramente studiato nella scuola cattedrale di quella città sotto la guida di Bernardo. Secondo Schaarschmidt, infatti, un'analisi così dettagliata del metodo di insegnamento di Bernardo di Chartres, come quella fornita da Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon*, non poteva che basarsi su una conoscenza diretta di quel maestro, l'unico che senza alcun dubbio aveva insegnato a Chartres<sup>57</sup>. Anche quest'argomento, però, si fondava su una errata precomprensione: l'identità tra Bernardo di Chartres, morto prima del 1130, Bernardo di Moélan, vescovo di Quimper tra il 1159 e il 1167, e Bernardo Silvestre, morto intorno al 1178<sup>58</sup>. Bernardo di Chartres era dunque già morto quando nel 1136 Giovanni di Salisbury intraprese il suo viaggio di studi in Francia, per cui la sua conoscenza del metodo dell'illustre Chartriano non poteva che

---

<sup>54</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla n. 1, p. 2), col 1231.

<sup>55</sup> Cf. SCHAARSCHMIDT, *ibid.*, p. 22

<sup>56</sup> Sulle date relative alla storia politica di Enrico cf. *infra* pp. 50-52.

<sup>57</sup> Cf. SCHAARSCHMIDT, *ibid.*, p. 22.

<sup>58</sup> Clerval intuì che si trattava di tre persone distinte; cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla n. 6, p. 4), pp. 158-162; 259-260. Agli inizi del Novecento Poole confermò e approfondì il giudizio dello studioso francese; cf. POOLE, *The Masters* cit. (alla n. 17, p. 7), pp. 327-331. Su Bernardo di Moélan cf. HÄRING, *Paris and Chartres* cit. (alla n. 38, p. 14), pp. 295-299. Sulle date relative alla vita di Bernardo Silvestre cf. A. VERNET, *Bernardus Silvestris et sa Cosmographia*, in *École Nationale de Chartres. Positions de thèses 1937*, Nogent-le-Rotrou 1937, pp. 168-169.

essere indiretta e fondarsi probabilmente sull'aver studiato con Guglielmo di Conches e Riccardo Vescovo<sup>59</sup>.

- (3) Con il secondo argomento Schaarschmidt mirava a dimostrare la presenza di Giovanni a Chartres nel triennio 1137/38 – 1140/41 sulla base di una rilettura critica di un paio di passi del *Metalogicon*. Dopo aver elencato tutti i maestri con i quali aveva studiato durante quel triennio, Giovanni afferma: «*Reversus itaque in fine triennii reperi magistrum Gillebertum*»<sup>60</sup>. Dove sarebbe potuto “ritornare” – si chiede Schaarschmidt – se non a Parigi, da dove si era trasferito all'inizio del triennio? E come avrebbe potuto “ritrovare” Gilberto di Poitiers se non lo avesse già incontrato altrove? Ma dove, dunque? A Chartres, conclude Schaarschmidt, dove Giovanni aveva probabilmente assistito anche alle lezioni di Gilberto: l'espressione «*solebat magister Gillebertus, tunc quidem cancellarius Carnotensis (...), cum eos videbat ad studia (...) evolare, eis artem pistoriā polliceri*»<sup>61</sup>, denota una certa familiarità di Giovanni con Gilberto all'epoca in cui questi fu cancelliere a Chartres. Poiché Gilberto fu cancelliere più o meno dal 1126 al 1141, è probabile che i due si siano incontrati a Chartres proprio nel triennio in cui Giovanni studiò grammatica con Guglielmo<sup>62</sup>. Si potrebbe osservare – come effettivamente è stato fatto da Southern, riproponendo un argomento che era dei primi studiosi di Giovanni – che il monte Sainte-Geneviève si trovava alla periferia di Parigi e che dunque Giovanni si sarebbe potuto trasferire dai sobborghi al centro – dove avrebbe incontrato Guglielmo di Conches – per poi ritornare al monte<sup>63</sup>. Ma – replicando al Southern – Dronke osservava che il monte e il centro distavano circa dieci minuti di cammino e che sarebbe stato eccessivo parlare di una *reversio* al monte o di un nuovo incontro con

---

<sup>59</sup> Cf. CLERVAL, *ibid.*, p. 162; POOLE, *Illustrations* cit. (alla n. 8, p. 5), sec. ed., pp. 180-1; ID., *The Masters*, pp. 326-327. Sulla data di inizio del viaggio di Giovanni in Francia cf. POOLE, *ibid.*, p. 321. Poole desume questa data da un'informazione fornita dallo stesso Giovanni, il quale sostiene di aver intrapreso questo viaggio nell'anno successivo a quello della morte di Enrico I, avvenuta il primo dicembre del 1135; cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 867B; ed. Hall, II, 10, 2-6, p. 70: «Cum primum adulescens admodum studiorum causa migrassem in Gallias, anno altero postquam illustris rex Anglorum Henricus leo iustitiae rebus excessit humanis, contuli me ad Peripateticum Palatinum, qui tunc in Monte sanctae Genovefae clarus doctor, et admirabilis omnibus praesidebat».

<sup>60</sup> *Ibid.*, col. 868D; II, 10, 77-78, p. 72.

<sup>61</sup> *Ibid.*, col. 832A-B; I, 5, 2-6, p. 20.

<sup>62</sup> Sul cancellierato di Gilberto cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres*, pp. 163-165; p. 171; POOLE, *The masters*, p. 332.

<sup>63</sup> Cf. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres* cit. (alla n. 36, p. 14), pp. 72-73.

Gilberto se, trasferendosi al centro di Parigi, Giovanni sarebbe potuto ritornare al monte in ogni momento e quindi avrebbe potuto incontrare Gilberto molto spesso<sup>64</sup>.

Gli indizi che sembrano attestare la presenza di Guglielmo a Chartres non mancano, sebbene nessuno di essi sia veramente determinante. Reginald L. Poole fa riferimento a un manoscritto risalente al 1150, che contiene la corrispondenza privata di alcune figure più o meno importanti legate direttamente o indirettamente all'ambiente culturale di Chartres della prima metà del secolo XII<sup>65</sup>. In particolare, in due di queste lettere si fa riferimento a un *magister G.* e a un *dominus Guillelmus*. Identificando entrambi i personaggi con Guglielmo di Conches, Poole intendeva dimostrare che il filosofo normanno insegnava a Chartres, ma lo faceva in modo troppo arbitrario e senza fondare adeguatamente le proprie affermazioni<sup>66</sup>. Più convincente è un argomento che esclude la presenza di Guglielmo di Conches dalla scuola di Parigi durante parte di quel triennio. Tale argomento chiamava in causa la *Metamorphosis Goliae Episcopi*, un poema anonimo scritto tra il 1139 e il 1144, dove si racconta di un sogno in cui il protagonista immagina di incontrare tutte le divinità del Pantheon e i maestri attivi nella scuola di Parigi in quegli anni. È significativo che Guglielmo non figuri tra questi ultimi<sup>67</sup>.

Édouard Jeauneau presenta nel suo primo importante studio sulle *Glosae super Priscianum* attribuite a Guglielmo alcune «indications géographiques»<sup>68</sup> determinanti per individuare il luogo in cui si svolse la carriera magistrale del filosofo normanno. Senza dubbio – sostiene lo studioso – l'allusione al *chorus sanctae Mariae*, riportata in una obiezione che Guglielmo si fa indirizzare da un interlocutore fittizio nel manoscritto della prima redazione delle glosse, lascia supporre che il maestro frequentasse una scuola cattedrale consacrata alla Vergine, ma un'indicazione così generica non è determinante, perché si può adattare tanto a Notre-Dame di Parigi, quanto a Notre-Dame di Chartres. Vi sono però altri rilievi – prosegue Jeauneau – che sembra ci facciano escludere che si stia parlando della prima delle due cattedrali. Trattando, infatti, delle proposizioni temporali, per ben due volte nel corso della seconda redazione delle glosse Guglielmo riporta la frase: «Me sedente hic, Secana currit Parisius»<sup>69</sup>. Di fronte a questa frase, Jeauneau riteneva difficile ammettere che chi scriveva abitasse a Parigi, poiché intendeva

---

<sup>64</sup> Cf. DRONKE, *New approaches* cit. (alla n. 39, p. 16), p. 123.

<sup>65</sup> Cf. POOLE, *The masters*, pp. 323-324.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, pp. 326; 334.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, pp. 334; 336-342.

<sup>68</sup> JEAUNEAU, *Deux rédactions* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 354.

<sup>69</sup> MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15130, f. 51vb; 129va, in JEAUNEAU, *ibid.*, pp. 354-355.

l'accusativo posposto al verbo *currere* come un complemento di “moto a luogo” («La Senna *corre verso Parigi*»). Tuttavia, quando un accusativo segue il verbo *currere* può indicare anche un complemento di “moto per luogo” («La Senna *attraversa Parigi*»)<sup>70</sup>: in tal caso, Guglielmo si sarebbe potuto anche immaginare seduto nella scuola, nel coro della cattedrale o in qualunque altro luogo di Parigi, mentre il fiume Senna attraversava la città. Si noti, però, che il fiume Senna sorge a sud-est di Parigi, sull'altopiano di Langres in Borgogna, mentre Chartres si trova a sud-ovest di Parigi e non viene attraversata dal fiume. Dopo aver attraversato Troyes, Melun e Parigi, la Senna giunge in Normandia passando per Rouen e sfocia a Le Havre (sempre in Normandia) nello stretto della Manica: se il *currere* + ablativo indicasse un moto a luogo, sarebbe più logico pensare che chi sostiene che il fiume Senna corre verso Parigi si trovi in una città situata lungo il corso della Senna tra Langres e Parigi, piuttosto che in una città situata a una distanza aerea di ben 78 km da Parigi, molto lontana anche dal corso del fiume; se, invece, quel costruito indicasse un moto per luogo, sarebbe più logico credere che Guglielmo si trovasse proprio a Parigi in quel momento. C'è infine un dettaglio molto importante che sembra sia sfuggito allo studioso francese: l'allusione al *chorus sanctae Mariae* si trova nella prima redazione delle glosse, che risale agli anni venti, mentre la frase «me sedente hic, Secana currit Parisus» si trova nella seconda redazione, che risale agli anni quarantacinquanta. Quei riferimenti alludono, dunque, a due fasi molto distanti della vita di Guglielmo e non è scontato che in quelle due fasi Guglielmo insegnasse nella stessa scuola, tant'è che – come si è visto – Guglielmo abbandonò Chartres nel 1141 circa.

Molto più convincente è un altro «petit indice»<sup>71</sup> che lo studioso individua nel manoscritto della prima redazione delle *Glosae super Priscianum*, composta negli anni venti del secolo XII. Glossando *Institutiones* XIV, 11, 14 e dovendo citare un nome di luogo, Guglielmo sceglie Chartres: «Si adiungitur alicui dictioni significanti locum, ut Carnotum»<sup>72</sup>. Di certo – osserva Jeauneau – questo passo non dimostra che il filosofo normanno insegnasse a Chartres negli anni venti, ma è curioso che nomini proprio Chartres piuttosto che Parigi o una delle città menzionate nell'opera di Prisciano<sup>73</sup>. In un saggio di qualche anno più tardi Margareta Fredborg aggiunge a quelli citati altri due passi, in cui Guglielmo compara la pronuncia degli Chartriani a quella dei Normanni

---

<sup>70</sup> Ringrazio il Professor d'Onofrio per questo rilievo.

<sup>71</sup> JEAUNEAU, *ibid.*, p. 355.

<sup>72</sup> *Ibidem*. Il passo delle *Institutiones* è in PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones grammaticarum*, XIV, 11, 14, ed. M. Hertz, in *Grammatici latini*, ed. H. Keil, 8 voll., III, Leipzig 1981, p. 30

<sup>73</sup> Cf. JEAUNEAU, *ibidem*.

relativamente alle parole «quis» ed «eius». Potrebbe essere significativo – sottolinea la studiosa – che tanto i riferimenti alla città di Chartres, quanto quelli agli abitanti di Chartres, siano presenti solo nel manoscritto della prima redazione delle *Glosae super Priscianum*: questi riferimenti potrebbero infatti provare la presenza di Guglielmo a Chartres negli anni venti del secolo XII, mentre la mancanza dei riferimenti nella seconda redazione farebbe pensare alla sua assenza da questa città nel periodo in cui si dedicò alla stesura della seconda redazione (tra gli anni quaranta e gli anni cinquanta), quando ormai non pensava più di rivolgersi al pubblico degli studenti chartriani<sup>74</sup>. Purtroppo – precisa la studiosa – ciò non prova che Guglielmo abbia insegnato a Chartres fino alla fine degli anni trenta, quando Giovanni di Salisbury fu suo allievo in grammatica<sup>75</sup>.

In un saggio del 2006 Paul Edward Dutton rifletteva sulla singolarità del destino di Guglielmo: in un'epoca in cui le opere di personaggi illustri come Abelardo e Gilberto venivano inquisite e pubblicamente condannate, la *Philosophia* di Guglielmo di Conches, la cui pericolosità fu messa in evidenza nel *De erroribus* dall'omonimo ex-abate di Saint-Thierry, sembrò non suscitare alcun interesse nei principali inquisitori dell'epoca, in particolare in Bernardo di Clairvaux, unico destinatario di quello scritto confutatorio. In effetti, in nessuna cronaca del tempo si parla di un processo intentato contro il maestro di Chartres e tanto Ottone di Frisinga, quanto Giovanni di Salisbury, pur parlando dei processi contro Abelardo e Gilberto, non dicono nulla riguardo a un eventuale processo contro Guglielmo<sup>76</sup>. Certo Dutton non esclude la possibilità che Bernardo abbia preferito lasciar perdere il caso Guglielmo, perché troppo preso dai preparativi per il processo contro Abelardo, e tiene anche conto dell'ipotesi che non abbia mai ricevuto la lettera di Guglielmo di Saint-Thierry, visto che – diversamente che per la *Disputatio* contro il maestro Palatino<sup>77</sup> – non ci è pervenuta alcuna risposta dell'abate al *De erroribus*, ma è chiaro che Guglielmo di Conches dovette avere tra le mani la requisitoria del monaco di Signy, visto che nel *Dragmaticon* avrebbe parzialmente ritrattato proprio le dottrine

---

<sup>74</sup> Sull'epoca della stesura delle due redazioni delle *Glosae super Priscianum* cf. infra, pp. 70-71.

<sup>75</sup> Cf. K. M. FREDBORG, *Some Notes on the Grammar of William of Conches* (in seguito: *Some Notes*), in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin», XXXVII (1981), pp. 23-24.

<sup>76</sup> Cf. OTTO FRISINGENSIS, *Gesta Friderici I imperatoris*, I, 48-61, ed. G. Waitz - B. De Simson, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 46), pp. 67-88; IOHANNES SARESBERIENSIS, *Historia pontificalis*, I-XII, ed. M. Chibnall, London - Edinburgh 1965, pp. 4-27.

<sup>77</sup> Bernardo risponde infatti alla *Disputatio* di Guglielmo di Saint-Thierry con la *Epistola* CCCXXVII, promettendogli di conferire con lui di questo caso dopo la Pasqua; cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, CCCXXVII (*Rescriptum Bernardi ad Guillelmum abbatem*), PL 182, coll. 533A-B.

condannate da Guglielmo di Saint-Thierry<sup>78</sup>. È ingenuo però ammettere che il maestro di Chartres ne possedesse una copia e che Bernardo, unico destinatario della lettera, non ne possedesse alcuna. È probabile dunque che questa sia giunta al maestro di Chartres tramite lo stesso Bernardo o tramite una conoscenza comune. Il ruolo di intermediario tra i due potrebbe essere stato giocato da Goffredo di Lèves, legato pontificio dal 1130 al 1143, nonché vescovo di Chartres dal 1116 al 1149. Se Guglielmo di Conches insegnava ancora a Chartres tra gli anni trenta e quaranta, quando fu travolto dalle accuse di Guglielmo di Saint-Thierry, nessuno meglio del vescovo di Chartres, guida indiscussa della scuola cattedrale, avrebbe potuto richiamarlo all'ordine. Goffredo, inoltre, conosceva bene Bernardo: in più di un'occasione, infatti, avevano lavorato fianco a fianco e avevano avviato uno scambio epistolare che durava fin dai tempi in cui Goffredo non era ancora legato pontificio<sup>79</sup>. Secondo Dutton, non deve sorprendere il fatto che Guglielmo di Saint-Thierry abbia indirizzato a Goffredo, oltre che a Bernardo, i suoi scritti confutatori contro Pietro Abelardo: in qualità di legato pontificio, Goffredo venne infatti inviato in Bretagna a investigare sulla ribellione dei monaci di San Gilda nei confronti del maestro Palatino. È difficile credere – prosegue Dutton – che il monaco di Signy avrebbe interpellato Goffredo se questi non fosse stato “professionalmente” coinvolto nel caso Abelardo, perché in più di un'occasione il vescovo di Chartres si era dimostrato sensibile alle vicende del maestro Palatino: intervenne, infatti, personalmente in sua difesa nel concilio di Soissons del 1121 e probabilmente anche la sospensione dei procedimenti contro Abelardo al concilio di Sens del 1140/41 fu il risultato della sua

---

<sup>78</sup> Cf. P. E. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches* (in seguito: *The Mystery*), Toronto 2006, pp. 16-17; 25-27.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, pp. 17-19; p. 22. Della stima che nutriva nei confronti del vescovo, Bernardo rende testimonianza in una sua opera; cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, PL 182, coll. 783A-B; edd. J. Leclercq - H.M. Rochais, IV, 14, in *Sancti Bernardi Opera*, 8 voll., III, Roma 1963 (Editiones Cistercienses), p. 459: «Sed, o mihi locum suavem, ubi incidit occasio memorandi et nominandi suavissimi odoris virum, episcopum loquor Gaufridum Carnotensem, qui legationem in partibus Aquitaniae propriis sumptibus strenue administravit, id que annos plures! Rem loquor quam vidi ipse. Eram cum eo in terra illa, cum a quodam presbytero praesentatus illi est piscis, quem vulgo vocant sturgionem. Percunctatus Legatus quanti venierit: 'Non accipio', inquit, 'nisi receperis pretium'. Et resignavit solidos quinque invito et verecundo. Item cum essemus in quodam oppido, domina illius oppidi obtulit ei pro devotione cum manutergio duas vel tres paropsides pulchras, ligneas tamen, quas aliquamdiu intuens homo scrupulosae conscientiae, laudavit eas, sed non acquievit accipere. Quando argenteas recepisset, qui ligneas refutavit?». Ci sono state trasmesse tre epistole di Bernardo a Goffredo; cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, LV, PL 182, coll. 160D-162A; edd. Leclercq - Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, VII, Roma 1974, p. 147; LVI, coll. 162A-163A; p. 148; LVII, col. 164B; p. 149. Le lettere sono state scritte tutte intorno al 1128; cf. PL 182, coll. 160-164, nn. 167, 169, 173.

intensa azione diplomatica<sup>80</sup>. Stupisce, invece, che il *De erroribus*, scritto quando Goffredo era ancora legato pontificio, sia stato inviato solo a Bernardo e non al vescovo di Chartres. Ciò che trattenne Guglielmo di Saint-Thierry dall'inviargli la propria requisitoria furono – suppone Dutton – la particolare attenzione del vescovo alla reputazione della propria scuola e alla condotta pubblica dei propri maestri, già dimostrata in passato<sup>81</sup>: a tal proposito, lo studioso cita un episodio del concilio di Soissons, raccontato da Abelardo nella *Historia calamitatum*, nel quale Teodorico di Chartres – intervenuto per difendere il maestro Palatino – viene duramente redarguito dal proprio vescovo (che pure si era espresso in favore di Abelardo) per il disprezzo dimostrato nei confronti della corte<sup>82</sup>. Temendo la reazione di Goffredo a una requisitoria che attaccava esplicitamente uno dei suoi maestri, il monaco di Signy preferì probabilmente procedere con cautela, rivolgendosi innanzitutto a un potente intermediario e amico di Goffredo, cioè al proprio mentore Bernardo. L'abate di Clairvaux potrebbe dunque aver sottoposto all'attenzione del vescovo di Chartres lo scritto di Guglielmo di

---

<sup>80</sup> Cf. M. T. CLANCHY, *Abelard: a medieval life*, Oxford 1997, p. 312; DUTTON, *ibid.*, p. 19, n. 66. Ambrogio Piazzoni dà una lettura diversa dei motivi che spinsero Guglielmo di Saint-Thierry a rivolgersi a Goffredo di Lèves: quest'ultimo – afferma lo studioso – in qualità di vescovo di Chartres, era uno dei difensori dell'ortodossia della fede e, in quanto guida della scuola di Chartres, era a capo di una delle più prestigiose scuole del momento. Non era, dunque all'oscuro dei problemi che emergevano con la nuova cultura scolastica, tanto più che egli stesso aveva frequentato le scuole: proprio come Guglielmo di Saint-Thierry, e diversamente da Bernardo, poco avvezzo alle dispute dialettiche delle scuole cattedrali, Goffredo di Chartres era in grado di cogliere le tendenze eterodosse presenti nell'opera di Abelardo e di intuirne le conseguenze esiziali. Secondo Piazzoni, dunque, il monaco di Signy voleva probabilmente guadagnare un prezioso alleato alla sua causa, tant'è che era in lui forte il sospetto che il vescovo di Chartres potesse essere un potenziale sostenitore del Maestro Palatino: nel 1121 al Concilio di Soissons, infatti, fu l'unico vescovo a difenderlo; cf. PIAZZONI, *Il declino dell'ideale monastico* cit. (alla n. 5, p. 4), pp. 159-161.

<sup>81</sup> Cf. DUTTON, *ibid.*, pp. 18-20; 22.

<sup>82</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum*, 871-890, ed. J. Monfrin, Paris 1962, p. 88: «Ut tamen non nichil dicere viderentur, quidam de adversariis meis id submurmuravit quod in libro scriptum deprenderat solum patrem Deum omnipotentem esse. Quod cum legatus subintellexisset, valde admirans ei respondit hoc nec de puerulo aliquo credi debere quod adeo erraret, cum communis, inquit, fides et teneat et profiteatur tres omnipotentes esse. Quo audito Terricus quidam, scolaris magister, irridendo subintulit illud Athanasii 'Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens'. Quem cum episcopus suus increpare cepisset et reprimere quasi reum, qui in maiestatem loqueretur, audacter ille restitit, et quasi Danielis verba commemorans, ait: 'Sic fatui, filii Israel non iudicantes, neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filium Israel. Revertimini ad iudicium, et de ipso iudice iudicate, qui talem iudicem quasi ad instructionem fidei et correctionem erroris instituistis; qui cum iudicare deberet, ore se proprio condemnavit, divina hodie misericordia innocentem patenter, sicut olim Susannam a falsis accusatoribus, liberante'». Poco prima Goffredo si era espresso in favore di Abelardo; cf. *ibid.*, 786-808, p. 85.

Saint-Thierry, e Goffredo potrebbe aver convinto Bernardo a non coinvolgere Guglielmo nel procedimento contro Abelardo, per non infangare il buon nome della scuola di Chartres. In cambio avrebbe ottenuto dal filosofo di Conches una rettifica del proprio scritto, che – secondo Dutton – potrebbe essere stata realizzata proprio in quegli anni, prima della stesura del *Dragmaticon*. Dallo studio della tradizione manoscritta lo studioso evince infatti l'esistenza di una duplice redazione della *Philosophia*: una *versio prior* – quella confutata da Guglielmo di Saint-Thierry – e una *versio altera* – quella dalla quale il filosofo di Conches avrebbe estratto i passi della *Philosophia* riportati nel *Dragmaticon*<sup>83</sup>.

Se l'abbandono dell'attività di insegnante sia una risposta orgogliosa di Guglielmo di Conches alle vessazioni subite dal vescovo, l'adempimento di un accordo verbale siglato da Bernardo e Goffredo, o la conseguenza di una decisione istintiva del vescovo, irritato dalla riluttanza del filosofo a smuoversi dalle proprie posizioni, non ci è dato saperlo. Ma, in qualsiasi caso, sembra – osserva Dutton – che Guglielmo abbia disapprovato molto l'operato del proprio vescovo, poiché solo uno scontro personale con qualche alto prelato, esacerbato dalle ferite inferte alla propria autostima e alla propria reputazione, poteva giustificare una ostilità così piena di livore nei confronti dell'intera categoria vescovile come quella che Guglielmo riversò – per la prima volta in tutta la sua produzione letteraria – in alcuni passi del *Dragmaticon*<sup>84</sup>. Indagando, infatti, le cause della scarsa dignità e autorità riconosciuta ai maestri del proprio tempo, nel prologo al primo libro il filosofo di Conches non esita ad affermare che la colpa è anche degli *episcopi* i quali, preferendo un ricco tesoro a un animo raffinato, allontanano dalle chiese gli uomini sapienti ed eccellenti per circondarsi di persone ignobili e ignoranti, affinché nessuno li ostacoli nei loro affari:

Praelati etiam, sed maxime episcopi, non sunt extra culpam, qui quae sua sunt, non quae Iesu Christi, quaerentes, ut sine omni contradictione bona ecclesiarum distrahant, sapientes et nobiles ab ecclesiis suis excludunt et, ne locus vacuus remaneat, insipientes ignobiles, umbras clericorum non clericos, includunt. Inde fit ut qui in scientia, si studerent, proficere possent, intelligentes se nichil inde aliud quam odium et invidiam acquirere, episcopos divitem archam, non divitem animum quaerere, diversum iter vitae ingredientes, lucris et quaestibus inhiant, animumque aporiantes archam ditare laborant<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Cf. DUTTON, *ibid.*, pp. 22-27.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

<sup>85</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 4, 33-42, p. 5.

E nel prologo al quinto libro, parlando della repulsione dei prelati per la *sapientia*, aggiunge:

Maxima pars nostrorum praelatorum fartores, cocos qui piperitas et alia gulae irritamenta docte componant, ubique terrarum exquirunt, praetiisque numquam animis eorum obstantibus inventos ad se venire compellunt. Studentes vero sapientiae quasi leprosos fugiunt, sed ut suam nequitiam pallient, venenum superbiae vel detractiois vel alicuius alterius criminis eis imponunt<sup>86</sup>.

Si cela forse Goffredo tra quei prelati immersi negli affari del mondo che per nascondere la loro *nequitia* attribuiscono agli *studentes sapientiae* il veleno della superbia, della detrazione e di qualche altro crimine? C'è forse Guglielmo tra quegli studiosi impunemente diffamati dai vescovi? Dutton crede di sì, e vede soprattutto nell'ultima frase di questo passo «perhaps even a stinging recollection of a confrontation with his own bishop»: «if so, he remembered being accused of 'pride' [scil. *superbia*], probably for stubbornly defending his controversial teachings; 'defamation' [scil. *detractio*], because he had lampooned monks and, perhaps, two in particular; and 'some other crime' [scil. *aliquid alterum crimen*], here unnamed, which could have been anything from mocking scripture to disrespecting his bishop and disgracing his school»<sup>87</sup>. Nella prospettiva di Dutton, dunque, Guglielmo non avrebbe abbandonato Chartres, e quindi l'insegnamento, di propria iniziativa, ma sarebbe stato cacciato via da un vescovo che non nutriva più nessuna stima di lui. Se dunque Giovanni di Salisbury attribuiva l'abbandono della carriera accademica da parte di Guglielmo alla estenuante pressione dei Cornificiani, forse è perché questa era la scusa ufficiale diffusa dalle alte sfere della scuola di Chartres per spiegare la partenza del maestro e nascondere una scomoda verità<sup>88</sup>. In quest'ottica, il non aver indicato la scuola presso la quale aveva studiato grammatica con Guglielmo potrebbe addirittura essere percepito come un cauto espediente escogitato da Giovanni per non associare esplicitamente il nome di un maestro così controverso alla scuola di Chartres.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, V, I, 2, 11-17, pp. 132-133.

<sup>87</sup> Cf. DUTTON, *ibid.*, pp. 29-30. Non si sa se Goffredo fosse effettivamente uno dei bersagli polemici della critica di Guglielmo ai vescovi ma, qualora lo sia stato, è chiaro che il maestro di Chartres abbia calcato un po' la mano nel descriverlo con tanto sarcasmo. Goffredo fu effettivamente uno dei vescovi più attivi del secolo XII in qualità di riformatore e di legato pontificio; cf. L. GRANT, *Geoffrey of Lèves, bishop of Chartres: 'Famous Wheeler and Dealer in Secular Business'*, in *Suger en question, regards croisés sur Saint-Denis*, ed. R. Grosse, München 2004, pp. 45-56.

<sup>88</sup> Cf. DUTTON, *ibid.*, pp. 30-32.

#### 4. La data e il luogo della morte

Sulla data della morte di Guglielmo si sa ben poco. Per i primi bibliografi morì nel 1150, ma già gli autori della *Histoire* supposero, sulla base di una cronaca del secolo XIII scritta dal monaco Alberico di Trois Fontaines, che potesse essere ancora vivo nel 1154:

Anno 1154. Mortuus est rex Sicilie Rogerius, cui successit in regno filius eius Guilelmus. Obiit sanctus Wolvericus heremita, cuius vitam scribit Iohannes abbas de Forda. Obiit rex Anglorum Stephanus, qui fuit frater comitis Theobaldi, et erat comes Boloniensis. Duos filios habuit, Eustacium et Guilelmum, qui eodem fere anno interierunt. De eodem Eustacio invenitur, quod sanctus Edmundus eum percusserit, eo quod terram eius depopulatus sit. *Et factus est rex comes Andegavensis et dux Normannie Henricus, filius Mathildis imperatricis, que fuit filia primi Henrici Anglorum regis. Huius tempore magister Guilelmus de Concis philosophus magni nominis habitus est.* Rome mortuo papa Anastasio fit papa Nicholaus natione Anglicus, qui dictus est Adrianus huius nominis quartus, qui primo fuit abbas canonico rum regularium Sancti Rufi de Valentia, et exinde factus cardinalis ad papam ascendit. Elinandus: Fuit huic Adriano pape familiaris Iohannes Saleberiensis – aut expontifex aut Exromanus. Anno 1155: Florebat hoc tempore Theobaldus Cantuariensis archiepiscopus vir per omnia – experientissimus. *Rex autem Anglie Henricus apud Sanctum Eadmundum fuit coronatus*<sup>89</sup>.

Nella cronaca Alberico ricorda che Enrico, conte d'Angiò e duca di Normandia, ascese al trono di Inghilterra nel 1154. Subito dopo il monaco accosta Guglielmo di Conches a Enrico, probabilmente per il rapporto di discepolato che legava quest'ultimo al primo<sup>90</sup>, e ricorda che *huius tempore* Guglielmo era ritenuto filosofo di grande prestigio.

---

<sup>89</sup> ALBERICUS TRIUM-FONTIUM, *Chronica* cit. (alla n. 1, p. 3), 34-48, p. 842. Il corsivo è mio. Du Boulay e Oudin fissano la morte di Guglielmo nel 1150; cf. DU BOULAY, *Historia* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 743; OUDIN, *Commentarius* cit. (alla n. 1, p. 2), col. 1231. Gli autori della *Histoire*, Jourdain, Hauréau e Duhem sono incerti se fissare la morte di Guglielmo nel 1150 o ritenerlo ancora vivo nel 1154, mentre Fabricius, dopo averlo ritenuto morto nel 1150 nel primo volume della *Bibliotheca Latina*, nel terzo ricorda la cronaca di Alberico, non per rettificare quanto aveva scritto in precedenza, ma per una probabile svista; cf. CLÉMENCET – CLÉMENT, *Histoire XII* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 456; JOURDAIN, *Dissertation* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 15, n. 3; HAUREAU, *Nouvelle biographie* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 667; DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 92; FABRICIUS, *Bibliotheca* cit. (alla n. 1, p. 2), I, p. 408a; III, p. 144a. Per Wright, Gregory, Ronca e Jeaneau è ancora vivo nel 1154; cf. WRIGHT, *Biographia* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 174; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla n. 17, p. 7), p. 4; RONCA, *Introduction* cit. (alla n. 1, p. 2), p. XIX; JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 10; ID. *Introduction 2006* cit. (alla n. 1, p. 2), p. XXVI con n. 39. Per Charma, Baeumker, Poole, Flatten e Manitius è morto intorno al 1154; cf. CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 22; BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla n. 16, p. 7), coll. 1599-1602; POOLE, *Illustrations* cit. (alla n. 8, p. 5), pr. ed., p. 131; sec. ed., p. 111; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 9; MANITIUS, *Geschichte III* cit. (alla n. 42, p. 18), p. 215.

<sup>90</sup> Cf. GREGORY, *ibid.*, p. 4.

Non è stato facile per gli studiosi determinare il senso preciso di quell'*huius tempore*: esso potrebbe riferirsi al periodo in cui Enrico fu re, e quindi il passo che inizia con quella locuzione potrebbe voler suggerire – come intesero Ronca e Dronke – che Guglielmo raggiunse l'apice della sua fama durante il regno di Enrico, conclusosi nel 1189, e che dunque sia morto durante quel regno, in un anno non meglio determinabile<sup>91</sup>; oppure potrebbe riferirsi all'evento dell'incoronazione – come supposero Wilson e Nauta –, e in questo caso l'unica informazione che ricaviamo dal testo è che Guglielmo era ancora vivo nel 1154<sup>92</sup>. Lodi Nauta in particolare sostiene che, se il passo in cui si accenna al luogo dove Enrico fu incoronato («rex autem Anglie Henricus apud Sanctum Eadmundum fuit coronatus») è legato per associazione di idee al verso in cui si parla dell'elezione del re («et factus est rex comes Andegavensis et dux Normannie Henricus»), allora è probabile che il verso intermedio («huius tempore magister Guilelmus de Concis philosophus magni nominis habitus est») funga da ponte tra l'uno e l'altro e che l'*huius tempore* si riferisca all'evento dell'elezione e non al tempo in cui Enrico regnò<sup>93</sup>. A tal proposito, però, vorrei far notare che il verso in cui si parla dell'incoronazione del re è inserito nella cronaca relativa all'anno 1155 e che tra quel verso e gli altri due sopra citati viene riportata una serie di eventi che non ha nulla a che fare con la storia politica di Enrico. Inoltre, se proprio l'autore avesse voluto riferirsi all'evento dell'elezione, o tutt'al più all'anno 1154, avrebbe con molta più probabilità utilizzato locuzioni come *in hoc tempore* o *in illo tempore*, piuttosto che un'espressione come *huius tempore*. Nulla ci permette tuttavia di stabilire con esattezza quanto tempo dopo il 1154 Guglielmo sia morto.

Sul luogo della morte si sa anche meno. In un epitaffio dedicato a un *Guillelmus* nato in Normandia si legge:

---

<sup>91</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, pp. XIX; XXI-XXII; P. DRONKE, *William of Conches and the 'New Aristotle'* (in seguito: *New Aristotle*), in «Studi Medievali», XLIII, 1 (2002), pp. 161-163. Tuttavia, mentre per Ronca non vi era motivo di credere che Guglielmo fosse vissuto oltre il 1155, Dronke supponeva che il filosofo di Conches fosse morto intorno al 1165/70 per dimostrare l'attendibilità dell'attribuzione a Guglielmo di quella che alcuni studiosi ritenevano essere una seconda redazione delle *Glosae super Boetium*: rinvenendo in questo testo diverse citazioni da opere di Aristotele tradotte a partire dalla metà degli anni sessanta del secolo XII, e non trovando alcun motivo per dubitare della paternità guglielmiana dell'opera, Dronke posticipò la morte di Guglielmo, affinché si potesse supporre che il filosofo avesse avuto l'opportunità di leggere quelle opere; cf. *infra*, p. 61.

<sup>92</sup> Cf. WILSON, *The career* cit. (alla n. 23, p. 9), p. 76; L. NAUTA, *William of Conches and the "New Aristotle": A Reply to Peter Dronke* (in seguito: *New Aristotle*), in «Studi Medievali», XLV, 1 (2004), pp. 450-451.

<sup>93</sup> Cf. NAUTA, *ibidem*.

Gallia suspirat radio privata sereno,  
Clarius irradians sidera sidus habet.  
Nox habit in quaestum, sequiturque dies sine sole:  
Fit sine Guillelmo, fit sine sole dies.  
Flevit Apollonium sua Graecia, Roma Maronem,  
Gallia Guillelmum luget utrique parem.  
Eius praeclaret natu Normannia, victu  
Gallia, Parisius corpore, mente polus<sup>94</sup>.

Per Alexandre Clerval quest'epitaffio è la prova inconfutabile che Guglielmo di Conches è stato sepolto a Parigi, come sembra suggerire il passo «eius praeclaret (...) Parisius corpore», ma secondo Tullio Gregory non vi sono prove sufficienti per stabilire che questa epigrafe sia stata effettivamente dedicata al filosofo normanno<sup>95</sup>. Se, però, avessero ragione i primi studiosi del filosofo, Guglielmo potrebbe essere morto a Parigi, o per lo meno potrebbe essere stato sepolto in quella città<sup>96</sup>. Eppure già nel 1857, quando Charma pubblicò la sua dissertazione, non vi era più traccia nei cimiteri o nelle chiese di Parigi della tomba di Guglielmo. Questa constatazione e il ritrovamento della tomba di Saint-Martin du Tilleul fornivano dunque a Charma il pretesto per supporre che il filosofo

---

<sup>94</sup> L'epitaffio viene citato per la prima volta da Du Boulay, senza l'indicazione della fonte; cf. DU BOULAY, *Historia* cit. (alla n. 1, p. 2), p. 743. Du Boulay potrebbe averlo tratto dall'*Opera omnia* di Filippo di Harvengt, abate di Bonne-Espérance, pubblicata nel 1621 dal suo successore Nicolas Chamard e ripubblicata da Migne nel volume 203 della *Patrologia latina*; cf. PHILIPPUS DE HARVENGT, *Carmina varia (Epitaphium magistri Guillelmi)*, XII, PL 203, coll. 1393C-D. L'epitaffio viene poi citato anche da Oudin, da Gregory e da Clerval (da quest'ultimo in forma abbreviata); OUDIN, *Commentarius* cit. (alla n. 1, p. 2), col. 1231; GREGORY, *Anima mundi*, p. 4; CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla n. 6, p. 4), p. 182. Sembra tuttavia priva di fondamento l'attribuzione dell'epitaffio a Filippo, il quale probabilmente non fu poeta; cf. W. WATTENBACH, *Sur le poésies attribuées a Philippe de Harvengt*, in *Mélanges Julien Havet. Recueil de Travaux d'Erudition dédiés a la Mémoire de Julien Havet (1853-1893)*, Paris 1895, pp. 291-295; G. P. SIJEN, *Les œuvres de Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance*, in «*Analecta Praemonstratensia*», XV (1939), pp. 165-166; A. BOUTEMY, *Quelques observations sur le recueil des poésies attribuées autrefois à Philippe de Harvengt*, in «*Revue bénédictine*», LIII (1941), pp. 112-118.

<sup>95</sup> Cf. CLERVAL, *ibid.*, p. 182; GREGORY, *ibid.*, p. 4, n. 2.

<sup>96</sup> Prima e dopo Clerval diversi autori hanno sostenuto che Guglielmo sia morto a Parigi; cf. DU BOULAY, *ibid.*, p. 743; OUDIN, *ibid.*, col. 1231; MANITIUS, *Geschichte* III, p. 215. Più cauti Baeumker e Flatten, per i quali la morte di Guglielmo a Parigi è una probabilità e non una certezza; cf. BAEUMKER, *Wilhelm von Conches*, col. 1600; FLATTEN, *Die Philosophie*, p. 9. Per Poole si tratta solo di un possibile indizio a sostegno di quegli storici della letteratura (come Du Boulay e Oudin) per i quali Guglielmo era una figura di spicco della scuola di Parigi e, accennando all'ipotesi di Charma sopra ricordata, afferma che se fosse possibile dimostrare che Guglielmo sia davvero morto a Saint-Martin du Tilleul, si dimostrerebbe di conseguenza che Guglielmo non fu legato alla scuola di Parigi; cf. POOLE, *Illustrations* cit. (alla n. 8, p. 5), pr. ed. p. 181 con n. 26; sec. ed., pp. 111-112 con n. 26.

avesse trovato quella pace tanto agognata in vita proprio a Saint-Martin du Tilleul<sup>97</sup>. Tuttavia, lo studioso francese non dice esplicitamente di non ritenere attendibile l'attribuzione di quell'epigrafe dal tono così ridondante a Guglielmo di Conches. Inoltre, se anche la tomba di Saint-Martin contenesse le spoglie mortali di Guglielmo, non è così scontato che egli sia morto proprio in quel villaggio: potrebbe infatti essere morto a Parigi, essere stato sepolto nella capitale e successivamente il suo corpo potrebbe essere stato traslato a Saint-Martin du Tilleul. Se si ritiene che Guglielmo sia vissuto in Normandia alla corte di Goffredo almeno dal 1140/41 al 1149/50, nulla impedisce di credere che Guglielmo si sia poi trasferito a Parigi per andarvi a insegnare durante il ducato di Enrico (1150 -1154), quando ormai le provocazioni dei cornificiani e le accuse di Guglielmo di Saint-Thierry non erano che un lontano ricordo e la sua reputazione era di nuovo eccellente. Guglielmo potrebbe dunque aver intrapreso un secondo magistero scolastico intorno agli anni cinquanta del secolo XII: la redazione delle seconde *Glosae super Priscianum* negli anni cinquanta sembra, infatti, suggerire che Guglielmo abbia ricominciato a insegnare grammatica, magari proprio nell'ambiente scolastico di Parigi; inoltre, se il costrutto *currere* + accusativo nella frase «me sedente hic, Secana *currit Parisius*», tratta proprio dalla seconda redazione delle *Glosae super Priscianum*, indicasse un “moto per luogo”, piuttosto che un “moto a luogo” – come invece voleva Jeauneau –, si potrebbe effettivamente dimostrare la presenza di Guglielmo a Parigi in quegli anni<sup>98</sup>; infine, l'ipotesi di un secondo magistero guglielmiano a Parigi a partire dalla metà del secolo XII non è incompatibile con l'assenza di Guglielmo dalla *Metamorphosis Goliae Episcopi*, composta – com'è stato detto – tra il 1139 e il 1144. In quella città potrebbe dunque aver incontrato anche la morte dopo il 1154. Ma si potrebbe fare ancora un'altra ipotesi. Nella già ricordata cronaca di Alberico di Trois-Fontaines l'autore ha accostato Guglielmo a Enrico probabilmente per il rapporto di discepolato che legava quest'ultimo al primo. Sottolineando, tuttavia, che Guglielmo era filosofo di grande fama durante il regno di Enrico, Alberico poteva forse voler suggerire che in quel periodo il filosofo vivesse in Inghilterra alla corte del re. Se dunque Guglielmo aveva vissuto in Normandia ai tempi di Goffredo, poteva esservi rimasto anche negli anni in cui il ducato era retto da Enrico, per poi trasferirsi in Inghilterra alla corte del discepolo nel 1154<sup>99</sup>. Lì potrebbe essere morto negli anni a seguire.

---

<sup>97</sup> Cf. CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla n. 1, p. 2), pp. 23-26.

<sup>98</sup> Cf. supra, pp. 23-24.

<sup>99</sup> Sul periodo in cui Enrico fu duca di Normandia cf. infra, pp. 50-51.

## 5. La vita di Guglielmo di Conches in sintesi

Come si è potuto notare, dunque, non è facile ricostruire l'esperienza storica di Guglielmo di Conches: la maggior parte delle informazioni che possediamo su di lui sono vaghe o incerte, e tutto quello che si può congetturare riguardo all'ultima fase della sua vita si fonda su poco o nulla. Dalle nostre ricerche è emerso, dunque, che la patria di Guglielmo potrebbe non essere Conches, ma Saint-Martin du Tilleul, e che il filosofo potrebbe essere nato tra gli anni ottanta e novanta del secolo XI. Compiuti probabilmente i suoi studi presso la scuola cattedrale di Chartres sotto l'illustre Bernardo nel secondo decennio del secolo XII, cominciò a insegnare intorno al 1115 (forse per pagarsi gli studi) o al 1120 (durante il cancellierato di Bernardo) quasi sicuramente in quella stessa scuola, dove probabilmente rimase per tutta la durata del suo (primo?) magistero scolastico. Fu *praeceptor in grammatica* di Giovanni di Salisbury dal 1137/38 al 1140/41, quando le accuse di eresia pronunciate da Guglielmo di Saint-Thierry e la spietata concorrenza dei cornificiani lo costrinsero ad abbandonare l'insegnamento. Forse si ritirò fin da subito in Normandia presso la corte di Goffredo il Bello, dove fu precettore dei figli Enrico e Goffredo tra il 1146 e il 1149. Si sa che era ancora vivo nel 1154, ma non dove abbia trascorso gli ultimi anni della sua vita: potrebbe essere rimasto in Normandia durante il ducato di Enrico tra il 1150 e il 1154, per poi trasferirsi con il novello re in Inghilterra e rimanervi fino alla fine dei suoi giorni, oppure potrebbe essere rimasto in Francia e aver trascorso gli ultimi anni della sua vita a Parigi come *magister scholae*.

1. Glosse agli *auctores* e trattati di filosofia naturale

Le opere di Guglielmo di Conches sono solitamente divise in due categorie, secondo lo stile di composizione<sup>1</sup>. Tullio Gregory invita, però, a non perdere mai di vista «il carattere unitario»<sup>2</sup> dell'intera produzione guglielmiana, visti i frequenti rinvii da un'opera all'altra o addirittura i trasferimenti di interi brani da opere precedenti ad altre successive<sup>3</sup>. Alla prima categoria appartengono i trattati sistematici di filosofia naturale: la *Philosophia* – della quale forse esiste una duplice redazione – e il *Dragmaticon Philosophiae*. La seconda categoria è quella delle glosse esplicative alle opere degli *auctores* letti e studiati nelle scuole del tempo e comprende:

- Glosse di sicura attribuzione: una redazione di glosse alla *Consolatio Philosophiae* di Boezio (*Glosae super Boetium*) e di glosse al *Timaeus* di Platone (*Glosae super Platonem*); due redazioni di glosse alle *Institutiones* di Prisciano (*Glosae super Priscianum*); una o due redazioni di glosse al *Commentarius in somnium Scipionis* di Macrobio (*Glosae super Macrobius*);
- Glosse citate nei testi di Guglielmo, che non ci sono pervenute: glosse al *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (*Glosae super Martianum*) e al *De musica* di Boezio;
- Glosse non citate nei testi di Guglielmo, ma probabili: il rinvenimento di un gruppo di glosse alle *Satirae* di Giovenale (*Glosae super Iuvenalem*), stilisticamente diverse dalle altre glosse di Guglielmo, ma affini nei contenuti ad altre opere del filosofo, ha fatto supporre ad alcuni studiosi che fossero ispirate all'insegnamento dello Chartriano sul poeta latino<sup>4</sup>; inoltre, il catalogo della Biblioteca Amploniana di Erfurt attribuisce a Guglielmo delle glosse all'*Aeneis* di Virgilio, di cui si sono perse le tracce.

Il *Moralium dogma philosophorum* – un trattato morale ispirato agli insegnamenti dei classici latini – è stato spesso attribuito a Guglielmo di Conches, ma la paternità

---

<sup>1</sup> Cf. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (in seguito: *La doctrine de la création*), Paris - Ottawa 1938, (Publications dell'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 8), p. 117; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 5; JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 10; ID., *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXVI-XXVII.

<sup>2</sup> GREGORY, *ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 4-5.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, pp. 74-76.

dell'opera è incerta<sup>5</sup>. È invece opinione invalsa che la *Magna de naturis philosophia* – considerata dai primi bibliografi l'opera maggiore di Guglielmo – sia in realtà lo *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais, e che la *Glosa super Evangelia* – attribuitagli da Jaques Le Long – sia un'opera spuria, forse – come si tenterà di dimostrare – del teologo Guglielmo di Parigi<sup>6</sup>.

## 1.1. I trattati di filosofia naturale

### 1.1.1. La *Philosophia*

La *Philosophia* è il primo trattato sistematico di Guglielmo di Conches. Nel corso del Cinquecento l'opera venne più volte pubblicata, ma mai sotto il nome del maestro di Chartres: nel 1531 fu stampata a Basilea come opera di Guglielmo di Hirsau dal titolo *Philosophicae et astronomicae institutiones*; nel 1544 venne pubblicata sempre a Basilea tra le opere di Onorio Augustodunense con il titolo di *De philosophia mundi*; nel 1563 venne nuovamente pubblicata a Basilea nel secondo volume delle opere di Beda il Venerabile con il titolo di Περὶ διδάξεων *sive de elementis philosophiae*. Nel corso dei secoli successivi le versioni attribuite a Beda e Onorio conobbero diverse ripubblicazioni, l'ultima delle quali nella *Patrologia Latina*<sup>7</sup>. Nel *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* composto nel 1722, Casimir Oudin raccontava di aver rinvenuto nella Biblioteca dell'abbazia di San Vittore un manoscritto (Paris, Saint-Victor, MM 17, ora Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15025), in cui l'opera pubblicata sotto il nome di Beda veniva esplicitamente attribuita a Guglielmo di Conches con il titolo *Philosophia*<sup>8</sup>. Poco più di un secolo dopo, nella *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle*, Charles

---

<sup>5</sup> Cf. infra, pp. 77-89.

<sup>6</sup> Per la *Magna de naturis philosophia* cf. infra, pp. 89-92; per la *Glosa super Evangelia* cf. infra, pp. 92-93.

<sup>7</sup> Il *De philosophia mundi* venne ripubblicato tra le opere di Onorio nel XXI volume della *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* (in 27 volumi) nel 1677 a Lione e nel 1694 a Colonia. Il Περὶ διδάξεων venne ripubblicato a Basilea nel 1612 e a Colonia nel 1688 tra le opere di Beda; cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 9, n. 6; GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 5; C. OTTAVIANO, *Un brano inedito della Philosophia di Guglielmo di Conches* (in seguito: *Un brano inedito della Philosophia*), Napoli 1935, pp. 7-8; GREGORY, *Anima mundi*, p. 5; POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), pr. ed., pp. 339-340. Entrambe le versioni vennero pubblicate in *Patrologia Latina* negli anni cinquanta dell'Ottocento; cf. <BEDA VENERABILIS>, Περὶ διδάξεων *sive de elementis philosophiae*, PL 90, coll. 1127-1178D; <ONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *De philosophia mundi*, PL 172, coll. 39-102A.

<sup>8</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla p. 2, n. 1), col. 1230; CLEMENT-CLEMENCET, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 457.

Jourdain mostrava con una serie di raffronti testuali l'identità del *De philosophia mundi* e del Περὶ διδάξεων, e ne rivendicava la paternità al maestro di Chartres. Egli giustificava la sua posizione non solo facendo appello alla differenza di stile e di contenuti tra le opere di Onorio e il *De philosophia mundi*, ma anche ricorrendo alla testimonianza di Guglielmo di Saint-Thierry. Dai passi citati letteralmente dal monaco di Signy lo studioso francese deduceva evidenti corrispondenze testuali sia con il *De philosophia mundi*, sia con il Περὶ διδάξεων, segno inequivocabile che l'opera di Guglielmo di Conches, che l'ex-abate di Saint-Thierry aveva tra le mani, coincideva perfettamente con quelle attribuite erroneamente a Onorio e a Beda<sup>9</sup>. Nel 1858 Jean-Barthelemy Hauréau confermava la posizione di Jourdain, aggiungendovi alcune importanti considerazioni. Innanzitutto rilevava l'enorme differenza di spirito e di stile tra il Περὶ διδάξεων e le opere sulla natura risalenti ai tempi di Beda. Inoltre, mostrava che nello scritto in questione comparivano citazioni da opere che Beda non avrebbe mai potuto conoscere, come il *Pantegni* di 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī (Haly Abbas) e l'*Isagoge ad Technē Galeni* di Ḥunain ibn Ishāq (Ioannizio), divenute note al mondo latino grazie alle traduzioni che ne fece nel secolo XI il monaco cassinese Costantino Africano<sup>10</sup>. Infine, Hauréau segnalava l'errore grossolano compiuto dagli autori della *Histoire littéraire de la France* che, nello stesso volume, ma in due pagine diverse, assegnavano la stessa opera prima a Onorio Augustodunense (con il nome di *De philosophia mundi*) e poi a Guglielmo di Conches (con il nome di *Philosophia minor*). Che l'opera fosse di Guglielmo era secondo Hauréau sufficientemente dimostrato sia dalle citazioni testuali fatte da Guglielmo di Saint-Thierry nel *De erroribus*, sia dalla ritrattazione delle dottrine condannate, contenuta nel prologo al primo libro del *Dragmaticon Philosophiae*<sup>11</sup>.

Nel 1861 Valentin Rose, riconoscendo nel *De Philosophia*, nel Περὶ διδάξεων e nelle *Philosophicae et astronomicae institutiones* diverse edizioni di un'unica opera di Guglielmo di Conches, correggeva il giudizio di Carl Prantl, il quale attribuiva l'ultima delle opere sopra nominate a Guglielmo di Hirsau (abate vissuto tra il 1026 e il 1091) e vedeva in costui un precursore di Anselmo d'Aosta nella formulazione di argomenti

---

<sup>9</sup> Cf. JOURDAIN, *Dissertation* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 101-104. Jourdain confermerà questo giudizio diversi anni dopo; cf. ID., *Des Commentaires inédits* cit. (alla p. 14, n. 36), p. 43.

<sup>10</sup> Hauréau cita dalla versione della *Philosophia* attribuita a Beda. In essa non vengono nominati esplicitamente questi autori, diversamente che nelle versioni attribuite a Onorio e Guglielmo di Hirsau; cf. POOLE, *Illustrations*, pr. ed., p. 341.

<sup>11</sup> Cf. HAUREAU, *Nouvelle biographie* cit. (alla p. 7, n. 16), coll. 668-670; ID., *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), pp. 237-241.

razionali che dimostrassero l'esistenza di Dio<sup>12</sup>. Reuter e Wagenmann misero però in dubbio questa attribuzione, in particolare Wagenmann, per quattro motivi: per le differenze di stile tra il libro in questione e le opere autentiche di Guglielmo di Hirsau; per le affinità tra quest'opera e quelle di Guglielmo di Conches; per il latente sabellianismo dell'opera, di matrice abelardiana; per la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio che molto probabilmente presupponeva quella di Anselmo<sup>13</sup>. Riprendendo le argomentazioni di Wagenmann, Reginald L. Poole riteneva impossibile che Guglielmo di Hirsau fosse l'autore di uno scritto in cui venivano professate dottrine chiaramente ispirate dal pensiero di un autore a lui posteriore quale Abelardo<sup>14</sup>. Inoltre riteneva difficile credere, come invece sosteneva Prantl in una replica allo scritto di Rose, che le *Institutiones* di Guglielmo di Hirsau fossero la fonte della *Philosophia* di Guglielmo di Conches: per Poole era infatti assurdo spiegare l'esistenza di due opere identiche sostenendo che l'una aveva ispirato l'altra<sup>15</sup>.

Tra le edizioni moderne della *Philosophia* ve ne sono due parziali (del primo e del terzo libro) e una integrale, tutte curate da Gregor Maurach tra gli anni settanta e

---

<sup>12</sup> Cf. C. PRANTL, *Über des Abtes Wilhelm von Hirsau (geb. 1026 – gest. 1091) Philosophicae et astronomicae institutiones*, in «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaft zu München», I (1861), pp. 1-21; V. ROSE, *Wilhelm von Hirsau*, in «Literarisches Zentralblatt», XXIV (1861), col. 396; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 voll., II, Leipzig 1861, p. 83. Nella *Philosophia* Guglielmo sostiene sia possibile riconoscere che Dio è artefice del mondo osservando il sapiente ordinamento del creato. Solo chi è sapiente può disporre le cose con sapienza. La *sapientia* è propria dell'uomo, dell'angelo e di Dio, ma non possono essere state né la *sapientia* umana, né quella angelica a ordinare il mondo; ne consegue che deve essere stata la *sapientia* di Dio, la quale rimanda inevitabilmente alla *substantia* divina; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, II, 6-7, pp. 19-20. Credendo che l'opera in questione fosse di Guglielmo di Hirsau, Prantl suppose che quest'argomento dell'esistenza di Dio fosse precedente a quelli enunciati da Anselmo nel *Monologion* e nel *Proslogion*. – D'accordo con l'attribuzione dell'opera all'abate di Hirsau era Moritz Kerker; cf. M. KERKER, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirsau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII*, Tübingen 1863, pp. 28-29.

<sup>13</sup> Cf. H. REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten*, 2 voll., I, Berlin 1875, p. 285, n. 4; WAGENMANN, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirsau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII. Von Lic. M. Kerker, Tübingen, Laupp. 1863. IV u. 362 Seiten in Octav*, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», II, 35 (1865), pp. 1371-1376.

<sup>14</sup> Cf. POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), pr. ed., p. 344.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 345. Cf. C. PRANTL, *Noch einmal Wilhelm von Hirsau*, in «Literarisches Zentralblatt», XXVII (1861), col. 444.

ottanta del secolo scorso<sup>16</sup>. L'edizione integrale, in particolare, si basa sulla collazione di 22 dei 67 manoscritti della lista stilata da Vernet<sup>17</sup>. In alcuni recenti studi, tuttavia, Paul Edward Dutton, oltre ad aver segnalato l'esistenza di altri manoscritti della *Philosophia*, ha evidenziato alcune significative differenze tra i codici, che rivelerebbero l'esistenza di una *versio prior*, redatta da Guglielmo di Conches negli anni venti del secolo XII e confutata circa quindici anni dopo da Guglielmo di Saint-Thierry, e di una *versio altera*, composta agli inizi degli anni quaranta. Della *versio prior* Dutton ha rinvenuto ben 68 esemplari; della *versio altera* solo 16<sup>18</sup>. La prova che i cambiamenti sostanziali della seconda redazione sono stati fatti dallo stesso Guglielmo starebbe – secondo Dutton – nel fatto che gli estratti della *Philosophia* – che Guglielmo cita spesso alla lettera nel *Dragmaticon* – provengono proprio dalla *versio altera*. Non sarebbe stato il *De erroribus* – continua Dutton – a costringere Guglielmo a revisionare la *versio prior*, perché probabilmente una revisione dell'opera era già in corso. Tuttavia la requisitoria di Guglielmo di Saint-Thierry dovette aver condizionato direttamente alcuni dei cambiamenti fatti dal filosofo di Conches perché questi, pur non rigettando le dottrine professate in gioventù, o se ne distacca (come nel caso della lettura traslata della creazione di Eva dal fianco di Adamo), o le rispone perfezionandone il linguaggio (come nel caso della lettura filosofica della dottrina trinitaria o in quello del dominio conoscitivo delle potenze angeliche)<sup>19</sup>. Purtroppo non possediamo ancora un'edizione critica delle due versioni, ma lo stesso Dutton vi sta lavorando<sup>20</sup>.

Un capitolo a parte merita il cosiddetto *Compendium philosophiae*, un rimaneggiamento pseudo-epigrafico della *Philosophia*. Il primo a segnalarne l'esistenza fu Heinrich Ostler. In *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, lo studioso tedesco richiamò l'attenzione dei lettori su due *codices latini* della Staatsbibliothek di Monaco:

---

<sup>16</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophiae Liber Tertius*, ed. G. Maurach, in «Acta Classica», XVII (1974), pp. 121-138; ID., *Philosophia mundi: Ausgabe des 1. Buchs*, ed. G. Maurach, Pretoria 1974; ID., *Philosophia* cit. (alla p. 9, n. 20).

<sup>17</sup> Cf. G. MAURACH, *Einleitung*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, pp. 2-3.

<sup>18</sup> Nel primo saggio, Dutton indica 70 manoscritti della prima versione e 13 della seconda; cf. DUTTON, *The Mystery* cit. (alla p. 26, n. 78), pp. 37-39. Nel secondo, invece, Dutton inserisce due dei manoscritti precedentemente indicati come copie della prima redazione [Molfetta, Biblioteca comunale, 3 (5, 7, V), ff. 35r-59r; München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 14733, ff. 19r-20v] nella lista dei codici della seconda redazione e rinviene un altro manoscritto della *versio altera* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 72, ff. 85r-99r). I codici della prima redazione diventano dunque 68 e quelli della seconda 16; cf. ID., *The Little Matter of a Title* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 477-485.

<sup>19</sup> Cf. ID., *The Mystery*, pp. 24-27; ID., *The Little Matter of a Title*, pp. 468-470.

<sup>20</sup> Cf. [http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm\\_conch\\_preparation.html](http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_conch_preparation.html)

Clm. 23529 e Clm. 18215. Questi manoscritti contenevano, sotto il nome di Ugo di San Vittore, un *Compendium philosophiae* in sei libri. Dopo un'attenta analisi dei contenuti, Ostler ne contestò l'attribuzione, ritenendo maggiormente probabile che fosse un'ulteriore redazione della *Philosophia* di Guglielmo di Conches<sup>21</sup>. A seguito del fortunato ritrovamento, compiuto da Martin Grabmann nel 1928, di un terzo codice manoscritto della stessa opera nella Biblioteca Ambrosiana di Milano (N 59 Sup.)<sup>22</sup>, Carmelo Ottaviano si assunse la responsabilità di redigere un'edizione critica dei primi due libri del *Compendium* sulla base dei tre manoscritti rinvenuti. Tale edizione vide la luce nel 1935. La scelta di editare solo i primi due libri era motivata dal fatto che essi rappresentavano la vera novità dell'opera rispetto alla *Philosophia*: mentre i libri III-VI del *Compendium* coincidevano, infatti, con l'ultima parte del primo libro – quella relativa alla dottrina elementare e alla formazione del cosmo – e con i libri II-IV della *Philosophia*, il primo libro del *Compendium* era completamente nuovo rispetto al trattato giovanile, e il secondo riproduceva in forma più ampia buona parte dei contenuti del primo libro della *Philosophia*<sup>23</sup>. Ottaviano fondava l'attribuzione dell'opera a Guglielmo su due argomenti:

- (1) A un certo punto della trattazione, l'autore del *Compendium* invita il lettore a consultare le proprie *Glosae super Boetium* per comprendere il senso di un passo del famoso inno boeziano *O qui perpetua*: «TU TRIPLICIS et cetera, quae in nostris glosis super Boetium expedita sunt»<sup>24</sup>. Rinvenendo il commento a questo passo nelle *Glosae super Boetium* attribuite a Guglielmo ed edite da Jourdain nel 1862, Ottaviano ritenne di poter asserire con assoluta certezza che le glosse a cui l'autore del *Compendium* rimandava fossero quelle del maestro di Chartres.
- (2) Nel corso dell'opera, l'autore si lascia sfuggire frasi strettamente personali, che Ottaviano non ha difficoltà ad attribuire a Guglielmo di Conches. Si pensi ad esempio – dice lo studioso – a quella del prologo del secondo libro: «Quamvis docendi studiis impeditus aut disputandi vix habeam aliquid otii»<sup>25</sup>, che richiama da vicino l'*incipit*

---

<sup>21</sup> H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor: Ein Beitrag Zur Geschichte Der Psychologie in Der Frühscholastik*, Münster 1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 1), pp. 11-13.

<sup>22</sup> Cf. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 8. Carmelo Ottaviano, invece, rivendica di essere lui l'autore di questo ritrovamento e dice di averlo effettuato nel 1929; cf. OTTAVIANO, *Un brano inedito della Philosophia* cit. (alla p. 36, n. 7), p. 11.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, pp. 10-11.

<sup>24</sup> <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Compendium philosophiae*, ed. C. OTTAVIANO, Napoli 1935, p. 48.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 36.

del prologo del terzo libro della *Philosophia*: «Etsi studiis docendi occupati parum spatii ad scribendum habeamus»<sup>26</sup>.

Gli studiosi successivi ritennero che l'attribuzione dell'opera a Guglielmo fosse sufficientemente provata da questi due argomenti e non la misero più in discussione<sup>27</sup>. Martin Grabmann tentò addirittura di stabilire una datazione del *Compendium* sulla base del riferimento a un *archiepiscopus biterinus* (o *bituricensis*, cioè della città di Bourges), che egli identificò con Alberico di Reims, arcivescovo di Bourges tra il 1136 e il 1141<sup>28</sup>. Questi anni rappresenterebbero, secondo Grabmann, il *terminus post quem* e il *terminus ad quem* della composizione effettiva del *Compendium*, da collocarsi dunque tra la redazione della *Philosophia* e quella del *Dragmaticon*<sup>29</sup>.

In controtendenza rispetto ai predecessori, André Vernet si espresse con cautela riguardo alla paternità guglielmiana dell'opera, a suo avviso non ancora sufficientemente fondata: «la nature véritable de ce remaniement – osserva lo studioso – reste à mes yeux incertaine et (...) il est prudent (...) d'écarter, au moins provisoirement, la version d'Ottaviano»<sup>30</sup>. In un contributo del 1951, Tullio Gregory si impegnò a dimostrare la fondatezza del giudizio di Vernet, avviando una più approfondita analisi del *Compendium* e promuovendo un più lucido raffronto dell'opera con la *Philosophia* e le *Glosae super Boetium* di Guglielmo di Conches, nonché con il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. Gregory respinge immediatamente il secondo argomento dell'Ottaviano, poiché – afferma – qualsiasi argomento «fondato su un preteso carattere personale di alcune espressioni, ha un valore assai relativo e in particolare l'inciso citato dall'Ottaviano può essere piuttosto una frase di convenienza e venire attribuita a un qualunque altro maestro dell'epoca»<sup>31</sup>. Riguardo al primo argomento, sostiene invece che sia solo in apparenza ben fondato e, per dimostrarne la labilità, provvede innanzitutto a contestualizzare il rimando alle *Glosae super Boetium*. Esso si trova nel *tractatus de anima mundi* nel secondo libro del

---

<sup>26</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, Prologus, 1, p. 73. Per i due argomenti dell'Ottaviano cf. OTTAVIANO, *ibid.*, pp. 11-12.

<sup>27</sup> Cf. GRABMANN, *ibid.*, pp. 7-10; T. SILVERSTEIN, *The Tertia philosophia of Guillaume de Conches and the authorship of the Moraliu dogma philosophorum* (in seguito: *Tertia philosophia*), in *Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, edd. R. P. Casey - S. Lake - A. K. Lake, London 1937, p. 26.

<sup>28</sup> Cf. <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Compendium philosophiae*, p. 44.

<sup>29</sup> GRABMANN, *ibid.*, p. 10.

<sup>30</sup> Cf. VERNET, *Un remaniement* cit. (alla p. 10, n. 23), p. 244.

<sup>31</sup> T. GREGORY, *Sull'attribuzione a Guglielmo di Conches di un rimaneggiamento della Philosophia Mundi*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», II (1951), p. 120.

*Compendium*, dove vengono riferite cinque *sententiae* sull'anima cosmica, le più diffuse ai tempi dell'autore: la prima ne nega l'esistenza; la seconda la identifica con il sole; la terza con lo Spirito Santo; la quarta la descrive come un *quaedam vigor omnibus rebus inherens*; la quinta come *fatum vel series vel divina dispositio*<sup>32</sup>. A quest'ultima *sententia* l'autore del *Compendium* riferisce i versi di Boezio, indicati dall'Ottaviano. Guglielmo, però, nelle sue *Glosae super Boetium*, sostiene piuttosto la terza *sententia*, quella dell'identità tra lo Spirito Santo e l'anima del mondo. L'autore del *Compendium*, invece, respinge esplicitamente la terza *sententia*, che ritiene inconciliabile con i testi di Platone. Per questo Gregory conclude che «il rimando dell'autore del *Compendium* ad un proprio commento sul *De consolatione Philosophiae* non prova affatto che quest'opera sia di Guglielmo, ed anzi è piuttosto un segno che con troppa leggerezza si è sostenuta tale attribuzione»<sup>33</sup>.

Con questa indagine Gregory non si limita solo a invalidare le argomentazioni di Ottaviano, ma si propone anche di trovare argomenti contrari all'attribuzione del *Compendium* a Guglielmo. L'argomento a tal proposito determinante deriva dal confronto tra la classificazione delle scienze nel primo libro del *Compendium* con quella del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. Se non ci si limita – osserva Gregory – a notare la differenza nella concezione del rapporto tra le arti del trivio e la *philosophia* (nel *Compendium* il trivio o *eloquentia* è autonomo rispetto alla *philosophia* o *sapientia* e ha una funzione complementare, proprio come nella *Philosophia*, mentre nel *Didascalicon* il trivio è compreso nella *philosophia*)<sup>34</sup>, ci si renderà conto che nel *Compendium* «tutta la classificazione delle scienze, i raggruppamenti e le suddivisioni delle singole discipline sono trattati in modo identico al *Didascalicon*, ed anzi più volte espressioni e definizioni del Vittorino sono testualmente riportate nel primo libro del *Compendium*»<sup>35</sup>. Inoltre, nonostante nel secondo libro del *Compendium* vengano affrontati gli stessi argomenti dell'ultima parte del primo libro della *Philosophia* (anche se con uno sviluppo maggiore), e sia tipico di Guglielmo riprodurre integralmente estratti delle opere precedenti, solo qualche inciso è tratto dall'opera giovanile del maestro di Chartres; addirittura l'elenco delle diverse definizioni di *philosophia* sono tratte testualmente dal *Didascalicon*, mentre

---

<sup>32</sup> Cf. <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Compendium philosophiae*, pp. 46-48. Cf. anche GREGORY, *ibid.*, pp. 120-121.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>34</sup> Sulla divisione delle scienze in Guglielmo di Conches ci soffermeremo nel prossimo capitolo; cf. *infra*, pp. 138 ss.

<sup>35</sup> GREGORY, *ibidem*.

la definizione data da Guglielmo nella *Philosophia* non è per niente ricordata<sup>36</sup>. Infine, è senz'altro vero che i libri III-VI del *Compendium* riproducono pedissequamente i libri II-IV della *Philosophia*, ma questo – a giudizio di Gregory – non ne farebbe un ampliamento dell'opera giovanile, ma ne rivelerebbe piuttosto la «natura composita»<sup>37</sup>, frutto del lavoro di un compilatore vicino al pensiero di Guglielmo di Conches, forse anche un discepolo, che avrebbe ritenuto opportuno arricchire l'opera del maestro aggiungendovi un'introduzione sulla classificazione delle scienze tratta dal *Didascalicon*, corretta con la differenziazione *sapientia-eloquentia* fornita dalla *Philosophia*. Inoltre, le integrazioni del secondo libro sulla dottrina trinitaria o sull'*anima mundi* potevano essere motivate dal desiderio del discepolo di integrare alcune sezioni piuttosto sintetiche dell'opera giovanile del maestro. Se il *Compendium* è stato attribuito a Ugo di San Vittore dall'amanuense del codice monacense latino 23529, è perché – osserva in conclusione Gregory –, costui, oltre che dalle notevoli affinità col *Didascalicon*, fu probabilmente tratto in inganno dall'*incipit* del *Compendium*, molto simile a quello dell'opera di Ugo<sup>38</sup>. L'analisi dettagliata di Gregory conserva tutta la sua efficacia ancora oggi tra gli studiosi, tant'è che lo stesso Dutton, negli articoli sopramenzionati, si limita semplicemente a ribadire il giudizio<sup>39</sup>. In aggiunta, fornisce l'indicazione bibliografica di altri tre manoscritti del *Compendium*<sup>40</sup>.

### 1.1.2. Il *Dragmaticon Philosophiae*

Ormai non vi è più alcun dubbio tra gli studiosi sul fatto che il *Dragmaticon Philosophiae* sia il maggiore trattato sistematico sulla filosofia naturale di Guglielmo di Conches, nato da un poderoso lavoro di ripensamento, riorganizzazione e ampliamento

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pp. 123-124.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p. 125.

<sup>39</sup> Cf. DUTTON, *The Mystery* cit. (alla p. 26, n. 78), p. 27, n. 88; p. 36; ID., *The little Matter of a Title* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 468; 461. Cf. anche RONCA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), p. XXII. Rialdi osserva invece: «L'anonimo autore del *Compendium* respingendo la dottrina della identificazione dell'Anima del Mondo con lo Spirito Santo, non ritiene forse di apportare una vera e propria rettifica a questa affermazione, che figura invece nel *De philosophia*? Non è lo stesso Guglielmo del resto a guardarsene così bene nel *Dragmaticon* di ritornare su questa dottrina? (...). Non potrebbe trattarsi (...) di una rielaborazione del testo, riveduto nell'atmosfera che dovrà poi condurre alle pesanti accuse di [Guglielmo di Saint-] Thierry contro Guglielmo e a quelle ancor più severe di San Bernardo contro Abelardo?»; cf. RIALDI, *De Philosophia mundi* cit. (alla p. 5, n. 8), pp. 27, 29.

<sup>40</sup> Cf. DUTTON, *The little Matter of a Title*, pp. 485-486.

dei contenuti del trattato giovanile. Persino il lettore meno attento è in grado di rendersi conto che a cambiare non è solo la forma letteraria (la *Philosophia* è un trattato, il *Dragmaticon* è un dialogo), ma sono gli stessi contenuti a essere profondamente mutati e integrati<sup>41</sup>. Sul *Dragmaticon* ha pesato per lungo tempo il giudizio svalutativo della prima storiografia guglielmiana, che lo considerava niente più che un rimaneggiamento della *Philosophia*: Casimir Oudin lo definiva «palinodia quaedam, inconcinnorum Guillelmi dictorum ac male sonantium»<sup>42</sup>; gli autori della *Histoire* non ritennero necessario presentarne i contenuti, poiché credevano non fosse altro che «une répétition de ce que l'auteur avoit déjà dit»<sup>43</sup> nella *Philosophia*; Antoine Charma descriveva il *Dragmaticon* come una «réimpression pur et simple»<sup>44</sup> del trattato giovanile; Reginald L. Poole, quasi facendo eco ai suoi predecessori, vedeva in quell'opera una semplice «new edition of (...) *Philosophy*, rewritten in a more docile spirit and distinguished from the earlier book by its dialogue form»<sup>45</sup>; similmente, Pierre Duhem sosteneva che nel *Dragmaticon* Guglielmo non avesse presentato nulla di nuovo rispetto alla *Philosophia*<sup>46</sup>; Heinrich Flatten attribuiva esplicitamente a quest'ultima il titolo di «Hauptwerk»<sup>47</sup>, mentre sosteneva che la struttura e il contenuto del *Dragmaticon* coincidessero in linea generale con quelli della *Philosophia*, «sodass man sie als zweite Auflage dieses Werkes bezeichnen konnte»<sup>48</sup>; similmente, Max Manitius attribuiva il primato alla *Philosophia* – «dieses wichtigste Werk Wilhelms»<sup>49</sup> – e ribadiva l'idea che il *Dragmaticon* fosse «kein neues Werk, sondern nur die in Dialogform (...) gebrachte Philosophia mundi»<sup>50</sup>.

---

<sup>41</sup> Una selezione del materiale aggiunto nel *Dragmaticon* e una lista delle ristrutturazioni dei contenuti comuni alle due opere sistematiche di Guglielmo è in I. RONCA, *Ragione e Fede in Guglielmo di Conches: per una edizione critica del 'Dragmaticon'* (in seguito: *Ragione e Fede*), in *Studi di Filologia classica in onore di Giusto Monaco IV*, Palermo 1991, pp. 1541-1544.

<sup>42</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla p. 2, n. 1), col. 1231. Oudin aveva rinvenuto ben cinque manoscritti dell'opera, ma non conosceva l'edizione Gratarolo.

<sup>43</sup> CLEMENT – CLEMENCET, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 465.

<sup>44</sup> CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 16.

<sup>45</sup> POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), sec. ed., p. 110.

<sup>46</sup> Cf. DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 95.

<sup>47</sup> FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 9.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>49</sup> MANITIUS, *Geschichte III* cit. (alla p. 18, n. 42), p. 216.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 217.

Anche se negli anni quaranta Clotilde Parra e André Vernet parlavano ancora molto genericamente del *Dragmaticon* come di un «remaniement»<sup>51</sup> o di una «édition revue et corrigée»<sup>52</sup> del primo trattato di Guglielmo, è a partire dagli anni trenta del Novecento che comincia ad avvertirsi una sia pur timida inversione di tendenza a proposito del giudizio su quest'opera. In uno studio del 1933 André Wilmart definiva il *Dragmaticon* «une manière de chef d'œuvre»<sup>53</sup>. In modo meno esplicito di Wilmart, anche Martin Grabmann, pochi anni dopo, sembrava dare maggior peso al *Dragmaticon* nell'ambito del *corpus* delle opere di Guglielmo: se da un lato non descriveva più la *Philosophia* come opera principale o più importante, ma come «bekanntestes Werk»<sup>54</sup>, dall'altro non presentava più il *Dragmaticon* come semplice ripetizione dei contenuti della *Philosophia*, o come nuova edizione dell'opera giovanile, ma come «Überarbeitung»<sup>55</sup>, cioè “rielaborazione” della *Philosophia*, termine che lasciava intuire un'avvenuta rivalutazione dell'ordine e della correttezza dei contenuti dell'opera da parte del maestro di Chartres. Con l'analisi dell'opera fatta da Tullio Gregory nel suo fondamentale studio del 1955 dal titolo *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, il *Dragmaticon* viene finalmente posto sotto la giusta luce e diventa l'«opera maggiore»<sup>56</sup> di Guglielmo, «ancora scarsamente studiata e pure essenziale nello sviluppo del [suo] pensiero (...) e della cultura del XII secolo»<sup>57</sup>. Essa – afferma Gregory – «rappresenta l'enciclopedia scientifica più 'aggiornata' che si potesse scrivere alla metà del secolo»<sup>58</sup>, perché «testimonia (...) quell'allargarsi dell'orizzonte scientifico che si andava operando per la diffusione delle nuove traduzioni di opere greche e arabe fino allora ignote all'Occidente»<sup>59</sup>. Già nel 1963 Brian Lawn, seguendo il giudizio di Gregory, considerava il *Dragmaticon* come «l'opera più matura (...) che contiene l'espressione più completa del suo sapere filosofico»<sup>60</sup>, ma è a partire dalla

---

<sup>51</sup> C. PARRA, *Guillaume de Conches et le Dragmaticon philosophiae. Étude et édition* (in seguito: *Guillaume de Conches*), in *École Nationale des Chartres, Positions des thèses*, Nogent-Le-Rotrou 1943, p. 176.

<sup>52</sup> VERNET, *Un remaniement* cit. (alla p. 10, n. 23), p. 245.

<sup>53</sup> A. WILMART, *Analecta Reginensia: extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican* (in seguito: *Analecta Reginensia*), Città del Vaticano 1933 (Studi e Testi, 59), p. 263.

<sup>54</sup> GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen*, p. 4.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>56</sup> GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 3.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>60</sup> B. LAWN, *The Salernitan Questions*, Oxford 1963; tr. it. *I Quesiti salernitani*, Napoli 1969, p. 74

seconda metà degli anni sessanta che cominceranno a vedere la luce i primi studi specifici sul *Dragmaticon*, finalizzati a manifestare le novità di quell'opera rispetto alla *Philosophia*. In un paio di saggi della fine degli anni sessanta anche Ynez V. O'Neill segnalava la presenza nel *Dragmaticon* di nuove fonti greche e arabe, soprattutto nelle sezioni relative alla fisiologia, sebbene la studiosa continuasse a considerare quell'opera come una revisione o tutt'al più un ampliamento della *Philosophia*<sup>61</sup>. Ancora, negli anni ottanta Bradford Wilson, sulla scia di O'Neill, sosteneva che nel *Dragmaticon* Guglielmo avesse riservato più attenzione all'analisi dei problemi astronomici e fisiologici di quanto non avesse fatto nella *Philosophia*, ma non si affrancava ancora dall'ormai atavico pregiudizio che la *Philosophia* fosse «the first and most important systematic work»<sup>62</sup> del maestro di Chartres e che il *Dragmaticon* fosse «for the most part a revision of the earlier work»<sup>63</sup>. Solo tra la fine degli anni ottanta e gli inizi degli anni novanta del secolo scorso l'intuizione di Tullio Gregory venne accolta e approfondita da Dorothy Elford e Italo Ronca. In un saggio del 1988, sintesi della sua mai pubblicata tesi dottorale, Elford definisce il *Dragmaticon* «a greatly enlarged and revised survey of the ground he had covered many years earlier in his *Philosophia*»<sup>64</sup>, e afferma che il raffronto tra le due opere rivela «a noteworthy development»<sup>65</sup> nel pensiero di Guglielmo di Conches, uno sviluppo suscitato da oltre un ventennio di studio di nuovi testi filosofici tradotti dal greco e dall'arabo, e che nel breve saggio di Elford è dimostrato attraverso il confronto tra la dottrina degli elementi del trattato giovanile e quella dell'opera della maturità, sostanzialmente diverse nell'ispirazione, nei contenuti e negli obiettivi<sup>66</sup>. In un saggio del 1990, ripubblicato in forma più ampia e in traduzione italiana l'anno successivo, Italo Ronca condivide il metodo di Elford e afferma che «a close comparison of the two systematic treatises seems (...) to be the only means by which we may remedy the undeserved neglect the *Dragmaticon* had suffered»<sup>67</sup>. Secondo Ronca è lo stesso

---

<sup>61</sup> Cf. Y. V. O'NEILL, *William of Conches and the Cerebral Membranes* (in seguito: *Cerebral Membranes*), in «Clio Medica», II (1967), pp. 13-21; ID., *William of Conches' Descriptions of the Brain* (in seguito: *Descriptions of the Brain*), in «Clio Medica», III (1968), pp. 203-223.

<sup>62</sup> WILSON, *The career* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 78.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>64</sup> D. ELFORD, *William of Conches*, in *A History* cit. (alla p. 17, n. 41), p. 309. La tesi di Elford non è stata mai pubblicata ed è di difficile reperibilità.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, pp. 310-17.

<sup>67</sup> Cf. I. RONCA, *Reason and Faith in the Dragmaticon: The Problematic Relation between philosophica ratio and divina pagina* (in seguito: *Reason and Faith*), in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, edd. S. Knuuttila - R. Työriö - S. Ebbesen, 3 voll., II, Helsinki 1990, p. 331.

Guglielmo ad aver suscitato l'indifferenza degli studiosi verso il *Dragmaticon*<sup>68</sup>: infatti, sebbene nel prologo al primo libro il maestro di Chartres avesse dichiarato di voler confermare le dottrine corrette (*apponere vera*), condannare quelle false (*dampnare falsa*) e aggiungere molte cose necessarie che erano state tralasciate (*supplere multa necessaria praetermissa*), di fatto si era limitato a ritrattare (e neanche del tutto) gli errori dottrinali denunciati da Guglielmo di Saint-Thierry e ad accennare ad altre dottrine *falsae vel nugatoriae* che non venivano neanche nominate<sup>69</sup>. Insistendo però sulla reale entità di quei *multa necessaria* omessi nell'opera giovanile, Ronca ha dimostrato che «le omissioni si riducono a pochi paragrafi, precisamente a 3 (o 5) pagine su 100 dell'edizione Maurach»<sup>70</sup>, mentre «le aggiunte sono (...) tante e tali da fare assumere al *Dragmaticon* una estensione pressoché doppia della *Philosophia*»<sup>71</sup>. Inoltre, lo studioso ha sottolineato che spesso nel *Dragmaticon* Guglielmo ritorna sulle medesime questioni per riaffrontarle in modo più ampio e approfondito, grazie anche all'apporto dottrinale fornito da un cospicuo numero di opere filosofiche studiate nel corso dell'ultimo ventennio della prima metà del secolo XII<sup>72</sup>. Per concludere, dunque, con le parole di Ronca, «al maturo autore del *Dragmaticon* la giovanile *Philosophia* dovette apparire *imperfecta* in più di un senso: (1) bisognosa di correzioni (rispetto ai vari errori di fatto e di giudizio, non solo teologici), (2) inadeguata, perché composta in fretta<sup>73</sup>, (3) lacunosa, perché nel ventennio

<sup>68</sup> Cf. ID., *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1538.

<sup>69</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, 1, 8-11, 75-108, pp. 7-9.

<sup>70</sup> RONCA, *Ragione e Fede*, p. 1539. Tre o cinque pagine a seconda che si ammetta per il *Dragmaticon* un finale medio, che esclude l'ultima sezione della *Philosophia* (IV, xxx, 55 – xxxiii, 58, pp. 114-116) dedicata al docente e al discente ideali e all'*ordo discendi*, o un finale lungo, che invece la ammette; cf. *ibidem*, n. 13; ID., *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), p. LXV. Ronca ritiene comunque più probabile che nelle intenzioni di Guglielmo ci fosse un finale medio. Scrive infatti: «La presenza, in qualche manoscritto, di riprese *letterali* di brani di una certa ampiezza della *Ph.* è indizio di probabile 'contaminazione' o 'trasmissione orizzontale' da parte di copisti troppo curiosi. A me sembra, per es., interpolato dalla *Ph.* e non originale il cosiddetto finale lungo del *Dr.*, l'appendice-*monologo* (sic!) sulla scelta ideale del docente, sulle doti richieste al discente e sulla giusta successione delle discipline (l'*ordo discendi*), tramandata, ch'io sappia, in due soli mss., (...), proprio perché il lungo brano è troppo identico a quello che conclude la *Ph.*»; ID., *Ragione e Fede*, pp. 1543-1544. Cf. anche ID., *Introduction*, p. LXX.

<sup>71</sup> ID., *Ragione e Fede*, p. 1539.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, pp. 1539, 1541-1542.

<sup>73</sup> Il riferimento è soprattutto a quei passi della *Philosophia*, in cui Guglielmo rivela di aver redatto il trattato giovanile nei momenti di stacco dalle sue numerose occupazioni, relative soprattutto all'insegnamento; cf. *Philosophia*, II, Prologus, 2, p. 41: «Si quis tamen est, cui ariditas nostri sermonis displiceat, si nostri animi occupationes cognoverit, non tantum ornatum sermonis non quaesierit, sed de illo quod agimus stupebit. Quis enim ullus reliquus locus potest esse ornatui, cum oporteat, quid et qualiter

che separa i due trattati il sapere reale di Guglielmo si è considerevolmente accresciuto per la lettura di nuove opere di filosofia, astronomia, fisiologia, medicina, che proprio allora venivano tradotte dal greco e dall'arabo, e quindi recuperate dall'Occidente latino»<sup>74</sup>.

Gli studiosi sono tutti concordi nell'assegnare a quest'opera il titolo di *Dragmaticon Philosophiae*, nonostante questo nome appaia in appena due degli ottantuno manoscritti esaminati da Ronca (i cosiddetti *twins*, entrambi risalenti al XII/XIII secolo): il Montpellier, Faculté de Médecine, H 145 e il Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6415<sup>75</sup>. Secondo Ronca, lo stesso Guglielmo potrebbe aver imposto all'opera il titolo di *Dragmaticon*. Che egli conoscesse questo termine (traslitterazione dell'aggettivo greco δραματικόν) è attestato innanzitutto dal fatto che lo utilizza in forma avverbiale alla fine del prologo al primo libro: dopo aver denunciato le false dottrine insegnate nella giovanile *Philosophia*, Guglielmo afferma di aver scandito *dragmatice* la *oratio* del suo ultimo trattato<sup>76</sup>. Guglielmo potrebbe aver desunto il termine dal *Commentarius* di Calcidio, ma anche dalla tradizione grammaticale tardo antica, filtrata attraverso il *De arte metrica* di Beda<sup>77</sup>. Calcidio accomuna semanticamente gli aggettivi *dialogicus* e *dramaticus* quando definisce «dramatica» la «dialogi (...) adumbratio»<sup>78</sup>. Per Beda il *dramaticon* è uno dei tre generi di *poema*. Egli si rifà quasi alla lettera alla stessa distinzione dei tre generi della poetica classica proposta nell'*Ars grammatica* da Diomede – grammatico del secolo IV –, pur non citando la propria fonte:

---

legamus excogitare, deinde legendo exponere, in disputationibus contra falsa declamare, de aliorum inventis iudicare, contra invidorum detractones linguam acuere»; *ibid.*, III, Prologus, 1, p. 73: «Etsi studiis docendi occupati parum spatii ad scribendum habeamus».

<sup>74</sup> RONCA, *Ragione e Fede*, p. 1541.

<sup>75</sup> Cf. ID., *Introduction*, pp. XI; XLVIII; LII. I manoscritti presentano i titoli più disparati: *Philosophia* (12), *Secunda philosophia* (7), *Flos philosophiae* (1), *Maior philosophia* (1), *Philosophiae tractatus* (1), *Philosophia ultima* (1), *Propria philosophia* (1), *Secunda editio* (1), *Summa de philosophia* (1), *Summa in philosophia* (1), *Summa philosophiae* (1), *Summa de naturis* (1), *Dialogus* (4), *Dyalogus de constitutione mundi* (1). Ben 25 manoscritti, invece, non hanno titolo. Tre dei manoscritti contenenti ampi estratti del *Dragmaticon* recano il titolo di *Defloratio philosophiae*; cf. *ibid.*, pp. XXXIX-LXIV.

<sup>76</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 11, 109-111, p. 9: «Quia similitudo orationis mater est sacietatis, sacietas fastidii, nostram orationem dragmatice distinguemus».

<sup>77</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, pp. XIII; XV.

<sup>78</sup> Cf. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum* (in seguito: *In Timaeum*), CXXXVIII, in *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, 4), p. 178: «Dramatica est dialogi, quod ad dispositionem pertinet, adumbratio».

Sane quia multa disputavimus de poematibus et metris, commemorandum in calce quia poematos genera sunt tria. Aut enim activum vel imitativum est, quod Graeci dramaticon vel mimeticon appellant; aut enarrativum, quod Graeci vel exegeticon vel apangelticon nuncupant; aut commune vel mistum, quod Graeci κοινόν vel μικτόν vocant. Dramaticon est vel activum, in quo personae loquentes introducuntur sine poetae interlocutione, ut se habent tragoediae et fabulae: drama enim latine fabula dicitur (...). Exegeticon est vel enarrativum, in quo poeta ipse loquitur sine ullius interpositione personae (...). Κοινόν est vel mistum, in quo poeta ipse loquitur et personae loquentes introducuntur<sup>79</sup>.

Come si evince dal testo, il *dramaticum* è per Beda/Diomedes un *poema* in cui i personaggi dialogano tra loro senza che il poeta intervenga. È evidente quanto abbiano influito le dottrine di Calcidio e Beda/Diomedes sullo stile del *Dragmaticon*, ma Guglielmo non si limita a seguire pedissequamente i suoi modelli. Egli li oltrepassa, poiché – forse per la prima volta nel mondo latino – adatta uno dei tre generi della poetica classica a un dialogo in prosa<sup>80</sup>. Ma non è tutto. Nella seconda redazione delle *Glosae super Priscianum* Guglielmo presenta non solo il genere drammatico, ma anche gli altri due generi del *poema* come generi della *collocutio*:

Sunt igitur (...) tria genera collocutionis: didascalicum quod fit inter magistrum et discipulum, didascalus enim est magister; dragmaticon id est interrogationum, dragma enim est interrogatio; enarrativum, quod fit inter loquentem et audientem, continua enim oratio est<sup>81</sup>.

Dalla lettura di questo passo si ottiene anche un'altra importantissima informazione: per Guglielmo, il *dragmaticon* non è un puro e semplice *dialogus*, ma una *interrogatio*, ovvero una *species dialogi*, in cui le domande di un *interrogator* si alternano alle risposte dell'*interrogatus*. Di conseguenza anche il *Dragmaticon Philosophiae* sarà una *interrogatio*, il che si evince chiaramente fin dalla chiusa del prologo al primo libro, dove Guglielmo, subito dopo aver indicato il genere letterario scelto per il suo ultimo

---

<sup>79</sup> BEDA VENERABILIS, *De arte metrica*, XXV, PL 90, coll. 174B-C, ed. H. Keil, 14-30, in *Grammatici latini*, ed. H. Keil, 8 voll., VII, Hildesheim - New York 1981, p. 259. Cf. anche DIOMEDES, *Ars grammatica*, III, 14-24, ed. H. Keil, in *ibid.*, I, p. 482: «Poematos genera sunt tria. Aut enim activum est vel imitativum, quod Graeci dramaticon vel mimeticon, aut enarrativum vel enuntiativum, quod Graeci exegeticon vel apangelticon dicunt, aut commune vel mistum, quod Graeci κοινόν vel μικτόν appellant. Dramaticon est vel activum in quo personae agunt solae sine ullius poetae interlocutione, ut se habent tragicae et comicae fabulae (...). Exegeticon est vel enarrativum in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione (...). Κοινόν est vel commune, in quo poeta ipse loquitur et personae loquentes introducuntur».

<sup>80</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, p. XIII.

<sup>81</sup> MS Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15130, f. 5b.

trattato, aggiunge rivolgendosi al suo interlocutore: «Tu igitur, dux serenissime, interroga; philosophus sine nomine ad interrogata respondeat»<sup>82</sup>.

Più complesso è il discorso relativo all'apposizione del genitivo *Philosophiae* al titolo *Dragmaticon*. Secondo Ronca, quel genitivo non indica l'argomento dell'opera (in tal caso sarebbe stato infatti più logico intitolarlo *Dragmaticon de philosophia*), ma è piuttosto un genitivo epesegetico, aggiunto non da Guglielmo, ma dal redattore dei *twins*, forse per sottolineare le analogie di quest'opera con la *Philosophia*. Ronca sembra voler suggerire che la finalità del redattore non era quella di denotare il *Dragmaticon* come un 'dialogo che ha come oggetto la filosofia', ma piuttosto come una 'resa dialogica della *Philosophia*'<sup>83</sup>. Si può provare, tuttavia, a fare un'altra ipotesi. Il titolo *Dragmaticon Philosophiae* potrebbe essere effettivamente un genitivo epesegetico, il quale però ha piuttosto lo scopo di suggerire che l'essenza stessa della filosofia è nel dialogo: *Dragmaticon Philosophiae* potrebbe significare dunque "dialogo, ovvero filosofia".

Il *Dragmaticon* è indirizzato a un «dux Normannorum, et comes Andegavensium»<sup>84</sup>, titoli che nel secolo XII sono stati prima di Goffredo il Bello, detto Plantageneto, e poi del figlio Enrico, il futuro Enrico II, re di Inghilterra. La dedica permette anche di stabilire con buona approssimazione i termini cronologici della composizione del *Dragmaticon*, ma a patto che ci si intenda sulla reale identità del duca-dedicatario. Goffredo ottenne il titolo di conte d'Anjou alla morte del padre Folco, avvenuta intorno al 1127, e lo conservò fino al 7 settembre 1151, data della propria morte. Divenne invece duca di Normandia nel 1144 e nel 1150 rinunciò al titolo in favore del figlio Enrico che, alla morte del padre, ereditò anche il titolo di conte d'Anjou<sup>85</sup>. Sebbene alcuni dei primi studiosi di Guglielmo abbiano identificato il duca-dedicatario con Enrico, già a partire dalla fine dell'Ottocento questa ipotesi venne definitivamente accantonata. Gli studiosi moderni sono ormai concordi nell'identificare questo *dux* con Goffredo e fondano la loro posizione sull'elogio che Guglielmo tesse dei figli del duca,

---

<sup>82</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 11, 111-112, p. 9.

<sup>83</sup> Cf. RONCA, *ibid.*, pp. XV-XVI.

<sup>84</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, I, 1, 5-6, p. 3.

<sup>85</sup> Generalmente si considera il 1150 come anno in cui avvenne il passaggio del titolo ducale da Goffredo a Enrico; cf. L. F. SALZMANN, *Henry II*, London 1917, p. 6; C. H. HASKINS, *Adelard of Bath and Henry Plantagenet*, in «The English Historical Review», XXVIII, 111 (1913), p. 516; POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), sec. ed., p. 299; ID., *Henry II, Duke of Normandy*, in «The English Historical Review», XLII (1927), pp. 569-572; RONCA, *Introduction*, pp. XIX-XX, n. 36. Sembra che solo Gregory propenda per il 1149; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 7.

educati fin dalla tenera età allo *studium litterarum* piuttosto che al *ludus alearum*<sup>86</sup>. A partire da quest'elogio, gli studiosi sostenevano che l'ipotesi-Enrico non funzionasse perché non suffragata dalla «ratio temporum»<sup>87</sup>. Enrico sposò infatti Eleonora d'Aquitania solo nel 1152, anno in cui egli era sia duca di Normandia che conte d'Anjou. Se, però, si ritiene valida l'ipotesi che Guglielmo di Conches sia morto intorno al 1154, anche ammettendo che il maestro di Chartres abbia composto il *Dragmaticon* in soli due anni (tra il 1152 e il 1154), non avrebbe comunque potuto prevedere che Enrico avrebbe indirizzato i propri figli agli studi umanistici fin dalla tenera età: se anche Eleonora avesse dato a Enrico dei figli appena dopo il matrimonio, questi non sarebbero comunque potuti nascere prima del 1153 e alla morte di Guglielmo avrebbero avuto circa un anno, età ovviamente inadatta allo *studium litterarum*<sup>88</sup>. Si aggiunga inoltre che Enrico aveva effettivamente intrapreso gli studi umanistici in tenera età: nell'inverno del 1142, all'età di 9 anni, si trasferì a Bristol dove studiò fino al 1146/47 sotto la guida di un certo maestro Matteo, «il quale coltivò in lui quell'amore per lo studio che ne avrebbe fatto negli anni a venire il principe più colto del suo tempo»<sup>89</sup>. Se dunque il dedicatario e interlocutore dell'opera era Goffredo, i *fili* nominati nel prologo dovevano essere proprio i suoi, cioè Enrico e Goffredo, fratello minore del futuro re. Guglielmo fu probabilmente

---

<sup>86</sup> Per l'ipotesi che vuole Enrico dedicatario dell'opera cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla p. 2, n. 1), col. 1231; FABRICIUS, *Bibliotheca* cit. (alla p. 2, n. 1), I, p. 408a. Jean Bouhier de Savigny sosteneva invece che il dedicatario del *Dragmaticon* fosse Goffredo, perché Guglielmo, nella prefazione al primo libro, tesse l'elogio dei figli del duca, iniziati già in giovane età allo studio delle lettere. A Bouhier sembrava impossibile che il maestro di Chartres parlasse dei figli di Enrico II, poiché secondo Oudin Guglielmo era morto nel 1150, e i figli di Enrico non nacquero prima di quella data. Charma è più cauto di Bouhier. Egli non boccia la posizione di quest'ultimo, ma la considera un argomento *ad hominem* contro Oudin: Bouhier confutava infatti Oudin rivolgendogli contro le sue stesse affermazioni. Se però – sostiene Charma – si ammettesse che Guglielmo abbia vissuto qualche anno in più, forse la posizione di Oudin non sarebbe così insostenibile; cf. CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 48-49, n. 41. La confutazione definitiva della posizione di Oudin e quindi l'identificazione del duca con Goffredo è in POOLE, *Illustrations*, pr. ed., pp. 347-348; sec. ed., p. 299. Cf. anche ID., *The masters* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 334; GREGORY, *ibid.*, p. 7; RONCA, *Introduction*, p. XIX. Tuttavia, gli autori dell'*Histoire* alla fine del Settecento già sostenevano questa posizione; cf. CLÉMENT – CLÉMENCET, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 464-465. Cf. il riferimento al prologo in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 5, 45-47, p. 5: «Quos, non ut alii, ludo alearum, sed studio litterarum tenera aetate imbuisti».

<sup>87</sup> Così si esprime Jean Bouhier de Savigny nella polemica con Oudin; cf. il testo di CHARMA citato nella nota precedente.

<sup>88</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XXVI, 10, 84-85, p. 269: «In prima vero aetate [scil. in infantia] nec praecessit usus experientia nec est aetas doctrinae conveniens».

<sup>89</sup> SALZMANN, *Henry II*, p. 4. La traduzione dall'inglese è mia.

istitutore di entrambi tra il 1146/47 – quando Enrico era già tornato in Normandia da Bristol – e il mese di aprile del 1149 – quando Enrico fu nuovamente inviato in Inghilterra per essere investito cavaliere dal re Davide di Scozia<sup>90</sup>. Il fatto che il maestro di Chartres dichiarò esplicitamente di aver redatto per il duca Goffredo e per i suoi figli un’opera che riguarda la scienza, induce effettivamente a credere che Guglielmo abbia svolto per i figli del duca il ruolo di istitutore<sup>91</sup>. Grazie all’ipotesi-Goffredo gli studiosi potevano dunque fissare la composizione del *Dragmaticon* proprio negli anni in cui Goffredo, già conte d’Anjou, detenne il titolo di duca di Normandia, cioè tra il 1144 e il 1150. Considerando inoltre probabile il tutorato di Guglielmo, si potrebbe anche restringere il tempo di stesura del *Dragmaticon* agli anni in cui il maestro di Chartres dovette essere istitutore del futuro re di Inghilterra. Tale periodo coincideva chiaramente con gli anni di permanenza di Enrico in Normandia prima che diventasse duca (1146/47-1149)<sup>92</sup>. In tempi recenti, Italo Ronca ha avanzato un’ipotesi di datazione più speculativa che storicamente dimostrabile. Secondo lo studioso, il *Dragmaticon* potrebbe anche essere stato composto dopo il Concilio di Reims del 1148, quando Gilberto di Poitiers, accusato di dispensare l’autorità delle Sacre Scritture e della filosofia patristica a vantaggio di una maggiore fiducia nella ragione, si dimostrò disponibile a correggere il proprio lavoro, conformandolo agli insegnamenti della dottrina cristiana. Ronca avanzava questa ipotesi perché Guglielmo di Conches reagì alla stessa accusa in modo simile al

---

<sup>90</sup> Tutte le informazioni su Enrico utilizzate in questa sezione sono in SALZMANN, *ibid.*, pp. 1-13. Si noti che Enrico torna da Bristol nell’inverno del 1146. È dunque lecito pensare che abbia cominciato a studiare con Guglielmo tra la fine del 1146 e gli inizi del 1147.

<sup>91</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 5, 50-51, p. 5: «Tibi et filiis tuis aliquid quod ad scientiam pertineat scribere proposuimus». Secondo Poole, Gregory e Ronca è molto probabile che Guglielmo sia stato istitutore dei figli di Goffredo; cf. POOLE, *The masters*, p. 334; GREGORY, *Anima mundi*, p. 7, n. 5; RONCA, *Introduction*, p. XIX. Tra l’altro, nel prologo al *Moralium dogma philosophorum* si legge di un maestro Guglielmo (identificato dagli studiosi con il filosofo di Conches) che fu tutore di Enrico d’Angiò: «Magister Guilhelmus, qui Henricum, filium comitis Andegavie de Campania Gallica, instruebat»; cf. *Incipit prologus super moralium dogma philosophorum*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Holmberg, Uppsala 1929, p. 77.

<sup>92</sup> Poole sostiene che Enrico sia tornato in Normandia alla fine del 1146 e che sia diventato discepolo di Guglielmo agli inizi del 1147. Perciò circoscrive il periodo di stesura del *Dragmaticon* agli anni 1147-1149; cf. POOLE, *The Masters*, p. 334. Cf. anche ID., *Illustrations*, pr. ed., p. 348; sec. ed., p. 299, dove aveva posto il 1145 come *terminus post quem*. Gregory sceglie invece il 1146, probabilmente perché riteneva che il tutorato di Guglielmo fosse cominciato proprio nell’anno del ritorno di Enrico in Normandia; cf. GREGORY, *ibid.*, p. 8, n. 5. Per Ronca il periodo di composizione del *Dragmaticon* si estende tra il 1147 e il 1149; RONCA, *Introduction*, p. XIX.

vescovo di Poitiers, includendo all'inizio del suo nuovo lavoro una *retractatio errorum* e una *confessio fidei*<sup>93</sup>.

Il *Dragmaticon* fu pubblicato per la prima volta nel 1567 a Strasburgo per i tipi di Josias Rihel. L'edizione fu curata da Guglielmo Gratarolo e aveva come titolo *Dialogus de substantiis physicis*. L'editore non aveva idea che fosse un'opera del secolo XII: la attribuiva infatti a un *Guillelmus Aneponymus* e credeva che questi avesse scritto l'opera circa duecento anni prima della propria edizione a stampa<sup>94</sup>. L'edizione Gratarolo si basava sostanzialmente sulla collazione di un manoscritto anonimo, che lo stesso editore diceva di aver acquistato a Padova ai tempi in cui era studente di medicina e filosofia, e di un manoscritto fornitogli qualche anno più tardi dall'amico Josias Rihel, meno corretto del primo e quindi scarsamente tenuto in considerazione nella curatela dell'opera se non per le righe introduttive, delle quali il manoscritto padovano era sprovvisto<sup>95</sup>. Lo stesso Gratarolo ammise di aver ripulito il testo da alcuni errori di scrittura (*scribae mendae*) prima di consegnarlo alle stampe<sup>96</sup>. Purtroppo – osserva Italo Ronca – non possediamo più l'esemplare padovano e non possiamo appurare la buona fede dell'editore. Resta il fatto, però, che la correzione arbitraria del linguaggio degli autori medievali sulla base dello stile e delle regole del latino classico rappresentava una pratica editoriale assai diffusa tra gli editori italiani del Cinquecento di formazione umanistica, e il *Dragmaticon* dell'edizione Gratarolo non sembra essere sfuggito a questa pratica<sup>97</sup>. Tra le moderne edizioni dell'opera è da segnalare innanzitutto quella dattiloscritta di Clotilde Parra del 1943. Quest'edizione occupava la seconda parte della tesi dottorale della studiosa francese e si basava su un manoscritto parigino del secolo XIV (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6683), occasionalmente rettificato col supporto di altri tre manoscritti e dell'edizione Gratarolo. Venuta in possesso di altri due manoscritti, entrambi risalenti al secolo XII, Parra decise di emendare l'edizione del 1943, selezionando questa volta uno degli ultimi due manoscritti rinvenuti (il Montpellier, Faculté de Médecine, H 145) come testo di base per l'edizione critica<sup>98</sup>. Del *Dragmaticon* furono editati anche alcuni estratti: nel 1973 Gregor Maurach e Sira Onetti editarono i capitoli IX-XII del quinto libro, mentre

---

<sup>93</sup> RONCA, *ibid.*, p. xx.

<sup>94</sup> Cf. ID., *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1538, n. 8.

<sup>95</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi*, p. 9.

<sup>96</sup> Cf. G. GRATAROLUS, *Praefatio*, in *Dialogus de substantiis physicis: ante annos ducentos confectus, a Vuilhelmo Aneponymo philosopho*, Strasbourg 1567, p. A iii; RONCA, *Introduction*, pp. xxxiii; xxxiv-xxxv.

<sup>97</sup> Cf. RONCA, *ibid.*, p. xxxv con n. 81.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, pp. xxxv-xxxvi con n. 82.

il prologo del sesto libro fu editato una prima volta nel 1933 da André Wilmart e una seconda volta nel 1975 da Volker Braach<sup>99</sup>. L'edizione critica tenuta in considerazione nel presente lavoro di tesi è però quella curata da Italo Ronca e pubblicata nel 1997 nel *Corpus Christianorum*. L'editore presenta una lista di 81 manoscritti dell'opera (14 in più rispetto alla lista di Vernet stilata nel 1947)<sup>100</sup>, contenenti ora l'opera integrale, ora estratti di ampie dimensioni (*deflorationes*), ora brevi *excerpta*. Il testo dell'edizione critica, però, si fonda sulla collazione di circa 52 manoscritti scelti tra i più antichi (secoli XII-XIII), di cui solo 40 sono stati inseriti nell'*apparatus*. In particolare, le *deflorationes* e gli *excerpta*, non ritenuti indispensabili per la fissazione del testo dell'edizione critica, sono stati esclusi dall'apparato critico<sup>101</sup>.

Nel 1963 Brian Lawn ipotizzò l'esistenza di una versione più ampia della sezione ginecologica (VII, 1, 3 – XV, 1, 10) del VI libro del *Dragmaticon* – composta a suo avviso prima della *Philosophia* –, alla quale avrebbe attinto in modo cospicuo l'anonimo compilatore inglese, che agli inizi del secolo XIII redasse il più antico e voluminoso manoscritto delle cosiddette *Quaestiones salernitanae* (l'Auct. F. 3. 10), conservato nella Bodleian Library di Oxford<sup>102</sup>. Confutandone il giudizio, Dorothy Elford ritenne che quella utilizzata dal compilatore fosse piuttosto una seconda redazione del *Dragmaticon*,

---

<sup>99</sup> Cf. G. MAURACH – S. ONETTI, *De Dragmatici operis Guillelmi a Conchis codicibus*, in «Acta Classica», XVI (1973), pp. 117-128; WILMART, *Analecta Reginensia* cit. (alla p. 45, n. 53), pp. 263-265; V. BRAACH, *De ratione edendi Dragmatici operis Guillelmi a Conchis*, in «Acta Classica», XVIII (1975), pp. 109-133.

<sup>100</sup> Cf. VERNET, *Un remaniement* cit. (alla p. 10, n. 23), pp. 255-258.

<sup>101</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, p. XXXVII. Tra le *deflorationes* Ronca annovera anche i due manoscritti delle cosiddette *Secunda* e *Tertia Philosophia* e i quattro della *Defloratio Philosophiae*; cf. *ibid.*, pp. LIX-LXI. Gli autori della *Histoire*, che conoscevano solo il MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6588 della *Secunda* e della *Tertia Philosophia*, credevano che queste fossero opere a sé stanti, nate dalla rielaborazione in forma dialogica dei contenuti antropologici e cosmologici della *Philosophia*; cf. CLÉMENT – CLÉMENCET, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 465-466. Diversi anni dopo, Cousin rinvenne un altro manoscritto contenente questi estratti (il Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 13940; ex-Saint Germain n° 1112) e riconfermò il giudizio degli autori della *Histoire*; cf. V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* (in seguito: *Ouvrages*), Paris 1836, p. 669. Agli inizi del Novecento Poole dimostrò per mezzo di raffronti testuali che la *Secunda* e la *Tertia Philosophia* non erano altro che estratti sostanziali del *Dragmaticon*; cf. POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), sec. ed., pp. 305-306. Della *Defloratio Philosophiae* parla per la prima volta il Vernet. Ne elenca tre manoscritti nel 1946 (Bruges, Bibliothèque de la Ville, 154; Douai, Bibliothèque Municipale, 533; Troyes, Bibliothèque Municipale, 215) e ne aggiunge un altro nel 1981 (Vaticano, Bibl. Apost. Vat. Reg., Lat. 1707); cf. VERNET, *Un remaniement*, p. 246; ID., *Études Médiévales*, Paris 1981, p. 664.

<sup>102</sup> Cf. LAWN, *I Quesiti salernitani* cit. (alla p. 45, n. 60), pp. 236-237.

più ampia rispetto a quella del 1146-49<sup>103</sup>. Non era di questo avviso Ronca, il quale preferì scartare sia l'ipotesi di un *proto-Drummaticon*, sia quella di un *deutero-Drummaticon*, perché dal confronto tra i testi ginecologici che il MS Auct. F. 3. 10 condivide con il VI libro del *Drummaticon* si evinceva chiaramente che l'anonimo compilatore inglese aveva derivato quel materiale da un manoscritto più scadente del *Drummaticon* a noi noto<sup>104</sup>.

## 1.2. Le glosse agli *auctores*

In diverse opere Guglielmo ci informa sulla differenza tra la *glosa* e il *commentum*: sono entrambi testi esplicativi ma, se nel *commentum* ci si limita a esporre le idee contenute nel testo analizzato, nella *glosa* il testo viene esaminato frase per frase, parola per parola, rispettando la sequenza delle idee in esso contenute e facendo attenzione alla costruzione delle frasi e al significato dei termini<sup>105</sup>. Come ebbe a scrivere Édouard Jeauneau, è vero che i trattati filosofici di Guglielmo attirarono maggiormente l'attenzione degli studiosi per il loro carattere sistematico, per la qualità dello stile e per l'eleganza della loro composizione, ma ciò non significava che le glosse agli *auctores* scritte dal maestro di Chartres non fossero altrettanto degne di attenzione. Jeauneau individuava due motivi di interesse: le glosse erano innanzitutto una testimonianza diretta dell'insegnamento di Guglielmo, ma anche della *lectio* così come era praticata nell'ambiente di Chartres della prima metà del secolo XII e come era descritta da Giovanni di Salisbury; esse furono inoltre più volte ricopiate nel corso dei secoli – non

---

<sup>103</sup> Cf. D. ELFORD, *Developments in the Natural Philosophy of William of Conches: a Study of the Drummaticon and a Consideration of its Relationship to the Philosophia* (in seguito: *Developments*), Cambridge 1983 (Ph D diss.), pp. 204-214.

<sup>104</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, p. XXII.

<sup>105</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, x, 37-44, ed. É. A. Jeauneau, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera omnia*, É. A. Jeauneau (a cura di), 3 voll., III, Turnhout 2006 (CCCM, 203), p. 19: «Unde commentum dicitur plurium studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio. Et quamvis secundum hanc diffinitionem commentum possit dici quislibet liber, tamen non hodie vocamus commentum nisi alterius libri expositoryum. Quod differt a glosa. Commentum enim, solam sententiam exequens, de continuatione vel expositione literae nichil agit. Glosa vero omnia illa exequitur. Unde dicitur glosa, id est lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videatur docere»; ID., *Glosae super Priscianum*, in MS Firenze, Biblioteca Laurenziana, San Marco 310, f. 2ra; MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15130, f. 2 ra-b. I passi delle *Glosae super Priscianum* sono in JEAUNEAU, *Deux rédactions* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 346-347 (con n. 49). Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Macrobius*, 118-125, in RODNITE LEMAY, *Accessus ad Macrobius*, p. 125.

senza subire talvolta rimaneggiamenti e rifacimenti –, cosicché la loro influenza si propagò di generazione in generazione<sup>106</sup>. Sebbene nascessero dalla pratica dell'insegnamento, queste glosse non riflettevano probabilmente l'insegnamento orale di Guglielmo: per Lodi Nauta esse erano piuttosto il frutto di un lavoro di redazione raffinato e complesso, destinato non tanto a degli *auditores*, quanto a dei *lectores*<sup>107</sup>. Le glosse erano dunque più che altro un supporto per lo studio personale: la loro redazione era finalizzata a sciogliere le complessità insite nei testi dei filosofi antichi per facilitarne la lettura agli studenti, che non sempre potevano usufruire delle delucidazioni del maestro. In altre parole, queste glosse non erano destinate a quella che Giovanni di Salisbury chiamava *praelectio*, cioè all'atto comune del maestro che insegna e del discepolo che ascolta, ma alla *lectio* vera e propria, cioè alla lettura solitaria e meditativa<sup>108</sup>.

### 1.2.1. Le glosse di sicura attribuzione

#### a. Le *Glosae super Boetium*

Le glosse alla *Consolatio Philosophiae* e al *Commentarius in somnium Scipionis*, alle quali vengono attribuiti i titoli di *Glosae super Boetium* e *Glosae super Macrobius*, sono unanimemente considerate opere della giovinezza, scritte con molta probabilità prima della *Philosophia*, dato che non contengono nessun riferimento a quest'opera<sup>109</sup>. Diversi studiosi hanno, inoltre, motivato la collocazione di queste due opere agli inizi

---

<sup>106</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 11; ID., *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXVII-XXVIII.

<sup>107</sup> Cf. NAUTA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXIX-XXX.

<sup>108</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 853D; ed. Hall, I, 24, p. 51: «Sed quia legendi verbum aequivocum est, tam ad docentis et discentis exercitium, quam ad occupationem per se scrutantis scripturas; alterum, id est quod inter doctorem et discipulum communicatur, ut verbo utamur Quintiliani, dicatur praelectio, alterum quod ad scrutinium meditantis accedit, lectio simpliciter appelletur».

<sup>109</sup> Il titolo *Glosae super Boetium* è attestato in un solo manoscritto: il Leipzig, Universitätsbibliothek, Lat. 1253, f. 40v. Diverse sono le varianti proposte dagli altri manoscritti: *Glosae Boetii*, *Glosae in Boetium*, *Glosulae super Boetium de consolatione philosophiae*, *Commentum super librum boecii de consolatione*, ecc.; cf. NAUTA, *Introduction*, pp. LXXXVIII, XC-XCIII, XCVIII, CII, CV-CVI, CIX-CX. In due manoscritti l'opera è attribuita esplicitamente a Guglielmo di Conches: il Troyes, Bibliothèque Municipale, Lat. 1101, f. 19vb; l'Orléans, Bibliothèque Municipale, 274 (230), f. 44; cf. NAUTA, *ibid.*, pp. XCII, CII. Il titolo *Glosae super Macrobius*, invece, sembra sia un'invenzione dei moderni studiosi sul modello dei titoli attribuiti alle altre glosse di Guglielmo. In un passo delle *Glosae super Boetium*, tuttavia, Guglielmo rinvia a un'opera *super Macrobius*; cf. *infra*, p. 58.

della produzione letteraria di Guglielmo di Conches ponendo l'accento sull'assenza in esse dell'insegnamento di Costantino Africano, autore al quale nella *Philosophia* viene dato grande credito<sup>110</sup>. In un recente studio, Irene Caiazzo ha, però, dimostrato che agli inizi della sua carriera accademica Guglielmo conosceva già il pensiero degli arabi, benché non lo condividesse, e che probabilmente aveva una conoscenza diretta, anche se superficiale, del *Pantegni* di Costantino già al tempo della redazione delle *Glosae super Boetium*<sup>111</sup>. Inoltre, Thomas Ricklin riferiva che in una delle *versiones longiores* delle *Glosae super Macrobius* la sezione relativa alla spiegazione dei sogni rivelava la presenza di dottrine del monaco di Montecassino. Tuttavia, non si è certi che questa

---

<sup>110</sup> Sull'assenza di riferimenti alle fonti arabe nelle glosse cf. É. A. JEAUNEAU, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrits*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», xxvii (1960); rist. In ID., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, p. 275: «On ne trouve pas dans les gloses sur Macrobe, au moins dans le texte représenté par les Mss. Bern. 266 et Urbin. Lat. 1140, la référence aux œuvres de Constantin l'Africain et de Johannitius auxquelles la *Philosophia*, les gloses sur le *Timée* et le *Dragmaticon* accordent un grand crédit. On notera que la mention de ces mêmes œuvres manque également dans les gloses sur Boèce»; cf. anche ID., *Introduction 1965*, p. 13; WILSON, *The career* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 77; NAUTA, *Introduction*, p. xxiv; JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. xxxviii. Secondo Poole *Glosae super Boetium*, *Philosophia* e *Glosae super Platonem* sono state redatte nello stesso periodo; cf. POOLE, *Illustrations*, pr. ed., p. 353; sec. ed., p. 304. Grabmann, sostenitore della paternità guglielmiana del *Compendium philosophiae*, riteneva che le *Glosae super Boetium* fossero successive alla *Philosophia* e precedenti il *Compendium*, composto a suo avviso tra il 1136 e il 1141; cf. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), pp. 10, 24. Secondo Courcelle le *Glosae super Boetium* erano invece la prima opera di Guglielmo, scritta intorno al 1125; cf. COURCELLE, *Étude critique* cit. (alla p. 18, n. 42), p. 80; DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 92. Per Lodi Nauta le *Glosae* sono state composte intorno al 1120; cf. NAUTA, *Introduction*, p. xxv.

<sup>111</sup> Cf. I. CAIAZZO, *The four elements in the work of William of Conches* (in seguito: *The four elements*), in *Philosophie et science au XI<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 10-13. – Si legga, inoltre, questo passo delle *Glosae super Boetium*, nel quale Guglielmo cita un esempio tratto dal *Pantegni* di Costantino; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 381-386, ed. L. Nauta, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera omnia*, É. A. Jeauneau (a cura di), 3 voll., II, Turnhout 1999 (CCCM, 158), p. 163: «Sed cum quaeritur ab eis ubi est pura terra et purus ignis et cetera, dicunt nusquam esse pura actu sed natura, quia in omnibus corporibus mixta sunt, veluti si omne vinum et omnis aqua mixta essent, non inveniretur vinum per se neque aqua per se; et tamen aliud esset vinum, aliud aqua»; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni Theorica*, I, IV, 17, ed. C. Burnett, in *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi*. Convegno internazionale. Università degli Studi di Salerno, 3-5 novembre 2004 (in seguito: *La Scuola Medica Salernitana*), edd. D. Jacquart - A. Paravicini Bagliani, Firenze 2007, p. 88: «Harum commixtionibus et naturae suae in hac quam non habebant commutationibus efficitur quicquid struitur. Neque tamen ita quomodo a nobis diversa commiscentur corpora. Si enim vinum et aquam misceamus, commixta sensualiter unum esse videntur. Set unumquodque in sui natura subsistit et intellectu neque in aliud esse mutatur, sicut in sanguine panis comestus traducitur, semen mandatum terrae naturam accipit herbe».

versione sia autentica<sup>112</sup>. Di sicuro, le *Glosae super Boetium* sono anteriori sia a quelle *super Macrobius* che a quelle *super Platonem*, perché contengono rimandi alle altre due opere: nelle glosse al metro II del primo libro, infatti, Guglielmo rinvia l'approfondimento del discorso astrologico a quando si occuperà di glossare il *Commentarius in somnium Scipionis*<sup>113</sup>; nelle glosse alla prosa II del quinto libro della *Consolatio*, accennando all'interpretazione allegorica della dottrina platonica della discesa delle anime nei corpi, rinvia per gli approfondimenti a quanto aveva scritto nelle glosse al metro III del nono libro e a quanto ha intenzione di esporre nelle *Glosae super Platonem*<sup>114</sup>; infine, poco più avanti, trattando della dottrina del tempo e della creazione del mondo, Guglielmo rinvia ancora una volta alle future *Glosae super Platonem*<sup>115</sup>.

Le *Glosae super Boetium* sono rimaste manoscritte e sconosciute fino agli inizi della seconda metà dell'Ottocento, quando Charma e Hauréau le annoverarono tra le opere di Guglielmo di Conches e Jourdain ne pubblicò alcuni estratti sostanziali, fornendone anche un'analisi particolareggiata<sup>116</sup>. Jourdain rivelò di aver esaminato due manoscritti – registrati nei cataloghi delle Biblioteche municipali d'Orléans e di Troyes e già indicati qualche anno prima da Charma e Hauréau<sup>117</sup> – in cui l'opera era esplicitamente attribuita a Guglielmo [Troyes, Bibliothèque Municipale, Lat. 1101; Orléans, Bibliothèque Municipale, 274 (230)], e altri tre manoscritti anonimi, già indicati da Hauréau<sup>118</sup> [Troyes, Bibliothèque Municipale, Lat. 1381; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 14380 (ex-Saint-Victor 200); Saint-Germain 1316]<sup>119</sup>. La sua edizione si

---

<sup>112</sup> Cf. NAUTA, *ibid.*, p. XXIV, n. 24; JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. XXXVIII, n. 96.

<sup>113</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, m. 2, 189-190, p. 53: «Quare autem ibi fingantur, super Macrobius dicemus».

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, v, pr. 2, 97-101, pp. 297-298: «Sed quod Plato evoluisse omnes animas simul creatas esse nusquam invenitur, sed impositas esse stellis et descendere per planetas, hoc invenitur. Sed dictum est per integumentum, ut ostendimus superius in 'O QUI PERPETUA', et ostendemus deo annuente vitam super Platonem».

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, v, pr. 6, 49-50, p. 341: «Sed quia super Platonem de hoc multa sumus dicturi, interim taceamus».

<sup>116</sup> Cf. JOURDAIN, *Des Commentaires inédits* cit. (alla p. 14, n. 36), pp. 40-82.

<sup>117</sup> Cf. A. SEPTIER, *Manuscrits de la Bibliothèque d'Orléans*, Orléans 1820, p. 133; *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, 7 voll., II, Paris 1855, p. 453; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 42; HAUREAU, *Nouvelle biographie* cit. (alla p. 7, n. 16), col. 673.

<sup>118</sup> Cf. ID., *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), p. 246.

<sup>119</sup> Cf. JOURDAIN, *Des Commentaires inédits*, pp. 43-44. I manoscritti sono riportati secondo la dicitura dell'edizione critica di Lodi Nauta. L'ultimo (Saint-Germain 1316) sembra non sia stato collazionato

basava principalmente sul manoscritto 1381 della Biblioteca di Troyes, spesso confrontato, specie su alcune lezioni, con i manoscritti d'Orléans e il 1101 della Biblioteca di Troyes<sup>120</sup>. I passi editi riguardavano: la dottrina della *divisio scientiae*, corrispondente nell'edizione Nauta a *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 276-362 (sine 324-342), pp. 29-34; la dottrina dell'*anima mundi* e dell'*anima hominis* (*Glosae super Boetium*, III, m. 9, 338-735, pp. 160-179); l'esegesi del mito di Orfeo (*Glosae super Boetium*, III, m. 12, 40-91, pp. 200-203); la dottrina delle facoltà dell'anima (*Glosae super Boetium*, V, pr. 4, 228-262, pp. 323-24). Nel 1938, Parent pubblicò altri estratti: *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 2-359 (sine 178-337), pp. 144-161; pr. 12, 15-47, pp. 193-195; V, pr. 1, pp. 288-293; pr. 6, 13-142, pp. 339-345<sup>121</sup>. Negli anni settanta del Novecento, Sylvie Lenormand-Bacot editò il commento di Guglielmo al celebre carme *O qui perpetua* (*Consolatio Philosophiae*, III, m. 9) e compì un primo tentativo di classificazione della tradizione manoscritta per categorie<sup>122</sup>. Un'edizione critica completa delle *Glosae* ad opera di Lodi Nauta è stata pubblicata nel 1999 nel *Corpus Christianorum*. Quest'edizione si basa sulla collazione di 16 manoscritti contenenti l'opera completa di Guglielmo, composti tra i secoli XII e XIV. Nauta esclude dalla collazione tutto quel materiale che comprende sia le glosse marginali di matrice guglielmiana ritrovate in alcuni manoscritti della *Consolatio Philosophiae* in lingua latina e in vernacolo francese e italiano, sia i manoscritti contenenti florilegi più o meno ampi delle *Glosae* di Guglielmo, sia i manoscritti in cui l'opera del maestro di Chartres è integrata con altro materiale esplicativo proveniente dalle glosse di altri autori (come quelle di Remigio di Auxerre)<sup>123</sup>.

Fin dai tempi dell'articolo di Jourdain non si è mai dubitato che le *Glosae super Boetium* fossero un'opera di Guglielmo: lo studioso francese, infatti, ne sottolineava la comunanza di stile e di contenuti con le altre opere attribuite al maestro di Chartres, in particolare con la *Philosophia*<sup>124</sup>. Tuttavia, giudicava queste glosse «bien imparfaites»<sup>125</sup>,

---

dall'editore, ma l'ho riportato perché è stato indicato da Jourdain; cf. NAUTA, *Introduction*, pp. XCI-XCII; XCII-XCIV; CI-CIII; CIV-VI.

<sup>120</sup> Cf. JOURDAIN, *ibid.*, p. 72

<sup>121</sup> Cf. PARENT, *La doctrine de la création* cit. (alla p. 35, n. 1), pp. 122-136. Le edizioni Parent e Nauta della prosa 1 del libro V sono molto diverse tra loro.

<sup>122</sup> Cf. S. LENORMAND, *Guillaume de Conches et le Commentaire sur le De Consolatione philosophiae de Boèce*, in *École Nationale de Chartres. Positions des thèses 1979*, Paris 1979, pp. 72-74. Cf. anche NAUTA, *Introduction*, p. CXII.

<sup>123</sup> Cf. NAUTA, *ibid.*, pp. LXXX-LXXXIII.

<sup>124</sup> Cf. JOURDAIN, *ibid.*, pp. 44-46.

non solo per la loro «marche assez capricieuse»<sup>126</sup>, ma anche per la presenza di una dottrina molto pericolosa e ai limiti dell'ortodossia: quella dell'identità *anima mundi* - Spirito Santo, denunciata al concilio di Sens del 1140/41<sup>127</sup>. Jourdain rendeva sicuramente merito all'impresa compiuta da Guglielmo di commentare l'intera *Consolatio Philosophiae* ed era cosciente dell'influenza che le sue glosse ebbero sulle generazioni successive, ma – secondo Courcelle – la giudicava «trop sevèrement»<sup>128</sup>, poiché non teneva debitamente conto dell'enorme progresso filosofico che le glosse di Guglielmo avevano fatto registrare rispetto a quelle composte nei secoli precedenti e nemmeno della notevole diffusione che esse ebbero in tutta Europa tra i secoli XII e XIII, sostituendosi alle fino ad allora fondamentali glosse di Remigio<sup>129</sup>.

Nel 1938 Parent indicò una considerevole lista di manoscritti, tre dei quali [Dijon, Bibliothèque Municipale, 254 (202); Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 16094; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6406] riportavano delle varianti rispetto a tutti gli altri. Sulla base di queste differenze lo studioso suppose che esistesse una duplice redazione delle *Glosae super Boetium*<sup>130</sup>. L'ipotesi fu abbracciata anche da Clotilde Parra e diversi anni dopo da Bradford Wilson<sup>131</sup>. Venne invece respinta da Pierre Courcelle, secondo il quale quei manoscritti erano frutto del lavoro di un compilatore anonimo, che aveva fuso insieme passi delle glosse di Remigio e delle glosse di Guglielmo<sup>132</sup>. Ponendosi sulla stessa linea di Courcelle, Lodi Nauta dimostrò in alcuni studi degli anni novanta del Novecento che quella “seconda redazione” – della quale era riuscito a rinvenire ben 11 manoscritti – era in realtà un'opera spuria, realizzata forse a partire dal tardo secolo XIII, o più probabilmente a partire dagli inizi del secolo XIV. Essa conteneva infatti diverse citazioni da opere che apparvero nell'Occidente latino molto tempo dopo la morte di Guglielmo, non prima del 1170: il *De caelo*, l'*Etica Nicomachea*, gli *Analitici secondi*, e la *Metaphysica* di Aristotele; il *Liber de causis*; la *Metaphysica* di Algazali. Un

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, pp. 51-53

<sup>128</sup> COURCELLE, *Étude critique* cit. (alla p. 18, n. 42), p. 78. Cf. anche JOURDAIN, *ibid.*, pp. 57-58.

<sup>129</sup> Cf. COURCELLE, *ibid.*, pp. 78-79.

<sup>130</sup> Cf. PARENT, *La doctrine de la création*, pp. 123, 215 (n. 1); NAUTA, *Introduction*, pp. CXI-CXII; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 12, n. 3.

<sup>131</sup> Cf. GREGORY, *ibid.*, p. 12, n. 3. Cf. PARRA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 45, n. 51), p. 177; B. WILSON, *The Tradition of Juvenal Glosses and the Relationship of the Manuscripts of the Glosae in Juvenalis Satiras*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem* cit. (alla p. 9, n. 23), pp. 26-27.

<sup>132</sup> Cf. COURCELLE, *ibid.*, p. 130.

riferimento a Eustrazio, commentatore di Aristotele, forniva anche il *terminus post quem* della redazione di queste glosse, cioè il 1247, anno in cui Roberto Grossatesta ultimò la traduzione dei suoi commenti alle opere dello Stagirita<sup>133</sup>.

In un articolo del 2002 Peter Dronke, dissentendo dalle conclusioni di Nauta, affermava che, fatta eccezione per il commento di Eustrazio, che imporrebbe di collocare questa redazione delle glosse non prima della seconda parte del secolo XIII, tutti gli altri testi indicati da Nauta erano accessibili agli autori latini in Normandia fin dal terzo quarto del secolo XII. Poiché Dronke supponeva che Guglielmo fosse ancora vivo e attivo negli anni sessanta del secolo XII e che avesse trascorso in Normandia gli ultimi anni della sua vita, riteneva che il filosofo avesse avuto il tempo e l'occasione per cimentarsi nello studio delle prime traduzioni di quei testi<sup>134</sup>. Replicando alle osservazioni di Dronke in un articolo del 2004, Lodi Nauta rimproverava allo studioso inglese di non aver fondato le proprie supposizioni su eventuali evidenze interne ai manoscritti della revisione in questione. Se lo avesse fatto, infatti, si sarebbe reso conto: che la struttura che il revisore conferisce a questo testo non è quella tipica delle glosse di Guglielmo; che il passo di Eustrazio (commentatore noto al mondo latino solo dopo le traduzioni del Grossatesta) e i passi tratti da Aristotele, da Algazali e dal *Liber de causis* sono ben integrati nel corpo del testo – che assume in tutto e per tutto l'aspetto di un'opera continua e compatta, scritta da un unico autore – e non hanno affatto i connotati di glosse marginali aggiunte in un secondo momento da un revisore anonimo. Inoltre, Nauta osservava che il revisore delle glosse citava questi autori in modo generico e senza alcuno spirito critico: se fosse stato Guglielmo a revisionare le proprie glosse, probabilmente non si sarebbe limitato a inserire qua e là delle citazioni tutto sommato dal valore marginale, perché il confronto con testi così innovativi per l'epoca e che proponevano dottrine così diverse dalle proprie lo avrebbe costretto a mettersi in discussione e a intervenire molto spesso per difendere o rettificare il proprio pensiero<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Cf. A. J. MINNIS - L. NAUTA, *More platonico loquitur. What Nicholas Trevet really did to William of Conches*, in *Chaucer's Boece and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. A. J. Minnis, Cambridge 1993 (Chaucer Studies, 18), pp. 1-33; L. NAUTA, *The Thirteenth-Century Revision of William of Conches Commentary on Boethius*, in *ibid.*, pp. 189-91; ID., *Introduction*, pp. LXXXIII-LXXXV, p. CXII.

<sup>134</sup> Cf. DRONKE, *New Aristotle* cit. (alla p. 31, n. 91), pp. 157-163.

<sup>135</sup> Cf. NAUTA, *New Aristotle* cit. (alla p. 31, n. 92), pp. 445-457.

## b. Le *Glosae super Macrobius*

Le *Glosae super Macrobius* sono successive alle *Glosae super Boetius* e precedono quelle *super Platonem*: dei rimandi delle *Glosae super Boetius* a quelle *super Macrobius* abbiamo già detto<sup>136</sup>; qui si aggiunga che nelle glosse al *Commentarius* Guglielmo rinvia spesso alle *Glosae super Platonem* come a un'opera futura<sup>137</sup>. Alcuni di essi sono contenuti anche nel manoscritto Gl. Kgl. S. 1910 della Kongelige Bibliotek di Copenhagen<sup>138</sup>. Questo codice contiene anche altri rimandi propri, tra cui uno piuttosto equivoco: «Quare sic dicatur, dictum est superius et in glosulis Platonis invenies»<sup>139</sup>. Come nel caso del rinvio della *Philosophia* alle *Glosulae super Platonem*, anche qui compare il verbo *invenire* coniugato al futuro semplice<sup>140</sup>. Secondo quanto riferisce Jeuneau, Lemay, che attualmente sta lavorando all'edizione critica di una *versio brevior* delle *Glosae super Macrobius*, ritiene che in questo passo il termine «invenies» rimandi alle *Glosulae super Platonem* come a un'opera precedente le *Glosae super Macrobius*. Poiché queste ultime sono solitamente considerate precedenti le *Glosae super Platonem*, Lemay ha supposto che Guglielmo abbia redatto almeno due versioni delle *Glosae super Macrobius*: la prima sarebbe quella che rinvia più volte e chiaramente alle future glosse al *Timeo*; la seconda quella che rimanda a queste glosse con il verbo «invenies»<sup>141</sup>. Si ricordi, però, che quest'ultimo rinvio è contenuto come gli altri nel manoscritto della Kongelige Bibliotek di Copenhagen prima citato. Ma a questo punto sorgono delle perplessità:

(1) Se effettivamente esistono due redazioni delle *Glosae super Macrobius*, il fatto che il manoscritto della Kongelige Bibliotek contenga tanto sezioni della prima

---

<sup>136</sup> Cf. supra, p. 58.

<sup>137</sup> I riferimenti sono in JEAUNEAU, *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXXVIII-XXXIX, con n. 98: «De aeriis aethereisque potestatibus, de quibus in Timaeo Platonis disseremus» (I, II, 13); «qui daemones nuncupantur, de quibus in Timaeo Platonis dicemus» (I, XI, 7); «de istis autem cellulis latius in Timaeo Platonis disseremus» (I, XIV, 10); «de hyle, de qua satis supra diximus et dicemus in Platone» (I, XXII, 5); «hoc totum, deo annuente, in Platone exponemus» (II, II, 15); «in Timaeo Platonis exponemus» (II, II, 20). Jeuneau dice di aver citato dall'edizione delle *Glosae* preparata da Helen Rodnite Lemay.

<sup>138</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Macrobius*, in MS Copenhagen, Bibliothèque Royale, Gl. Kgl. S. 1910, f. 53v: «Qui demones vocantur, de quibus in Timaeo Platonis dicendum est»; f. 100r: «De hyle, de qua dictum est satis et dicemus in Platone»; f. 106r: «Et de huiusmodi aliis in *Musica* sive in *Anima Platonis* convenientius dicemus»; f. 110r: «Hoc totum, deo annuente, in Platone exponemus».

<sup>139</sup> *Ibid.*, f. 110r.

<sup>140</sup> Cf. infra, p. 67.

<sup>141</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. XXXIX.

redazione, quanto sezioni della seconda, induce a credere che sia opera di un compilatore<sup>142</sup>;

- (2) Ammesso che con il verbo «invenies» si voglia rimandare a un'opera già scritta e non a un'opera futura, non è da escludere che i suddetti rinvii alle *Glosae super Platonem* rimandino a due redazioni di queste glosse – una precedente e una successiva alle glosse al *Commentarius in somnium Scipionis* –, piuttosto che a due redazioni delle *Glosae super Macrobius*;
- (3) Se «invenies» rinviasse invece a un'opera futura, non avrebbe senso parlare di una duplice redazione delle *Glosae super Macrobius*. Già Ricklin – come si è accennato – aveva individuato delle *versiones longiores* di queste *Glosae*, ma non era del tutto certo della loro autenticità<sup>143</sup>.

Sono ancora troppo pochi gli elementi per poter argomentare *pro o contra* l'ipotesi di Lemay. Non ci resta che attendere la pubblicazione delle edizioni critiche della *versio brevior* e della *versio longior* delle *Glosae super Macrobius*, delle quali si stanno occupando Lemay e Irene Caiazza<sup>144</sup>.

Martin Grabmann fu il primo ad accorgersi che nelle *Glosae super Boetium* Guglielmo esprimeva il desiderio di glossare il *Commentarius in somnium Scipionis* e lo segnalò in un saggio del 1935. In quella sede indicò, inoltre, tre manoscritti suscettibili di contenere le *Glosae super Macrobius* di Guglielmo di Conches: München, Staatsbibliothek, Clm.14788 (poi rettificato in 14708 in un saggio del 1950)<sup>145</sup>; Città del Vaticano, Palat., Lat. 953; Berne, Bibliothèque municipale, 266<sup>146</sup>. Anni dopo, Jeauneau dimostrò che il codice monacense conteneva un gruppo di glosse a Macrobio diverse da

---

<sup>142</sup> Anche secondo Jeauneau questo manoscritto pone delicati problemi di autenticità; cf. É. A. JEAUNEAU, *La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres durant la première moitié du xxie siècle. Un témoin privilégié: le Glosae super Macrobius de Guillaume de Conches*, in *Classical Influences on European Culture, A. D. 500-1500*, ed. R. R. Bolgar, Cambridge 1971, rist. in *Lectio philosophorum* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 304, n. 2.

<sup>143</sup> Cf. supra, pp. 57-58.

<sup>144</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. XXX, n. 55. Anche queste edizioni verranno inserite nel *Corpus Christianorum*; cf. [http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm\\_conch\\_preparation.html](http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_conch_preparation.html)

<sup>145</sup> Cf. M. GRABMANN, *Die Aphorismata philosophica des Wilhelm von Doncaster. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und der Philosophie des 12 Jahrhunderts* (in seguito: *Die Aphorismata philosophica*), in *Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag am 13. Juli 1949 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, edd. B. Bischoff - S. Brechter, 1950, p. 313.

<sup>146</sup> Cf. ID., *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), pp. 24-25.

quelle degli altri due, che erano state redatte da un certo Ugone<sup>147</sup>. Al manoscritto di Berna e a quello vaticano Jeauneau aggiungeva altri quattro manoscritti che, a un esame superficiale – come lui stesso racconta –, sembravano contenere lo stesso testo delle glosse presenti nei codici rinvenuti da Grabmann<sup>148</sup>. Analizzando il manoscritto di Berna, Jeauneau si imbatté in una glossa marginale, lasciata da un lettore del secolo XIII, che attribuiva esplicitamente a Guglielmo di Conches quelle *Glosae super Macrobius*: «Idem habes in parva philosophia eius, scilicet magister Guillelmi de Conches qui fecit hoc»<sup>149</sup>. Jeauneau evinceva la correttezza di quella nota dal fatto che in quelle glosse ritornavano temi familiari al filosofo, già affrontati in altre opere: l'uso della nozione di *integumentum*, la fisiologia del sonno e della visione, la spiegazione del mito della discesa delle anime dalle stelle, e altri<sup>150</sup>.

### c. Le *Glosae super Platonem*

Nella prima metà dell'Ottocento Victor Cousin ritrovò nella Bibliothèque du Roi – l'attuale Bibliothèque Nationale di Parigi – il manoscritto 1095 del fondo Saint-Germain – ora Lat. 14065 – contenente un gruppo di glosse anonime al *Timeo* di Platone. Lo storico francese attribuiva queste glosse a Onorio Augustodunense per via di alcuni rimandi al *De philosophia mundi*, che credeva essere una sua opera<sup>151</sup>. Un paio di anni dopo la pubblicazione di quelle glosse, Charles Jourdain ne metteva in dubbio l'attribuzione, ipotizzando che fossero di Guglielmo di Conches<sup>152</sup>: se infatti – come aveva dimostrato<sup>153</sup> – il *De philosophia* era del maestro di Chartres e le *Glosae super Platonem* ritrovate dal Cousin rimandavano spesso a quell'opera, era logico concludere che anche le glosse fossero di Guglielmo<sup>154</sup>. Tra l'altro proprio nella *Philosophia*, quasi

---

<sup>147</sup> Cf. É. A. JEAUNEAU, *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrits*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXVII (1960), rist. in *Lectio philosophorum* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 269.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, pp. 269-274.

<sup>149</sup> MS Berne, Bibliothèque municipale, 266, f. 8v.

<sup>150</sup> Cf. GRABMANN, *Die Aporismata philosophica*, p. 275.

<sup>151</sup> Cf. COUSIN, *Ouvrages* cit. (alla p. 54, n. 101), pp. 646-657. I passi pubblicati da Cousin corrispondono a quelli seguenti dell'edizione Jeauneau del 2006: *Glosae super Platonem*, II-XII, pp. 6-25; XIII, 1-6, p. 25; XXXII, pp. 60-62; LVI, 5-18, pp. 98-99; LXIX, 13-30, pp. 121-122.

<sup>152</sup> Cf. JOURDAIN, *Dissertation*, cit. (alla n. 16, p. 7), p. 36.

<sup>153</sup> Cf. *supra*, pp. 36-37.

<sup>154</sup> Il titolo *Glosae super Platonem* è attestato in un solo manoscritto: il Firenze, Biblioteca Nazionale Conventi Soppressi E. 8. 1398, f. 1v, dove le glosse sono anche esplicitamente attribuite a

alla fine del paragrafo sull'*anima mundi*, Guglielmo rimandava alle proprie *glosulae super Platonem* per approfondimenti sulla dottrina dell'*excogitatio animae*<sup>155</sup>. Cousin – forse convinto dalle argomentazioni di Jourdain – rettificò il proprio giudizio pochi anni più tardi, considerando plausibile l'attribuzione delle glosse al filosofo di Conches<sup>156</sup>. Ciononostante, nel 1854 Jacques-Paul Migne pubblicò quelle glosse, con le prime osservazioni di Cousin, nel centosettantaduesimo volume della *Patrologia Latina*, proprio tra le opere di Onorio<sup>157</sup>.

Nel *Rapports sur le Bibliothèques des Départements de l'Ouest* del 1841 Félix Ravaisson segnalò il ritrovamento di un altro gruppo di glosse anonime al *Timeo* nel manoscritto 2918 della Biblioteca d'Avranches. Si trattava della stessa opera rinvenuta da Cousin, anche se la quantità delle glosse era maggiore. Ravaisson dubitava però dell'attribuzione dell'opera a Guglielmo di Conches, perché sosteneva che il riferimento alle *glosulae* di cui si è detto rinviasse a delle annotazioni marginali più che a un'esposizione organizzata come quella delle glosse da lui ritrovate<sup>158</sup>. Anni dopo, invece, Hauréau ribadì con forza l'attribuzione delle glosse a Guglielmo di Conches, partendo dalla constatazione che al loro interno erano stati riportati ampi stralci della *Philosophia*, secondo un procedimento tipico del maestro di Chartres<sup>159</sup>. Circa un secolo dopo Tullio Gregory, nel suo fondamentale studio su Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres, insistendo sull'osservazione di Hauréau, segnalava una serie di passi delle glosse in cui il lettore veniva esplicitamente invitato a fare riferimento alla *Philosophia* per determinati approfondimenti<sup>160</sup>.

---

Guglielmo di Conches. Nel *Paris*, Bibliothèque Nationale, Lat. 14065 (al f. 53) è invece chiamato *Commentarius in Thimeum Platonis*; cf. JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 32, 38; ID., *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. LXXIV.

<sup>155</sup> Cf. C. JOURDAIN, *ibid.*, pp. 105-106. Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, IV, 13, p. 23.

<sup>156</sup> Cf. V. COUSIN, *Fragments philosophiques. Philosophie scholastique*, Paris 1840, pp. 371-372.

<sup>157</sup> Cf. <HONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *Commentarius in Timaeum Platonis*, PL 172, coll. 245-251.

<sup>158</sup> Cf. F. RAVAISSON, *Rapports au Ministre de l'Instruction publique sur le Bibliothèques des Départements de l'Ouest*, Paris 1841, pp. 153-155.

<sup>159</sup> Cf. HAUREAU, *Nouvelle* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 671; ID., *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), pp. 242-244.

<sup>160</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 13-14, con n. 2 a p. 14. Per i passi delle glosse cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem* I, 12-16, pp. 5-6; LXIV, 14-15, p. 112; LXVI, 14-16, p. 116; LXXXVII, 32-34 e 36-38, p. 155; XCVIII, 38-41, p. 174; CLXXVI, 6-8, p. 322.

Diverse edizioni frammentarie delle *Glosae* hanno visto la luce tra l'Ottocento e il Novecento. Oltre a quelle già ricordate di Cousin e di Migne, segnaliamo l'edizione realizzata nel 1938 da Parent sulla base della collazione di tre manoscritti: Avranches, Bibliothèque municipale, 226; Città del Vaticano, Urbinas Latinus 1389; Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. Z. 225 (= 1870). L'edizione Parent veniva a integrare l'edizione Cousin con la pubblicazione di: *Glosae super Platonem*, XXXII–LVI, pp.60-99; LXX–LXXVI (fino alla riga 20), pp. 122-133; CLXXI (dalla riga 24) – CLXXVI, pp. 312-324<sup>161</sup>. Nel 1949 Philippe Delhaye pubblicò i capitoli II – V e VI (in parte) sulla base del Lat. 14065<sup>162</sup>. Nel 1957, invece, Jeauneau pubblicò le *Glosae* dalla riga 21 del capitolo LXXVI al capitolo CXIII sulla base del manoscritto Conventi Soppressi E. 8. 1398 della Biblioteca Nazionale di Firenze, integrando così le lacune dell'edizione Parent<sup>163</sup>. A Jeauneau spetta anche il merito di aver editato integralmente le *Glosae super Platonem* per ben due volte: la prima edizione risale al 1965 e si basa sulla collazione di otto manoscritti, mentre con la seconda – pubblicata nel 2006 nel *Corpus Christianorum* – Jeauneau perfezionava il suo precedente lavoro col supporto di altri tre manoscritti<sup>164</sup>.

Se dagli studi di Hauréau in poi non si è mai più dubitato della paternità dell'opera, nel secolo scorso lo studio della tradizione manoscritta ha suscitato qualche perplessità in merito al numero delle redazioni delle *Glosae super Platonem* del maestro di Chartres. Hans Liebeschütz, in forza del rimando della *Philosophia* alle *glosulae super Platonem*, suppose che la redazione di queste ultime precedesse quella della *Philosophia*, ma Martin Grabmann, notando un rimando alla *Philosophia* nel Lat. 14065, avanzò l'ipotesi di una duplice redazione delle *Glosae super Platonem*: una precedente la *Philosophia* (quella cui essa rimanda) e una successiva (quella che rinvia al trattato)<sup>165</sup>. Alla fine degli anni quaranta Toni Schmid ritrovò un gruppo di glosse anonime al *Timeo* contenute nel manoscritto C. 620 della Biblioteca dell'Università di Uppsala, proveniente dal monastero di Sigtuna. Notando numerosi punti di contatto con la *Philosophia* nonché

<sup>161</sup> Cf. PARENT, *La doctrine de la création* cit. (alla p. 35, n. 1), pp. 137-177.

<sup>162</sup> Cf. P. DELHAYE, *L'enseignement de la philosophie morale au XX<sup>e</sup> siècle*, in «*Mediaeval Studies*», XI (1949), pp. 95-96.

<sup>163</sup> Cf. É. A. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», XXIV (1957), pp. 88-100; rist. In ID. *Lectio philosophorum* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 180-192.

<sup>164</sup> Cf. ID., *Introduction 1965*, p. 31; ID., *Introduction 2006*, p. LXVIII.

<sup>165</sup> Cf. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 120, n. 78. Cf. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen*, cit. (alla p. 9, n. 23), p. 19. Il rimando alla *Philosophia* segnalato dal Grabmann è in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, LXVI, 13-16, p. 116.

– cosa molto importante – l’assenza di rimandi a quest’opera, Schmid suppose si trattasse di una redazione delle *Glosse al Timeo* precedente la *Philosophia*<sup>166</sup>. Qualche anno dopo la sua ipotesi fu cautamente avallata da Eugenio Garin, il quale mise anche in evidenza alcuni parallelismi tra il commento di Sigtuna e le *Glosae super Boetium* di Guglielmo di Conches<sup>167</sup>. Negli stessi anni Tullio Gregory identificò decisamente quel manoscritto con la prima redazione delle *Glosae super Platonem*<sup>168</sup>. Nell’*Introduzione* alla prima edizione critica delle *Glosae* Édouard Jeauneau avanzò invece il sospetto che il commento di Sigtuna fosse l’opera di un compilatore, per via dei molteplici errori e delle numerose incoerenze difficilmente imputabili al solo copista<sup>169</sup>. Il suo sospetto fu poi confermato da Dutton, il quale dimostrò che le glosse del manoscritto di Uppsala contenevano materiali eterogenei estratti non solo dalle *Glosae super Platonem* di Guglielmo di Conches, ma anche da quelle che egli stesso aveva attribuito a Bernardo di Chartres e da altre non ancora identificate<sup>170</sup>. Dimostrando che il manoscritto di Uppsala era un’opera spuria, Jeauneau non voleva certo scartare definitivamente l’ipotesi di una duplice redazione delle glosse, ma solo sostenere che la loro vera prima redazione non era stata ancora rinvenuta<sup>171</sup>. Tuttavia, egli non credeva che quella della duplice redazione fosse l’unica ipotesi sostenibile. Jeauneau faceva notare, infatti, che con la formula «in glosulis nostris super Platonem inveniet» Guglielmo poteva anche voler rinviare a un’opera ancora da scrivere, perché *inveniet* è futuro semplice del verbo *invenire*. Inoltre, come si legge nel prologo alle glosse edite dallo studioso francese, Guglielmo si scusava per aver ripetuto nel corso dell’opera molte cose già dette nella *Philosophia*, ma non faceva alcun riferimento a una prima redazione delle glosse. Ciò sembra piuttosto strano se si tiene conto del fatto che lo stesso Guglielmo, quando si dedicava al perfezionamento di

---

<sup>166</sup> Cf. T. SCHMID, *Ein Timaioskommentar in Sigtuna*, in «Classica et mediaevalia. Revue danoise de philologie et d’histoire», X (1949), pp. 220-225.

<sup>167</sup> Cf. E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XX, 1-2 (1951), pp. 34-36; ID., *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze 1958, pp. 77-80.

<sup>168</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi*, pp. 14-19; ID., *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958, pp. 56-57, n. 1.

<sup>169</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 1965*, p. 14.

<sup>170</sup> Cf. P. E. DUTTON, *The Uncovering of the Glosae super Platonem of Bernard of Chartres* (in seguito: *The Uncovering*), in «Mediaeval Studies», XLVI (1984), pp. 201-202; ID., *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, Toronto 1991, p. 19, 20-21, 106, 259-260; ID., *Material Remains of the Study of the Timaeus in the Later Middle Ages*, in *L’Enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109*, ed. C. Lafleur - J. Carrier, Turnhout 1997, p. 208.

<sup>171</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006*, pp. xxxiv-xxxv.

un'opera precedente, era solito ricordarlo ai suoi lettori<sup>172</sup>. La prima redazione delle glosse, dunque, potrebbe anche non esistere, ma Jeauneau preferisce non sbilanciarsi, limitandosi a osservare che l'ipotesi «n'a pas été jusqu'à ce jour suffisamment fondée»<sup>173</sup>.

Sempre in merito al problema del numero delle redazioni dell'opera in questione, nel 1955 Tullio Gregory individuò nel manoscritto Lat. Z. 225 (=1870) della Biblioteca Marciana di Venezia, dotato di un'introduzione molto più ampia rispetto a tutti gli altri codici, una potenziale prima redazione delle *Glosae super Platonem*. Gregory suppose che la versione originaria dell'introduzione alle *Glosae* (corrispondente ai capitoli II-XXII dell'edizione Jeauneau) fosse quella più ampia trasmessaci dal manoscritto marciano; che successivamente tale versione fosse stata «ridotta da un primo copista alle glosse essenziali» e che poi «da questa prima abbreviazione» fossero derivati «gli altri manoscritti»<sup>174</sup>. Già Jeauneau nel 1965 aveva negato che il manoscritto marciano potesse rappresentare la prima redazione delle *Glosae*, ma sarà Ronca negli anni novanta a rafforzare questa ancora timida ipotesi dichiarando che dal confronto tra l'introduzione del manoscritto marciano e la forma breve riprodotta – con le inevitabili varianti della tradizione manoscritta – in tutti gli altri codici si evince che il marciano contiene «many unnecessary *marginalia*, and its style, diction, and even syntax are too smooth (and in places overtly Ciceronian) to correspond to William's different standard, characterised by factual essentiality, rough brevity and uncompromising avoidance of manneristic allurements (such as smooth diction and syntactic *concinnitas*)». Sulla base di queste premesse, Ronca poteva dunque concludere che «the first chapters of the *Glosae* in the Marcianus are the result of a deliberate amplification by a late redactor, possibly a talented *amanuensis* who copied the MS in the 15th century»<sup>175</sup>.

#### d. Le *Glosae super Priscianum*

Al termine della *Philosophia* Guglielmo annuncia di voler glossare le *Institutiones grammaticae* di Prisciano per chiarirne i punti oscuri, colmarne le lacune e

---

<sup>172</sup> Lo ha fatto, come abbiamo visto, nel *Dragmaticon*, lo farà, come vedremo, nelle seconde *Glosae super Priscianum*; cf. supra, pp. 46 ss.; cf. infra, p. 70.

<sup>173</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 1965*, p. 13.

<sup>174</sup> GREGORY, *ibid.*, p. 18.

<sup>175</sup> RONCA, *Introduction cit.* (alla p. 2, n. 1), p. XIV. Cf. anche JEAUNEAU, *Introduction 1965*, pp. 293-318.

correggere gli errori degli antichi glossatori<sup>176</sup>. Agli inizi della seconda metà dell'Ottocento Hauréau credeva di aver trovato un esemplare di queste *Glosae super Priscianum* nel Lat. 14065, il manoscritto contenente le *Glosae super Platonem* scoperte da Cousin. La sua opinione ebbe un certo seguito fino agli inizi del Novecento, anche se già Thurot, pochi anni dopo la scoperta di Hauréau, ne aveva messo in dubbio l'appartenenza a Guglielmo<sup>177</sup>. Nel 1948 Klibansky reperì un codice che – secondo il suo punto di vista – conteneva le vere *Glosae super Priscianum* di Guglielmo di Conches, ma non diede alcuna indicazione sul manoscritto<sup>178</sup>. Negli anni sessanta Jeauneau rinvenne due manoscritti – il Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15130 e il Firenze, Biblioteca Laurenziana, San Marco 310 –, contenenti due redazioni diverse delle *Glosae super Priscianum*: quella del manoscritto fiorentino era attribuita esplicitamente a Guglielmo e conteneva le glosse al cosiddetto *Priscianus maior* (capitoli I-XVI delle *Institutiones*)<sup>179</sup>; quella del manoscritto parigino era invece anonima e integrava le glosse al *Priscianus maior* con quelle alla sezione *De constructione* (capitoli XVII-XVIII delle *Institutiones*)<sup>180</sup>. Jeauneau notava che i due manoscritti presentavano sostanzialmente lo stesso testo nelle

---

<sup>176</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, XXXIII, 59, p. 116: «Et quoniam in omni doctrina grammatica praecedit, de ea dicere proposuimus, quoniam etsi Priscianus inde satis dicat, tamen obscura dat difinitiones nec exponit, causas vero inventionis diversarum partium et diversorum accidentium in unaquaque praetermittit. Antiqui vero glosatores satis bene litteram continuaverunt et fere et plerumque et regulas bene exceperunt. Sed in expositione accidentium erraverunt. Quod ergo ab istis minus dictum est, dicere proposuimus; quod obscure, exponere, ut ex nostro opere aliquis causas inventionis praedictorum quaerat et difinitionum Prisciani expositiones, ex antiquis vero glosis continuationem et expositionem litterae eiusdem et exceptiones regularum et fere et plerumque petat».

<sup>177</sup> Cf. HAUREAU, *Nouvelle* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 672; ID., *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), pp. 244-245. Seguito da: CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 42, n. 35; BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 1600; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), pp. 12-13. L'obiezione di Thurot è in C. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (in seguito: *Notices et extraits*), in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques», XXII, 2 (1868), p. 18.

<sup>178</sup> Cf. R. KLIBANSKY, *Annual Report, 1947-1948*, in «Proceedings of the British Academy», XXXIV (1948), p. 9.

<sup>179</sup> Nel codice si attribuisce all'opera il nome *Glosulae super Priscianum*: «Glosule G. Concensis super Priscianum maiorem»; cf. JEAUNEAU, *Deux rédactions* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 337. Per Jeauneau *G. Concensis* è senza dubbio Guglielmo di Conches. Che G. stia per "Guglielmo" è dimostrato secondo lo studioso dal fatto che in diversi passaggi dei due manoscritti l'autore stesso si attribuisce questo nome. Inoltre, il nome *Willelmus* è l'unico nome reale citato negli esempi. Questo induce a credere – conclude Jeauneau – che in quei casi l'autore delle glosse si riferisca a se stesso; cf. *ibid.*, pp. 339-340.

<sup>180</sup> Il manoscritto parigino (con la vecchia classificazione Saint-Victor 930) era già stato rinvenuto da Thurot, che lo attribuiva a un allievo di Pietro Elia; cf. THUROT, *Notices et extraits*, p. 53.

parti comuni. Invece, i prologhi del glossatore, le glosse alla dedicatoria delle *Institutiones* e quelle al capitolo *De voce* erano notevolmente diversi, mentre le glosse da *Institutiones* XII, 1 a XII, 8 del manoscritto parigino erano molto più ampie di quelle del fiorentino. Ciò induceva lo studioso a credere che Guglielmo di Conches fosse l'autore di entrambe le redazioni, che quella del manoscritto fiorentino fosse la redazione primitiva delle *Glosae* (quella annunciata nella *Philosophia*) e che quella del parigino fosse la seconda redazione<sup>181</sup>. L'ipotesi della duplice redazione delle glosse sembrava trovare conferma anche in ciò che l'anonimo autore delle glosse del manoscritto parigino scriveva nel prologo:

Quoniam in humanis inventionibus nichil ex omni parte posse esse perfectum (...), non est incongruum si quod iuvenes semiplenum scripsimus, senes corrigimus (...). Glosulas igitur nostras de orthographia quas in iuventute semiplenas scripsimus, in nostra senectute corrigere aggressi sumus. Non igitur novi operis hic queratur compositio, sed in additione pretermisorum et recisione superfluum veteris correptio<sup>182</sup>.

Con la redazione di quest'opera l'autore si prefiggeva di correggere *in senectute* un'opera incompleta redatta *in iuventute*. Non voleva, dunque, realizzare una nuova opera, ma solo correggere un'opera vecchia, aggiungendo ciò che era stato tralasciato ed eliminando il superfluo. È vero che la redazione del manoscritto parigino è anonima, ma le sostanziali analogie tra quest'ultima e quella esplicitamente guglielmiana del manoscritto fiorentino, nonché i tagli, le sostituzioni e le cospicue aggiunte del manoscritto parigino rispetto al fiorentino, inducono a ritenere plausibile l'ipotesi di Jeauneau. Inoltre, che le due redazioni delle glosse appartengano a Guglielmo sembra dimostrato anche dal fatto che: entrambe le glosse rispondono perfettamente al programma sintetizzato da Guglielmo alla fine della *Philosophia* e ricordato all'inizio di questo paragrafo; entrambe le glosse rispettano la *continuatio litterae* del testo glossato secondo il procedimento tipico di Guglielmo; in entrambe ritornano strutture, termini, frasi o espressioni idiomatiche ricorrenti anche in altre opere di Guglielmo; nel manoscritto parigino ritorna la distinzione tra *glosa* e *commentum* presente anche nelle *Glosae super Platonem* e in quelle *super Macrobius*; in entrambe le redazioni le fonti di Guglielmo sono le stesse citate anche in altre opere; in entrambe le redazioni vengono affrontate tematiche presenti nella *Philosophia* e nel *Dragmaticon*, come la denuncia dello studio finalizzato al guadagno e l'idea che il maestro sia come un padre per il

<sup>181</sup> Cf. JEAUNEAU, *Deux rédactions*, pp. 335-339; ID., *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), p. XXIX.

<sup>182</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Priscianum*, 1-8, in JEAUNEAU, *Deux rédactions*, p. 366. Cf. anche MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat.15130, f. 1ra.

discepolo<sup>183</sup>. Infine, precisando che la prima redazione è stata scritta *in iuventute* e la seconda *in senectute*, Guglielmo permette anche di collocare cronologicamente entrambe le versioni delle *Glosae*: la prima – scritta subito dopo la *Philosophia* – risale agli anni venti del secolo XII; la seconda si colloca probabilmente tra la fine degli anni quaranta e gli inizi degli anni cinquanta e viene convenzionalmente considerata posteriore al *Dragmaticon*<sup>184</sup>.

In un articolo del 1981, Karin Margareta Fredborg aggiunse ai due già noti un terzo manoscritto – l'Oxford, Bodleian Library, Laud. lat. 67, ff. 15-19 –, contenente glosse a *Institutiones* II, 12-14 (sulle sillabe) simili nei contenuti a quelle degli altri due manoscritti, ma più ampie. La studiosa osservava che le aggiunte di questa versione non sembravano essere interpolazioni e che dunque le glosse potevano considerarsi a buon diritto dipendenti dall'insegnamento di Guglielmo di Conches. Se però fossero state redatte dal maestro stesso o da qualche suo allievo, la Fredborg non è stata in grado di stabilirlo a causa della corruzione del testo manoscritto<sup>185</sup>.

### 1.2.2. Le glosse citate, che non ci sono pervenute

#### a. Le *Glosae super Martianum*

Martin Grabmann fu il primo studioso a notare che nelle *Glosae super Boetium* vi era un rimando esplicito a delle *Glosae* al *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella, che non ci sono pervenute. Dopo avere infatti accennato alle *species divinationis*, Guglielmo taglia corto affermando: «Quid vero unaquaeque sit, dicemus nisi ab hoc

---

<sup>183</sup> Cf. JEAUNEAU, *Deux rédactions*, pp. 340-357.

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, p. 350, n. 60; ID., *Introduction 1965* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 15, n. 3; K. M. FREDBORG, *The dependence of Petrus Helias' Summa super Priscianum on William of Conches' Glosae super Priscianum* (in seguito: *The dependence*), in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin», XI (1973), p. 2; ID., *Universal grammar according to some 12<sup>th</sup>-century grammarians*, in «Studies in Medieval Linguistic Thought», VII, 1/2 (1980), p. 71; ID., *Some Notes* cit. (alla p. 25, n. 75), p. 24; ID., *Speculative Grammar*, in *A History* cit. (alla p. 17, n. 41), Cambridge 1988, p. 71; I. ROSIER, *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De voce des Institutiones Grammaticae de Priscien*, in «Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin», LXIII (1993), p. 131; JEAUNEAU, *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXVIII-XXIX; K. M. FREDBORG, *William of Conches and His Grammar*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1) p. 333; J. BRUMBERG-CHAUMONT, *Grammaire et logique du nom d'après les Gloses sur Priscien de Guillaume de Conches*, in *ibid.*, p. 378.

<sup>185</sup> Cf. FREDBORG, *Some Notes*, p. 22. Cf. anche ID., *William of Conches and His Grammar*, p. 333.

opere remotum esset, sed interim taceamus, quia super Martianum hoc exponemus»<sup>186</sup>. Si tratta chiaramente di un riferimento a un'opera non ancora pubblicata o al massimo in corso di pubblicazione all'epoca della stesura delle *Glosae super Boetium*. Grabmann segnala anche un manoscritto anonimo di glosse al *De nuptiis* risalente al secolo XII (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14732, ff. 1r-16v), senza pretendere, però, di attribuirlo a Guglielmo di Conches<sup>187</sup>. Nella *Note sur l'Ecole de Chartres*, redatta nel 1964, Édouard Jeuneau, oltre a segnalare il rimando delle *Glosae super Boetium*, indica anche un rinvio alle *Glosae super Martianum* presente in alcuni manoscritti delle *Glosae super Macrobius* attribuite a Guglielmo di Conches. In questo passo si accenna al disaccordo tra Macrobio e Marziano Capella sul suono emesso dal firmamento durante il suo movimento: «Cum Macro<b> dicat ex celeritate firmamenti ac[c]utum sonum effici, grave vero ex tarde lune motu, si opponatur de Marciano qui dic<it> firmamentum efficere gravem sonum, lunam acutum, quid [quia, *Cod.*] Marcianus intellexerit [intellexit, *Cod.*] loco suo dicemus. Non enim nostrum in hoc loco illud exponere»<sup>188</sup>. Ancora una volta si tratta di un rinvio a un'opera di futura pubblicazione. Lo studioso francese confessa di non aver ritrovato il manoscritto delle glosse di Guglielmo a Marziano, ma rivela di aver compiuto, nel corso delle sue ricerche, un'interessante scoperta: nella sezione del manoscritto della Staatsbibliothek di Bamberg che contiene – oltre alle *Glosae super Macrobius* di Guglielmo di Conches<sup>189</sup> – un commentario ai primi due libri del *De nuptiis*, vi è una glossa in cui viene riportata la dottrina di un certo *Gillelmus* riguardo al significato del nome del dio Giano:

Tamen et idem contra Gill<elm>us sic exponit: «Per Ianum bifrontem, ut ait, intelligemus sapientem qui prudenter ex preteritis futura perpendit et conmetitur hec illis. Repicit itaque et ante et retro»<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, v, pr. 4, 24-26, p. 315.

<sup>187</sup> Cf. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), pp. 25-26.

<sup>188</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Macrobius*, MS Città del Vaticano, Urbin. Lat. 1140, f. 138v, in É. A. JEAUNEAU, *Note sur l'Ecole de Chartres* (in seguito: *Note*), in «Studi Medievali», v (1964); rist. in ID. *Lectio philosophorum* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 26, n. 128. Come nota Dronke, all'epoca della stesura delle *Glosae super Macrobius*, Guglielmo sembra essersi sbagliato sull'opinione marcianea riguardo alla questione del suono emesso dal firmamento e dalla luna. Marziano e Macrobio, infatti, sono d'accordo su questo punto; cf. P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* (in seguito: *Fabula*), Leiden-Köln 1974 (Mittellateinische Studien und Texte, 9), p. 167.

<sup>189</sup> Cf. DRONKE, *ibid.*, p. 172.

<sup>190</sup> MS Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 40 (H. J. IV. 21), f. 33rb. Il passo è anche in JEAUNEAU, *Note*, p. 27.

Ovviamente Jeauneau non si sbilancia nell'identificare questo *Gillelmus* con Guglielmo di Conches e invita a essere prudenti al riguardo. Tuttavia vede in questa scoperta un potenziale punto di partenza per il ritrovamento delle *Glosae super Marcianum* del maestro di Chartres<sup>191</sup>.

Dieci anni dopo Peter Dronke, dopo aver dimostrato che le ultime due sezioni di un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze (Conventi Soppressi, I, I, 28, ff. 1r-64v), intitolate rispettivamente *Allegoria et expositio quarumdam fabularum poetiarum* (ff. 50r-55r) e *Expositio super librum Martiani Capelle de Nuptiis Phylologie* (ff. 55r-64v), rappresentavano in effetti un commento continuo a *De nuptiis* I, III, 13 – II, XLIII, 17 (numerazione secondo l'edizione Dick), rivelò – attraverso una serie di raffronti testuali tra alcuni estratti di queste sezioni ed altri delle opere attribuite a Guglielmo – che questa parte del manoscritto fiorentino, pur non rappresentando una porzione delle perdute glosse guglielmiane a Marziano – perché formalmente troppo diverse dalle glosse comunemente attribuite a Guglielmo di Conches –, conteneva «significant reflections of William's teaching, and highly probable (...) some actual excerpts from William's own commentary on Martianus»<sup>192</sup>. Grazie ai suddetti raffronti, inoltre, Dronke ritenne molto probabile l'identificazione tra il *Gillelmus* del manoscritto di Bamberg e Guglielmo di Conches: se, infatti, l'autore del manoscritto fiorentino – come sembrava a Dronke – era stato influenzato dall'insegnamento del maestro di Chartres, non era forse un caso che in questo manoscritto fosse riportata «in a very similar wording»<sup>193</sup> la dottrina che il manoscritto di Bamberg attribuiva al tale *Gillelmus*:

Vel per Ianum intelligimus sapientem, qui bifrons est, propter duplicem cognitionem preteritorum et futurorum. Nam ex preteritis etiam futura debet conicere<sup>194</sup>.

Riguardo all'individuazione delle *Glosae* originali di Guglielmo di Conches al *De nuptiis* di Marziano Capella non sono stati fatti molti passi avanti. Di conseguenza non si può asserire con certezza che Guglielmo abbia mantenuto la promessa fatta nelle *Glosae super Boetium* e in quelle *super Macrobius*. In attesa di futuri sviluppi, ci limitiamo a classificare quest'opera come probabile.

---

<sup>191</sup> Cf. JEAUNEAU, *ibid.*, pp. 27-28.

<sup>192</sup> DRONKE, *ibid.*, p. 169.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>194</sup> MS, Firenze, Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi, I, I, 28, f. 53v. Il passo è anche in DRONKE, *ibid.*, p. 172.

## b. Le *Glosae* al *De institutione musica* di Boezio

In una nota della *Introduction* alla recente edizione critica delle *Glosae super Platonem*, Jeauneau riporta una citazione dalle *Glosae super Macrobiium*, comunicatagli da Helen Rodnite Lemay, in cui Guglielmo di Conches, accennando all'imposizione di un nome a ogni singola corda del tetracordo, rinvia a una propria opera intitolata *Musica*:

Similiter in singulis fidibus tetracordarum imposita sunt vocabula in musica (...) de quibus satis dicemus in *Musica*<sup>195</sup>.

Per lo studioso francese non ci sono dubbi sul fatto che l'opera in questione sia un commento o una glossa al *De institutione musica* di Boezio. Egli indica inoltre altri due rimandi a quest'opera contenuti nei manoscritti Urbin. Lat. 1140 (f. 138v) della Biblioteca Apostolica Vaticana e Gl. Kgl. S. 1910 (f. 106r) della Kongelige Bibliotek di Copenhagen, contenenti le *Glosae super Macrobiium*<sup>196</sup>.

### 1.2.3. Glosse non citate, ma probabili

#### a. Le *Glosae super Iuvenalem*

Nel 1960 Eva Sanford analizzò due codici contenenti due versioni diverse di *Glosae* alle *Satirae* di Giovenale: il W 20 (= 448), ff. 1r-5v, della Walters Art Gallery di Baltimora, un insieme di brevi glosse interlineari e marginali alle prime due *Satirae* di Giovenale, già segnalate da Klibansky<sup>197</sup>; il Lat. 2904, ff. 221-239, della Bibliothèque Nationale di Parigi, che raccoglieva glosse molto più ampie e articolate alle prime sei *Satirae*. La studiosa sosteneva che entrambe le versioni dipendessero dall'insegnamento di Guglielmo di Conches, ma – come Klibansky – riteneva che solo la prima fosse propria di Guglielmo: la natura compilativa del manoscritto parigino era a suo avviso dimostrata dal fatto che il redattore, pur avendo preso spunto da una versione più ampia delle glosse del filosofo di Conches, nel prologo riferiva di un conflitto di opinione tra i due maestri di Chartres Bernardo e Guglielmo sull'ambito disciplinare sotto il quale doveva ricadere lo

---

<sup>195</sup> JEAUNEAU, *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXX-XXXI, n. 57.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> Cf. KLIBANSKY, *Annual Report, 1947-1948* cit. (alla p. 69, n. 178), p. 9. Cf. anche T.GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 27, n. 1.

studio delle *Satirae* di Giovenale<sup>198</sup>. Uno studio analitico dei manoscritti venne compiuto nel 1980 da Bradford Wilson. Lo studioso realizzò un'edizione comparata dei manoscritti di Baltimora e di Parigi, confrontando talvolta quest'ultimo con un altro manoscritto, in buona parte dipendente da quello parigino: l'Auct. F. 6.9, ff. 1-23 della Bodleian Library di Oxford. Rispetto a Sanford, Wilson riteneva che W 20 (del 1175 circa) fosse la copia di un esemplare contenente la *reportatio* di uno studente di un primo ciclo di lezioni guglielmiane su Giovenale, e che Lat. 2904 (fine secolo XII) rappresentasse, se non l'edizione ufficiale delle *Glosae super Iuvenalem* di Guglielmo di Conches, almeno un'edizione autorizzata dal filosofo e probabilmente redatta – forse da uno studente – a seguito di un secondo e più maturo ciclo di lezioni su Giovenale. Inoltre, Wilson riteneva che Auct. F. 6.9 fosse un testimone diretto della diffusione dell'insegnamento guglielmiano contenuto nel manoscritto parigino<sup>199</sup>.

L'edizione Wilson, purtroppo, ha molte imperfezioni, e i vari recensori non hanno mancato di evidenziarle, avanzando anche alcune ipotesi di correzione<sup>200</sup>. Il giudizio spietato di Bengt Löfstedt circa il prodotto e le competenze dell'editore è quanto mai eloquente: «Der Herausgeber hat nur die jeweilige Handschrift nach seinem besten Vermögen abgeschrieben, ohne sich darum zu kümmern, ob der Text grammatisch, sinnvoll oder überhaupt Latein ist. Da die Handschriften in schwer lesbaren gotischer Schrift geschrieben sind und seine paläographischen Kenntnisse zu wünschen übrig lassen, kann man sich vorstellen, was herauskommt»<sup>201</sup>. Lo studioso tedesco ha dunque rieditato il manoscritto W 20 – l'unico che egli riteneva attribuibile a Guglielmo –, pubblicandolo insieme ad altri tre commentari a Giovenale, tutti risalenti al secolo XII, in un volume del 1995 dal titolo *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. Jahrhunderts*<sup>202</sup>.

Di recente Jeaneau ha riaffermato la dipendenza delle *Glosae super Iuvenalem* del manoscritto di Baltimora dall'insegnamento di Guglielmo di Conches: per la presenza

---

<sup>198</sup> Cf. E. M. SANFORD, *Juvenal*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries: annotated lists and guides*, ed. P. O. KRISTELLER, 9 voll., I, Washington 1960, p. 192.

<sup>199</sup> Cf. B. WILSON, *Preface*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 11; ID., *The Tradition of Juvenal Glosses and the Relationship of the Manuscripts of the Glosae in Iuvenalis Satiras* (in seguito: *The Tradition of Juvenal Glosses*), in *ibid.*, pp. 36-37, 44.

<sup>200</sup> Cf. le recensioni di P. DRONKE, in «Medium Aevum», LII (1987), pp. 146-149; J. WESTRA, in «Mittellateinisches Jahrbuch», XVIII (1983), pp. 368-369; B. LÖFSTEDT, in «Orpheus», VIII (1987), pp. 448-455.

<sup>201</sup> LÖFSTEDT, *ibid.*, p. 449.

<sup>202</sup> Cf. ID., *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. Jahrhunderts*, Amsterdam 1995, pp. 327-365.

di definizioni e citazioni riscontrabili anche in altre opere del maestro di Chartres, come la definizione di *ingenium*, ripresa alla lettera dalle *Glosae super Platonem*, e di *integumentum*, a lui molto cara, o la citazione piuttosto libera dal libro di *Giobbe*, riprodotta allo stesso modo anche nelle *Glosae super Platonem* e *super Priscianum*; per la presenza dell'insegnamento medico di Costantino Africano; per la presenza di locuzioni o strutture argomentative tipiche dello stile di Guglielmo; per la presenza di due rimandi a opere autentiche del filosofo di Conches: uno alla *Philosophia* (qui denominata *Physica*), rivolto a chi vuole conoscere le cause di alcuni fenomeni celesti come i tuoni e i fulmini<sup>203</sup>; un altro alle *Glosae super Boetium*, rivolto a coloro che vogliono conoscere il significato dei nomi Polifemo e Ulisse<sup>204</sup>. Jeauneau riteneva che l'enorme differenza di stile tra le *Glosae super Iuvenalem* del manoscritto di Baltimora e le *Glosae* universalmente attribuite a Guglielmo di Conches dipendesse dal fatto che le prime erano probabilmente un florilegio delle autentiche *Glosae super Iuvenalem* di Guglielmo, oggi perdute<sup>205</sup>.

Per fornire una collocazione cronologica approssimativa delle probabili *Glosae super Iuvenalem* di Guglielmo di Conches dobbiamo innanzitutto tener conto dei rimandi alla *Philosophia* e alle *Glosae super Boetium* come a opere già scritte. Se quelle nominate sono effettivamente opere di Guglielmo di Conches, le eventuali *Glosae super Iuvenalem* potrebbero essere state scritte dal maestro di Chartres dopo le *Glosae super Boetium* e *super Macrobius*, e dopo la *Philosophia*. Non è facile però stabilire se siano state scritte prima o dopo la prima redazione delle *Glosae super Priscianum*.

---

<sup>203</sup> Cf. <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem*, I, 9, ed. B. Wilson, pp. 98-99: «*Quid agant venti tonitrua, corruscationes et fulmina scilicet. Quomodo venti agant ista et quare plus in uno tempore anni quam in alio, si quis scire desideras nostram physicam scilicet <adeat>*»; ed. B. Löfstedt, 81-82, p. 331: «*Veram physicam, scilicet quis auctor fuit*». Gli studiosi di queste *Glosae* sostengono che *physica* sia una variante di *philosophia*; cf. WILSON, *The Tradition of Juvenal Glosses*, pp. 30-31; JEAUNEAU, *Introduction 2006*, pp. XXXI-XXXIV. Vi è effettivamente un passo della *Philosophia* in cui Guglielmo fornisce una spiegazione di questi fenomeni; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, VI, 14-15, pp. 77-78.

<sup>204</sup> Cf. <ID.>, *Glosae in Iuvenalem*, I, 11, ed. Wilson, p. 100; ed. Löfstedt, 102-103, p. 332: «*Sed quid significet Poliphemus, quid Ulixes, in nostris glosulis super Boetium inveniet, qui hoc scire voluerit*».

<sup>205</sup> Cf. É. A. JEAUNEAU, *Quand un médecin commente Juvénal*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 111-122.

## b. Le *Glosae* all'*Aeneis* di Virgilio

Giorgio Padoan e Marta Cristiani fanno riferimento a un'indicazione dell'inventario dei manoscritti della Biblioteca Amploniana di Erfurt, compilato da Amplonio di Ratinck, nel quale si attribuisce a Guglielmo di Conches un commento all'*Eneide*, purtroppo perduto<sup>206</sup>. A seguito di un attento esame delle opere autentiche di Guglielmo, finalizzato a fornire una mappa dei luoghi virgiliani citati dal filosofo di Conches e a individuare indizi che permettessero di attribuirgli un eventuale commento a Virgilio, Marta Cristiani ha concluso attestando «l'impossibilità evidente di dedurre (...) una qualsiasi ipotesi sull'attribuzione a G[u]glielmo di quel commento virgiliano, di cui finora solo l'indice del manoscritto perduto di Amplonio di Ratinck rende testimonianza»<sup>207</sup>.

### 1.4. Un'opera di incerta attribuzione: il *Moralium dogma philosophorum*

Sebbene i redattori delle prime edizioni a stampa del *Moralium dogma philosophorum* lo abbiano pubblicato senza il nome dell'autore, nei manoscritti in cui l'opera è conservata la sua paternità viene attribuita agli scrittori più svariati<sup>208</sup>: senza voler scomodare Cicerone e Seneca, che pure sono erroneamente indicati come autori in quattro dei cinquanta manoscritti latini rinvenuti da Holmberg, il trattato è stato attribuito a Guglielmo di Conches, ad Agostino, a Ugo di San Vittore, a Bartolomeo di Pisa, a Claudio di Seyssel, a un certo *magister Guido* e a un altro *magister* chiamato *Odo*, e nei manoscritti con le traduzioni in vernacolo a Giovanni di Courtecuisse, a Jean de Meun e all'enigmatico Valltir af Sallibur<sup>209</sup>. Come se non bastasse, Antoine Beaugendre, autore

---

<sup>206</sup> Cf. G. PADOAN, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna 1977, p. 215; CRISTIANI, *Guglielmo di Conches* cit. (alla p. 18, n. 42), p. 812.

<sup>207</sup> CRISTIANI, *ibid.*, p. 814.

<sup>208</sup> Si conoscono attualmente almeno cinque edizioni realizzate tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento: la prima di esse fu stampata a Colonia (secondo Hain) o a Deventer (secondo Campbell) dal tipografo Richard Paffraet verso la fine del secolo XV; la seconda risale al 1511 e fu stampata a Parigi da Jean Petit; la terza – senza anno di pubblicazione – fu stampata a Caen; la quarta (del 1512) e la quinta (del 1513) furono pubblicate a Strasburgo per i tipi di Matthias Schürer; cf. J. HOLMBERG, *Das Moraliu[m] dogma philosophorum des Guillaume de Conches* (in seguito: *Das Moraliu[m] dogma philosophorum*), Uppsala 1929, p. 15, pp. 20-21.

<sup>209</sup> Cf. HOLMBERG, *ibid.*, pp. 5-6. Cf. anche B. HAURÉAU, *Notices et Extraits de quelques Manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale* (in seguito: *Notices et Extraits*), 6 voll., I, Paris 1890, pp. 101-104; J. R. WILLIAMS, *The Authorship of the Moraliu[m] Dogma Philosophorum* (in seguito: *The Authorship*), in

della prima edizione moderna dell'opera, stampata nel 1708, attribuì il *Moralium dogma philosophorum* a Ildeberto di Lavardin, arcivescovo di Tours degli inizi del secolo XII. L'attribuzione a Ildeberto non trova riscontro in alcun manoscritto, ma si basa esclusivamente sul ritrovamento di una versione del trattato senza nome dell'autore nel manoscritto colbertino 2662 (attualmente conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi con il n. 2513), subito dopo una raccolta di epistole dell'arcivescovo di Tours<sup>210</sup>. Seguendo le suggestioni del Beaugendre, Vincent de Vit, redattore della seconda edizione moderna dell'opera risalente al 1854, inserì il *Moralium dogma* tra le opere di Ildeberto di Lavardin nel centosettantunesimo volume della *Patrologia latina*<sup>211</sup>.

Le attribuzioni tuttavia più probabili sono a Gualtiero di Châtillon e a Guglielmo di Conches. Nel prologo a una versione del trattato contenuta nel manoscritto parigino 17811 della Bibliothèque Nationale – il cosiddetto *Quia mores*, probabilmente scritto da

---

«Speculum», vi, 3 (1931), p. 397. Anche l'attribuzione a Bartolomeo di Recanati, autore di un'epistola dedicatoria degli inizi del secolo XIII posposta al trattato nel manoscritto Lat. vi, 58 della Biblioteca Marciana di Venezia, è erronea. Bartolomeo fu indicato quale autore del *Moralium dogma philosophorum* dal bibliografo Giuseppe Valentinelli. In realtà si occupò semplicemente di emendarne il testo e di esplicitarne i punti nodali, come si evince dall'epistola stessa; cf. *Epistola ad librum*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. HOLMBERG, Uppsala 1929, pp. 75-76; HAURÉAU, *ibid.*, pp. 104-105. John Williams aggiunge altri diciassette manoscritti ai cinquanta indicati da Holmberg; cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 392, n. 2. Gauthier è arrivato a raccogliere oltre cento manoscritti; cf. R. A. GAUTHIER, *Le deux recensions du Moraliu dogma philosophorum* (in seguito: *Le deux recensions*), in «Revue du Moyen Âge Latin», ix (1953), pp. 171-260.

<sup>210</sup> Nel manoscritto parigino 2513 l'opera è intitolata *Moralis philosophia de honesto et utili*. Questo è anche il titolo che Beaugendre attribuisce al trattato raccolto nelle opere di Ildeberto; cf. <HILDEBERTUS CENOMANENSIS>, *Moralis philosophia de honesto et utili*, in ID., *Opera tam edita quam inedita* (in seguito: *Opera*), ed. A. Beaugendre, Paris 1708, coll. 959-960. Negli anni trenta dell'Ottocento lo storico Ludwig Wachler attribuiva a Guglielmo di Conches un trattato morale ispirato all'insegnamento di Seneca e Cicerone. Questa volta, però, l'opera aveva il titolo di *Apotheca aliorum auctorum* ed era stata ritrovata in un manoscritto della Biblioteca Rhedigeriana di Breslavia; cf. L. WACHLER, *Handbuch der Geschichte der Litteratur*, 4 voll., II, Leipzig 1833, p. 378. Circa un decennio più tardi Theodor Grässe ribadiva l'attribuzione dell'opera a Guglielmo, senza però indicare alcun manoscritto, né le rapide annotazioni di Wachler; cf. T. GRÄSSE, *Lehrbuch einer allgemeinen literargeschichte aller bekannten Volker der Welt*, 4 voll., II, Dresden - Leipzig 1840, p. 681. Che si tratti dello stesso trattato è molto probabile, sebbene John Holmberg non abbia incluso nella propria lista alcun manoscritto proveniente dalla Biblioteca Rhedigeriana; HOLMBERG, *Das Moraliu dogma philosophorum*, pp. 12-15.

<sup>211</sup> Essa fu realizzata sulla base del manoscritto 101 della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova, un manoscritto piuttosto scadente e pieno di interpolazioni. Nel manoscritto l'opera è intitolata *Isagoge ad moralem philosophiam*, ma è lo stesso De Vit a identificarla con l'opera edita da Beaugendre; cf. PL 171, col. 1005.

Bartolomeo di Recanati agli inizi del secolo XIII<sup>212</sup> –, i due vengono indicati come possibili autori dell'opera:

Magister ergo Galterus, qui Alexandreidem fecit, vel secundum quosdam magister Guilhelmus, qui Henricum, filium comitis Andegavie de Campania Gallica, instruebat, videns quod illud opus Tullianum erat tamquam pelagus, nec id poterat quilibet de facili habere, istud tamquam manuale specialiter ad illius informationem et generaliter ad utilitatem singulorum legentium compilavit<sup>213</sup>.

Il *Galterus* autore dell'*Alexandreis* – un poema epico in esametri sulle gesta di Alessandro Magno – è Gualtiero di Châtillon, mentre il *Guilhelmus* tutore di Enrico, figlio del conte degli Angioini, è chiaramente Guglielmo di Conches. Thor Sundby attribuiva il *Moralium dogma philosophorum* al primo dei due: il fatto che Gualtiero di Châtillon venisse nominato per primo e che l'antica traduzione islandese dell'opera fosse attribuita a un certo *Valltirr af Sallibur* – nome che a suo avviso rievocava quello di Gualtiero –, gli fecero supporre che proprio l'autore dell'*Alexandreis* avesse scritto il *Moralium dogma philosophorum*<sup>214</sup>. Nessuno tra i manoscritti ritrovati attesta, però, che egli ne sia l'autore e non esistono elementi per sostanziare l'ipotesi dell'identità tra Valltirr e Gualtiero. Tuttavia nel catalogo dei manoscritti della Biblioteca Belgica, Gualtiero di Châtillon è esplicitamente indicato come autore del *Moralium dogma philosophorum*<sup>215</sup>. Guglielmo di Conches, invece, è attestato come autore in tre manoscritti latini – Erlangen, Universitätsbibliothek, 396; Grenoble, Bibliothèque Municipale, 706 (ex-530); Oxford, Bodleian Library, 212 – e nel catalogo dei manoscritti della Biblioteca del giurista cinquecentesco Jacques Cujas<sup>216</sup>. Inoltre, quattro dei manoscritti più antichi dell'opera

---

<sup>212</sup> Cf. HAUREAU, *Notices et Extraits*, pp. 105-106.

<sup>213</sup> Cf. *Incipit prologus super moralium dogma philosophorum*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, p. 77.

<sup>214</sup> Cf. <GALTERUS DE CASTELLIONE>, *Liber qui dicitur Moraliu Dogma*, ed. T.Sundby, in SUNDBY, *Brunetto Latinos Levnet og Skrifter* (in seguito: *Brunettos Latinos*), Kjøbenhavn 1869, pp. I-LXXXIII. Riguardo all'identificazione di Valltirr af Sallisbur con Gualtiero di Châtillon cf. SUNDBY, *Brunettos Latinos*, pp. 166-167 (tr. it. ID., *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, Firenze 1884, pp. 158-159).

<sup>215</sup> Cf. V. ANDRÉ, *Bibliotheca Belgica*, Antwerp 1623, p. 66; p. 462. Nella Biblioteca della Regina di Svezia l'opera viene invece attribuita a un generico *magister Galterius*; cf. B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2 voll., I, Paris 1739, p. 16, n° 130. Cf. anche WILLIAMS, *The Authorship*, p. 398.

<sup>216</sup> Cf. P. DELHAYE, *Moralium dogma philosophorum*, in *Enciclopedia Dantesca*, 5 voll., III, Roma 1971, pp. 1030-1031; HOLMBERG, *Das Moraliu dogma philosophorum*, pp. 7-8, con n. 1 (a p. 8); WILLIAMS, *ibid.*, p. 399.

sono stati ricopiati nel Nord della Francia e uno in area anglosassone<sup>217</sup>. Tali attestazioni sembrano essere ulteriormente corroborate dal fatto che nell'*incipit* di diversi manoscritti latini il dedicatario dell'opera è un certo *Henricus, vir optimus et liberalis*, che per Hauréau era senza dubbio il figlio del duca di Normandia – il futuro Enrico II –, del quale Guglielmo fu tutore<sup>218</sup>. In quest'ottica, – prosegue lo studioso – la lettera *R.*, che compariva in altri manoscritti in luogo di *Henricus*, poteva essere l'iniziale del termine *rex* e stare per *rex Henricus*<sup>219</sup>. Per Hauréau, inoltre, tale identificazione era ulteriormente confermata dal riferimento a un «vehemens tumultus huius perniciosissime sedicionis»<sup>220</sup>, che senz'altro poteva essere un riferimento ai nove mesi di guerra tra Enrico e Stefano di Blois per il trono di Inghilterra, conclusisi con il concilio di Winchester del 1153<sup>221</sup>. Se dunque il dedicatario era Enrico Plantageneto, l'autore del *Moralium dogma philosophorum* doveva essere giocoforza Guglielmo di Conches. Questa soluzione convinse studiosi come Baeumker e De Wulf, ma non persuase John Williams, che in un articolo del 1931 riaprì la questione della paternità del *Moralium dogma philosophorum*<sup>222</sup>. Per Williams era evidente che l'opera fosse un prodotto del secolo XII e che Guglielmo e Gualtiero potevano a buon diritto contendersene la paternità: i manoscritti più antichi risalivano infatti al secolo XII e nel *Moralium dogma* non vi era traccia dell'insegnamento etico di Aristotele, segno che era stato probabilmente composto prima del 1170<sup>223</sup>. Non era tuttavia sufficiente per lo studioso che alcuni manoscritti recassero esplicitamente il nome di Guglielmo di Conches per attribuirgliene la paternità,

---

<sup>217</sup> Tre manoscritti del secolo XII sono stati realizzati a Rouen, antica capitale della Normandia, e uno a Cambridge. Un manoscritto degli inizi del secolo XIII è stato prodotto a Evreux; cf. HOLMBERG, *Moralium dogma philosophorum*, p. 8; WILLIAMS, *ibid.*, p. 396; P. DELHAYE, *Une adaptation du De officiis au XIII<sup>e</sup> siècle: le Moraliu dogma philosophorum* (in seguito: *Une adaptation*), in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XVI (1949), p. 238, n. 63; ID., *Gauthier de Chatillon est-il l'auteur du Moraliu Dogma?*, Namur - Lille 1953, pp. 32-33; R. A. GAUTHIER, *Les deux recensions du Moraliu dogma philosophorum* (in seguito: *Les deux recensions*), in «Revue du Moyen Âge Latin», IX (1953), p. 230.

<sup>218</sup> Cf. HAUREAU, *Notices et Extraits*, p. 107.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.*, pp. 107-108. Beaugendre suppose invece che dietro quella iniziale si celasse il monaco Reginaldo, destinatario della *Epistola* XV di Ildeberto di Lavardin; cf. A. BEAUGENDRE, *Monitum*, in HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Opera* cit. (alla p. 78, n. 210), coll. 959-60; ID., *Epistolae*, XV, in *Opera*, coll. 180-1.

<sup>220</sup> <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, 14, p. 6.

<sup>221</sup> Cf. HAUREAU, *ibid.*, pp. 107-108.

<sup>222</sup> BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla n. 16, p. 7), col. 1601; M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1905, p. 199; L. THORNDIKE, *History of magic and Experimental Science*, 8 voll., II, New York 1923, p. 51; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla n. 16, p. 7), pp. 13-14, 184-186.

<sup>223</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 395.

perché il più antico risaliva appena alla fine del secolo XIII. Bisognava poi tener conto del fatto che anche Gualtiero vantava almeno un'attribuzione indiretta<sup>224</sup>. Inoltre, il *vir optimus et liberalis* della dedicatoria dell'opera non poteva a suo avviso essere Enrico Plantageneto: un passo riportato in alcuni manoscritti del *Moralium* sembrava infatti suggerire che il dedicatario soffrisse di un serio problema di salute, ma l'intensa attività politica di cui fu protagonista Enrico induceva ad escludere che potesse essere lui il personaggio in questione<sup>225</sup>:

Presentis doctrine expressa mihi in te uno occurrit imago; quocirca vehementer compator tibi, imo tue odiosa morbi pressura lacescite liberalitati<sup>226</sup>.

Se dunque non era scontato che Enrico II fosse il dedicatario dell'opera, allora veniva messa in discussione anche l'attribuzione del *Moralium* a Guglielmo di Conches. Ma per dimostrare che l'opera era di Gualtiero di Châtillon, Williams doveva provare che il poeta aveva avuto un protettore di nome *Henricus*. Proprio a tal proposito, alcune fonti testimoniavano che Gualtiero di Châtillon, prima che Guglielmo di Champagne, arcivescovo di Reims dal 1175 al 1182, lo chiamasse al suo servizio come chierico, doveva aver servito anche il predecessore dell'arcivescovo, Enrico di Francia – fratello del re Luigi VII –, in carica dal 1162 al 1175<sup>227</sup>. Da una lettera di Giovanni di Salisbury del 1167 si evinceva, inoltre, che in quell'anno il vescovo Enrico dovette affrontare una pericolosa *seditio* dei cittadini di Reims, presumibilmente – sostiene Williams – la *perniciosissima sedicio* di cui parlava l'autore del *Moralium*<sup>228</sup>. Dalla stessa lettera, poi, si apprendeva che l'arcivescovo trattò i ribelli con una tale crudeltà da suscitare un dissenso

---

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, p. 399. Cf. *supra*, p. 79.

<sup>225</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, pp. 401-402.

<sup>226</sup> <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, 16-18, p. 6.

<sup>227</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 405. Uno dei poemi brevi di Gualtiero, in cui viene celebrato il trasferimento di Guglielmo da Sens a Reims, testimonia di un legame antico del poeta con la seconda città; cf. K. STRECKER, *Die Gedichte Walters von Chatillon*, xxx, Berlin 1925, pp. 55-56. Giovanni di Salisbury, scrivendo da Reims nel 1166, menziona un *magister Galterus* (Gualtiero di Châtillon?), chierico dell'arcivescovo; cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistolae*, CLXVIII, PL 199, col. 159A: «Injunctum est illi, ut apud dominum episcopum gerat negotium M. Galteri clerici domini Remensis, pro recuperandis libris quos idem Galterus magistro Petro Eliae commendaverat».

<sup>228</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *ibid.*, CCXXII, PL 199, coll. 249A-B: «Bellici namque tumultus aestate fere tota ferventes intermeandi facultatem litterarum portitoribus praecluserunt, et in urbe Remensi orta seditio sic turbavit provinciam, ut vix tutum fuerit ingredi vel egredi civitatem. Conspiraverant enim cives de clericorum consilio et auxilio militum nitentes contra archiepiscopum, qui novas quasdam indebitas et intolerabiles servitutes volebat imponere civitati, et ecclesiarum turre et domos munitiores occupantes, officialibus et amicis archiepiscopi ejectis ab urbe, multas ei injurias intulerunt». Cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 406.

generale, il che poteva giustificare questa frase dell'autore del *Moralium*: «Videmus enim, quod licet temporis necessitas ad flagitia te pertrahat, mens tua contradicit et reclamat», un raffinato espediente – secondo Williams – per glissare sull'inqualificabile comportamento del suo protettore<sup>229</sup>. Infine, si apprendeva da varie fonti che Enrico di Francia non godette in vita di ottima salute e che nel 1164 fu addirittura sul punto di morire anzitempo<sup>230</sup>.

Nemmeno le evidenze interne al *Moralium dogma philosophorum* permettevano di attribuire con certezza l'opera a Guglielmo. Innanzitutto, non era possibile dimostrare che l'opera era stata scritta con l'intento di educare un giovane principe: l'autore, infatti, dimostrava in più punti di non rivolgersi a un destinatario specifico<sup>231</sup>. Inoltre, anche se le fonti classiche presenti nel trattato erano quelle conosciute da Guglielmo di Conches, mancava nel *Moralium* uno dei *Leitmotiv* dell'intera produzione letterario-filosofica del maestro di Chartres: la polemica contro i cornificiani. Anzi! La struttura dell'opera, lo spirito con il quale era stata scritta e l'obbiettivo che si prefiggeva, mostravano addirittura che il *Moralium dogma philosophorum* era più in sintonia con il metodo cornificiano che con quello di Guglielmo di Conches: l'opera, infatti, si presentava più come un florilegio di massime di filosofia morale, che come un trattato sistematico; in essa, inoltre, si voleva fornire al lettore il meglio della filosofia morale risparmiandogli la fatica dello studio; la conoscenza dei classici, poi, non veniva promossa con l'intento di approfondirne il pensiero, ma allo scopo di acquisire nozioni utili per fini utilitaristici. L'autore, per di più, dimostrava scarsa stima per coloro che si dedicavano allo studio dei fenomeni naturali e Guglielmo di Conches era uno dei filosofi più accreditati in questo settore. Gli aspetti dell'opera fin qui descritti, dunque, sembravano essere proprio un prodotto di quella faciloneria e di quell'opportunismo che Guglielmo rimproverava ai cornificiani, nemici giurati di ogni forma di sapere<sup>232</sup>. In definitiva, dunque, per Williams nessun elemento permetteva di assegnare in maniera decisiva l'opera all'uno o all'altro autore, ma gli argomenti a sfavore dell'attribuzione a Gualtiero sembravano meno decisivi di quelli dell'attribuzione a Guglielmo<sup>233</sup>.

Negli anni seguenti, Grabmann si preoccupò di dare consistenza alle argomentazioni *contra* l'assegnazione dell'opera a Guglielmo fondandole sulla differenza

---

<sup>229</sup> Cf. WILLIAMS, *ibidem*.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, pp. 406-407.

<sup>231</sup> Cf. *ibid.*, pp. 400-401.

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, pp. 408-410.

<sup>233</sup> Cf. *ibid.*, pp. 410-411.

tra la dottrina delle virtù espressa nel *Moralium* e quella descritta nel *Compendium philosophiae*, ma Silvestein dimostrò che l'argomento di Grabmann non era affatto determinante in tal senso, perché nelle opere di Guglielmo si registravano spesso differenze dottrinali, giustificate non solo dall'evoluzione del pensiero del filosofo, ma anche dalle diverse finalità delle opere, dal contesto nel quale si sviluppavano le argomentazioni, e dal rimando a fonti che divergevano sugli stessi punti<sup>234</sup>. D'altronde – come abbiamo già visto – Gregory avrebbe dimostrato quasi vent'anni dopo che il *Compendium* era opera di un compilatore<sup>235</sup>: in ogni caso, dunque, l'argomento di Grabmann non sarebbe stato valido. Le uniche incongruenze che rendevano veramente incompatibile il *Moralium* con il resto della produzione guglielmiana – osservava Silverstein – erano quelle già evidenziate da Williams: la superficialità del metodo e dell'obiettivo dell'autore, e l'avversione per la scienza della natura<sup>236</sup>. Successivamente, nel 1948, Glorieux avanzò l'ipotesi che fosse Alano di Lilla l'autore del *Moralium*, viste le molte affinità tra l'opera in questione e il *De virtutibus et vitiis* del *Doctor universalis*, ma l'anno dopo Philippe Delhaye ne contestò acutamente il giudizio, osservando innanzitutto che l'affinità tra due opere non bastava a indicare l'identità di un autore, e poi dimostrando che il *De virtutibus* dipendeva più direttamente dall'anonima *Isagoge in theologiam*, scritta tra il 1141 e il 1157. Inoltre, ribadì l'attribuzione a Guglielmo di Conches, riproponendo e rafforzando le considerazioni di Hauréau<sup>237</sup>. Due anni dopo arrivò la replica di Gauthier, che riaffermò l'attribuzione a Gualtiero di Châtillon, fondando le proprie argomentazioni maggiormente sul prologo *Quia mores*. Secondo Gauthier questo prologo non era che un estratto dalle glosse alla dedicatoria del *Moralium*, composte da Bartolomeo di Recanati tra il 1208 e il 1229<sup>238</sup>. Lo studioso francese dava grande importanza al fatto che Bartolomeo citasse Gualtiero come primo probabile autore del *Moralium*: ciò poteva infatti voler dire che lo stesso maestro veneziano accettava l'attribuzione dell'opera a Gualtiero e che questa era l'opinione dominante agli inizi del secolo XIII. In una controreplica a Gauthier, Delhaye espresse

---

<sup>234</sup> Cf. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen* cit. (alla p. 9, n. 23), pp. 12-13; SILVERSTEIN, *Tertia philosophia* cit. (alla p. 41, n. 27), pp. 26-32.

<sup>235</sup> Cf. supra, pp. 41ss. Cf. anche la confutazione dell'argomento di Grabmann in GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 25.

<sup>236</sup> Cf. SILVERSTEIN, *ibid.*, pp. 32-33.

<sup>237</sup> Cf. P. GLORIEUX, *Le Moraliu dogma philosophorum et son auteur*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», xv (1948), pp. 360-366; DELHAYE, *Une adaptation* cit. (alla p. 80, n. 217), pp. 227-258.

<sup>238</sup> Cf. GAUTHIER, *Les deux recensions* cit. (alla p. 80, n. 217), pp. 171-208.

qualche dubbio circa le precomprensioni che Bartolomeo poteva avere avuto sulla paternità dell'opera e rilanciò l'attribuzione del *Moralium* a Guglielmo di Conches, fondando le sue argomentazioni su un'analisi ancora più intensa del prologo e del trattato stesso<sup>239</sup>.

Gran parte della controversia tra Delhaye e Gauthier era però incentrata sulla relazione tra il *Moralium*, l'*Isagoge* e il *De virtutibus*<sup>240</sup>. Mentre Gauthier riteneva che le definizioni delle virtù nell'*Isagoge* fossero del tutto originali e che l'autore del *Moralium* le avesse mutate da quell'opera, a Delhaye sembrava molto più logico che fosse l'autore di un'introduzione alla teologia a prendere a prestito le definizioni di virtù da un manuale di etica come il *Moralium*, nel quale i classici erano citati con dovizia, diversamente che nell'*Isagoge*<sup>241</sup>. Partendo poi dalla constatazione che il *Moralium* e il *De virtutibus* condividevano le stesse citazioni dal *Liber testimoniorum veteris testamenti* di Paterio e dalle opere di Isidoro di Siviglia, Delhaye tentò di dimostrare, per mezzo di raffronti testuali, che era Alano di Lilla ad aver tratto quelle citazioni dal *Moralium*. Per il Gauthier era invece evidente che Paterio e Isidoro fossero fonti dirette di Alano, soprattutto perché il *Doctor Universalis*, a differenza dell'autore del *Moralium*, citava di frequente le fonti patristiche<sup>242</sup>. In ragione di queste considerazioni, Gauthier – che assegnava il *Moralium* a Gualtiero di Châtillon – collocava la produzione del trattato dopo l'*Isagoge* e il *De virtutibus*, tra il 1160 e il 1170 – quando Guglielmo di Conches era probabilmente già morto –, mentre Delhaye la fissava al 1153, prima delle altre due opere<sup>243</sup>.

Tirando le somme di questo annoso dibattito, soprattutto alla luce degli ultimi contributi, in un articolo del 1957 John Williams osservava che le riflessioni di Delhaye e di Gauthier non avevano purtroppo prodotto risultati decisivi: nonostante i loro tentativi, infatti, restava comunque difficile stabilire la collocazione cronologica del *Moralium* rispetto alle altre due opere e quindi l'attribuzione del trattato a Guglielmo o a Gualtiero.

---

<sup>239</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Pour l'attribution à Gauthier de Châtillon du Moraliu[m] dogma philosophorum* (in seguito: *Pour l'attribution*), in «Revue du Moyen Âge Latin», VII (1951), p. 33; P. DELHAYE, *Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moraliu[m] Dogma?* (in seguito: *Gauthier de Châtillon*), Namur - Lille 1953, pp. 10 ss., p. 81.

<sup>240</sup> Cf. J. R. WILLIAMS, *The Quest for the Author of the Moraliu[m] Dogma Philosophorum, 1931-1956* (in seguito: *The Quest for the Author*), in «Speculum», XXXII (1957), p. 739.

<sup>241</sup> Cf. GAUTHIER, *Pour l'attribution*, p. 35; DELHAYE, *Gauthier de Châtillon*, pp. 77 ....

<sup>242</sup> Cf. DELHAYE, *Une adaptation*, pp. 239-253; ID., *Gauthier de Châtillon*, pp. 51-69; GAUTHIER, *Pour l'attribution*, pp. 49-60; ID., *Les deux recensions*, pp. 237-251.

<sup>243</sup> Cf. DELHAYE, *Gauthier de Châtillon*, pp. 38 ss.; GAUTHIER, *Le deux recensions*, pp. 251-257.

Ma nel ribadire la propria propensione verso il secondo dei due, lo studioso americano notava che buona parte della produzione poetica di Gualtiero di Châtillon dimostrava la familiarità dell'autore con la cultura latina classica e il suo spiccato interesse per problematiche di tipo morale<sup>244</sup>. Inoltre, Williams rilevava anche le affinità di spirito e di metodo tra il *Moralium* e il *Contra Judaeos* di Gualtiero: entrambe le opere si presentavano infatti come un esteso mosaico di citazioni e in entrambe vi erano espliciti richiami alla brevità<sup>245</sup>. Ovviamente, nessuno di questi argomenti era decisivo, ma entrambi – secondo Williams – contribuivano a tenere in piedi l'attribuzione dell'opera a Gualtiero. Le evidenze esterne che permettevano di attribuire il *Moralium* a Guglielmo sembravano solide, ma a suo avviso erano prive di consistenza: se infatti Delhaye, come già Hauréau, insisteva nuovamente sul fatto che alcuni manoscritti attribuivano esplicitamente l'opera a Guglielmo, Gauthier aveva dimostrato che uno di questi manoscritti (quello di Oxford) era una raccolta di estratti da una redazione del *Moralium* emendata da Bartolomeo di Recanati e che alcune tracce delle revisioni apportate dal maestro veneziano erano visibili anche nei manoscritti di Erlangen e di Grenoble<sup>246</sup>. Inoltre, se per Delhaye il fatto che quattro manoscritti del secolo XII erano stati ritrovati tra Rouen e Cambridge suggeriva che il *Moralium* aveva un'origine anglo-normanna, per Williams la localizzazione di una serie di manoscritti in una certa area geografica dimostrava solo che quell'opera era lì molto diffusa<sup>247</sup>. Per lo studioso americano, dunque, l'unica evidenza esterna veramente consistente a favore di Guglielmo era la testimonianza di Bartolomeo nel prologo *Quia mores*<sup>248</sup>.

Nemmeno le evidenze interne erano per Williams così decisive per l'assegnazione del *Moralium* a Guglielmo: Delhaye, come Hauréau, era convinto che il dedicatario fosse Enrico Plantageneto e che la *perniciosissima sedicio* fosse la lotta tra Enrico e Stefano di Blois per la conquista del trono di Inghilterra<sup>249</sup>. Gauthier, d'altra parte, aveva dimostrato in modo convincente che il nome *Henricus* trovato in alcuni manoscritti era un'interpolazione, ma anche ammettendo che il nome del protettore fosse

---

<sup>244</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 741.

<sup>245</sup> Cf. *ibid.*, p. 742; GUALTERUS DE CASTELLIONE, *Contra Judaeos*, I, 14, PL 209, col. 434 B: «Prolixitas enim operis plerumque fastidium generat auribus audientis»; ID., *ibid.*, col. 444 B: «Cum prolixitas operis mater soleat esse fastidii».

<sup>246</sup> Cf. GAUTHIER, *Les deux recensions*, pp. 215-217; WILLIAMS, *The Quest for Author*, p. 742.

<sup>247</sup> Cf. DELHAYE, *Une adaptation*, p. 238, n. 63; ID., *Gauthier de Châtillon*, pp. 32-33; WILLIAMS, *The Authorship*, p. 396; ID., *The Quest for Author*, pp. 742-743.

<sup>248</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, p. 743.

<sup>249</sup> Cf. DELHAYE, *Une adaptation*, pp. 256-8; ID., *Gauthier de Châtillon*, pp. 71-80.

Enrico, sarebbe stato difficile – secondo Williams – vedere in costui l’Enrico Plantageneto protagonista del conflitto con Stefano di Blois<sup>250</sup>. La *sedicio* – secondo la definizione di Du Cange – è una «conspiratio in mortem, aut damnum alicuius»<sup>251</sup>, solitamente animata da un gruppo di individui contro un’autorità non più riconosciuta come tale. Se l’autore del *Moralium* non aveva usato a caso questo termine, era chiaro che il protettore al quale si stava rivolgendo si trovasse nel bel mezzo di una ribellione contro la propria autorità. Ma nel conflitto contro Stefano di Blois la posizione di Enrico non era quella della vittima: egli fu piuttosto il promotore di una sedizione contro Stefano – allora re di Inghilterra – con l’obiettivo di strappargli la corona<sup>252</sup>.

Per il resto Williams riproponeva gli stessi argomenti del 1931: batteva ancora sul riferimento alla presunta malattia del protettore, che permetteva di escludere si potesse trattare di Enrico Plantageneto, persona sempre attiva e straordinariamente vigorosa ed energica; insisteva inoltre sul carattere utilitaristico dell’opera, pur riconoscendo rispetto al 1931 di averla accostata in modo improprio al movimento cornificiano, visto che l’autore del *Moralium* non disprezzava affatto i classici; riconosceva nuovamente nel disprezzo per le scienze naturali, sostanziato dalle citazioni di Cicerone e di Seneca, un sentimento inadeguato a Guglielmo di Conches<sup>253</sup>. Certo Delhaye dava scarsa importanza a quest’ultimo argomento: a suo avviso l’autore stava semplicemente affermando per mezzo di due dei più autorevoli pensatori dell’età romana l’assoluta priorità dell’etica rispetto alla matematica; il fatto poi che si servisse di autori versati anche nella filosofia naturale, dimostrava che il suo biasimo non era tanto nei confronti di quella scienza, ma di coloro che la anteponevano indebitamente all’etica<sup>254</sup>. Williams, però, rimprovera allo studioso francese di non aver descritto la situazione con la massima accuratezza: a suo avviso, infatti, con la citazione del passo di Cicerone – modificato rispetto all’originale –, l’autore del *Moralium* non si limitava a proclamare la secondarietà di ogni forma di sapere rispetto alla filosofia morale (come sembrava invece si evincesse dal passo

---

<sup>250</sup> Cf. GAUTHIER, *Le deux recensions*, pp. 212 ss.

<sup>251</sup> C. DU CANGE, *Seditio*, in *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, 10 voll., VII, Niort 1886, col. 397b. L’edizione del *Glossarium* è quella considerevolmente ampliata da Léopold Favre.

<sup>252</sup> Cf. WILLIAMS, *The Quest for Author*, p. 744.

<sup>253</sup> Cf. *ibid.*, pp. 744-745.

<sup>254</sup> Cf. DELHAYE, *Une adaptation*, p. 255.

originale), ma attaccava in modo mirato una certa tipologia di sapere – quello fisico-matematico – che nella citazione di Seneca viene esplicitamente dichiarato inutile<sup>255</sup>.

Per Williams, dunque, restava Gualtiero di Châtillon l'autore più probabile del *Moralium*, ma alcuni dei suoi argomenti sembrano – a mio avviso – un po' forzati. Innanzitutto, se si comincia a leggere da qualche frase prima del passo da lui citato per dimostrare che il dedicatario del *Moralium* aveva problemi di salute, ci si renderà conto che in esso probabilmente non si allude a questa condizione:

Puto autem te huic honestatis formae non minimam impendere diligentiam. Adeo namque arto atque insolubili complexu inheres honesto, quod nec vehemens tumultus huius perniciosissimae sedicionis honestatis curam tibi excutit. Videmus enim, quod licet temporis necessitas ad flagitia te pertrahat, mens tua contradicit et reclamatur. Presentis doctrinae expressa mihi in te uno occurrit imago; quocirca vehementer compatio tibi, imo tuae odiosa morbi pressura lacessite liberalitati<sup>256</sup>.

Credo che l'autore di questo brano difficilmente avrebbe qualificato come *odiosa pressura* il disagio di una malattia fisica. Qui si riferisce verosimilmente al conflitto tra l'aspirazione all'*honestas* del dedicatario e i *flagitia* che è costretto dalle circostanze (*temporis necessitas*) a compiere<sup>257</sup>. Il *morbis* che opprime il dedicatario, dunque, potrebbe essere di tipo morale, non fisico. Da questo punto di vista non comporta alcuna difficoltà identificare questo personaggio tanto con Enrico di Francia, quanto con Enrico d'Angio: entrambi furono, infatti, protagonisti di episodi in cui si videro costretti ad agire ai limiti della correttezza morale. Williams escludeva inoltre che l'espressione *perniciosissima sedicio* descrivesse in modo appropriato il conflitto tra Enrico e Stefano conclusosi nel 1153, perché in quell'occasione Enrico fu promotore e non vittima di una

---

<sup>255</sup> Cf. WILLIAMS, *ibid.*, pp. 745-746; <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, pp. 11-12: «Circa hanc virtutem [scil. docilitatem] duo sunt vitanda. Unum me ignota pro cognitibus habeamus hisque temere assentiamur. Hoc enim est presumptio; quod vitium effugere qui volet – omnes autem velle debent – adhibebit ad res considerandas tempus et meditationem. Alterum est magnum studium conferre in res obscuras, difficiles et non necessarias, quod vitium curiositas dicitur. Est enim curiositas non magne utilitati nimiam operam impendere, sicuti si relicta morali philosophia astrologiam vel abacum vel geometriam studiose legas. Nam melius est, si pauca sapientie precepta teneas sed illa in promptu et in usu tibi sint, quam si multa didiceris sed illa non habeas ad manum. Quemadmodum magnus luctator est non qui omnes nexu didicit, quorum rarus est usus, sed qui in uno aut altero diligenter se exercuit. Non enim refert quam multa sciat, si scit quantum victoriae satis est. Sic in disciplinis multa delectant, pauca iuvant. Licet nescias que ratio oceanum effundat, quid sit quod gemellorum conceptum separet, partum iungat, cur simul natis fata diversa sint: non multum tibi nocebit transire quod non licet scire, nec prodest».

<sup>256</sup> Cf. *ibid.*, 11-18, p. 6.

<sup>257</sup> Ringrazio il professore Andrea Favuzzi, docente di Storia Romana presso l'Università di Bari, per questo suggerimento.

sedizione. Ma poi è lo stesso studioso a indicare almeno un paio di episodi della vita di Enrico – tra l'altro avvenuti tra il 1153 e il 1154 –, nei quali il futuro re di Inghilterra fu effettivamente vittima di una *sedicio*, quando ad esempio dovette fronteggiare una coalizione di nemici, tra cui il fratello Goffredo, o quando – già divenuto re – dovette scongiurare un complotto ordito da mercenari fiamminghi assoldati da Stefano per ucciderlo<sup>258</sup>. Mi chiedo perché Williams non abbia nemmeno lontanamente considerato l'ipotesi che l'autore del *Moralium* potesse riferirsi a uno di questi due episodi. Ho poi l'impressione che nei passi tratti da Cicerone e Seneca non si condanni affatto il sapere fisico-matematico, ma piuttosto il dare ad esso un'eccessiva importanza, il conferirgli una certa predominanza anche rispetto alla filosofia morale, che invece è per quegli autori l'unica forma di sapere realmente necessaria alla vita<sup>259</sup>. Cicerone in particolare, nella parte finale del passo in questione – molto più articolato e complesso che nella citazione del *Moralium* – ha parole piene di ammirazione per coloro che eccellono nelle scienze teoretiche: «Quibus vitiis declinatis [scil. praesumptione et curiositate] quod in rebus honestis et cognitione dignis operae curaeque ponetur, id iure laudabitur, ut in astrologia C. Sulpicium audimus, in geometria Sex. Pompeium ipsi cognovimus, multos in

---

<sup>258</sup> Cf. WILLIAMS, *The Authorship*, p. 403. Su questi episodi della vita di Enrico cf. SALZMAN, *Henry II* cit. (alla p. 50, n. 85), pp. 8-9, 12-13.

<sup>259</sup> Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, I, VI, 18-19, ed. C. Atzert, Stuttgart - Leipzig 1963, p. 7: «In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt, unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur, quod vitium effugere qui volet – omnes autem velle debent – adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias. Quibus vitiis declinatis quod in rebus honestis et cognitione dignis operae curaeque ponetur, id iure laudabitur, ut in astrologia C. Sulpicium audimus, in geometria Sex. Pompeium ipsi cognovimus, multos in dialecticis, plures in iure civili, quae omnes artes in veri investigatione versantur, cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *De beneficiis*, VII, I, 4-5, ed. E. Hosius, Leipzig 1914, p. 180: «Egregie enim hoc dicere demetrius cynicus, vir meo iudicio magnus, etiam si maximis conparetur, solet plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum'. Quemadmodum' inquit' magnus luctator est, non qui omnes numeros nexus que perdidicit, quorum usus sub adversario rarus est, sed qui in uno se aut altero bene ac diligenter exercuit et eorum occasiones intentus expectat (neque enim refert, quam multa sciat, si scit, quantum victoriae satis est), sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt. Licet nescias, quae ratio oceanum effundat ac revocet, quare septimus quisque annus aetati signum inprimat, quare latitudo porticus ex remoto spectantibus non servet portionem suam, sed ultima in angustius coeant et columnarum novissime intervalla iungantur, quid sit, quod geminorum conceptum separet, partum iungat, utrum unus concubitus spargatur in duos an totiens concepti sint, cur pariter natis fata diversa sint maximis que rerum spatiis distent, quorum inter ortus minimum interest: non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet scire nec prodest».

dialecticis, plures in iure civili, quae omnes artes in veri investigatione versantur»<sup>260</sup>. Ma subito dopo aggiunge, affinché sia chiaro che il sapere pratico è comunque prioritario rispetto a quello teoretico: «Cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est»<sup>261</sup>. Allo stesso modo l'autore del *Moralium*, semplificando all'estremo il passo ciceroniano, ma non traviandone il senso, afferma che coloro i quali vogliono conquistare la virtù della *docilitas*, devono evitare i vizi della *praesumptio* e della *curiositas* (il *magnum studium in res obscuras, difficiles et non necessarias*) e, a proposito di questo secondo vizio, aggiunge: «Est enim curiositas non magne utilitati nimiam operam impendere, sicuti si relictis morali philosophia astrologiam vel abacum vel geometriam studiose legas»<sup>262</sup>. È dunque il versare in modo eccessivo in queste discipline obliando la filosofia morale a essere esiziale per l'uomo, e non il semplice esercizio di queste discipline. La differenza poi tra le discipline citate da Cicerone (*astrologia, geometria, dialectica* e *ius civilis*) e quelle citate dall'autore del *Moralium* (*astrologia, abacum, geometria*), può dipendere anche dal fatto che l'autore sta citando a memoria: ne è prova il fatto che il passo del *Moralium* è molto più scarno ed essenziale di quello del *De officiis*. Ciò non toglie tuttavia che l'autore possa aver volutamente modificato il passo ciceroniano per attaccare coloro che dedicavano troppa attenzione al sapere fisico-matematico, trascurando quello morale, ma resta il fatto che è solo l'eccessivo interesse per quella forma di sapere a essere condannato, mai il sapere fisico-matematico in se stesso. Certo queste osservazioni non contribuiscono a far pendere definitivamente l'ago della bilancia verso Guglielmo di Conches, ma credo comunque siano determinanti per tenere aperto un dibattito che sembra non possa ancora dichiararsi concluso.

## 1.5. Le opere spurie

### 1.5.1. La *Magna de naturis philosophia*

Nella voce dell'*Epitome Bibliothecae Conradi Gesneri* dedicata a Guglielmo di Conches, Josias Simmler attribuisce al filosofo di Chartres una *Philosophia Universalis* in due volumi: il primo dedicato alle nature superiori; il secondo a quelle inferiori<sup>263</sup>. Che si tratti della stessa opera, descritta qualche decennio più tardi da Antonio Possevino come un'opera in trentatré libri sui sei giorni della creazione, suddivisa in due volumi,

<sup>260</sup> CICERO, *De officiis*, I, VI, 19, p. 7.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, p. 11.

<sup>263</sup> Cf. J. SIMMLER, *Epitome Bibliothecae Conradi Gesneri*, Zürich 1574, p. 254.

appare chiaro confrontando le informazioni fornite dai due bibliografi: Possevino ha avuto occasione di consultare solo il secondo tomo dell'opera, contenente i libri 19-33, ma le tematiche affrontate – *creaturae quae in mundo sunt, homini et loci hominis habitabiles*, ecc. – sono senz'altro compatibili con quelle riguardanti le *naturae inferiorum* cui semplicemente accennava Simmler<sup>264</sup>. Sembra sia stato Casimir Oudin il primo a considerare identiche queste due opere e ad attribuirgli il titolo di *Magna de naturis Philosophia* o *Philosophia Maior seu Physica Guillelmi de Conchis*. Rispetto a Simmler e Possevino, Oudin fornisce qualche informazione in più sulla presunta opera di Guglielmo: oltre a dividerla in due volumi – il primo sulle nature superiori, ormai introvabile; il secondo sulle nature inferiori – e a considerarla più che altro un'opera collettanea, desunta quasi verbalmente dalle opere dei Padri della Chiesa, ritiene sia stata pubblicata nel 1474 e sostiene di averne visto il secondo volume nella Biblioteca del Collegio di Navarra a Parigi, consunto a tal punto da non riuscire a leggere le indicazioni del frontespizio relative alla data, al luogo di pubblicazione e all'editore<sup>265</sup>.

Gli studiosi successivi – che diversamente dai predecessori non potevano più consultare nemmeno il secondo volume dell'opera, ormai scomparso – si limitarono a confermare acriticamente il giudizio di Oudin, al punto che, per oltre un secolo, nessuno contestò mai l'assegnazione della *Magna de naturis Philosophia* al maestro di Chartres<sup>266</sup>. L'indiscutibilità di questa attribuzione cominciò a vacillare nel 1835, anche se in modo non del tutto consapevole: gli autori del XVIII tomo della *Histoire Littéraire de la France*, infatti, ignoravano l'identità tra la *Magna de naturis Philosophia* e l'*Opus super sex dierum operibus* descritta da Possevino, forse perché non conoscevano l'articolo di Oudin, mentre avevano sicuramente letto il capitolo del XII tomo della *Histoire* dedicato a Guglielmo di Conches, nel quale gli autori, pur sintetizzando le informazioni ricavate da Oudin, avevano ommesso di segnalare questa identità. Ciononostante gli autori del XVIII tomo contestarono a Possevino l'attribuzione dell'*Opus* a Guglielmo, nonché la sua scansione in 33 libri, e supposero che il manoscritto analizzato dal gesuita italiano fosse la copia di una parte dello *Speculum Naturale* (in 32

---

<sup>264</sup> Cf. POSSEVINO, *Apparatus* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 701. Cf. anche WADDING, *Scriptores* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 151.

<sup>265</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla p. 2, n. 1), coll. 1229-1230.

<sup>266</sup> Tra i tanti, segnaliamo in particolare FABRICIUS, *Bibliotheca* cit. (alla p. 2, n. 1), I, p. 408a; CLEMENCET - CLEMENT, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 457; B. HAUREAU, *De la Philosophie Scolastique* cit. (alla p. 14, n. 36), p. 289; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 6-7.

libri e non 33) di Vincenzo di Beauvais<sup>267</sup>. Circa un ventennio più tardi Jean-Barthelemy Hauréau, nella voce *Guillaume de Conches* curata per la *Nouvelle Biographie Générale*, sostenne esplicitamente che l'attribuzione della *Magna de naturis Philosophia* al filosofo di Chartres fosse «douteuse» e che quest'opera fosse «vraisemblable»<sup>268</sup> la stessa indicata nel *Repertorium Bibliographicum* da Ludwig Hain con il titolo *De opere sextae diei. Et primo de animalibus*, senza luogo, né anno di pubblicazione<sup>269</sup>. Appena qualche anno dopo, lo studioso francese non solo confermò questo giudizio, ma suppose – in via del tutto ipotetica, mancando la possibilità di un reale raffronto dei testi – che la *Magna de naturis Philosophia* – e quindi il *De opere sextae diei. Et primo de animalibus* indicato da Hain, quasi sicuramente la stessa opera che aveva avuto sotto mano Possevino – non fosse un'opera di Guglielmo di Conches, ma di un autore omonimo, ovvero Guglielmo d'Auvergne, il cui *De universo*, «traite (...) de la nature des choses, c'est-à-dire de l'univers matériel et de l'univers spirituel»<sup>270</sup>. Nello stesso studio Hauréau segnalò anche il rilievo fatto dagli autori del XVIII tomo della *Histoire*, ma confuse lo *Speculum Naturale* con lo *Speculum Historiale*, sempre di Vincenzo di Beauvais<sup>271</sup>.

Già Alexandre Clerval, nel 1895, escluse la *Magna de naturis Philosophia* dal novero delle opere di Guglielmo, e Clemens Baeumker, nel 1901, ne sostenne nuovamente l'appartenenza a Vincenzo di Beauvais<sup>272</sup>. Ma l'ultimo atto nella storia dell'attribuzione di quest'opera si è compiuto nel 1920, quando Reginald L. Poole, ripubblicando in forma notevolmente modificata un lavoro del 1884 dal titolo *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, e ignorando apparentemente sia le osservazioni degli autori del XVIII tomo della *Histoire*, sia quelle di Baeumker, sostenne che la descrizione fatta da Possevino del secondo volume dell'opera sui sei giorni della creazione «leaves no doubt that the work he mentions is the second volume of Vincent of Beauvais's *Speculum naturale* in the edition, s. l[oco] aut

---

<sup>267</sup> Cf. P. DAUNOU, *Histoire Littéraire de la France*, 41 voll., XVIII, Paris 1835, p. 492.

<sup>268</sup> HAUREAU, *Nouvelle Biographie* cit. (alla p. 7, n. 16), col. 668.

<sup>269</sup> Cf. L. HAIN, *Repertorium Bibliographicum* (in seguito: *Repertorium*), 5604, 5 voll., 1/1, Stuttgart 1826, p. 186b. C'è da dire, inoltre, che in un'opera pubblicata qualche anno prima Hauréau aveva considerato la *Magna de naturis Philosophia* e il *De opere sextae diei. Et primo de animalibus* come opere distinte; cf. HAUREAU, *De la Philosophie Scolastique*, p. 289.

<sup>270</sup> HAUREAU, *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), p. 235.

<sup>271</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 236-237.

<sup>272</sup> Cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* cit. (alla p. 4, n. 7), p. 182; BAEUMKER, *Wetzer und Weltes* cit. (alla p. 7, n. 16), col. 1600.

*a[uctore]*, presumed to have been printed at Strasbourg in 1468 or 1473»<sup>273</sup> e che «the probable inference is that the first volume of which Possevinus, Fabricius and the authors of the *Histoire littéraire* were unable to find a copy, was likewise the first volume of the *Speculum*»<sup>274</sup>. Ciò che convince dell'ipotesi di Poole non è tanto la prossimità dei presunti anni di pubblicazione dello *Speculum* e della *Magna de naturis philosophia* – 1468/73 per il primo; 1474 per la seconda –, quanto le affinità tra i contenuti dell'una e dell'altra opera: come, infatti, il primo volume della *Magna philosophia* affrontava il tema delle nature superiori, così i primi quattro libri dello *Speculum* trattano di Dio, degli angeli buoni e cattivi, del firmamento e dei fenomeni celesti; Possevino aveva inoltre sintetizzato i contenuti dei libri 19-33 (cioè 19-32) del secondo tomo, scrivendo che «post creaturarum quae in mundo sunt, hominisque tractationem, tertiusdecimus [trigesimus tertius?] tandem liber agit de locis hominis habitabilibus, deque temporibus sex aetatum mundi usque ad Antichristum, et de innovatione mundi»<sup>275</sup>, e in effetti lo *Speculum* tratta: degli animali nei libri 19-22; dell'uomo nei libri 23-28; del settimo giorno nel libro 29; di temi vari, quali la natura dell'uomo, la formazione di Adamo ed Eva, il peccato originale, il concepimento, l'infusione dell'anima, ecc., nei libri 30-31; delle parti della terra, delle età del mondo, dell'avvento dell'Anticristo e della rigenerazione del mondo nel libro 32<sup>276</sup>; infine, Poole osserva che il secondo volume dello *Speculum*, pubblicato presumibilmente a Strasburgo, iniziava proprio con il XIX capitolo e precisamente con un estratto da Guglielmo di Conches dal titolo: *De opere sextae diei. Et primo de animalibus. Guillerinus de Conchis*, esattamente lo stesso titolo del *Repertorium* di Hain<sup>277</sup>.

### 1.5.2. La *Glosa in quatuor Evangelia*

Gli autori del capitolo su Guglielmo di Conches, contenuto nel XII volume della *Histoire*, segnalano un discutibile riferimento bibliografico riportato da Jaques Le Long nel primo tomo della *Bibliotheca Sacra*. In questo riferimento il bibliografo francese

---

<sup>273</sup> POOLE, *Illustrations* cit. (alla p. 5, n. 8), sec. ed. p. 307. Nella prima edizione accenna solo vagamente al fatto che la *Magna Philosophia* è un'opera spuria; cf. ID., *ibid.*, pr. ed. p. 356.

<sup>274</sup> *Ibid.*, sec. ed. p. 308.

<sup>275</sup> POSSEVINO, *Apparatus*, p. 701. Cf. anche WADDING, *Scriptores*, p. 151.

<sup>276</sup> Cf. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum naturale* cit. (alla p. 3, n. 1), ff. 232v-423v.

<sup>277</sup> POOLE, *ibid.*, sec. ed., p. 307. Cf. anche HAIN, *Repertorium* cit. alla n. 269 della pagina precedente. – *Guillerinus* è quasi sicuramente un errore di grafia in quanto la “i” e la “n” accostate non sono altro che una “m”. Tuttavia, il nome *Guillerinus* viene riportato sia da Hain che da Poole.

attribuisce al maestro di Chartres una *Glossa in quatuor Evangelia*, che dice di aver rinvenuto presso l'abbazia di Préaux in Normandia<sup>278</sup>. Ma gli autori della *Histoire* non sembrano prestargli molta fede, poiché in quella abbazia non hanno trovato né una copia della glossa, né un indizio che ci sia effettivamente stata<sup>279</sup>. Gli studiosi successivi, forse condizionati dal giudizio degli autori della *Histoire*, non inserirono questa glossa nell'elenco delle opere del filosofo di Conches, né vi accennarono minimamente. Fu Hauréau, quasi un secolo dopo, a riconsiderare la questione e a sostenere con certezza l'illegittimità dell'attribuzione a Guglielmo<sup>280</sup>.

Su questa fantomatica glossa vorrei aggiungere una piccola osservazione: nel primo volume del *Repertorium Bibliographicum* di Hain vengono segnalate un numero cospicuo di edizioni a stampa di una *Postilla super Evangelia* attribuita a *Guillermus* o *Guilerinus Parisiensis*, il quale pare che fosse un frate domenicano *professor sacrae theologiae* presso l'Università di Parigi nel secolo XV, ma – per quanto ne sappiamo – potrebbe anche non essere mai esistito<sup>281</sup>. Un'ipotesi forse non proprio infondata è che nell'abbazia di Préaux Le Long abbia trovato una copia manoscritta di questa *Postilla* e che abbia identificato *Guillermus Parisiensis* con Guglielmo di Conches. Dopotutto l'opinione dominante ai tempi di Le Long era che il maestro di Chartres avesse svolto la sua attività magistrale esclusivamente a Parigi<sup>282</sup>. Mi sembra probabile, dunque, che l'attribuzione a Guglielmo di Conches di una *Glossa sui Vangeli* sia nata da uno scambio di persona.

## 2. Cronologia delle opere

Da quanto è stato detto finora, si evince che è difficile stabilire la cronologia delle opere di Guglielmo almeno per due motivi:

- Come emerge dalla tradizione manoscritta, alcuni dei lavori del maestro di Chartres sembrano avere due o più redazioni. Questo è sicuramente vero per le *Glosae super*

---

<sup>278</sup> Cf. J. LE LONG, *Bibliotheca Sacra in binos sillabos distincta*, Paris 1723, p. 758.

<sup>279</sup> Cf. CLEMENCET - CLEMENT, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 466. La *Glossa* venne già segnalata da Fabricius, il quale si limitò semplicemente a riportare, senza alcun rilievo critico, la nota di Le Long; cf. FABRICIUS, *Bibliotheca* cit. (alla p. 2, n. 1), I, p. 408b.

<sup>280</sup> Cf. HAUREAU, *Nouvelle biographie* cit. (alla p. 7, n. 16), col. 673; HAUREAU, *Singularités* cit. (alla p. 5, n. 8), p. 237. Cf. anche CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 42-43.

<sup>281</sup> Cf. HAIN, *Repertorium*, 8225-8299, pp. 544b-555b.

<sup>282</sup> Cf. OUDIN, *Commentarius* cit. (alla p. 2, n. 1), col. 1228; CLEMENCET - CLEMENT, *Histoire XII*, p. 455.

*Priscianum* (sulla duplice redazione delle quali è lo stesso Guglielmo a informarci)<sup>283</sup> e forse anche per la *Philosophia* e le *Glosae super Macrobius*<sup>284</sup>. Come però ha osservato Ronca, bisogna tenere presente che quelle che possono sembrare molteplici redazioni di una stessa opera, spesso sono solo «different textual traditions of one and the same original, with ‘corrections’, expansions or omissions by innovative scribes»<sup>285</sup>. Questo è ad esempio il caso del *Compendium philosophiae*, delle presunte ulteriori redazioni delle *Glosae super Platonem* e del *Dragmaticon*, e della presunta seconda redazione delle *Glosae super Boetium*<sup>286</sup>.

- È possibile inoltre che Guglielmo lavorasse a più opere contemporaneamente, il che rende ancor meno lineare la cronologia dei suoi scritti<sup>287</sup>.

Al netto delle informazioni fornite da Guglielmo stesso all'interno dei suoi testi e delle ipotesi avanzate dagli studiosi sulla base della tradizione manoscritta, è dunque possibile stabilire una sequenza cronologica approssimativa delle opere certe di Guglielmo di Conches:

- (1) *Glosae super Boetium* (inizio anni venti);
- (2) *Glosae super Macrobius* (inizio anni venti);
- (3) *Philosophia*: prima redazione (anni venti);
- (4) *Glosae super Priscianum*: prima redazione (anni venti);
- (5) *Glosae super Platonem* (tra gli anni venti e gli anni quaranta);
- (6) *Philosophia*: seconda redazione (inizio anni quaranta);
- (7) *Dragmaticon philosophiae* (1146/47 – 1149);
- (8) *Glosae super Priscianum*: seconda redazione (tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta)<sup>288</sup>.

---

<sup>283</sup> Cf. supra, p. 70.

<sup>284</sup> Cf. supra, pp. 39, 62-63.

<sup>285</sup> RONCA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), p. XX. Cf. anche JEAUNEAU, *Introduction 1965* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 12; ID., *Introduction 2006* cit. (alla p. 2, n. 1), p. XXXIV; NAUTA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXIII; CXII-CXIII.

<sup>286</sup> Cf. supra, pp. 39-43, 54-55, 60-61, 66-68.

<sup>287</sup> Cf. NAUTA, *ibid.*, p. XXIII.

<sup>288</sup> Per la cronologia delle opere di Guglielmo cf. in particolare JEAUNEAU, *Introduction 1965*, p. 14; ID., *Introduction 2006*, p. XXXIX; RONCA, *Introduction*, p. XXI; NAUTA, *Introduction*, p. XXIV. Rispetto alle loro cronologie (tutto sommato simili) si è aggiunta solo la seconda redazione della *Philosophia* e non quella delle *Glosae super Macrobius*, la cui autenticità mi sembra ancora dubbia. A tal proposito cf. supra pp. 62-63. I tre studiosi usano differenti criteri di classificazione. Nell'*Introduzione* alla prima edizione critica delle *Glosae super Platonem*, Jeauneau distribuiva le opere di Guglielmo in tre diverse epoche di redazione: le

Riguardo alla cronologia delle altre opere, Ronca sostiene che le *Glosae super Martianum*, qualora siano state realmente scritte dal maestro di Chartres, appartengano all'età giovanile e che debbano essere collocate prima o dopo le *Glosae super Macrobiium*<sup>289</sup>. Per Jeauneau, invece, non ci sono abbastanza elementi per stabilire l'epoca della redazione di queste glosse<sup>290</sup>. Tuttavia, lo studioso francese aveva notato che nelle *Glosae super Macrobiium* Guglielmo rimanda a delle *Glosae super Martianum* non ancora pubblicate<sup>291</sup>. Pertanto, è probabile che il maestro di Chartres le abbia redatte (se le ha redatte) dopo le *Glosae super Macrobiium*, anche se non è possibile stabilirne con precisione il periodo di stesura. Sulla collocazione cronologica dei commenti al *De Musica* e all'*Aeneis* purtroppo non si può dire molto<sup>292</sup>. Le *Glosae super Iuvenalem*, invece, potrebbero essere state scritte dopo la prima redazione della *Philosophia*, mentre la datazione del *Moralium dogma philosophorum* dipende – come abbiamo visto – dall'identità dell'autore, che a tutt'oggi è ancora incerta<sup>293</sup>.

---

prime quattro opere venivano fatte risalire all'età giovanile; la quinta e la settima all'età matura; l'ultima all'età della vecchiaia. Ronca, pur seguendo Jeauneau per le prime quattro opere, annoverava la quinta, la settima e l'ottava in una generica età matura. Nauta, infine, classificò le opere sulla base della presenza o meno al loro interno di dottrine provenienti dalle fonti arabe: egli riteneva che le *Glosae super Boetium* e *super Macrobiium* fossero prive dell'apporto di queste dottrine, e dunque le attribuì all'età giovanile, mentre per l'evidente presenza di queste fonti nella terza, nella quarta, nella quinta, nella settima e nell'ottava opera, attribuì queste ultime alla fase matura della produzione letteraria del maestro di Chartres.

<sup>289</sup> Cf. RONCA, *Introduction*, p. XXI.

<sup>290</sup> Cf. JEAUNEAU, *Introduction 2006*, p. XXXIX.

<sup>291</sup> Cf. *supra*, p. 72.

<sup>292</sup> Cf. JEAUNEAU, *ibid.*, p. XXXIX.

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, p. XXXIX.

SEZIONE SECONDA  
IL *DRAGMATICON*  
*PHILOSOPHIAE* DI  
GUGLIELMO DI CONCHES

TERZO CAPITOLO. LA CONDANNA DELLA *PHILOSOPHIA* E LA REDAZIONE DEL  
*DRAGMATICON PHILOSOPHIAE*

1. La ricerca teologica nella *Philosophia*

1.1. La condanna di un metodo «insanum atque haereticum»

Dopo la stesura della *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* e probabilmente poco tempo prima del concilio di Sens, che si risolverà nella condanna formale del maestro Palatino, Guglielmo di Saint-Thierry, all'epoca monaco cistercense a Signy, compilò il *De erroribus Guillelmi de Conchis*, una breve epistola confutatoria nella quale, presagendo nuove e inquietanti sventure, denunciava all'autorevole Bernardo di Clairvaux un altro caso di pericolosa eterodossia<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Non si sa con certezza se Guglielmo di Saint-Thierry abbia scritto il *De erroribus* prima o dopo il concilio di Sens. Dutton propende per la prima ipotesi per due ragioni: il carattere spesso approssimativo e superficiale dell'epistola confutatoria, a dispetto dell'approfondita analisi delle dottrine di Abelardo approntata nella *Disputatio*, dice probabilmente della volontà di Guglielmo di Saint-Thierry di agire in fretta, per coinvolgere anche Guglielmo di Conches nel procedimento contro Abelardo, che culminerà nell'assise di Sens; nella requisitoria, inoltre, non vi è alcun accenno al concilio, segno probabilmente che non era stato ancora indetto; cf. DUTTON, *The Mystery* cit. (alla p. 26, n. 78), pp. 10-11, 17. Optano invece per la seconda ipotesi studiosi come Gregory, Piazzoni, Châtillon e Ronca; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 116; PIAZZONI, *Il declino dell'ideale monastico* cit. (alla n. 5, p. 4), p. 175; CHÂTILLON, *William of Saint-Thierry* cit. (alla n. 5, p. 4), p. 171; RONCA, *Reason and Faith* cit. (alla p. 46, n. 67), p. 331; ID., *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1545. Effettivamente nel *De erroribus* non si accenna nemmeno all'interdetto papale del 16 luglio 1141, con il quale Innocenzo II imponeva il silenzio al maestro Palatino e minacciava di scomunicare coloro che avessero professato o diffuso le sue dottrine; cf. INNOCENTIUS II PAPA, *Epistolae*, CDXLVIII. *De Abaelardo et Arnaldo de Brixia damnatis, et monasterio includendis, librisque eorum comburendis*, PL 179, coll. 517A-B. Sono dunque maggiormente incline a dare ragione a Dutton. – È sicuro invece che il *De erroribus* sia stato scritto dopo che Guglielmo di Saint-Thierry ebbe sollevato il caso Abelardo e probabilmente prima della morte del maestro Palatino, avvenuta nell'aprile del 1142. Nel *De erroribus*, infatti, il monaco di Signy fa continui riferimenti agli errori teologici di Abelardo, prima denunciati nella *Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardus abbatem Clarae-Vallensem*, trasmessaci erroneamente come *Epistola CCCXXVI* dell'epistolario di Bernardo, e poi confutati nella *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*; sull'attribuzione dell'epistola a Guglielmo di Saint-Thierry cf. PIAZZONI, *ibid.*, p. 157; i riferimenti agli errori di Abelardo sono in GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, col. 333A, ed. Verdeyen, I, 6-9, p. 61; col. 334C-D, II, 66-73, p. 63; col. 339A, VII, 270-272, p. 69. Inoltre, nello scritto contro Guglielmo di Conches l'omonimo ex-abate di Saint-Thierry parla di Abelardo come se questi fosse ancora vivo. Dutton fa riferimento in particolare all'ultimo dei passi appena citati, in cui si dice che Abelardo *idem garrit*; cf. DUTTON, *ibid.*, pp. 20-21, n. 70. – Sulla datazione del concilio di Sens, l'unico dato cronologico sicuro è il «die (...) octavo Pentecostes», offerto dal rendiconto ufficiale redatto dai vescovi

---

presenti al concilio e inviato a papa Innocenzo II; cf. *Epistolae*, CCCXXXVII, PL 182, col. 541B (tra le epistole erroneamente attribuite a Bernardo di Chiaravalle); cf. anche P. ZERBI, *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, in *Ecclesia in hoc mundo posita. Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993 (Bibliotheca erudita, 6), p. 455, con n. 4. La cronologia tradizionale fissava l'anno del concilio al 1140; cf. CLÉMENT - CLÉMENT, *Histoire XII* cit. (alla n. 16, p. 7), p. 98. Il dibattito sulla datazione del concilio si apre con un contributo di Deutsch, che suggeriva il 1141 come probabile data di inizio dell'assise. La replica di Vacandard riproponeva invece l'anno 1140; cf. S. M. DEUTSCH, *Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Eine Kirchengeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1880, pp. 53-54; E. VACANDARD, *Chronologie abélardienne; la date du concile de Sens: 1140*, in «Revue des questions historiques», XXVI (1891), pp. 235-245. Nel corso degli anni diversi studiosi si sono schierati in entrambi i campi: un elenco dei principali contributi, aggiornato alla data di pubblicazione del suo lavoro, è fornito da Constable; cf. G. CONSTABLE, *The letters of Peter the Venerable*, Cambridge 1967, p. 318, nn. 14-15. Successivi al 1967 sono alcuni importanti contributi di Pietro Zerbi, che si è a lungo dedicato alla questione. Dopo aver considerato per molto tempo il 1140 come anno più probabile del concilio, in un saggio del 1988 lo studioso dichiarava di essere ormai orientato a porre il 1140 e 1141 sullo stesso piano; cf. P. ZERBI, *Di alcune questioni cronologiche riguardanti il concilio di Sens*, in *Cultura e società nell'Italia Medievale. Studi per Paolo Brezzi*, 2 voll., II, Roma 1988, p. 859; sull'ipotesi del 1140 cf. ID., *In cluniaco vestra sibi perpetuam mansionem elegit, Petri Venerabilis Epistola 98: momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il Concilio di Sens* (in seguito: *In cluniaco*), in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré Theseider*, 2 voll., II, Roma 1974, p. 628, n. 1; ID., *S. Bernardo di Chiaravalle e il Concilio di Sens*, in *Studi su s. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della sua canonizzazione: Certosa di Firenze 6-9 novembre 1974*, Roma 1975 (Bibliotheca Cistercensis, 6), pp. 49-50. Ma in *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali* è lo stesso Zerbi a tagliare il filo conduttore di circa vent'anni di ricerche e a propendere, questa volta, verso la soluzione del 1141; cf. ID., *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, p. 455. Tale posizione viene poi ribadita diversi anni dopo; cf. ID., *Philosophi e Logici* cit. (alla p. 10, n. 26), pp. 141-146. – Ciò che sappiamo con certezza riguardo al concilio di Sens è che fu l'iniziativa di Guglielmo di Saint-Thierry a condurre, di lì a poco, alla convocazione del sinodo. Durante la Quaresima (del 1139 o del 1140 a seconda che si accettino rispettivamente il 1140 o il 1141 come date del concilio), la lettura di due testi di Pietro Abelardo aveva particolarmente inquietato il monaco di Signy. Eligius Marie Buytaert individua nella *Theologia scholarium* e nel *Liber sententiarum*, curato da un discepolo del maestro Palatino, i testi effettivamente letti dal monaco cistercense; cf. E. M. BUYTAERT, *Abelard's Trinitarian Doctrine*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference (Louvain, 10-12 mai 1971)*, Louvain 1974, p. 144. In essi Guglielmo di Saint-Thierry riscontrava alcuni gravi errori di teologia. Si risolse dunque a scrivere una lettera indirizzata sia a Bernardo di Chiaravalle che a Goffredo vescovo di Chartres; cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Epistola Willelmi*, PL 182, coll. 521A-533A (erroneamente attribuita a Bernardo); ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), pp. 13-15. – La lettera di Guglielmo raggruppava gli errori di Abelardo in tredici *capitula*. Alla missiva il monaco di Signy allegava un suo scritto, nel quale confutava punto per punto ciascun *capitulum*; cf. ID., *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, PL 180, coll. 249-282C; ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), pp. 17-59. Gli errori di Abelardo coinvolgevano i principi basilari della fede cattolica: il filosofo Palatino, come rileva Guglielmo di Saint-Thierry nella missiva indirizzata a Bernardo di Chiaravalle e al vescovo di Chartres, «nec de minimis agitur, sed de fide Sanctae Trinitatis, de persona Mediatoris, de Spiritu Sancto, de gratia Dei, de sacramento communis redemptionis». Il

Vereor multum molestus esse vobis et multiplicibus occupationibus vestris, maxime cum totiens vobis sim propheta malus et importunus, annuntians vastitatem. Ecce enim de radice colubri ascendit regulus, obscuri quidem nominis et nullius auctoritatis, sed tamen veneno pestifero ipsum aerem communem corrumpens. Etenim post theologiam Petri Abaelardi, Guillelmus de Conchis novam affert philosophiam, confirmans et multiplicans quaecumque ille dixit, et impudentius addens adhuc de suo plurima, quae ille non dixit<sup>2</sup>.

Usando un'immagine tratta dal profeta Isaia, Guglielmo di Saint-Thierry descriveva l'omonimo filosofo di Conches come un basilisco (*regulus*) uscito dalla radice del serpente-Abelardo (*coluber*) e lo accusava di infestare l'*aer communis* con il veleno pestifero della sua *nova philosophia*, divulgata in un libercolo dal titolo *Summa Philosophiae*, nel quale sosteneva e ampliava le scandalose dottrine teologiche del maestro Palatino, aggiungendovi altre eresie<sup>3</sup>. Guglielmo di Saint-Thierry non aveva dubbi sul fatto che il maestro di Chartres fosse fatto della stessa pasta di Abelardo<sup>4</sup>:

---

passo citato è in ID., *Epistola Willelmi*, PL 182, col. 531B; ed. Verdeyen, 11-14, p. 13. Secondo Ambrogio Piazzoni, ciò con cui Guglielmo era apertamente in dissidio non erano tanto le dottrine dello scolastico parigino: egli era piuttosto preoccupato dagli sviluppi cui il metodo dialettico, applicato agli enunciati di fede, avrebbe condotto la teologia. Tra l'altro Guglielmo di Saint-Thierry parlava con cognizione di causa, perché condivideva la stessa preparazione logica dell'accusato, visto che in gioventù aveva studiato presso alcune scuole cattedrali e lì aveva acquisito quegli strumenti che gli avrebbero permesso di discutere con Abelardo da pari a pari. Il suo intento primario non era di condannare Abelardo e le sue dottrine, ma di puntare l'attenzione su alcune *novae sententiae* estranee alla tradizione e, in ultima analisi, di stimolare il dibattito su dottrine che, per la loro novità, potevano essere potenzialmente erronee. Bernardo di Chiaravalle, invece, non si muoveva sul suo stesso piano. La propria preparazione dialettica non gli permetteva di comprendere con disinvoltura i testi di Abelardo che, se effettivamente aveva letto, doveva aver trovato estremamente complessi. Tuttavia, dopo aver ricevuto la lettera di Guglielmo e la sua *Disputatio*, si sentì in dovere di intervenire a difesa dell'integrità della fede, ma per farlo non intravide altra strada che quella della condanna delle dottrine che riteneva erronee e di colui che le diffondeva. Si rivolse dunque a papa Innocenzo II, inviandogli la celebre *Epistola CXC*, nota anche come *Tractatus contra quaedam capitula errorum Petri Abaelardi* (PL 182, coll. 1053D-1072D), un testo che, come tutte le altre lettere che l'abate scrisse sull'argomento (*Epistolae* CLXXXVII, CLXXXVIII, CLXXXIX, CXCI, CXCII, CXCIII, CXCIV, CCCXXX, CCCXXXI, CCCXXXII, CCCXXXIII, CCCXXXVI, CCCXXXVIII), ha un forte debito intellettuale nei confronti degli scritti di Guglielmo; cf. PIAZZONI, *Il declino dell'ideale monastico*, pp. 165-168.

<sup>2</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, col. 333A; ed. Verdeyen, I, 1-9, p. 61.

<sup>3</sup> L'immagine biblica è in *Is* 14, 29: «Ne laeteris, Philisthaea omnis tu, / quoniam comminuta est virga percussoris tui; / de radice enim colubri egredietur regulus, / et semen eius draco volans». – La *Philosophia* è chiamata *Summa philosophiae* in tre manoscritti: il Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. 995 (926), il Molietta, Biblioteca comunale, 3 (5, 7, V) e lo Zurich Zentralbibliothek, Car. C. 137 (325 Mohlberg); cf. DUTTON, *The Little Matter of a Title* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 481, 482, 484. Guglielmo di Saint-Thierry trova questo testo tra i libri di un uomo fuggito dal secolo per intraprendere la vita monastica;

Hic (...) homo, (...) et Petrus Abaelardus, quantum ex scriptis eorum potest adverti, et modo loquendi et similitudine errandi unius spiritus sunt, eodem spiritu ambulant, eisdem vestigiis, spiritui gratiae contumeliam facientes, cum spiritu huius mundi scrutantur alta Dei<sup>5</sup>.

Ostenta un certo disprezzo verso questo “abelardiano” di scarso prestigio, che mostra di non tenere in nessun conto quando, come per deriderlo, lo definisce *obscuri nominis, et nullius auctoritatis*. Ma le ragioni che spinsero Guglielmo di Saint-Thierry a definire in modo così indecoroso il filosofo di Conches potevano anche essere di natura politica: secondo Edward Dutton, il monaco di Signy potrebbe aver finto di ignorare che Guglielmo di Conches fosse uno dei più celebri maestri di Chartres (nel *De erroribus*, infatti, questa città non viene mai nominata e di conseguenza mai associata a Guglielmo) per non urtare Goffredo di Lèves, vescovo di Chartres e rettore della scuola cattedrale di quella città, particolarmente sensibile al tema della reputazione della scuola e a quello della condotta dei suoi maestri<sup>6</sup>. Che Guglielmo di Conches avesse fama di grande maestro è testimoniato, infatti, dall’ammirato ricordo di Giovanni di Salisbury, uno dei suoi allievi più celebri<sup>7</sup>, e in modo ancora più evidente dalla già ricordata cronaca di Alberico di Trois-Fontaines – senza voler tenere conto del dubbio epitaffio funebre –, nella quale il maestro di Chartres veniva descritto come un «philosophus magni nominis»<sup>8</sup>, parole che risuonano quasi per contrasto a quelle irridenti di Guglielmo di Saint-Thierry. A onor del vero, bisogna anche tener conto del fatto che l’elogio di Alberico descriveva un maestro che nel 1154 cavalcava l’onda del successo. Giovanni,

---

cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, PL 180, col. 333B; ed. Verdeyen, I, 13-16, p. 61: «Venit enim nuper ad nos frater quidam fugiens de saeculo et Deum quaerens, inter caeteros libros quos habebat unum deferens hominis illius, cuius titulus erat Summa philosophiae».

<sup>4</sup> Su Abelardo cf. BUYTAERT, *Abelard’s Trinitarian Doctrine* cit. (alla p. 99, n. 1); ZERBI, *In cluniaco* cit. (alla p. 99, n. 1); M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari 1974; G. BALLANTI, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, Firenze 1995 (Biblioteca di cultura, 194); J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e Mistero*, Milano 1996; S. P. BONANNI, *Pietro Abelardo*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit. (alla p. 4, n. 5), pp. 73-117.

<sup>5</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, PL 180, col. 334 C; ed. Verdeyen, II, 66-71, p. 63.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, pp. 25 ss.

<sup>7</sup> Cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, PL 199, col. 832B; ed. Hall, I, 5, p. 20: «Sed et alii viri amatores litterarum utpote magister Theodoricus artium studiosissimus investigator, itidem Willelmus de Conchis grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus, et Peripateticus Palatinus qui logicae opinionem praeripuit omnibus coetaneis suis, adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio, se omnes opposuerunt errori»; coll. 868A-B; II, 10, p. 71: «Deinde reversus in me et metiens vires meas, bona praeceptorum meorum gratia consulto me ad grammaticum de Conchis transtuli, ipsumque triennio docentem audivi. Interim legi plura, nec me unquam paenitebit temporis eius».

<sup>8</sup> ALBERICUS MONACHUS TRIUM-FONTIUM, *Chronica* cit. (alla p. 3, n. 1), 42, p. 842.

poi, scrive il *Metalogicon* nel 1159, quando Guglielmo di Conches, probabilmente morto da qualche anno, era ormai all'apice della sua fama. È vero che lo descrive come il migliore insegnante di grammatica dopo Bernardo di Chartres, ma ciò non significa che il suo valore di maestro fosse pienamente e unanimemente riconosciuto al tempo in cui egli fu suo allievo. Non è affatto scontato, dunque, che il maestro di Chartres fosse già famoso alla fine degli anni trenta e le parole irridenti di Guglielmo di Saint-Thierry potrebbero anche rispecchiare la reale percezione che l'inquisitore dovette avere del suo obiettivo polemico, un maestro sconosciuto e privo di autorità che non meritava le accurate confutazioni riservate ad Abelardo nella *Disputatio* e che forse Bernardo di Chiaravalle non giudicò nemmeno degno di essere perseguito dall'autorità ecclesiastica<sup>9</sup>.

Il Cistercense condanna interamente il metodo teologico di Guglielmo di Conches, perché «insanum atque haereticum»<sup>10</sup>. Questi, antepoendo spudoratamente la *ratio humana* alla *ratio fidei*, preferisce dare credito all'insegnamento dei filosofi piuttosto che all'*auctoritas* dei Padri della Chiesa. Seguendo le loro dottrine, si abbandona ad affermazioni blasfeme sulla Trinità, sulla generazione del Figlio e sulla processione dello Spirito Santo e a interpretazioni «secundum physicam»<sup>11</sup> delle Sacre Scritture, esautorando Dio dalla creazione del corpo umano a vantaggio della *natura*, che opera per mezzo degli *spiriti* o *daemones* e delle *stellae*, e leggendo *translative* la pericope genesiaca della *creatio mulieris*, non *ex latere Adae formata*, ma da un *limus terrae* vicino a quello dal quale era stato plasmato il corpo di Adamo<sup>12</sup>. Inoltre, da «physicus et philosophus», osa discutere anche di Dio «physice»<sup>13</sup>, sostenendo che non esista nulla all'infuori dei corpi e di ciò che è corporeo e che, pertanto, nel mondo Dio non sia altro che scontro di elementi (*concursum elementorum*) e equilibrio della natura

---

<sup>9</sup> Ringrazio il Professor Giulio d'Onofrio per avermi indotto a considerare anche questa possibilità.

<sup>10</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, PL 180, coll. 334D-335A; ed. Verdeyen, II, 73-76, p. 63: «Videant enim qui legunt totum contextum fidei hominis istius, et philosophiam de Deo, quam assumpsit per os suum, si quid in ea vel omnino sanum, vel non omnino sit insanum atque haereticum».

<sup>11</sup> THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus* (in seguito: *Tractatus*), I, 2, ed. N. M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (in seguito: *Commentaries on Boethius*), Toronto 1971, p. 555.

<sup>12</sup> Della *creatio mulieris* si parlerà più avanti; cf. *infra*, p. 112. Possibile fonte di questa interpretazione è un passo di Igino; cf. HYGINUS MYTHOGRAPHUS, *Fabulae*, CXLII, 1, ed. P.K. Marshall, Leipzig - Stuttgart 1993, p. 125: «Prometheus Iapeti filius primus homines ex luto finxit. Postea Vulcanus Iovis iussu ex luto mulieris effigiem fecit, cui Minerva animam dedit, ceterique dii alius aliud donum dederunt; ob id Pandoram nominarunt».

<sup>13</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, col. 339A; VII, 268-269, p. 69: «Datus enim in reprobum sensum homo physicus et philosophus, physice de Deo philosophatur»

(*temperatura naturae*)<sup>14</sup>. A questo metodo, Guglielmo di Saint-Thierry contrappone il proprio, caratterizzato da un rispetto incondizionato della *forma sanae fidei et sanorum in fide verborum* insegnata dai Padri della Chiesa, senza pretendere di aggiungere qualcosa di nuovo alle loro sentenze<sup>15</sup>. Infatti:

Periculosum (...) nimis est audere in talibus, nisi ubi vel evidens tuetur auctoritas, vel manifesta ducit ratio fidei. Ratio autem fidei est omnem rationem humanam fidei postponere vel in obsequium fidei captivatam redigere, terminos fidei ipsius, quos posuerunt patres nostri, non ignorare nec in aliquo eos praeterire<sup>16</sup>.

Anteporre la *ratio humana* o *physica* alla *ratio fidei* in questioni che riguardano la dottrina cristiana è una pericolosa presunzione. Chi specula sulla dogmatica cristiana segue la *ratio fidei* e quindi subordina sempre la *ratio humana* alla fede e la imprigiona volutamente entro i confini dottrinali tracciati dai Padri della Chiesa. Il principio di autorità, messo in discussione dall'irriverenza speculativa del filosofo di Chartres, è a tutti gli effetti riabilitato fin dalle prime righe del *De erroribus*. La posizione del Cistercense – espressione efficacissima del paradigma medievale – è magistralmente riassunta da Italo Ronca: «Essentially, the Cistercian monk had found fault with William's overrating of human reason at the expense of the authority of Scripture. He had demanded that in matters bearing on dogmatic theology (...), reason should subordinate to, and guided by, either the 'reason of faith' or the evidence of some scriptural

---

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, coll. 339D-340A; VIII, 304-314, p. 70: «Deinde creationem primi hominis philosophice, seu magis physice, describens, primo dicit corpus eius non a Deo factum, sed a natura, et animam ei datam a Deo, postmodum vero ipsum corpus factum a spiritibus, quos daemones appellat, et a stellis. Ubi in altero quidem stultorum quorundam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil prorsus esse praeter corpora et corporea, non aliud esse Deum in mundo quam concursum elementorum et temperaturam naturae, et hoc ipsum esse animam in corpore; in altero manifestus Manichaeus est, dicens animam hominis a bono Deo creatam, corpus vero a principe tenebrarum». Della *creatio hominis* nel pensiero di Guglielmo di Conches si parlerà più avanti; cf. *infra*, pp. 260-261.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, col. 334B; II, 56-61, pp. 62-63: «Ut autem cum de Deo loquimur, formam non solum sanae fidei, sed et sanorum in fide verborum teneamus, sicut philosophus hic noster loqui amat ex philosophis suis, sic et nos loquamur quicquid loquemur ex Patribus, et doctoribus et ductoribus nostris, ipsis eorum verbis sensus eorum afferentes, vestigiis eorum inhaerentes, nil de nobis praesumentes». Cf. anche ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, col. 252C, ed. Verdeyen, II, 97-98, p. 20; col. 258C, IV, 53, p. 28; col. 261B, IV, 169-170, p. 31; col. 265C, V, 26, p. 37; col. 270C, VII, 56-57, p. 43, dove si parla di *ratio fidei*, *forma fidei*, *regula fidei*, *simplicitas fidei*.

<sup>16</sup> ID., *De erroribus*, col. 334C; II, 61-66, p. 63.

*auctoritas*: the typical fideistic position of monastic theology, requiring the total subordination of reason to faith»<sup>17</sup>.

Il monaco di Signy estrapola dal testo della *Philosophia* alcuni passi. Poi li riporta nel suo scritto per analizzarli e confutarli. Il procedimento è lo stesso già adottato contro Pietro Abelardo. Il primo passo riguarda la dottrina trinitaria:

In hac divinitate omnium conditrix et omnia gubernante dixerunt philosophi inesse potentiam operandi, sapientiam, voluntatem. Si enim non potuit et nescivit, quomodo tam pulchra fecit? Si iterum fecit et noluit, vel ignorans vel coactus hoc fecit. Sed quid ignoraret, qui etiam novit hominum cogitationes? Quis iterum cogeret illum, qui omnia potest? Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocant vocabula illis a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam patrem, sapientiam filium, voluntatem spiritum sanctum. Potentia dicitur pater, quia omnia creat et paterno affectu disponit. Sapientia vero dicitur filius a patre ante saecula genitus et tamen illi coaeternus, quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et consubstantialiter a potentia (...). Voluntas vero divina dicitur spiritus sanctus. Est autem proprie spiritus halitus, sed quia in spiritu vel anhelitu saepe hominis voluntas perpenditur (aliter enim spirat laetus, aliter iratus), divinam voluntatem translative vocaverunt spiritum, sed antonomasice sanctum<sup>18</sup>.

Nel tentativo di giustificare la *novitas* delle proprie dottrine, il *philosophus* sostiene che «non (...) quia alibi scriptum non est, ideo haeresis est, sed si contra fidem est»<sup>19</sup>. Ma il monaco cistercense replica citando l'Apostolo Paolo: «Sed licet nos, aut angelus de coelo evangelizaverit vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis,

---

<sup>17</sup> RONCA, *Reason and Faith* cit. (alla p. 46, n. 67), p. 332. Cf. anche GARIN, *Studi* cit. (alla p. 17, n. 41), p. 20.

<sup>18</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, III, 9-10, pp. 20-21. Cf. anche GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 333B-D; I, 19-35, pp. 61-62: «'In Trinitate', ait, 'omnia gubernante dixerunt esse philosophi potentiam gubernandi, sapientiam et voluntatem. Si enim potuit et nescivit, quomodo tam pulchra fecit? Si etenim nolens fecit, aut ignorans, aut coactus. Sed quid ignoraret, qui scit etiam cogitationes hominum? Et quis cogeret Omnipotentem? Est ergo in divinitate potentia, sapientia et voluntas. Has tres sancti personas vocant, vocabula illis a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, potentiam appellantes Patrem, sapientiam Filium, voluntatem Spiritum sanctum. Potentia dicitur Pater, quia cuncta creavit, et paterno regit affectu. Sapientia dicitur Filius ante saecula genitus; quia, sicut Filius temporaliter est a Patre, ita sapientia coaeternaliter et consubstantialiter est a potentia. Voluntas vero divina dicitur Spiritus. Est enim proprie spiritus anhelitus. Sed quia in spiritu vel anhelitu saepe voluntas hominis deprehenditur; aliter quippe spirat laetus, aliter iratus: divinam voluntatem vocaverunt Spiritum, sed antonomasice sanctum'».

<sup>19</sup> *Ibid.*, col. 335A; II, 78-79, p. 63. Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, III, 12, p. 22: «Sed quia, dum loquimur de divinitate, angustias nostrae scientiae transgressi sumus, tacentes interim de ea ad reliqua transeamus, illud orantes ne, si aliquid quod scriptum non sit alibi, hic inveniatur, haeresis iudicetur; non enim quia scriptum non est, haeresis est, sed si contra fidem est».

anathema sit! Sicut praediximus, et nunc iterum dico: Si quis vobis evangelizaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit!» (*Gal* 1, 8-9)<sup>20</sup>. L’Apostolo vota alla maledizione divina chi si fa portavoce di un Vangelo diverso da quello che è stato già annunciato. E non è forse quello del *philosophus* un “Vangelo diverso”, dato che le sue affermazioni non trovano riscontro né nelle Sacre Scritture, né nelle parole dei Padri? Nella sua sfrontatezza sostiene che i *philosophi*<sup>21</sup> hanno riconosciuto in Dio la coesistenza di tre realtà fondamentali, ovvero la *potentia*, la *sapientia* e la *voluntas*, e che in seguito i *sancti* (cioè gli Apostoli e i Padri della Chiesa) avrebbero chiamato queste tre realtà rispettivamente Padre, Figlio e Spirito Santo, adattando alla realtà divina dei termini propri del linguaggio volgare per via di una certa affinità tra i modi di agire di Dio e ciò che è proprio di un padre, di un figlio e dello *spiritus vel anhelitus*, cioè del respiro umano<sup>22</sup>: la *potentia* di Dio viene chiamata *Pater* perché, come un padre terreno genera i propri figli e poi li educa seguendoli nella crescita, così essa crea tutte le cose e le dispone con paterno affetto; la *sapientia* di Dio viene chiamata *Filius* perché, come un figlio è generato nel tempo da un padre, così essa è generata *ab aeterno* dalla *potentia* di Dio; la *voluntas* di Dio viene chiamata *Spiritus* perché, come lo *spiritus vel anhelitus*, cioè il respiro umano, manifesta quale sia la volontà dell’uomo, così la *voluntas* divina esprime

---

<sup>20</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, col. 335A; II, 80-82, p. 63.

<sup>21</sup> È probabile un riferimento di Guglielmo a un testo ermetico; cf. HERMES LATINUS, *Liber viginti quattuor philosophorum*, XII, ed. F. Hudry, Turnhout 1997 (CCCM, 143A), p. 19: «DEUS EST CIVIS VOLUNTAS DEIFICAE ET POTENTIAE ET SAPIENTIAE ADAEQUATUR. Voluntas, scire et posse principia sunt actionis in creaturis. Non aequalia sunt quia voluntas est deformior quam scire et posse. Mihi quidem natura coartavit posse, correptio uero scire, sed remanet voluntas non coacta usque ad elongationem perpetuam»; C. MORESCHINI, *Storia dell’ermetismo cristiano*, Brescia 2000, pp. 174-175. Non è improbabile, credo, che i *philosophi* nominati da Guglielmo siano proprio i *viginti quattuor philosophi* del testo ermetico.

<sup>22</sup> Cf. anche GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, coll. 250A-B; ed. Verdeyen, II, 4-16, pp. 17-18: «Deinde egregia et laudabili professione praemissa de fide Trinitatis trium personarum in unius substantia deitatis, post aliquanta personas ipsas in minus aliquid a subsistentibus personis videtur extenuare velle, cum dicit: ‘Videtur nobis supra positis trium personarum nominibus summi boni perfectio diligenter esse descripta, ut cum videlicet praedicatur Deus esse Pater et Filius et Spiritus sanctus, eum summum bonum atque in omnibus perfectum hac distinctione intelligamus. Patris quippe nomine divinae maiestatis potentia designatur, qua quidquid vult efficere potest. Filii seu Verbi appellatione sapientia Dei significatur, qua scilicet cuncta discernere valet, ne in ullo decipi queat. Sancti vero Spiritus vocabulo caritas eius seu benignitas exprimitur, qua optime vult cuncta fieri sive disponi’». Cf. anche PETRUS ABaelARDUS, *Theologia Summi Boni*, I, 1-5, 1-22, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 86-94; ID., *Theologia Christiana*, PL 178, coll. 1123A-1134C; ed. E. M. Buytaert, I, 1-37, Turnhout 1969 (CCCM, 12), pp. 72-87; ID., *Theologia Scholarium*, PL 178, coll. 989B-1002B; edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, I, 28-86, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 330-352.

il progetto di Dio. *Sanctus* sarebbe una precisazione antonomastica, che porrebbe l'accento sulla peculiarità dello *Spiritus* divino.

Replicando al filosofo di Conches, Guglielmo di Saint-Thierry spiega che in Dio non esistono attributi fondamentali e che è inopportuno identificare il Padre solo con la potenza, il Figlio solo con la sapienza, e lo Spirito Santo solo con la volontà, perché tutte e tre le persone sono insieme e pariteticamente potenza, sapienza e volontà e sono anche «virtus Dei, veritas, caritas, bonitas, iustitia et caetera his similia»<sup>23</sup>. Inoltre, aggiunge che il *philosophus* è reo di sabellianismo, perché considera le *personae* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo alla stregua di tre attributi dell'essenza divina, e quindi svuota le *personae* della loro realtà singolare e distinta, facendole scomparire nell'indistinzione tipica degli attributi di Dio. In questo modo, «destruit in sancta Trinitate veritatem personarum»<sup>24</sup>, perché intende il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non più nella loro *veritas naturae* del generante, del generato e del procedente da entrambi, ma come semplici *vocabula*, trasferiti dal linguaggio quotidiano e attribuiti a tre modi di relazionarsi della sostanza divina con il creato<sup>25</sup>. In altre parole – secondo l'ottica di

---

<sup>23</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, col. 335D; III, 114-115, p. 64.

<sup>24</sup> *Ibid.*, col. 337B; IV, 185-186, p. 66.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, coll. 335B-C; II, 90-101, p. 64: «Numquid enim hoc non est negare Patrem et Filium et Spiritum sanctum, velle asserere eos non veritate naturae esse hoc quod dicuntur, sed nuncupative hoc dici? Hoc in antiquis orthodoxorum Patrum conciliis, in tractatibus eorum, in gestis et scriptis eorum, quanta auctoritatis censura iam olim damnatum sit et anathematizatum, neminem potest latere, qui ecclesiasticarum scripturarum notitiam aliquatenus assecutus sit. Ubi omitto interim gravem etiam Sabellianae haeresis notam, quam ipse sibi in caput suum contrahit, cum de Deo dicturus Patre et Filio et Spiritu sancto Deum pro eis potentem, sapientem volentemque constituit; quod Deum qui in semetipso et ex semetipso est, quod est, ad creaturam dicit esse totum quod est»; *ibid.*, col. 337C; IV, 194-201, pp. 66-67: «Porro divinatorum ipsorum nominum, Patris scilicet et Filii et Spiritus sancti, neminem dicimus auctorem vel credimus, nisi ipsam divinam naturam gignentis et geniti et ab utroque procedentis. Natura vero ipsa aeternitas est, et aeternum est, quidquid naturae illius est. Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus sicut ab aeterno hoc sunt, sic ab aeterno hoc dicuntur, etsi non verbo hominis, sed verbo Dei, Verbo Deo, quod est apud Deum»; *ibid.*, col. 338C; V, 240-244, p. 68: «Nomina ipsa Patris et Filii et Spiritus sancti, non in veritate generantis et geniti et ab utroque procedentis, in Deo esse, sed aequivocali quadam affinitate translata in Deum esse, astruere nititur». – Il *sabellianismo*, noto altrimenti come *monarchianismo modalista*, è una dottrina trinitaria in auge tra i secoli II e III d. C. Il suo teorico fu Noeto di Smirne, che operò principalmente nel Vicino Oriente. Fu grazie all'allievo Epigono che questa dottrina si diffuse a Roma intorno al 200. Questi conquistò alle sue idee Cleomene e Sabellio, dal quale deriva, appunto, il nome *sabellianismo*, con cui i modalisti erano conosciuti nella capitale dell'Impero. Tale dottrina distingueva solo nominalmente le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e le concepiva come dei semplici modi di essere di Dio. Essa insisteva sull'unità indissolubile della sostanza divina: se dunque Dio è uno, allora Cristo è Dio esattamente come il Padre e la divinità stessa si è incarnata in Cristo; di conseguenza, con Cristo anche il Padre è nato, morto sulla croce e resuscitato il terzo

Guglielmo di Saint-Thierry –, se si intendesse la realtà divina al modo dello Chartriano, verrebbe meno la dialettica personale interna alla Trinità, perché di fatto non esisterebbero più *personae* singole e distinte – anche se identiche nell’indistinzione della sostanza divina – che si relazionano *ad intra* in qualità di generante, generato e procedente da entrambi, ma verrebbe ad esistere un’unica e indistinta sostanza divina che per mezzo della sua potenza si relaziona *ad extra* con le creature create e disposte nel cosmo, per mezzo della sua sapienza con le creature pensate, e per mezzo della sua volontà o bontà con le creature volute nella creazione noetica e fisica<sup>26</sup>.

---

giorno. Più moderato è, invece, il modalismo di Prassea: più consapevole, rispetto a Noeto, della difficoltà di sostenere la sostanziale identità di Padre e Figlio, distingue maggiormente tra le persone: «la carne fa del Padre il Figlio» fu la formula di compromesso con la quale volle sostenere che, nella persona di Cristo, la carne è il Figlio, e lo Spirito il Padre. Conseguenza di questa formula è che il Figlio è nato, non il Padre, e che il Padre, in quanto Spirito, non poteva soffrire, ma, nella misura in cui si è concesso alla carne, ha patito insieme al Figlio. Tenacemente avversato da Tertulliano, Origene, Novaziano e, in particolare, da Ippolito, il modalismo si estinse nel corso del secolo IV a causa delle varie scomuniche emesse dalla Chiesa e dei vari concili tenutisi in quel secolo. Per approfondire l’argomento cf. F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Le eresie nei primi secoli del Cristianesimo*, Torino 1979, pp. 20-32; A. HARNACK, *Storia del dogma: un compendio*, Torino 2006, pp. 177-190, 248-251. – Guglielmo di Saint-Thierry aveva mosso le stesse accuse anche ad Abelardo; cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, col. 257B; ed. Verdeyen, III, 123, p. 26: «Quantum ad destructionem personarum Sabellianum est»; *ibid.*, col. 251B; II, 37-39, p. 18: «Dicit nomina Patris et Filii et Spiritus sancti impropria esse in Deo, sed in descriptione summi boni ad commendationem apposita»; *ibid.*, col. 254B; III, 4-5, p. 23: «Proponit ergo in unitate divinae essentiae non tam distinctionem, sicut ipse promittit, quam destructionem personarum». Cf. anche PETRUS ABaelARDUS, *Theologia Summi Boni*, II, 77, edd. Buytaert - Mews, p. 140: «Aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus»; II, 78, p. 141: «Omnia que de eo dicuntur, translationibus et parabolicis enigmatibus involuta sunt et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam»; ID. *Theologia Scholarium*, PL 178, coll. 1063D-1064A; edd. Buytaert - Mews, II, 90-91, p. 452: «Quanto magis ergo illius singularis et summi boni tractatores singularia verba quædam habere oportuit, aut ad quandam detorquere illa significationem, quibus id quod singulare est singulariter efferetur, nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprehensibile coeretur. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus; quequidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa suos intellectus manifestare vellent. Cum itaque homo vocem invenerit ad manifestandos suos intellectus, deum autem minime intelligere sufficiat, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus. Unde in deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia que de deo dicuntur, translationibus et parabolicis enigmatibus involuta sunt et per similitudinem vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate credendo nunc magis quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines invenimus ad illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines».

<sup>26</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, coll. 338D-339A; VI, 248-267, pp. 68-69: «Hic palam omnibus est quomodo occurrit fidei, adversatur veritati, cum dicit Patrem hoc quod Pater est

Gli stessi *sancti*, che il *philosophus* chiamava a suoi testimoni, confermano tuttavia l'esistenza singolare e distinta delle persone trinitarie. Nella *Epistula ad Damasum papam* Girolamo distingue esplicitamente tre *personae* (dette anche *hypostases* o *subsistentiae*) nell'unica essenza divina<sup>27</sup>. Agostino, inoltre, nel settimo libro del *De Trinitate*, afferma:

Certissime quippe et de scripturis cognoscitur quod pie credendum est, et aspectu mentis indubitata perceptione perstringitur et patrem esse et filium esse et spiritum sanctum, nec eundem filium esse qui pater est nec spiritum sanctum eundem patrem esse vel filium<sup>28</sup>.

Il vescovo di Ippona conferma l'esistenza singolare e distinta delle persone, insistendo sulla specificità di ciascuna: con l'*aspectus mentis* – una sorta di visione operata dall'intelligenza, per mezzo della quale si colgono gli intelligibili, che sfuggono alla vista corporea<sup>29</sup> – si afferra, infatti, con sicura percezione che Padre, Figlio e Spirito

---

non esse ad Filium, sed ad creaturam, non natura, sed affectu, quin potius Patrem non esse, potentiam autem Patrem dici propter affectum creandi et effectum gubernandi. Augustinus: 'Quod Pater est, ad Filium; quod Dominus, ad creaturam'. Sapientiam vero Filium dicit appellari, eo quod, sicut filius quilibet temporaliter gignitur de patre suo, sic illa aeternaliter de potentia. Videte ebrium offendentem, ruentem. Ponit sapientiam ad potentiam tamquam filium ad patrem; potentiam vero patrem, non ad sapientiam, sed ad creaturam. Sed et sapientiam de potentia nasci, neque ex auctoritate habemus, neque ex ratione colligimus, quin potius ex usu rationis humanae saepius et efficacius generatur potentia de sapientia quam sapientia de potentia. De sancto vero Spiritu quod dicit, scilicet qua affinitate a vulgari nostro in illam naturam nomen ipsum Spiritus sancti translatum sit, nisi quod de Spiritu sancto agimus, tam frivolum ac ridiculum est, ut non nisi ridendo aut irridendo de Spiritu sancto hoc eum dixisse putaverim. Et credo quia qui habitat in caelis irridebit eum, et Dominus subsannabit eum». Cf. anche PIAZZONI, *Il declino dell'ideale monastico* cit. (alla p. 4, n. 5), pp. 176-177.

<sup>27</sup> Cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistolae*, xv, 3-5, PL 22, coll. 356-358. Guglielmo riporta in maniera essenziale la complessa argomentazione di Girolamo; cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 336B-C; III, 143-148, p. 65: «Confundentes, inquit, Arium, unam eandemque substantiam Trinitatis dicimus. Impietatem quoque Sabelli declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantum, sed etiam nominum proprietates, id est personas, sive, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est subsistentias, confitemur».

<sup>28</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, PL 42, coll. 941-942; ed. W. J. Mountain, VII, 4, 127-131, Turnhout 1968 (CCSL, 50), p. 259. Cf. anche GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, col. 336C; III, 149-153, p. 65: «Et beatus Augustinus ipsas personas suis designans nominibus: 'Certissime, inquit, et de Scripturis cognoscitur, et pie credendum est, et aspectus mentis in hoc indubitata perceptione perstringitur, et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum sanctum esse; nec eundem esse Filium, qui Pater est; nec Spiritum, qui Pater est, vel Filius'».

<sup>29</sup> Nell'*Epistola* CXLVII a Paolina, Agostino spiega che l'*aspectus mentis* si distingue dalla visione corporea (esso, infatti, è visione in senso metaforico, perché avviene nell'intimo della persona e non per mezzo degli occhi) e permette di cogliere in modo intuitivo e immediato tanto ciò che è attualmente presente

Santo sono, e che sono diversi l'uno dall'altro, ma – aggiunge Guglielmo di Saint-Thierry – percepisce anche che le *personae* sono «unius (...) essentiae, non trium»<sup>30</sup>, perché «nullum (...) essenziale in Deo nomen est, quod sic unius personae sit, ut non conveniat tribus», così come «nullum (...) tribus convenit, ut non in summa unum sit»<sup>31</sup>. È dunque necessario insistere sulla specificità delle persone, ma tenendo sempre presente che sono una sola cosa in Dio, o – meglio ancora – che sono un solo Dio. Certo talvolta, nelle Sacre Scritture, la potenza si riferisce esclusivamente al Padre, la sapienza o verità esclusivamente al Figlio e la volontà o carità esclusivamente allo Spirito Santo ma, nonostante tutto, nulla che si riferisca a una sola *persona* è talmente essenziale ed esclusivo da non potersi riferire singolarmente anche alle altre<sup>32</sup>:

Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed unus Deus. Potens sive potentia Pater, potentia Filius, potentia Spiritus sanctus, et tamen non tres potentes, sive tres potentiae, sed una potentia, et unus potens. Sic etiam de sapientia, de bonitate, de veritate, de

---

nel nostro animo (come la nostra volontà, il nostro pensiero, la nostra ricerca di Dio, e simili), quanto ciò che crediamo sulla base di documenti e testimonianze attendibili, pur non avendolo direttamente sperimentato, come le verità di fede; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistolae*, CXLVII, PL 33, coll. 596-622. Cf. anche K. KLOOS, *Christ, Creation and the Vision of God. Augustine's Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, Leiden - Boston 2011, pp. 165-171.

<sup>30</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 336C; III, 153-154, p. 65. Cf. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, coll. 940-941; VII, IV, 8, 107-117, pp. 258-259: «Aut si propter unitatem trinitatis non dicuntur tres essentiae sed una essentia, cur non propter eandem unitatem non dicuntur tres substantiae uel tres personae, sed una substantia et una persona? Quam enim est illis commune nomen essentiae ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune est uel substantiae uel personae uocabulum. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum graecorum consuetudinem ea quae diximus oportet intellegi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam uel substantiam». Cf. anche *ibid.*, coll. 943-945; VII, VI, 11, 1-117, pp. 261-265.

<sup>31</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 336C-D; III, 155-158, p. 65.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, col. 336D; III, 158-162, p. 65: «In eis autem quae relative de Deo dicuntur, nequaquam sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur. Relativo enim vocabulo sic quaelibet persona dicitur in se, ut non dicatur ad se. Relatio ergo, sicut dictum est, facit Trinitatem, essentia unitatem»; *ibid.*, coll. 336D-337A; IV, 163-172, pp. 65-66: «Quod autem in Scripturis aliquando quaedam nominum horum proprie assignantur Patri, quaedam Filio, quaedam Spiritui sancto, sicut idem doctor dicit: 'Sciendum est quid, propter quid'. Sic enim totum quod est ipsa natura, commune tribus invenitur personis, ut aliquid tamen aliquando sit, quo proprie unaquaeque persona cognoscatur. Ubi quamvis Pater aliquando quasi singulariter dicitur potentia, Filius sapientia sive veritas, Spiritus sanctus voluntas sive caritas, ad id tamen semper reditur, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus una sit potentia, una sapientia, unum quidquid sunt».

caritate intelligendum est, et de omnibus quae, sicut dictum est, essentialiter de Deo Patre et Filio et Spiritu sancto et ad se, praedicantur<sup>33</sup>.

Sempre in riferimento alla dottrina trinitaria, altri passi incriminati riguardano la *enarratio generationis divinae* e la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio:

Sed quia diximus filium gigni a patre et tamen coaeternum illi esse, de illa genitura aliquid dicamus, illud ante orantes, ne illud quod invenitur “Generationem eius quis enarrabit?” putetur nobis officere; illud enim dictum est non quia impossibile sit, sed quia difficile. Pater ergo genuit filium, i. e. divina potentia sapientiam, quando providit, qualiter res crearet et creata disposeret. Et quia ante saecula hoc providit, ante saecula sapientiam, i. e., filium genuit; et hoc ex se, non ex alio, quia neque alicuius doctrina neque usus experientia, sed ex propria natura hoc scire habuit (...). Nihil (...) aliud est spiritum sanctum a patre et filio procedere quam divinam voluntatem ex potentia et sapientia usque ad creationem rerum et gubernationem extendere<sup>34</sup>.

Ritenendo che la domanda di Isaia – «generationem eius quis enarrabit?» (*Is* 58, 8) – fosse dovuta alla difficoltà della narrazione e non all'impossibilità, il filosofo di Chartres spiega che la potenza-Padre ha generato la sapienza-Figlio quando ha previsto in che modo creare e ordinare il mondo; avendolo previsto prima di tutti i secoli, il Padre ha generato il Figlio dall'eternità e quindi il Figlio è coeterno al Padre; Padre e Figlio sono, inoltre, consustanziali e connaturali, perché la potenza-Padre non genera la sapienza-Figlio per un incremento conoscitivo determinato dall'insegnamento ricevuto da qualcuno o dall'esercizio delle proprie facoltà intellettive, ma la genera *ex se o ex propria natura*, il

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, coll. 335D-336A; III, 122-129, pp. 64-65. Cf. anche ID., *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, coll. 252C-D; ed. Verdeyen, II, 95-107, p. 20: «Non quod saepius in Scripturis et in usu loquendi et consuetudine tractandi, Patri non ascribatur potentia, sapientia Filio, benignitas seu caritas Spiritui sancto, sed secundum rationem fidei et intellectum pietatis, ut semper et quantum ad omnipotentiam efficiendi, et quantum ad benignitatem miserendi, non tantum potens sed et omnipotens intelligatur Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens, sic etiam sapiens vel, sicut ipse solet dicere, omnisapiens et omnibenignus non solus Pater, sed et Filius et Spiritus sanctus. Etenim dicitur de Deo Patre, quia ‘omnia quaecumque voluit fecit (*Sl* 115, 3)’. Et dicit Apostolus ‘Christum Dei virtutem et Dei sapientiam (*ICor* 1, 24)’, et quia ‘charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (*Rm* 5, 5)’».

<sup>34</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, III, 9-10, pp. 20-21. Cf. anche GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 333D-334A; I, 35-46, p. 62: «De generatione vero divina ‘quod, inquit, Propheta dicit: Generationem eius quis enarrabit? (*Is* 53, 8) difficultatem ostendit, non impossibilitatem’. Deinde quasi eam enarraturus: ‘Pater, inquit, genuit Filium, hoc est divina potentia sapientiam, quando providit quomodo res crearet, et creatas disposeret. Et quia hoc ante saecula providit, ab aeterno sapientiam genuit, et coaeterna ei est sua sapientia. Et hoc est quod ex se et non ex alio potentia sapientiam genuit quia non alterius doctrina neque usus experientia, sed ex propria natura hoc scire habuit. Sanctum vero Spiritum nihil est aliud a Patre Filioque procedere quam divinam voluntatem se ex potentia sapientiaque usque ad creationem rerum extendere’».

che conferma che il Figlio è Dio tanto quanto il Padre. Ma sulla narrazione della *generatio Christi* – ribatte Guglielmo di Saint-Thierry – il divieto delle *auctoritates* è perentorio: «Generatio Christi ex matre, supra rationem est; quae vero ex Patre, supra intellectum»<sup>35</sup>, scrive Agostino; e Ambrogio aggiunge: «Vis nosse generationem divinam? In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum (*Gv* 1, 1-2)»<sup>36</sup>. Infine, sempre il vescovo di Milano afferma:

Quomodo Filius a Patre sit genitus, impossibile est scire. Mens deficit, vox silet: non hominis tantum, sed et angelorum. Super angelos est, super cherubim, super seraphim, super omnem sensum. Credere iubemur; discutere non permittimur. Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. Licet scire quod natus sit; quomodo autem natus sit, scire non licet<sup>37</sup>.

Tutto ciò che della generazione di Cristo è lecito sapere è descritto nel *Prologus* del Vangelo di Giovanni. Oltre non è dato di indagare: di fronte a un mistero così grande,

---

<sup>35</sup> Cf. ID., *De erroribus*, col. 339C; VII, 285-286, p. 69. Non ho trovato nessun passo di Agostino che riporti le stesse parole. In un paio di sermoni esprime qualcosa di simile; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones*, CLXXXIX, IV, 4, PL 38, col. 1006: «Generatio Christi a Patre sine matre, et a matre sine patre: ambae mirabiles»; ID., *Sermones*, IV, PL 46, col. 982. Secondo la lezione citata da Guglielmo di Saint-Thierry il passo è presente in un'opera dell'imperatore Giustiniano e in un'altra di Damiano Ticinese; cf. IUSTINIANUS AUGUSTUS IMPERATOR, *Liber adversus Origenem*, PL 69, col. 230D: «Qui enim de Patre splenduit supra intellectum, ex matre ortus est supra rationem [orationem]»; DAMIANUS TICINENSIS, *Epistola Damiani sub nomine Mansueti Mediolanensis Archiepiscopi ad Constantinum Imperatorem*, PL 87, col. 1266B: «Qui de Patre splenduit supra intellectum, de matre ortus est supra rationem».

<sup>36</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, col. 339C; VII, 288-291, p. 69. Probabilmente Guglielmo di Saint-Thierry cita l'unico punto del *De fide* in cui Ambrogio riporta per intero il passo giovanneo; cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide ad Gratianum*, PL 16, coll. 556C-557A; ed. O. Faller, I, XIX, 123, Wien 1962 (CSEL, 78), p. 52: «Arrius ergo dicit: Erat, quando non erat. Sed scriptura dicit erat, non dicit 'non erat'; denique Iohannes scripsit: In principio erat verbum et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Hoc erat in principio apud deum (*Gv* 1, 1-2). Ecce quoties 'erat' et nusquam dixit quod 'non erat'. Cui ergo credimus? Iohanni 'in Christi pectore recumbenti', an Arrio inter effusa se sua viscera volutanti, ut agnosceremus similem Iudae proditoris Arri quoque fuisse perfidiam, quem similis poena damnavit?».

<sup>37</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 339C-D; VII, 291-296, p. 69. Cf. anche AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *ibid.*, col. 543B; I, x, 64, p. 28: «Mihi enim impossibile est generationis scire secretum; mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum. Supra potestates, supra angelos, supra cerubin, supra seraphin, supra omnem sensum est»; *ibid.*, col. 546D; XII, 78, p. 34: «Credere tibi iussum est, non discutere permissum»; *ibid.*, col. 548A; XIII, 84, pp. 36-37: «Aufer hinc argumenta, ubi fides quaeritur»; *ibid.*, col. 543C; x, 65, p. 28: «Licet scire quod natus sit, non licet discutere, quaemadmodum natus sit».

che va al di là di ogni comprensione umana, si devono mettere da parte le argomentazioni razionali e si deve aderire con fede incondizionata a quanto le Sacre Scritture rivelano<sup>38</sup>.

Proseguendo nella confutazione del testo, Guglielmo di Saint-Thierry attribuisce al *philosophus* l'affermazione che il procedere dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio altro non è che il procedere della volontà dalla potenza e dalla sapienza nell'opera della creazione<sup>39</sup>. Richiamando Agostino, il monaco cistercense corregge Guglielmo di Conches e scrive:

Si Spiritus sanctus non procedit, nisi cum datur, nec procederet utique, priusquam esset, cui daretur, et iam non est ipse substantia, si non est, nisi quia datur. Sed procedit semper, ut sit, etiam cum non datur, sicut Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia, nascendo habet. Sed et quia ab aeterno sic procedit Spiritus sanctus ut esset donabile, iam donum erat et antequam daretur<sup>40</sup>.

Lo Spirito Santo è un dono che procede dal Padre e dal Figlio. Se procedesse dal Padre e dal Figlio in vista di qualcos'altro (della creazione in questo caso), il suo procedere non potrebbe avere luogo senza un destinatario e si manifesterebbe

---

<sup>38</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 339B-339D; VII, 281-303, pp. 69-70: «De generatione vero divina enarranda, quod dicit Prophetam non impossibilitatem denuntiasse, sed difficultatem, cui magis credendum sit, ipsi an sanctis doctoribus, facile iudicium est. Augustinus: 'Generatio Christi ex matre, supra rationem est; quae vero ex Patre, supra intellectum'. Item: 'Sic non est aliud Filio videre Patrem quam nasci de Patre, sicut non aliud ei est videre Patrem operantem, et pariter cum eo operari'. Ambrosius: 'Vis nosse generationem divinam? In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum'. Item: 'Quomodo Filius a Patre sit genitus, impossibile est scire. Mens deficit, vox silet, non hominis tantum, sed et angelorum. Super angelos est, super cherubim, super seraphim, super omnem sensum. Credere iubemur; discutere non permittimur. Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. Licet scire quod natus sit; quomodo autem natus sit, scire non licet'. Fateatur ergo philosophus noster ignorantiam suam, ubi tanti viri solam profitentur admirationem. Intelligat autem quoniam, si praescientia creaturae generatio Filii Dei sive sapientiae Dei est, iam id quod est temporale causa aeternitatis est. Intelligat in simplicitate summae essentiae non esse Trinitatis numerositatem, et ideo non substantiae consubstantialitatem, non aeternitatis coaeternitatem».

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, coll. 339A-B; VII, 272-275, p. 69: «De eo vero quod dicit nichil aliud esse Spiritum sanctum a Patre Filioque procedere quam voluntatem Dei ex potentia et sapientia in opus creaturae procedere». Ma Guglielmo di Conches si esprime in modo differente; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, III, 10, p. 21: «Nihil enim aliud est Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere quam divinam voluntatem ex potentia et sapientia usque ad creationem rerum et gubernationem extendere». A proposito di questa questione cf. anche infra, pp. 113 ss.

<sup>40</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, col. 339B; VII, 275-281, p. 69. Cf. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, PL 42, coll. 921-922; ed. Mountain cit. (alla p. 107, n. 28), V, xv, 16, p. 224.

*temporaliter*. Ma lo Spirito Santo procede *ab aeterno* dal Padre e dal Figlio: quindi era già dono prima che esistesse qualcosa cui donarlo<sup>41</sup>.

Riguardo alla questione tutt'altro che secondaria della lettura traslata della *creatio mulieris*, Guglielmo di Conches scrive:

Sed quoniam quod est proximum aequalitati, etsi minus, tamen aliquanto temperatum, ex vicino limo terrae corpus mulieris esse creatum verisimile est, et ideo nec penitus idem quod homo nec penitus diversa ab homine nec ita temperata ut homo, quia calidissima frigidior est frigidissimo viro, et hoc est quod divina pagina dicit, deum fecisse mulierem ex latere Adae. Non enim ad litteram credendum est deum excostasse primum hominem<sup>42</sup>.

Guglielmo di Saint-Thierry dedica circa un sesto del *De erroribus* alla confutazione di questo passo, denunciando l'irreligiosità del maestro di Chartres che, con stoltezza e superbia, irride la verità della Storia Sacra, antepoendo ad essa il proprio *inventum*: questi aveva, infatti, preferito interpretare *Gen 2, 21-22 physico sensu*, interessato più ad esporre i motivi della diversa complessione della donna rispetto all'uomo – meno equilibrata nelle sue caratteristiche formali perché il suo corpo era stato formato dal fango posto accanto a quello da cui era stato tratto l'uomo –, che a mostrare il significato simbolico del racconto biblico. Dietro la lettera del testo – continua Guglielmo di Saint-Thierry – non c'è una spiegazione fisica della nascita della donna: creando la donna *ex una de costis Adae*, Dio ha voluto significare la sacralità dell'unione matrimoniale che unisce ciascun uomo alla propria donna, quella stessa unione che lega Cristo alla Chiesa, sgorgata dal proprio costato sanguinante sulla croce<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Andrea Riedl sostiene che in questa critica Guglielmo di Saint-Thierry condanni in modo velato l'identificazione dello Spirito Santo con l'*anima mundi*; cf. A. RIEDL, *Der Heilige Geist als Weltseele. Die Kontroverse zwischen Wilhelm von Saint-Thierry und Wilhelm von Conches* (in seguito: *Der Heilige Geist als Weltseele*), in «Archa Verbi», XI (2014), p. 25.

<sup>42</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XIII, 43, p. 38.

<sup>43</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 340A-C; IX, 315-337, pp. 70-71: «In creatione vero mulieris palam omnibus legentibus est, quam stulte, quam superbe irridet historiam divinae auctoritatis, scilicet excostasse Deum primum hominem ad faciendam de costa eius mulierem. Et physico illud sensu interpretans, nimis arroganter veritati historiae suum praefert inventum, parvipendens magnum illud sacramentum de quo Apostolus dicit: 'Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Ego autem dico in Christo et in ecclesia (*Gen 2, 23; Ef 5, 22-32*)'. Augustinus: 'Adam, qui erat forma futuri, rerum imaginem et magnum idicium sacramenti nobis praebuit, immo Deus in illo. Nam et dormiens meruit accipere uxorem, quae de costa eius facta est, quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat ecclesia de latere eius dormientis, quia de latere in cruce pendentis lancea perfosso sacramenta ecclesiae profluxerunt. Magnum sacramentum! Potuit Deus carnem detrahare homini, unde faceret feminam, et magis videtur quasi congruere potuisse. Fiebat enim sexus infirmior, et magis de carne infirmitas fieri debuit quam de osse. Sed

## 1.2. Il «fondamento fisico» della teologia di Guglielmo di Conches

L'obiezione di Guglielmo di Saint-Thierry al problema della processione dello Spirito Santo sembra a un primo approccio sostenibile: citando Agostino, il monaco cistercense intende rilevare che la processione dello Spirito Santo avviene *ab aeterno* e che quindi ha avuto luogo "prima" della creazione fisica e non "con" essa. Tuttavia, è opportuno far notare che Guglielmo di Conches non sostiene affatto che la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio sia il procedere della volontà dalla potenza e dalla sapienza «in opus creaturae»<sup>44</sup>, come dice il monaco di Signy, ma sostiene che questa processione è l'estendersi della volontà dalla potenza e dalla sapienza «usque ad creationem rerum et gubernationem»<sup>45</sup>. Non mi sembra che con questa espressione si voglia intendere che la processione dello Spirito Santo sia legata esclusivamente alla creazione fisica del mondo, ma piuttosto che, nel suo mero manifestarsi storico, essa ha nella creazione e nel governo delle creature dei punti di contatto con la realtà temporale. In un passo non citato da Guglielmo di Saint-Thierry, Guglielmo di Conches descrive in modo esemplare la propria posizione riguardo alla coesistenza e alla coeternità di tutte e tre le *personae* divine:

Haec bonitas et voluntas Patri coaeterna est et Filio. Non enim fuit ita potens et sapiens, quod non esset bonus, quia idem est Deo et esse et bonum esse. Et ante tempora voluit quod fecit, nulla in eo est mutabilitas. Coaeterna est ergo praedictis voluntas et bonitas. Sed haec personarum trinitas est essentiae unitas. Una enim substantia est potentia divina, sapientia et bonitas<sup>46</sup>.

Ciò che risalta immediatamente è l'identità *bonitas-voluntas*, che Guglielmo di Saint-Thierry non aveva rilevato nel suo scritto. Subito dopo si scopre che Guglielmo di

---

de osse, hoc est de costa viri, formata est mulier, et in loco ossis caro adimpleta est. Poterat pro osse os facere; poterat ad faciendam mulierem non costam, sed carnem detrahere. Quid igitur haec significant? Facta est mulier in costa tanquam fortis; factus est Adam in carne tanquam infirmus, Christus in ecclesia. Illius enim infirmitas nostra fortitudo fuit'. Hoc si crederet, non irideret». – A dimostrazione dello sconcerto che questa interpretazione fisica del testo scritturale dovette causare nell'animo dei difensori dell'ortodossia interviene una testimonianza di Elinando di Froidmont, degli inizi del secolo XIII, nella quale il monaco denuncia come erronea questa esegesi: «Hinc apparet magistrum Guillerum de Conchis vehementer errasse qui dicit in Philosophia sua ex vicino limo corpus mulieris esse creatum: inde verisimile est quod nec penitus idem nec penitus diversum ab homine nec ita temperata est mulier ut homo, quia calidissima mulier frigidior est frigidissimo viro, et hoc est, inquit, quod divina pagina dicit Deum fecisse mulierem ex latere Ade. Non enim, inquit, ad litteram credendum est Deum excostasse primum hominem»; cf. HELINANDUS FRIGIDI MONTIS, *Chronicon*, MS Londra, British Museum Cotton, Claudius B. IX, f. 26vb.

<sup>44</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *ibid.*, coll. 339A-B; VII, 275, p. 69.

<sup>45</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, III, 10, p. 21.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, III, 11, p. 21.

Conches ritiene, con il suo omonimo e con i Padri della Chiesa: che la volontà o bontà è coeterna e consustanziale alla potenza-Padre e alla sapienza-Figlio, perché Dio non poteva essere potente e sapiente senza essere buono; che la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio avviene *ab aeterno*, perché dall'eternità il Padre ha voluto ciò che ha pensato nel Figlio. Inoltre, il maestro di Chartres dimostra di non considerare affatto le persone trinitarie come modi di essere di Dio (secondo la dottrina modalista) quando, confermando ancora una volta l'insegnamento dei Padri, ammette esplicitamente la realtà singolare e distinta delle persone (*trinitas personarum*) nell'unità dell'essenza divina (*unitas essentiae; una substantia*). Tuttavia, quando vuole esprimere la coeternità della volontà-bontà-Spirito Santo alla potenza-Padre e alla sapienza-Figlio si esprime in modo imprudente poiché, scrivendo che in Dio l'*esse* e il *bonum esse* (e di conseguenza il *potens esse* e il *sapiens esse*) sono identici, fa precedere – da un punto di vista logico – l'*esse divinum* agli attributi *bonum*, *potens* e *sapiens* che lo caratterizzano, dando adito alle critiche di chi – come Guglielmo di Saint-Thierry – lo accusava di declassare le *personae* trinitarie al rango di attributi della sostanza divina. Guglielmo di Conches, dunque, è stato senz'altro avventato nel considerare tre attributi della sostanza divina come nomi propri delle *personae* trinitarie e nell'ammettere che queste ultime si chiamino Padre, Figlio e Spirito Santo solo *translative*, ma la sua intenzione non era certo quella di avallare il modalismo, perché nella *potentia*, nella *sapientia* e nella *voluntas vel bonitas* non vide semplicemente tre attributi o tre modi di manifestarsi della sostanza divina, ma proprio le tre realtà singolari e distinte del generante, del generato e del procedente da entrambi, intese, però, nella specificità del loro relazionarsi con il creato. Come ebbe a scrivere Tullio Gregory, se vi fu errore nella speculazione teologica di Guglielmo, esso non si deve cercare nella riproposta di questa o quella eresia, ma «nell'inavvertito equivoco tra la credibilità del mistero e la sua accessibilità»<sup>47</sup> per mezzo della filosofia.

Come è noto, nel secolo XII, influenzato dalla riflessione di Anselmo d'Aosta, non era inusuale servirsi della strumentazione filosofica per riflettere sui misteri della fede cristiana. Il problema della distinzione tra speculazione filosofica e speculazione teologica cominciò a porsi solo con l'avvento dell'aristotelismo, quando i teologi di professione furono costretti a definire con maggior esattezza lo statuto scientifico della propria disciplina e a rivedere i rapporti della stessa con la filosofia. Fino ad allora, la *theologia* era considerata *species* della *philosophia* e si configurava come momento più

---

<sup>47</sup> GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 120.

alto della ricerca filosofica<sup>48</sup>. La natura “speciale” del sapere teologico viene implicitamente ribadita fin dalle prime righe della *Philosophia*: dopo aver disprezzato l’atteggiamento di molti maestri contemporanei che ostentano una cultura che non hanno e giustificano la loro ignoranza vantandosi senza pudore di conoscere solo ciò che è veramente necessario, Guglielmo di Conches si propone di *dicere aliquid de philosophia* per arrecare profitto a chi già la conosce e la ama e per sollecitare ad amarla coloro che non la amano<sup>49</sup>; ma poiché «*philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio*»<sup>50</sup>, essa si configura come *theologia* quando è disposizione conoscitiva ad afferrare *intellectualiter* la verità delle cose che sono e non si vedono (Dio e le creature spirituali), e come *physica* quando è disposizione conoscitiva ad afferrare *rationaliter* la verità delle cose che sono e si vedono (tutte le realtà materiali, dai pianeti ai corpi animali e vegetali)<sup>51</sup>. Perciò non deve destare meraviglia che in un’opera, il cui principale oggetto di indagine è il cosmo creato, l’autore si interroghi anche sulla causa prima del cosmo, che tuttavia in questa vita non è possibile conoscere *perfecte*:

Sed quia dicunt sancti in hac vita non posse deum perfecte cognosci, quid sit perfecte aliquid cognoscere ostendamus, ut innotescat, quare creator in hac vita perfecte cognosci non possit. Undecim sunt quae inquiruntur circa unamquamque rem: an sit, quid sit, quantum sit, ad quid sit, quale sit, quid agat, quid in ipsum agatur, ubi sit, qualiter in loco situm sit, quando sit, quid habeat. Perfecte ergo aliquid cognoscere est ista undecim de illo scire. Sed quamvis sciamus Deum esse, quid sit, perfecte non comprehendimus; quantitas vero eiusdem, qui omnia implet, angustias nostri pectoris excedit; relationi illius explicandae humana sapientia deficit; qualitates illius non comprehendit; actionibus eius enarrandis infinitae linguae non sufficiunt; quid in ipsum agatur, non potentia agentis, sed permissio est volentis; ubi sit, qui supra omnia, infra omnia totus et integer;

---

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, pp. 275-278. Della classificazione delle scienze si parlerà più avanti; cf. *infra*, pp. 138 ss.

<sup>49</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, Prologus, 1-2, p. 17: «Nihil quippe de philosophia scientes, aliquid se nescire confiteri erubescens, suae imperitiae solacium quaerentes ea quae nesciunt nullius utilitatis esse minus cautis praedicant. Sed quia, ut ait Terentius, ‘non est mirum si meretrix mulier impudenter agit’, impudentia illorum postposita, de philosophia aliquid dicere proposuimus, ut diligentibus ipsam pro posse nostro proficiamus, non diligentes vero ad diligentiam excitemus».

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, I, 4, p. 18.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, I, I, 4, p. 18: «Sunt et esse non videntur incorporalia, sensus enim extra subiectam materiam nihil potest. Sunt et esse videntur corporalia, seu divinum seu caducum habeant corpus. Corpora namque subiacet sensui. Cum igitur in cognitione utrorumque sit philosophia, de utrisque disseramus inchoantes ab eis quae sunt et non videntur. Sunt autem haec creator, anima mundi, daemones, animae hominum». Sulle facoltà della *ratio* e dell’*intelligentia* cf. *ibid.*, IV, XXIX, 52, p. 112: «Et est intelligentia vis animae, qua percipit homo incorporalia cum certa ratione, quare ita sit. Ratio vero est quaedam vis animae, qua percipit homo, quid sit res, in quo conveniat cum aliis et in quo differat».

qualiter in loco sit, qui localis non est; de tempore vero illius, qui ante omne tempus est; quid habeat, qui omnia palmo continet, nullus perfecte explicare potest. Nec ergo illum omnino ignoramus, quem esse scimus, nec perfecte cognoscimus, de quo praedicta ignoramus<sup>52</sup>.

Guglielmo enumera le dieci categorie aristoteliche, note al mondo latino soprattutto grazie a Boezio<sup>53</sup>: sostanza (*quid sit*), quantità (*quantum sit*), relazione (*ad quid sit*), qualità (*quale sit*), agire (*quid agat*), patire (*quid in ipsum agatur*), luogo (*ubi sit*), situazione (*qualiter in locum situm sit*), tempo (*quando sit*), avere (*quid habeat*), premettendo ad esse la categoria dell'esistenza (*an sit*). Questi parametri, necessari per conoscere *perfecte* qualsiasi sostanza, sono sicuramente riferibili a Dio, ma in un modo

---

<sup>52</sup> ID., *Philosophia*, I, I, 5, pp. 18-19.

<sup>53</sup> Boezio, infatti, tradusse e commentò le *Categoriae* di Aristotele; cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Categorias Aristotelis* (in seguito: *In Categorias*), PL 64, coll. 159-294. Le dieci categorie vengono presentate brevemente anche da Calcidio e da Cassiodoro: cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCCXXXVI, p. 329: «Quatenus igitur ista natura omnia decem quae sunt genera complectitur? Essentia est, opinor, cum eam species coetu proprio esse ac videri effecerint, vel hominem vel equum vel quid aliud ex animalibus arboribus stirpibus; qualitas vero, cum aliquam percipit qualitatem calefacta vel colorata; quantitas, cum corporum est augmentis imminutionibusque variata; pros ti, cum erit in aliquo habitu et comparatione eminentia sua vel humilitate adversus alterius eminentiam aestimata; ubi autem, cum determinatur et accipit aliquam figuram – sic enim in aliquo esse loco putatur –; quando, cum circumactio mundi incrementa ei temporis dederit; positio porro, cum ordinaretur inter prima corpora, quae dicuntur elementa, ratiocinantibus nobis terram quidem in medietate mundi sitam, summum autem ignem alta omnia undique capessentem; habere, ut cum dicimus mundum non solum anima, sed etiam ratione atque intelligentia praeditum; facere vero, cum eadem silva intra se movet species; pati, cum invicem ipsa speciebus semet moventibus commovetur»; CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones*, PL 70, coll. 1170A-C; ed. R. Mynors, II, III, 10, Oxford 1961, pp. 113-114: «Aristotelis categoriae vel praedicamenta sunt X: substantia, quantitas, ad aliquid, qualitas, facere, pati, situs, quando, ubi, habere. Substantia est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto praedicatur neque in subiecto est, ut aliqui homo vel aliqui equus. Secundae autem substantiae dicuntur in quibus speciebus illae, quae principaliter substantiae primo dictae sunt, insunt atque clauduntur, ut in homine Cicero. Quantitas aut discreta est, et habet partes ab alterutro discretas nec communicantes secundum aliquem communem terminum, velut numerus et sermo qui profertur; aut continua est, et habet partes quae secundum aliquem communem terminum adinvicem conecuntur, velut linea, superficies, corpus, locus, <motus>, tempus. Ad aliquid vero sunt, quaecumque hoc ipsum, quod sunt, aliorum esse dicuntur, velut maius, duplum, habitus, dispositio, scientia, sensus, positio. Qualitas est secundum quam aliqui quales dicimur, ut bonus, malus. Facere est ut secare vel urere, id est, aliquid operari. Pati est ut secari vel uri. Situs est ut stat, sedet, iacet. Quando est <ut> hesterno vel cras. ubi est ut in Asia, in Europa, in Lybia. Habere est ut calciatum vel armatum esse. Hoc opus Aristotelis intente legendum est, quando, sicut dictum est, quicquid homo loquitur inter decem ista praedicamenta inevitabiliter invenitur. Proficit etiam ad libros intellegendos, qui sive rethoribus sive dialecticis applicantur». Non si dimentichi, inoltre, che nel mondo latino circolava anche un compendio dell'opera di Aristotele, ovvero il *Categoriae decem*, attribuito ad Agostino; cf. <AUGUSTINUS HIPONENSIS>, *Categoriae decem*, PL 32, coll. 1419-1440.

che trascende la nostra capacità di comprendere, poiché l'imperscrutabilità e l'impenetrabilità della sostanza divina impediscono una conoscenza compiuta di Dio (*nec perfecte cognoscimus*)<sup>54</sup>. Della sua esistenza (*an sit*) non si può dubitare, perché Dio si è rivelato all'uomo attraverso le Scritture, ma per provarla anche agli increduli è necessario servirsi di prove razionali (*rationes*) che la dimostrino *a posteriori*, cioè a partire dall'osservazione di ciò che Dio ha creato e ordinato<sup>55</sup>. Proprio l'esame preliminare della realtà mondana nella ricerca su Dio è quel «fondamento fisico»<sup>56</sup> che – secondo il Gregory – rappresentava il tratto peculiare della teologia di Guglielmo. Per utilizzare una terminologia coeva, ma estranea al suo pensiero, ai tempi della *Philosophia* la *theologia* del maestro di Chartres non è, né pretende di essere una *theologia divina*, che legge il mistero della creazione alla luce dell'opera della restaurazione compiuta da Gesù Cristo, ma è tutt'al più una *theologia mundana*, che considera l'analisi dei fenomeni umani e mondani come propedeutica alla comprensione delle realtà invisibili<sup>57</sup>. Sia nelle *Glosae super Boetium*, sia nella *Philosophia* il maestro di Chartres insiste su questa propedeuticità, quando enuncia al discente la corretta progressione nello studio delle scienze: nella prima opera, Guglielmo lo invita a rivolgersi allo studio della *theologia* – ultimo grado della *philosophia theorica* che ha come oggetto la *contemplatio incorporeorum et Creatoris* – solo dopo essere stato gradualmente istruito in etica,

---

<sup>54</sup> Charma e Flatten osservano che per Guglielmo le dieci categorie aristoteliche non sono un mero schema classificatorio, ma uno strumento per conoscere stabilmente e compiutamente un oggetto; cf. CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 35; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 87-88.

<sup>55</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, II, 6, p. 19: «Et quoniam diximus in hac vita sciri deum esse, rationes quibus etiam incredulis hoc possit probari aperiamus».

<sup>56</sup> GREGORY, *Anima mundi*, p. 44.

<sup>57</sup> Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Commentarii in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Joannis Scoti*, I, 1, PL 175, coll. 926D-927A: «Haec est distantia theologiae hujus mundi ab illa, quae divina nominatur theologia. Impossibile enim est invisibilia, nisi per visibilia demonstrari: et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit, et elementa hujus mundi secundum speciem creata, ut demonstrationem suam faceret in illis. Theologia vero divina opera restorationis elegit secundum humanitatem Jesu, et sacramenta ejus quae ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subjunctis, ut in illis eruditionem conformaret. Major autem, ut diximus, declaratio divinitatis in sacramentis gratiae, et carne Verbi, et mystica operatione ipsius ostenditur, quam naturali rerum specie praedicetur. Et idcirco mundana theologia parum evidenti demonstratione utens, non valuit incomprehensibilem veritatem sine contagione erroris educere, cum divina noscitur theologia simplici, ac pura assertionem praedicare». Si tratta di una caratteristica peculiare della speculazione chartriana; cf. KLIBANSKY, *The School of Chartres* cit. (alla p. 15, n. 39), p. 9.

economia, politica (scienze comprese nel versante pratico della conoscenza filosofica), fisica e matematica (scienze comprese, insieme alla teologia, nel ramo teoretico della conoscenza filosofica)<sup>58</sup>; nella seconda opera, dopo aver stabilito la propedeuticità nell'*ordo discendi* del trivio rispetto al quadrivio e quindi del ramo logico della conoscenza rispetto a quello filosofico, Guglielmo afferma che nella scienza filosofica lo studio del quadrivio è propedeutico a quello della teologia («divina pagina»), poiché solo «per cognitionem creaturae» si perviene «ad cognitionem Creatoris»<sup>59</sup>.

Questo tipo di ricerca su Dio era legittimato e incoraggiato non solo dai Padri della Chiesa, ma anche dagli Autori sacri. Il *Libro della Sapienza*, ad esempio, condannava la vanità di coloro che non si erano saputi elevare alla contemplazione di Dio dall'osservazione del creato: «Vani autem sunt natura omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; et de his, quae videntur bonis, non potuerunt intellegere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt artificem» (*Sap* 13, 1). L'Apostolo Paolo, d'altra parte, invitava coloro che anelavano conoscere Dio a cercare nelle tracce della sua opera indizi sulla sua essenza: «Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur» (*Rm* 1, 19-20). Procedendo in questa direzione, Agostino scriveva:

Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam; interroga mare quantis et qualibus natatilibus plenum; interroga aera, quantis volatilibus viget: interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus non fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt<sup>60</sup>.

La prima prova *a posteriori* addotta dal maestro di Chartres intende dimostrare l'esistenza di Dio «per mundi creationem»<sup>61</sup>:

Cum enim mundus ex contrariis factus sit elementis (calidis, frigidis, humidis, siccis), vel natura operante vel casu vel aliquo artifice in compositione mundi illa coniuncta sunt. Sed proprium est

---

<sup>58</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 347-356, pp. 33-34: «Qui vero sint illi gradus, id est ordo ascendendi de practica ad theoreticam, sic videndum est. Prius instruendus est homo in moribus per ethicam, deinde in dispensatione propriae familiae per economicam, deinde in gubernatione reipublicae per politicam. Deinde cum istis est perfecte exercitatus, debet transire ad contemplationem eorum quae sunt circa corpora, per mathematicam et phisicam, usque ad caelestia; deinde ad contemplationem incorporeorum usque ad creatorem per theologiam. Et hic est ordo philosophiae».

<sup>59</sup> Cf. ID., *Philosophia*, IV, xxxiii, 58, p. 116.

<sup>60</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones*, Cxli, 2, PL 38, col. 776. Cf. FLATTEN, *Die Philosophie*, p. 169; GREGORY, *Anima mundi*, pp. 43-44, 107, 119.

<sup>61</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, II, 6, p. 19.

naturae semper contrarium fugere et simile appetere, non ergo natura contraria elementa coniuxit. Casu vero coniuncta non sunt. Si enim casus mundum operatus esset, quare domum vel aliquid tale quod levius est, non faceret? Iterum: si operatus esset casus mundum, aliquae causae praecessissent mundum, quarum concursus operaretur illum. Est enim casus inopinatus eventus ex causis confluentibus. Cum ergo nihil praeter creatorem praecessit mundum, ergo casu non est factus; igitur aliquo artifice. Artifex vero ille homo non fuit, ante enim mundus est factus quam homo. [Nec angelus quidem, cum angeli cum mundo creati sint.] Deus ergo<sup>62</sup>.

L'enunciazione della prima prova – che Flatten chiama “cosmologica”<sup>63</sup> – inizia dalla constatazione che il mondo è una totalità armonicamente ordinata: rifacendosi a Boezio, Guglielmo spiega che il mondo è costituito da elementi tra loro contrastanti che sono stati tuttavia ordinati da una causa prima nel momento stesso in cui quest'ultima li ha chiamati a essere<sup>64</sup>. Questa causa non può essere la natura, perché essa, piuttosto, rifugge il contrario e appetisce il simile. Non può essere nemmeno il caso, perché, come *inopinatus eventus ex causis confluentibus*<sup>65</sup>, presuppone altre cause; dunque può essere stato solo un *artifex*: non l'uomo, perché il mondo è stato creato prima dell'uomo, e nemmeno l'angelo, perché gli angeli sono stati creati con il mondo, ma Dio, perché, come creatore, precede il mondo.

Con la seconda prova, invece, il filosofo risale alla sapienza di Dio – ordinatrice del cosmo – «per cotidianam dispositionem»<sup>66</sup>:

Ea quae disponuntur, sapienter disponuntur; ergo aliqua sapientia; nihil enim sine sapientia sapienter disponitur. Est ergo sapientia, qua omnia disponuntur. Sapientia autem illa vel humana est, [vel angelica,] vel divina. Humana vero non est, quae res facit vivere et loqui. Etsi namque humana sapientia formam hominis vel alterius animalis operatur, motum illi et vitam conferre non

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, I, II, 6, p. 19. I passi tra parentesi quadre sono in <HONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *De Philosophia mundi*, I, 5, PL 172, coll. 44A-C.

<sup>63</sup> Cf. FLATTEN, *ibid.*, pp. 171-172. Seguito da Albertazzi; cf. M. ALBERTAZZI, *Prolegomena*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, ed. M. Albertazzi, Lavis 2010, p. xv. Martello la definisce *ex causa*; cf. C. MARTELLO, *I principi e le cause: le Glosae super Platonem di Guglielmo di Conches*, Liber primus: *lettura storico-critica* (in seguito: *I principi e le cause*), Palermo 2014 (Machina philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee, 39), p. 33.

<sup>64</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, PL 63, col. 778A; ed. C. Moreschini, III, pr. 12, München-Leipzig 2005, p. 92: «Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset nisi unus esset qui tam diversa coniungeret». Cf. *ibid.*, coll. 759A-760A; III, m. 9, 10-12, p. 80: «Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis, / Arida convenient liquidis: ne purior ignis / Evolet, aut mersas deducant pondera terras».

<sup>65</sup> L'espressione è chiaramente boeziana; cf. *ibid.*, col. 832A; v, pr. 1, p. 138: «Licet igitur definire casum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his, quae ob aliquid geruntur, eventum».

<sup>66</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, II, 7, p. 19.

potest. [Angelica vero sapientia, quomodo angelos ipsos disponeret?] Divina ergo sapientia est, quae hoc agit. Sed omnis sapientia alicuius est sapientia. Est ergo, cuius est illa sapientia, [nec idem est angelus] nec idem est homo. Deus ergo<sup>67</sup>.

L'enunciazione della seconda prova – che Flatten chiama “teleologica”<sup>68</sup> – prende le mosse dalla constatazione che il sapiente ordinamento del mondo implica l'opera di una sapienza ordinatrice, poiché nulla può essere ordinato sapientemente se non da una qualche sapienza. Ora, la sapienza o è umana, o è angelica, o è divina: non è la sapienza umana che conferisce vita e movimento agli uomini e agli animali, così come non è la sapienza angelica a disporre le schiere angeliche; è chiaro, dunque, che a compiere queste cose è la *sapientia divina*, la quale è «signaculum et imago divinitatis»<sup>69</sup>, poiché lascia intuire l'esistenza necessaria di una *substantia divina* che la possiede.

Proprio grazie a queste valutazioni empiriche – secondo Guglielmo – i filosofi scoprirono che nella sostanza divina vi sono *potentia*, *sapientia* e *voluntas vel bonitas*. Ma nonostante Guglielmo presenti ciascuna di queste caratteristiche come nome proprio rispettivamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non ha mai la pretesa – come credeva Guglielmo di Saint-Thierry – di associare a ciascuna persona una funzione specifica ed esclusiva. Come scrive, infatti, Guglielmo di Conches in un altro passo non citato dal monaco cistercense:

Quae trinas in omnibus cooperetur (numquam enim potentia divina aliquid agit sine sapientia et voluntate, nec sapientia sine potentia et voluntate, nec voluntas sine potentia et sapientia), tamen quaedam opera referuntur potentiae et sic patri, quaedam sapientiae et inde filio, quaedam voluntati et ideo spiritui sancto. Attribuitur potentiae, i. e. patri, filii missio, quam tamen operata est sapientia et voluntas. Attribuitur sapientiae, i. e. filio, incarnatio, quam tamen operata est potentia et voluntas<sup>70</sup>.

Il filosofo, dunque, riconosce l'unità della sostanza divina in natura e in opere, poiché ammette che le *personae* sono tra loro identiche – pur nella differenza – e che cooperano in ciascuna operazione, anche in quelle che sembrano di pertinenza esclusiva dell'una o dell'altra *persona*. Se sembra attribuire a ciascuna *persona* delle specificità apparentemente non riferibili alle altre *personae*, è solo per mostrare il modo peculiare in

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, I, II, 7, pp. 19-20. I passi tra parentesi quadre sono in <HONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *ibid.*, I, 5, PL 172, coll. 44C-D.

<sup>68</sup> Cf. FLATTEN, *ibid.*, pp. 172-173. Seguito da Martello; MARTELLO, *ibidem*. Albertazzi la chiama “dialettica”; ALBERTAZZI, *ibidem*.

<sup>69</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, II, 7, p. 20.

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, III, 11-12, pp. 21-22.

cui ciascuna di esse si relaziona con il creato<sup>71</sup>. In questa prospettiva, dunque, per il maestro di Chartres la natura trinitaria di Dio non è più solo l'esito conoscitivo di una ricerca cosmologica pregressa compiuta dagli antichi filosofi, ma è anche il presupposto logico e necessario della creazione, nonché la garanzia di una struttura razionale e ordinata dell'universo, condizione essenziale per una conoscenza scientifica del cosmo. Il rischio che in questa sua ricerca Guglielmo tralasci il piano delle relazioni interpersonali della Trinità a vantaggio di quello delle relazioni extrapersonali esiste, perché il punto di vista da cui Guglielmo considera Dio è *a parte hominis* e non *a parte Dei*: è cioè il punto di vista di un uomo, creatura tra le creature, che volge il suo sguardo a ciò che gli sta intorno, ne indaga, con mezzi umani, la struttura, le funzioni e le interazioni e in tutto questo scorge la mano sapiente di un Dio che ha creato e ordinato, con atto volontario, ciò che ha conosciuto e voluto fin dall'eternità<sup>72</sup>.

## 2. La redazione del *Dragmaticon Philosophiae*

### 2.1. *Retractatio errorum e confessio fidei*

Incalzato dalle critiche di Guglielmo di Saint-Thierry, Guglielmo di Conches si vide costretto a correggere il tiro e nel *Dragmaticon Philosophiae* non solo denunciò gli errori teologici della *Philosophia*, compilando una *retractatio errorum* in piena regola, ma ribadì anche la sua piena adesione all'ortodossia cristiana, proclamando il proprio credo in una vera e propria *confessio fidei*. Questo ripiegamento su posizioni più aderenti all'ortodossia fu registrato – tra l'altro – con una certa soddisfazione da un contemporaneo di Guglielmo, l'anonimo autore del *Liber de vera Philosophia*: «Quidem dictus magister W. de Conchis librum composuit quem Philosophiam nominavit in quo, se ipso teste, multum erravit contra fidem catholicam. Sed quia ipse in alio libro, quem similiter fecit, illum plene correxit, superfluum esset amodo ipsum notare»<sup>73</sup>. Sembra – almeno in apparenza – che di fronte alla minaccia della censura ecclesiastica Guglielmo abbia preferito battere in ritirata, attestandosi su posizioni fideistiche e rinunciando all'opportunità di esercitare la propria ragione in campo teologico. In realtà – come ha mostrato Ronca –, nel *Dragmaticon* Guglielmo esercita lo «stesso pensiero audace e fondamentalmente 'laico' della *Philosophia*», un pensiero che lo porterà – come vedremo più avanti – a reclamare con forza l'autonomia della ragione rispetto alle *auctoritates*

---

<sup>71</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 106-107.

<sup>72</sup> Cf. FLATTEN, *ibid.*, p. 187.

<sup>73</sup> *Liber de vera Philosophia*, ed. in FOURNIER, *Un adversaire inconnu* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 15.

patristiche e scritturistiche nell'ambito della ricerca fisica, ma che eserciterà in modo più maturo, perché «ora ha raggiunto un più sereno equilibrio e una più chiara visione dei limiti della *humana ratio*»<sup>74</sup>. Guglielmo, dunque, non rinuncia al suo razionalismo. Resta, infatti, ancora fedele – come vedremo tra poco a proposito della creazione di Eva e più avanti a proposito della questione delle acque sopracelesti<sup>75</sup> – al principio fondativo della propria speculazione e della speculazione filosofica di ogni tempo: il *quaerere in omnibus rationem*<sup>76</sup>. Tuttavia, ne mitiga le pretese, consapevole del fatto che in alcuni ambiti del sapere – soprattutto in quello teologico, nel quale vengono chiamati in causa i principi fondativi della fede cristiana – è bene addentrarsi con cautela, oltre che con profondo rispetto.

La *retractatio errorum* e la *confessio fidei* testimoniano efficacemente la mutazione dell'atteggiamento speculativo di Guglielmo nei confronti delle verità di fede, ma nascondono – secondo Ronca – anche un tentativo di *captatio benevolentiae* con finalità apologetiche: per mezzo di questi espedienti, infatti, Guglielmo sembra voler convincere i lettori – in particolare Guglielmo di Saint-Thierry – della sua piena adesione all'ortodossia cristiana, ma con il fine recondito di tutelare la propria opera – e in generale la propria ricerca scientifica – negli ambiti che sono per lui di maggior interesse, cioè la cosmologia, la fisiologia e la psicologia. A tal fine, nella *retractatio* Guglielmo imputa gli errori della *Philosophia* alla *imperfectio* giovanile della propria dottrina e progetta di riportare nel *Dragmaticon* solo le verità sostenute in quell'opera (*quae in eo vera sunt hic apponere*), condannandone le falsità (*falsa dampnare*) e integrando il nuovo trattato con le molte cose necessarie che erano state tralasciate nel trattato giovanile (*multa necessaria praetermissa supplere*). In prima persona si impegna a ritrattare, nominandole una per una, tutte le dottrine che contraddicono la fede cattolica e invita i possessori di quel *libellus* ad accoglierne e dividerne le rettifiche<sup>77</sup>. Nei fatti, però, la

---

<sup>74</sup> RONCA, *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1537.

<sup>75</sup> Cf. infra, pp. 124-125, 245-253.

<sup>76</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XIII, 44, p. 39: «Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam».

<sup>77</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, I, I, 8, 75-84, p. 7: «Est tamen de eadem materia libellus noster qui PHILOSOPHIA inscribitur, quem in iuventute nostra imperfectum, utpote imperfecti, composuimus, in quo veris falsa admiscuimus multaue necessaria praetermisimus. Est igitur nostrum consilium, quae in eo vera sunt hic apponere, falsa dampnare, praetermissa supplere. Falsa vero illa, quae contra fidem catholicam nobis in eo videntur esse, ante auspiciis dictionis nominatim dampnare dignum duximus. Unde omnes qui illum habent libellum rogamus, quatinus eadem nobiscum dampnent et exterminent: verba enim non faciunt haereticum, sed defensio».

portata delle sue ritrattazioni è molto più contenuta di quanto ci si aspetti. Una più attenta analisi rivela come egli ricusi solo gli errori più eclatanti e come si pieghi a rigettare alcune delle dottrine più controverse solo perché troppo innovative: è, infatti, ancora convinto si possa sostenere che la *potentia* sia il Padre e la *voluntas* sia lo Spirito Santo, ma accetta di ritrattare queste dottrine perché non si trovano né nel Vangelo, né negli scritti dei Padri, e perché l'apostolo Paolo ammonisce di non lasciarsi sedurre dalla novità delle espressioni<sup>78</sup>; non condanna invece l'identità *sapientia-Filius*, perché avvalorata dal detto paolino: «Christus Dei virtus et Dei sapientia» (*ICor 1, 24*)<sup>79</sup>. Se sembra, inoltre,

---

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, I, I, 9, 85-91, p. 8: «In illo diximus in divinitate esse tria: potentiam, sapientiam, voluntatem; potentiam esse Patrem, sapientiam Filium, voluntatem Spiritum Sanctum. Sed quod dictum est de potentia quod sit Pater, de voluntate quod sit Spiritus Sanctus, etsi possit quoquo modo defendi, quia nec in evangelio nec in scriptis sanctorum patrum illud invenimus, propter illud apostoli dampnamus: 'Prophanas novitatem verborum devita' (*ITm 6, 20*)».

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, I, I, 9, 91-93, p. 8: «De sapientia quod sit Filius, non dampnamus, cum apostolus dicat: 'Christum Dei virtutem et Dei sapientiam' (*ICor 1, 24*)». Si ricordi, inoltre, che Agostino ammise di aver trovato nella dottrina del νοῦς, esposta nei *Platonicorum libri*, una prefigurazione della dottrina del *Verbum* che è Gesù Cristo, *sapientia Dei*; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, PL 32, coll. 740-741; ed. L. Verheijen, VII, IX, 13-14, Turnhout 1981 (CCSL, 27), p. 101: «Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum: hoc erat in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, tenebrae eam non comprehenderunt*; et quia hominis anima, quamvis *testimonium* perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed verbum deus est *lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; et quia *in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit*. Quia uero *in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius*, non ibi legi. Item legi ibi, quia verbum, deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia *verbum caro factum est et habitavit in nobis*, non ibi legi»; ID., *Retractationes*, PL 32, coll. 588-589; ed. A. Mutzenbecher, I, III, 2, Turnhout 1984 (CCSL, 57), pp. 12-13: «Verum et in his libris displicet mihi saepe interpositum fortunae vocabulum; et quod non addebam corporis, quando sensus corporis nominavi; et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas sancti non sunt; et quod musas quasi aliquas deas quamvis iocando commemoravi; et quod admirationem vitium nuncupavi; et quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse; et quod duos mundos, unum sensibilem alterum intellegibilem, non ex platonis vel ex platonicorum persona, sed ex mea sic commendavi, tamquam hoc etiam dominus significare voluerit, quia non ait: regnum meum non est de mundo, sed: regnum meum non est de hoc mundo, cum possit et aliqua locutione dictum inveniri, et si alius a domino Christo significatus est mundus, ille congruentius possit intellegi, in quo erit caelum novum et terra

accogliere mestamente le critiche del monaco di Signy, rinunciando a interpretare *translative* la *creatio mulieris* e abbracciando la posizione tradizionale, secondo la quale Dio ha ricavato il corpo della donna *materialiter* dalla costola di Adamo, in realtà ha ben tre *rationes* plausibili per accoglierla: Dio ha, infatti, potuto plasmare la donna dalla costola di Adamo (1) per significare che la moglie deve essere congiunta e sottomessa al marito, (2) per confermare la sacralità del matrimonio e (3) per prefigurare la Chiesa scaturita sacramentalmente dal fianco di Cristo morente sulla croce<sup>80</sup>. Le uniche dottrine effettivamente ritratte sono il tentativo di speculare sulla generazione del Figlio – sulla quale Guglielmo di Conches era stato già più cauto nelle *Glosae super Platonem*<sup>81</sup> – e altre dottrine *falsae vel nugatoriae* che, per la loro frivolezza, non vengono neanche nominate, ma semplicemente espunte dal testo (tra queste la dottrina dell'*anima mundi*)<sup>82</sup>.

---

nova, quando complebitur quod oramus dicentes: adveniat regnum tuum. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intellegibilem dixit, si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem velimus adtendere. Mundum quippe ille intellegibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter deum fecisse quod fecit aut, cum faceret vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intellegibilem mundum. Nec tamen isto nomine nos uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi».

<sup>80</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 10, 98-105, pp. 8-9: «Cum in eodem de creatione primi hominis loqueremur, diximus Deum Adam non excostasse, vel ex costa feminam fecisse, sed ex limo qui coniunctus illi fuerat ex quo corpus viri plasmaverat, ideoque translative esse dictum quod ex costa Adae facta sit femina: hoc iterum dampnamus dampnandumque iudicamus, sanctae et divinae scripturae consentientes, quae ait quod ‘inmisso sopore in Adam tulit Deus unam de costis eius’ (*Gen* 2, 21), ex qua materialiter corpus mulieris plasmavit»; *ibid.*, III, IV, 5, 40-45, p. 67: «Sed ut esset auditorium simile illi, immisso in illo sopore, tulit unam ex eius costis, ex qua mulierem plasmavit. Quod non penuria materiae fecit, sed ut mulierem viro coniunctam et subditam esse debere significaret et sacrum coniugii confirmaret et ecclesiam, quae ex latere eius in sacramentis profluxit, praefigureret».

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, I, I, 9, 91-93, p. 8: «In eodem conati sumus ostendere quomodo Pater genuit Filium, illudque quod dictum est ‘Generationem eius quis enarrabit?’ Ideo esse dictum quia sit difficile, non quia impossibile: hoc iterum dampnamus et aliis esse dampnandum pronuntiamus». Parlando della generazione della sapienza divina nelle *Glosae super Platonem*, Guglielmo spiegava che Platone aveva rinunciato a esplicarne le modalità, perché aveva intuito che tale generazione da parte del demiurgo era avvenuta secondo un procedimento mirabile e ineffabile: «Generationem eius quis enarrabit?» (*Is*, 53, 8), dice, infatti, Isaia, e Guglielmo, con un formidabile cambiamento di strategia, si serve, per giustificare il silenzio platonico, della stessa citazione biblica con la quale, nella *Philosophia*, aveva promosso il suo tentativo di *enarratio generationis divinae sapientiae*; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, XLV, 5-18, pp. 80-81.

<sup>82</sup> Cf. *id.*, *Dragmaticon*, I, I, 11, 106-108, p. 9: «Haec sunt igitur in illo libro dampnamus; cetera non nominatim, sed non apponendo illa huic operi, falsa vel nugatoria esse significamus». È stato più volte rilevato – anche in studi recenti – che tra le dottrine condannate nel *De erroribus* da Guglielmo di Saint-

D'altra parte, la *confessio fidei* – che rimpiazza l'audace discorso razionalistico sulla Trinità approntato nella *Philosophia* e rappresenta una sorta di contraltare “positivo” della *retractatio* – contribuisce a rassicurare ulteriormente i lettori sulla ortodossia di Guglielmo: in essa, infatti, il filosofo si limita a presentare *breviter* gli insegnamenti della *catholica fides*, incardinandosi saldamente nella tradizione dei Padri – proprio come voleva Guglielmo di Saint-Thierry –, e pertanto chiede al duca di sospendere l'*opus interrogandi*, poiché, come insegna Gregorio Magno – energico difensore dell'ortodossia cattolica e quindi testimone attendibile anche dell'ortodossia del filosofo –, «fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum»<sup>83</sup>; inoltre, alla fine della sua

---

Thierry vi fosse quella dell'*anima mundi* e quindi della sua identificazione con lo Spirito Santo; cf. CLEMÉNCET - CLÉMENT, *Histoire XII* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 463; CHARMA, *Guillaume de Conches* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 14-15; LEMAY, *Abu Ma'shar* cit. (alla p. 10, n. 23), p. 189; SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti* cit. (alla p. 17, n. 41), p. 222; MARTELLO, *Platone a Chartres* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 6, 17. È, però, evidente che nel *De erroribus* non vi è alcuna condanna esplicita di questa dottrina. Oltre a criticare l'intero impianto cosmologico della *Philosophia*, Guglielmo di Saint-Thierry denuncia esplicitamente – come abbiamo visto – l'interpretazione razionale del dogma trinitario e della generazione divina, il modo di intendere la processione dello Spirito Santo e la lettura *secundum physicam* della creazione di Eva, ma non l'identità Spirito Santo - anima del mondo, che nel *De erroribus* non viene mai menzionata. L'unico accenno all'*anima mundi* segue la critica della posizione dello Chartriano relativa alla processione dello Spirito Santo: «Ecce excogitatus Deus, sicut ipsi dicunt, Deum excogitasse animam mundi»; cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, col. 334A; ed. Verdeyen, I, 47-48, p. 62. In questo passo potrebbe celarsi una critica all'identità Spirito Santo - anima del mondo, che però difficilmente Guglielmo di Saint-Thierry poteva attribuire a Guglielmo di Conches. Lo Chartriano, infatti, sostiene l'identità Spirito Santo - anima del mondo nelle *Glosae super Boetium*, ma già nella *Philosophia* e poi nelle *Glosae super Platonem* si mostra meno propenso ad accettare questa lettura e la presenta semplicemente come una delle posizioni più diffuse ai suoi tempi; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 522-525, p. 169: «Anima mundi est naturalis vigor quo quaedam res tantum habent moveri, quaedam crescere, quaedam sentire, quaedam discernere. (...) (...) Ut michi videtur ille naturalis vigor est spiritus sanctus»; ID., *Philosophia*, I, IV, 13, p. 22: «Anima ergo mundi secundum quosdam spiritus sanctus est»; ID., *Glosae super Platonem*, LXXI, 8-14, p. 124: «Et est anima mundi spiritus quidam rebus insitus, motus et vitam illis conferens. (...) Hunc spiritum dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec negamus, nec affirmamus». – Pertanto, è probabilmente giusto quanto afferma Gregory, che se Guglielmo di Saint-Thierry, nella sua requisitoria, non accenna alla dottrina dell'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, è perché ormai Guglielmo di Conches l'aveva abbandonata già da molto tempo; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 151. – Tuttavia, in un recente articolo, Andrea Riedl ha sostenuto che proprio nella critica di Guglielmo di Saint-Thierry all'interpretazione della processione dello Spirito Santo da parte di Guglielmo di Conches si celi una critica alla dottrina dell'identità Spirito Santo - anima del mondo; cf. RIEDL, *Der Heilige Geist als Weltseele* cit. (alla p. 113, n. 41), pp. 21-29.

<sup>83</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, II, 2, 26-29, p. 11: «De creatrice, quae et prior est et dignior, fidem nostram, ne a fide catholica discrepare putetur, breviter ponemus. Tu vero ad tempus opus

dichiarazione di fede, il maestro di Chartres si dice disponibile a rettificare il proprio *opusculum*, invitando *quicumque religiosus* – e l’invito era chiaramente rivolto soprattutto a Guglielmo di Saint-Thierry – a correggere, a voce o per iscritto, eventuali errori dottrinali<sup>84</sup>.

La *confessio fidei* pronunciata da Guglielmo è una perfetta sintesi della fede cattolica: vengono ricordati tutti gli elementi fondativi della *fides communis* con formule brevi ed efficaci, a mo’ di parafrasi del *Simbolo Apostolico*<sup>85</sup>. Proprio perché dogmaticamente ortodossa, questa professione di fede è paradossale, piena di ossimori e, quindi, volutamente *contra rationem*, ma non esprime affatto una rassegnata rinuncia all’indagine razionale sui misteri della fede: al termine della confessione, infatti, Guglielmo conferma di credere in tutto ciò che ha professato, ad alcune cose dando il proprio assenso con la *ratio humana*, ad altre – sebbene siano *contra rationem* – non con l’amara rassegnazione di chi sa che non potrà mai comprenderle, ma con la certezza che chi le ha trasmesse era abitato dallo Spirito Santo ed era quindi testimone attendibile della Verità<sup>86</sup>. È importante notare, inoltre, che la *confessio fidei*, simbolo della fede dogmatica, è un soliloquio e, quindi, non fa parte del dialogo, luogo di azione della ragione dialettica. Sembra che Guglielmo voglia far passare l’idea che la fede sia soltanto la via d’accesso all’indagine razionale sull’universo creato, perché bisogna pur sempre credere e riconoscere che Dio è il garante dell’ordine universale e della stabilità delle leggi naturali, su cui quest’ordine si regge. Una volta acquisita, però, la chiave di lettura dei fenomeni naturali, si deve essere pronti a mettere la propria fede tra parentesi e a

---

interrogandi differas nec rationem inde quaeras, cum scriptum sit: ‘Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum’». Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, col. 1197C; ed. R. Etaix, II, XXVI, 1, Turnhout 1999 (CCSL, 141), p. 218: «Sed sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum».

<sup>84</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, III, 5, 43-45, p. 13: «Quicumque vero religiosus hoc nostrum opusculum legerit, si quid in eo a fide exorbitare viderit, viva voce vel scripto corrigat, nosque illud mutare non gravabimur».

<sup>85</sup> Ne parleremo nel prossimo capitolo; cf. infra, pp. 157-159.

<sup>86</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, III, 5, 39-43, p. 13: «Ita credimus, quaedam ratione humana comprobantes; quaedam, esti sint contra rationem humanam, quia sunt ab illis scripta quibus Spiritus revelavit et quorum erat professio non mentiri nichilque nisi certum affirmare, securi et certi credimus et confitemur».

cercare sempre – forti di una ragione comunque illuminata dallo Spirito – spiegazioni razionalmente plausibili per ogni fenomeno, evitando la trappola della superstizione<sup>87</sup>.

## 2.2. Le fonti

Le fonti cui Guglielmo attinge per redigere la nuova opera sono principalmente le stesse del suo trattato giovanile (sebbene vengano fatte oggetto di uno studio più approfondito) e sono dunque già disponibili nella prima metà del secolo XII<sup>88</sup>: le opere tradizionali del platonismo chartriano come il *Timeo* di Platone nella traduzione di Calcidio e il relativo *Commentarius*, redatto dallo stesso traduttore latino, i *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio, il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, il *Premnon physicon* di Nemesio di Emesa nella traduzione di Alfano di Salerno (secolo XI) e le opere di Boezio, che in quel periodo ricevettero grande attenzione da parte di alcune delle menti più avvedute del secolo XII (Teodorico di Chartres, Gilberto di Poitiers, Clarembaldo di Arras e ovviamente lo stesso Guglielmo<sup>89</sup>); le opere poetico-letterarie di autori latini quali Orazio, Giovenale, Ovidio, Terenzio, Lucano, Cicerone e Virgilio; le opere di Padri della Chiesa quali Agostino e Gregorio Magno; le sintesi enciclopedico-scientifiche e le opere astrologico-astronomiche di autori cristiani (Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Elperico di Auxerre) e di autori pagani (la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, i *Poetica astronomica* di Igino l'Astronomo, i *Phaenomena* di Arato di Soli e il *Liber de astronomia* di un anonimo autore latino, noto come Nimrod)<sup>90</sup>; probabilmente le *Solutiones* del neoplatonico Prisciano di Lidia<sup>91</sup>; le opere

---

<sup>87</sup> Su questi argomenti si vedano RONCA, *Reason and Faith* cit. (alla p. 46, n. 67), pp. 333, 335, 340; ID., *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), pp. 1546, 1545, 1551-1552, 1557-1558.

<sup>88</sup> Per un quadro generale delle fonti del *Dragmaticon* cf. RONCA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. XXIV-XXXI.

<sup>89</sup> Sulle fonti del platonismo di Chartres cf. LEMOINE, *Intorno a Chartres* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 41-56. – Sull'influenza di Nemesio di Emesa sul pensiero di Guglielmo di Conches cf. T. SILVERSTEIN, *Guillaume de Conches and Nemesius of Emessa*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volumes*, 2 voll., II, Jerusalem 1965, pp. 719-734. – Sull'importanza di Boezio nel secolo XII cf. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana»* cit. (alla p. 20, n. 53), pp. 283-391.

<sup>90</sup> Un rimando esplicito a Elperico è in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, VII, 1, 14-15, p. 75 (a proposito delle cause dei nomi dei segni zodiacali) e ha il suo parallelo in ID., *Philosophia* II, VI, 14, p. 46. La fonte è HELPERICUS SANGALLENSIS, *Liber de computo*, II, PL 137, coll. 23D-26C; cf. *Apparatus criticus*, p. 75, n. 14/15. Più problematico invece è il riferimento alla dottrina secondo la quale i pianeti hanno un moto concorde con quello del firmamento: nella *Philosophia* è attribuita a Elperico; nel *Dragmaticon* è attribuita genericamente ai Peripatetici, con i quali – dice Guglielmo – è d'accordo Elperico; cf. GUILLELMUS

mediche tradotte o redatte da Costantino Africano nel secolo XI, come il *Pantegni* di ‘Alī ibn al-‘Abbās al-Mağūsī (Haly Abbas), l’*Isagoge ad Techne Galieni* di Ḥunain ibn Ishāq (Ioannizio), nonché un trattato *De uriniis* attribuito a Teofilo Protospatario. Un altro trattato sullo stesso argomento, attribuito a Isacco Israeli e tradotto sempre da Costantino, probabilmente non era fra i testi della biblioteca di Guglielmo ai tempi della *Philosophia*, così come altre opere o traduzioni di Costantino che sembra siano state utilizzate nel *Dragmaticon*, come il *De stomachi affectionibus* (dedicato ad Alfano di Salerno), il *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno e il *De spermate* pseudo-galenico<sup>92</sup>.

---

DE CONCHIS, *Philosophia*, II, XIV, 43, p. 57; ID., *Dragmaticon*, IV, VII, 6, 86 – 7, 106, pp. 99-100; cf. *Apparatus criticus*, p. 99, n. 92. Guglielmo si riferisce a HELPERICUS SANGALLENSIS, *Liber de computo*, IV, PL 137, coll. 26D-27A. – Plinio è, invece, noto al mondo latino fin dai tempi di Beda (secoli VII-VIII), che esplicitamente lo cita in riferimento al moto degli astri; cf. DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 16. Un riferimento esplicito è in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, VII, 19, p. 79 e in un passo parallelo del *Dragmaticon*, IV, XIV, 11, 53-57 a proposito della formazione dei fulmini e dei tuoni. La fonte è CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, IX, 19, edd. L. Ian - C. Mayhoff, 5 voll., II, Stuttgart 1967, pp. 164; cf. *Apparatus criticus*, p. 155, n. 43/57. Un altro riferimento esplicito è in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, XIV, 11, 104-112 (sulla maggiore o minore luminosità della luna), il quale però non ha paralleli nella *Philosophia*. La fonte è CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *ibid.*, II, 78, edd. Ian - Mayhoff, I, pp. 151-152; cf. *Apparatus criticus*, p. 128, n. 106. – Un riferimento esplicito a Igino, Arato e Nimrod è presente tanto nella *Philosophia* quanto nel *Dragmaticon*; cf. *infra*, p. 269.

<sup>91</sup> L’importanza che le *Solutiones* di Prisciano di Lidia ebbero sui filosofi naturali del secolo XII è stata messa in luce da Silverstein in un articolo degli anni cinquanta. L’opera, composta in greco nel 529, consta di una serie di dissertazioni su argomenti di varia natura in risposta alle domande di Chosroes, re di Persia. Esistono quattro manoscritti di una traduzione latina dell’opera, di cui il più antico è un codice di Corbie del IX secolo; LAWN, *I Quesiti salernitani* cit. (alla p. 45, n. 60), p. 20 con n. 3. – Sulla possibile influenza delle *Solutiones* sul pensiero di Guglielmo di Conches, cf. O’NEILL, *Descriptions of the Brain* cit. (alla p. 46, n. 61), p. 206; cf. anche *infra*, p. 354, n. 87; p. 364, n. 119.

<sup>92</sup> Sull’influenza del *Pantegni* anche sul *Dragmaticon* cf. I. RONCA, *The influence of the Pantegni on William of Conches Dragmaticon* (in seguito: *The influence of the Pantegni*), in *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Mangusi: the “Pantegni” and “Related texts”* (in seguito: *The “Pantegni” and “Related texts”*), edd. C. Burnett - D. Jacquart, Leiden 1994, pp. 266-285. – Il *De uriniis* di Isacco Israeli viene associato a quello di Teofilo solo nel *Dragmaticon*; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, XVII, 29, p. 103: «Si quis vero hoc scire desiderat, Theophilum de uriniis legat»; ID., *Dragmaticon*, VI, XII, 14, 135-136, p. 225: «Si autem hoc scire desideras, librum Theophili vel Ysaac DE URINIIS leget». – Sull’influenza del *De stomachi affectionibus* cf. *infra*, p. 241, n. 118; p. 345 ss. Sull’influenza del *De placitis* cf. *infra*, p. 362; p. 369, n. 133. Sull’influenza del *De spermate* cf. *infra*, p. 350, n. 79; p. 359. – Sulle opere e sulle traduzioni di Costantino Africano cf. P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 54), pp. 508-511; E. CIANCI, *La ricezione della medicina araba nell’Occidente medievale*, in *Ricerca e didattica tra due sponde*. Atti del Convegno

Dalla lettura del *Dragmaticon* viene fuori la figura di un pensatore in dialogo con il presente, benché fermamente radicato nella tradizione. Dal confronto con la nuova scienza prende, infatti, ciò che è utile a consolidare la sua visione del mondo fondamentalmente platonica, ma rigetta tutto ciò che non vi si conforma: pertanto, se da un lato accoglie alcune suggestioni del *De essentiis* di Ermanno di Carinzia (opera del 1143) al fine di esplicitare meglio la natura degli elementi, dall'altro rifiuta in tronco la dottrina della *quinta essentia* che poteva attingere all'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar e al *Liber de orbe*<sup>93</sup>; e ancora, se da un lato entra in un dialogo costruttivo con Ugo di San Vittore in merito alla *vexata quaestio* della *creatio mundi*, dall'altro rifiuta alcune dottrine astrologiche che poteva reperire nella *Mathesis* di Giulio Firmico Materno, riscoperta in quegli anni, nel *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo, tradotto da Platone di Tivoli nel 1138 con il titolo di *Opus quadripartitum*, o nei *Iudicia*, un trattato

---

Internazionale tra l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara e l'Université "7 Novembre à Carthage" di Tunisi, ed. E. Fazzini, Lanciano 2007, pp. 151-171.

<sup>93</sup> Per il *De essentiis* mi permetto di rinviare allo studio di una mia ex-collega di Dottorato, ora dottore di ricerca; G. DI STASI, *La struttura del reale nel De Essentiis di Ermanno di Carinzia*, Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica (Fi.T.M.U), Università di Salerno, Anno accademico 2011/2012 – Dell'*Introductorium* si conoscono due traduzioni: una di Giovanni di Siviglia, risalente al 1133; una di Ermanno di Carinzia del 1140. Si ricordi, tuttavia, che nel 1120 Adelardo di Bath aveva già tradotto una *versio brevior* dell'*Introductorium*: si tratta del *Muhtasar*, che egli tradusse con il titolo di *Ysagoge minor*; cf. LEMAY, *ibid.*, pp. XXIX-XXXI, 13, 16-17. – Del *Liber de orbe* si conoscono: una *versio brevior* in 27 capitoli, che la tradizione manoscritta attribuisce a Māshā'allāh (astrologo della dinastia Abbaside, morto nell'815) e che figura tra le traduzioni ascritte a Gerardo da Cremona; una *versio longior* in 40 capitoli, di cui si ignorano sia il traduttore, sia il redattore e che sembra essere proprio la versione dell'opera conosciuta da Guglielmo. Sul come e sul quando la *versio longior* sia giunta nel mondo latino, non ci sono indizi precisi: Barbara Obrist ipotizza che essa sia stata intercettata da alcuni traduttori spagnoli (è curioso in effetti che nella traduzione vengano inclusi passaggi sui vulcani Etna e Vesuvio che sembrano ricalcare quelli del *De rerum natura* di Isidoro di Siviglia) e che poi sia stata importata in Francia dallo spagnolo Pietro Alfonsi, che negli anni '30 del secolo XII tenne *lectiones* di astronomia nelle scuole francesi. Vista la generale ignoranza dei latini in materia di astronomia, è plausibile che Pietro Alfonsi si sia servito per l'insegnamento di un manuale astronomico di base, quale il *Liber de orbe*; cf. B. OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXXVI (2009), pp. 29-87. – All'epoca dell'articolo della Obrist non si possedevano ancora i manoscritti originali del *Liber de orbe*. Recentemente, però, Taro Mimura ha ritrovato due manoscritti arabi dell'opera e ne ha messo in discussione la paternità. Egli crede che l'autore più probabile sia Dūnash ibn Tamīm, discepolo di Isacco Israeli, vissuto tra l'855 e il 955 circa; cf. T. MIMURA, *The Arabic original of (ps.) Māshā'allāh's Liber de orbe: its date and authorship*, in «The British Journal for the History of Science», XLVIII, 2 (2015), pp. 321-352.

astrologico pseudo-epigrafico attribuito a Tolomeo<sup>94</sup>. Sembra, inoltre, che al tempo della stesura del *Dragmaticon* Guglielmo abbia avuto occasione di confrontarsi più direttamente con le *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath (che pure vennero redatte prima degli anni venti del secolo XII), che sia stato il primo ad aver divulgato dottrine tratte dalle *Naturales quaestiones* di Seneca a distanza di secoli dalla loro redazione, che conoscesse il *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico, tradotto da Giovanni di Siviglia prima del 1130, e che abbia subito il fascino di dottrine astronomiche relative ai moti dei pianeti superiori, insegnate (oltre che nel *Liber de orbe*) nei *Rudimenta astronomica* di Al-Farghāni (tradotto nel 1134 da Giovanni di Siviglia) e nel *De scientia stellarum* di Al-Battānī (tradotto nel 1116 da Platone di Tivoli)<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> La *Mathesis* è tra i testi studiati nella scuola di Chartres, come testimonia l'*Eptateuchon* di Teodorico. Il più antico manoscritto dell'opera ad oggi conosciuto risale al secolo XI. Si tratta del München, Clm 560; cf. C. BURNETT, *The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts written at, or brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury* (in seguito: *Scientific Manuscripts*), in *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, (Studies in Church history. Subsidia, 3), pp. 135 (n. 32) e 142; B. OBRIST, *Guillaume de Conches: Cosmologie, physique du ciel et astronomie. Textes et images* (in seguito: *Cosmologie, physique du ciel et astronomie*), in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 140, n. 53. – Sulla data di traduzione del *Tetrabiblos* cf. P. MORPURGO, *La scienza islamica nella cultura medioevale*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze*, Roma 2013, p. 18. – Sulla possibile influenza dei *Iudicia* pseudo-tolemaici cf. BURNETT, *ibid.*, pp. 134-135.

<sup>95</sup> Non è sicuro che Guglielmo abbia letto le *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath durante la stesura della *Philosophia*: alla maggior parte delle questioni naturali comuni affrontate, i due autori propongono soluzioni diverse; inoltre, anche quando vi è comunanza di dottrine, non vi è mai una corrispondenza testuale tra le due opere. Secondo Burnett, il fatto che Adelardo e Guglielmo in quelle opere affrontino spesso gli stessi problemi, lascia supporre che, negli anni venti del secolo XII, i due frequentassero lo stesso ambiente culturale, forse proprio la scuola di Chartres. L'influenza delle *Quaestiones* sul *Dragmaticon* sembra invece dimostrata dalle numerose corrispondenze testuali tra le due opere, dovuta probabilmente al fatto che Guglielmo ebbe modo di leggere l'opera di Adelardo e di confrontarsi direttamente con l'autore negli anni quaranta, quando entrambi – suppone Burnett – furono impegnati nell'educazione dei figli del duca Goffredo Plantageneto: il fatto che Adelardo abbia dedicato a Enrico il *De opere astrolapsus* quando questi ottenne il titolo di duca (1149), dimostrerebbe, secondo Burnett, che il maestro di Bath fu tutore di Enrico negli stessi anni in cui lo fu anche Guglielmo di Conches; cf. C. BURNETT, *William of Conches and Adelard of Bath*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 66-78. Sulla data di composizione del *De opere astrolapsus* cf. C. H. HASKINS, *Adelard of Bath and Henry Plantagenet*, in «The English Historical Review», xxviii, 111 (1913), pp. 515-516. – Sull'utilizzo delle *Naturales quaestiones* da parte di Guglielmo nel *Dragmaticon* cf. C. PICARD-PARRA, *Une utilisation des Quaestiones Naturales de Sénèque au milieu du XII<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Une utilisation*), in «Revue du Moyen Âge Latin», v (1949), pp. 115-126; K. D. NOTHDURFT, *Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts* (in seguito: *Studien zum Einfluß Senecas*), Leiden 1963 (Studien und Texte zur

### 2.3. La scansione in sei libri

Nel *Dragmaticon* confluisce anche buona parte del materiale della *Philosophia*, che Guglielmo sceglie di riorganizzare in sei libri. Secondo Italo Ronca, mentre «la suddivisione in quattro libri della *Philosophia* fu probabilmente determinata dall'intenzione di far corrispondere, approssimativamente, la materia trattata ai quattro *elementa mundi* (...) e ai rispettivi *ornatus*», la scansione in sei libri del *Dragmaticon* fu probabilmente determinata «non tanto dall'accresciuta quantità del materiale, quanto piuttosto dai sei giorni della creazione». A sostegno del suo assunto, lo studioso adduceva la curiosa ridistribuzione dei materiali della *Philosophia* nel *Dragmaticon*: il materiale del primo e del secondo libro della *Philosophia* venne rielaborato ed ampliato a tal punto che, probabilmente per la considerevole crescita dei contenuti, Guglielmo preferì distribuirlo nei primi quattro libri del *Dragmaticon*, facendo coincidere – al livello degli argomenti trattati – i primi due con il primo della *Philosophia*, e il terzo e il quarto con il secondo del trattato giovanile; ma il materiale del terzo e del quarto libro della *Philosophia*, pur essendo stato notevolmente ampliato, non venne sdoppiato e venne fatto corrispondere a due soli libri del *Dragmaticon*: il materiale del terzo della *Philosophia* al quinto del *Dragmaticon* e quello del quarto al sesto. Se dunque Guglielmo non aveva sdoppiato gli ultimi due libri, era – secondo Ronca – «perché evidentemente mirava al 6 come a punto di riferimento obbligato», per suggerire ai lettori che intendeva rimodulare i «materiali pagani» del suo trattato giovanile in «forma biblica», in ossequio all'ideale chartriano di armonizzare il naturalismo platonico con le Sacre Scritture e con le opere dei Padri, autorità indiscusse in materia di fede cristiana<sup>96</sup>.

In effetti, il fatto che a ciascun libro del *Dragmaticon* corrisponda una giornata di dialogo e che l'argomento trattato in ciascuna giornata coincida quasi sempre con l'opera compiuta da Dio nel corrispettivo giorno della creazione depone a favore della tesi di

---

Geistesgeschichte des Mittelalters, 7), pp. 162-175. I manoscritti più antichi delle *Naturales quaestiones* in nostro possesso risalgono al secolo XII. Nel secolo IX, tuttavia, il monastero di Reichenau possedeva una copia delle *Quaestiones* senecane, che fu probabilmente utilizzata dall'autore del *De mundi coelestis terrestrisque constitutione*. Esiste la possibilità che Anselmo d'Aosta conoscesse l'opera del filosofo stoico, ma il primo autore che se ne servì in modo evidente fu senza dubbio Guglielmo di Conches; cf. H. M. HINE, *The Younger Seneca, Natural Questions*, in *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, ed. L. Reynolds, Oxford 1983, pp. 376-378. – Sulla traduzione del *Secretum secretorum* e sulla sua possibile influenza sul *Dragmaticon* cf. infra, p. 335, n. 30. – Sulle traduzioni delle opere di al-Farghāni e al-Battānī cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 230-231.

<sup>96</sup> Cf. RONCA, *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1542.

Ronca. Nella prima giornata di dialogo, infatti, Guglielmo parla, tra le altre cose, del Dio della fede cattolica, della *creatio elementorum et spirituum* compiuta da Dio e della dissoluzione della *confusio* originaria degli elementi con la conseguente distinzione delle zone del mondo, e la sua trattazione corrisponde a quanto dice l'Autore sacro circa la creazione originaria, compiuta da Dio, del cielo e della terra – insieme delle sostanze spirituali e corporee, o insieme dei quattro elementi, come insegnava Agostino<sup>97</sup> – e la dissoluzione del caos – la terra «inanis et vacua» (*Gen* 1, 2) – per mezzo della distinzione della luce dalla tenebra. Nella seconda giornata di dialogo, Guglielmo parla anche

---

<sup>97</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram imperfectum liber*, PL 34, coll. 223-224; ed. J. Zycha, III, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 464-465: «Potest etiam caelum et terra pro universa creatura positum videri, ut et hoc visibile aethereum firmamentum caelum appellatum sit et illa creatura invisibilis supereminentium potestatum rursusque terra omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur. An caelum omnis creatura sublimis atque invisibilis dicta est, terra vero omne visibile, ut etiam sic possit hoc, quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, universa creatura intellegi? Fortasse quippe non incongrue in comparatione invisibilis creaturae omne visibile terra dicitur, ut illa caeli nomine nuncupetur, quoniam et anima, quae invisibilis est, cum rerum visibilium amore tumesceret et earum adeptione extolleretur, terra dicta est, sicut scriptum est: quid superbit terra et cinis (*Sir* 10, 9)? Sed quaeri potest, utrum iam distincta et composita omnia dixerit caelum et terram an ipsam primo informem universitatis materiem, quae in has formatas et speciosas naturas deo ineffabiliter iubente digesta est, caeli et terrae nomine nuncupavit. Quamquam enim scriptum legerimus: qui fecisti mundum de informi materia (*Sp* 11, 18), tamen etiam ipsam materiam cuiusmodicumque sit non possumus dicere non ab eo factam, ex quo omnia confitemur et credimus, ut etiam ipsa digestio et ordinatio singularum quarumque rerum formatarum et distinctarum mundus uocetur, ipsa vero materies caelum et terra veluti semen caeli et terrae appellata sit et caelum et terra quasi confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneum. Hactenus de hoc quaesitum sit quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram; nihil enim horum temere adfirmari potuit». Cf. ID., *De genesi ad litteram*, col. 247; ed. J. Zycha, I, 1, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 4-5: «Et quid significetur nomine caeli et terrae? Utrum spiritalis corporalisque creatura caeli et terrae vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis, ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur atque ita dixisse caelum et terram, ut omnem creaturam corpoream, superiorem atque inferiorem, significare voluerit? An utriusque informis materia dicta est caelum et terra, spiritalis videlicet vita, sicut esse potest in se, non conversa ad creatorem - tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est - corporalis autem, si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata, cum iam sunt species corporum sive visu sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles? An caelum intellegendum est creatura spiritalis ab exordio, quo facta est, perfecta illa et beata semper, terra vero corporalis materies adhuc imperfecta? Quia terra, inquit, erat invisibilis et inconposita, et tenebrae erant super abyssum: quibus verbis videtur informitatem significare substantiae corporalis. An utriusque informitas his etiam posterioribus verbis significatur? Corporalis quidem eo, quod dictum est: terra erat invisibilis et inconposita, spiritalis autem eo, quod dictum est: et tenebrae erant super abyssum, ut translato verbo tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa».

dell'utilità dei due elementi medi (l'aria e l'acqua) nell'economia dell'universo, in corrispondenza della narrazione del secondo giorno della creazione, dove l'Autore sacro parla della produzione di un firmamento – che Guglielmo identifica, in questo caso, con l'elemento aria – che separa le acque che sono al di sopra del firmamento (le acque evaporate e condensate in forma di nubi) da quelle che sono al di sotto e che costituiscono l'elemento acqua<sup>98</sup>. Nella terza giornata di dialogo Guglielmo parla della distinzione del pianeta terra in mari e terre emerse, tematica affrontata anche dall'Autore sacro nel racconto del terzo giorno della creazione, ma in questo caso non si registra una perfetta corrispondenza, in quanto il maestro di Chartres anticipa nella terza giornata argomenti che riguardano altri giorni della creazione – la creazione delle stelle fisse il quarto giorno; la creazione degli animali del mare e dell'aria il quinto giorno; la creazione degli animali terrestri, dell'uomo e della donna il sesto giorno – e non tratta della creazione delle graminacee e degli alberi da frutto, il cui trattato è affrontato brevemente nella sesta giornata di dialogo. Nella quarta giornata Guglielmo parla dei pianeti che, secondo l'Autore sacro, Dio creò nel quarto giorno insieme alle stelle fisse – il cui trattato Guglielmo affronta, come si è detto, nella giornata precedente –, e parla, inoltre, dell'alternarsi delle stagioni sulla terra (i *tempora*) suscitato dal moto dei pianeti e delle stelle, in ossequio a quanto l'Autore sacro scriveva a proposito di questi *luminaria*, indispensabili per scandire i tempi della vita. Tra la quinta giornata di dialogo e il quinto giorno della creazione non vi è, invece, alcuna corrispondenza, se non quella che, mentre Guglielmo parla dei fenomeni naturali legati all'elemento aria e all'elemento acqua, l'Autore sacro parla della creazione dei volatili e degli animali acquatici. Nella sesta giornata di dialogo, infine, Guglielmo, dopo aver parlato brevemente della terra e delle piante in essa contenute, si sofferma a lungo sull'uomo, creato da Dio – come riferisce l'Autore sacro – il sesto giorno, prima del riposo sabbatico.

#### 2.4. Scelta della forma dialogica

Il motivo addotto da Guglielmo per spiegare la scelta di redigere il *Dragmaticon* in forma dialogica, abbandonando la forma trattatistica della *Philosophia*, è il seguente:

---

<sup>98</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 2, 18-21, pp. 58-59: «Sed qui dixit 'aquas esse super caelum', vel 'super firmamentum', aera caelum et firmamentum vocavit, vel – quod verius est – inferiorem partem aeris, super quam sunt aquae vaporaliter in nubibus suspensae». Si noti però che la tradizionale interpretazione delle acque sopraccelsesti viene confutata all'inizio del libro III e non nel II.

Quia similitudo orationis mater est sacietatis, sacietas fastidii, nostram orationem dragmatice distinguemus. Tu igitur, dux serenissime, interroga; philosophus sine nomine ad interrogata respondeat<sup>99</sup>.

È stato osservato che, attribuendosi l'appellativo *philosophus sine nomine*, Guglielmo raggiunge un duplice scopo: se da un lato, infatti, tale appellativo lo qualifica come uomo umile che incarna il modello del vero filosofo, perché riluttante a giocare il ruolo del maestro, dall'altro diventa sottilmente ironico se preso in considerazione come risposta all'insulto gratuito ricevuto da Guglielmo di Saint-Thierry, che nel *De erroribus* lo aveva apostrofato come filosofo «obscuri (...) nominis et nullius auctoritatis»<sup>100</sup>. Guglielmo giustifica la scelta di scandire la trattazione del *Dragmaticon* in forma dialogica, richiamando alla memoria una massima di Cicerone – molto diffusa tra gli autori del secolo XII –, secondo la quale «similitudo orationis mater est sacietatis»<sup>101</sup>. Questa motivazione sembra sufficiente a spiegare il cambiamento rispetto alla *Philosophia*, ma secondo Italo Ronca è solo un pretesto per associare a sé senza troppo clamore un interlocutore potente e prestigioso come il duca Goffredo il Bello, al fine di

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, I, I, 11, 109-112, p. 9.

<sup>100</sup> GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, coll. 333A; ed. Verdeyen, I, 3-4, p. 61. Cf. RONCA, *Reason and Faith* cit. (alla p. 46, n. 67), pp. 334-335, ma anche ID., *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1544, n. 27; ID., *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), p. XVI.

<sup>101</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 11, 109-110, p. 9. Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione*, I, XLI, 76, ed. E. Ströbel, Leipzig 1915, pp. 55-56: «Variare autem orationem magnopere oportebit; nam omnibus in rebus similitudo mater est satietatis. Id fieri poterit, si non similiter semper ingrediamur in argumentationem»; PETRUS ABAELARDUS, *Epistolae*, X (*Quae est Petri Abaelardi ad Bernardum Claraevallensem abbatem*), PL 178, col. 340C: «Nonnullam enim oblectationem haec divini cultus varietas habet, quia, ut Tullius meminit, identitas in omnibus mater est satietatis»; ID., *Theologia 'Scholarium'*, PL 178, coll. 1063C-D; edd. Buytaert - Mews, II, 90, p. 452: «Certum quippe est quoniam unaquaqueque scientia atque cuiuslibet artis tractatus propriis utitur verbis, et unaquaqueque doctrina propriis locutionibus gaudet, et saepe eiusdem artis tractatores verba variare delectat, quia semper 'in omnibus', teste Tullio, 'identitas mater est satietatis', hoc est fastidium generans, atque in tantum etiam variare, ut sepe vocem eandem de una significatione sic ad aliam transferant, ut si vocis identitatem magis quam sensuum diversitatem sequamur, ipsos sibi contrarios reperiamus»; ID. *Theologia Christiana*, PL 178, col. 1246C; ed. Buytaert, III, 133, p. 245: «Certum quippe est quoniam unaquaqueque scientia atque cuiuslibet artis tractatus propriis utitur verbis, et unaquaqueque doctrina propriis locutionibus gaudet, et saepe eiusdem artis tractatores verba variare delectat, quia semper 'in omnibus', teste Tullio, 'identitas mater est satietatis', hoc est fastidium generans»; ID., *Theologia 'Summi boni'*, II, 77, p. 140; ID., *Sic et non*, PL 178, col. 1339B; ed. B. B. Boyer - R. McKeon, Prologus, Chicago 1977, p. 89: «Et cum iuxta Tullium 'in omnibus identitas mater sit satietatis', id est fastidium generet, oportet in eadem quoque re verba ipsa variare nec omnia vulgaribus et communibus denudare verbis»; THEODORICUS CARNOTENSIS, *Commentum super 'De inventione'*, in *The latin rhetorical commentaries by Thierry of Chartres*, ed. K. M. Fredborg, Toronto 1988 (Studies and texts, 84), p. 160.

premunirsi dalla malevolenza dei suoi detrattori, ai quali nei prologhi del *Dragmaticon* rivolge parole infuocate e piene di sdegno: si tratta di un'ampia genia di nemici della scienza che comprende prelati corrotti, religiosi ipocriti, maestri insipienti e allievi sfacciati e presuntuosi, categorie astratte di uomini, dietro le quali si celavano senza dubbio persone reali, come ad esempio Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Clairvaux e, forse, Goffredo di Lèves<sup>102</sup>. Letta in questa prospettiva, la dedica del *Dragmaticon* al duca e ai suoi figli, inserita da Guglielmo nel prologo al primo libro, acquista un senso più profondo:

Tibi et filiis tuis aliquid quod ad scientiam pertineat scribere proposuimus. Quod si vobis placuerit, in beneplacito vestro iudicia aliorum adquiremus. Quis enim audebit improbare quod audiet tantas et tales personas comprobare<sup>103</sup>?

Non è certo la finzione letteraria che fa parlare Guglielmo in questo modo: se da un lato la scelta di destinatari così prestigiosi poteva essere semplicemente finalizzata alla ricerca di un consenso più ampio, poiché un eventuale giudizio positivo da parte di nobili dal riconosciuto spessore morale e intellettuale oltre che politicamente potenti (*tantae et tales personae*) poteva assicurare all'opera di Guglielmo una credibilità e una diffusione tali da scoraggiare qualsiasi detrattore, dall'altro tradisce tutta la preoccupazione del filosofo di Conches di assicurare non solo all'opera presente, ma al suo lavoro in generale, il diritto di esistere<sup>104</sup>. Ma il filosofo non chiede al duca suo interlocutore un appoggio acritico: quando gli conferisce l'*officium interrogandi* con la facoltà di rivolgergli domande a suo piacimento<sup>105</sup>, Guglielmo non impone al duca alcun limite e in più di un'occasione, nella finzione drammatica, Goffredo fa valere questo suo diritto, sia quando, percependo una distonia tra le *philosophicae* o *physicae rationes* addotte dal maestro di Chartres e le *auctoritates* scritturistiche e patristiche, interviene con grande competenza in difesa della *recta fides*, spesso con tono inquisitorio, sia quando, riconoscendo invece una possibile conciliabilità o una sicura affinità tra *ratio* e *auctoritas*, non esita a rilevarla, conferendo autorevolezza anche alle opinioni dei filosofi pagani<sup>106</sup>. Il coinvolgimento di un duca che sia, sì, sostenitore del filosofo, ma anche suo inquisitore in difesa dell'ortodossia della fede, è chiaramente un ingegnoso stratagemma

---

<sup>102</sup> Cf. RONCA, *Ragione e Fede*, pp. 1544-1545. Della probabile rottura tra Guglielmo e Goffredo ipotizzata da Dutton abbiamo parlato precedentemente; cf. supra, pp. 25 ss.

<sup>103</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 5, 50-54, pp. 5-6.

<sup>104</sup> RONCA, *ibid.*, p. 1550.

<sup>105</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, I, 5, 44, p. 35: «Iuxta tuum placitum interroga».

<sup>106</sup> Cf. RONCA, *Reason and Faith*, p. 334; ID., *Ragione e Fede*, p. 1545. Una rassegna di casi esemplari è fornita dallo stesso Ronca; cf. *ibid.*, pp. 1546-1550.

escogitato da Guglielmo di Conches per rimuovere dall'animo dei suoi potenziali lettori ogni residuo sospetto sulla sua eresia.

## 2.5. Finalità dell'opera e metodo della ricerca

Secondo Italo Ronca, Guglielmo ha concepito il *Dragmaticon Philosophiae* come un prontuario per la *lectio* dei *philosophi* studiati nelle *scholae* del secolo XII, utile sia per la formazione di coloro che si avviano allo studio dei loro testi con l'ausilio di un *magister* (è il caso di Goffredo e dei suoi figli), sia per coloro che ne intraprendono autonomamente lo studio<sup>107</sup>. Tale osservazione – sebbene sia giusta – necessita, a mio avviso, di una integrazione. Nel prologo del *Dragmaticon* si legge, infatti:

Philosophice igitur de substantiis tractare disposuimus, quod ad scientiam utile et ad lectionem philosophorum necessarium inveniet, si quis illud diligenter consideret<sup>108</sup>.

In questo passo, Guglielmo espone innanzitutto l'obiettivo dell'opera, ossia *tractare philosophice de substantiis*. Poi aggiunge che, se questo *tractatus* verrà valutato con attenzione, lo si troverà utile alla *scientia* – poiché il *Dragmaticon* è un'opera «quod ad scientiam pertineat»<sup>109</sup> – e necessario alla *lectio philosophorum*. Dunque, è senz'altro vero che il *Dragmaticon* è un testo di supporto alla *lectio philosophorum*, ma bisogna comunque tener conto del fatto che è per gli utili approfondimenti che la sua lettura può apportare allo studio delle *substantiae* – e solo allo studio di quelle di cui si legge nei testi filosofici studiati nelle scuole del secolo XII – che esso è veramente di supporto alla *lectio*. In questa prospettiva, si comprende anche perché – nella finzione drammatica – Guglielmo si rifiuti di fornire al duca, che ne aveva fatto richiesta, delucidazioni su un passo del *Timeo*, opera – come è noto – ampiamente letta e studiata nelle scuole del tempo<sup>110</sup>: «Non est nostra intentio – scrive in quest'occasione il filosofo – verba Platonis

---

<sup>107</sup> Cf. ID., *Ragione e Fede*, p. 1541; ID., *Introduction*, p. XXIV. Ugo di San Vittore enumera tre generi della *lectio*. Il *Dragmaticon* è utile per il secondo e per il terzo *genus*; cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon: de studio legendi* (in seguito: *Didascalicon*), PL 176, col. 771C; ed. C. H. Buttner, III, 8, Washinton 1939, p. 57: «Trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, vel per se inspicientis».

<sup>108</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, I, 7, 73-74, p. 7.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, I, I, 5, 50-51, p. 5: «Tibi et filiis tuis aliquid quod ad scientiam pertineat scribere proposuimus».

<sup>110</sup> La fortuna del *Timeo* tradotto da Calcidio e del *Commentarius* di quest'ultimo è testimoniata dall'intensità con cui le due opere furono trascritte, lette e glossate nei secoli successivi al IV. Fin dal secolo IX, infatti, erano state inserite in un ampio progetto di recupero (che ebbe un notevole incremento tra i secoli XI e XII), finalizzato a salvaguardare e trasmettere il patrimonio culturale costituito dalle opere dei Padri della

hic exponere, sed sententias philosophorum de substantiis apponere»<sup>111</sup>. Il filosofo ricorderà spesso nel corso dell'opera questa limitazione e in più di un'occasione, come nel caso appena ricordato, restringerà volutamente il campo di indagine, sfrondando la trattazione da tutti quegli elementi che potrebbero appesantirla, o che potrebbero essere interpretati come sfoggio di cultura fine a se stessa, tanto che il duca dovrà faticare molto quando, per avere qualche chiarimento o per soddisfare la propria curiosità, dovrà convincere il filosofo a derogare a questa regola<sup>112</sup>. Ma poiché il *tractatus de substantiis* è scandito in sei giornate di dialogo, in ciascuna delle quali vengono analizzate le opere compiute da Dio – o, se vogliamo, le *substantiae* prodotte direttamente da Dio o per mezzo della *natura*<sup>113</sup> – nel corrispettivo giorno della creazione, non saremmo lontani dal vero – io credo –, se considerassimo il *Dragmaticon* come un grande commento «secundum physicam»<sup>114</sup> ai primi due capitoli della *Genesis*. La prudenza potrebbe averlo

---

Chiesa e dei più importanti autori pagani; cf. SOMFAI, *The Eleventh-Century* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 5-21. Nel secolo XII, tra l'altro, il *Timeo* fu fatto oggetto di studio analitico da parte di almeno due autori: uno è lo stesso Guglielmo, come abbiamo già visto; un altro è l'autore delle *Glosae «Socrates»*, scoperte da Edward Dutton e da lui edite e attribuite a Bernardo di Chartres; cf. DUTTON, *The Uncovering* cit. (alla p. 67, n. 170), pp. 192-221; BERNARDUS CARNOTENSIS, *Glosae super Platonem*, ed. P. E. Dutton, Toronto 1991. Recentemente, Peter Dronke ha messo in dubbio l'attribuzione di queste glosse a Bernardo; cf. DRONKE, *The Spell of Calcidius* cit. (alla p. 10, n. 26), pp. 107-117. – Si ricordino, inoltre, anche le *Glosse al Timeo* del MS C. 620 della Biblioteca dell'Università di Uppsala, rinvenute da Toni Schmid e un tempo attribuite a Guglielmo; cf. supra, pp. 66 ss.

<sup>111</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, v, 3, 37-38, p. 46.

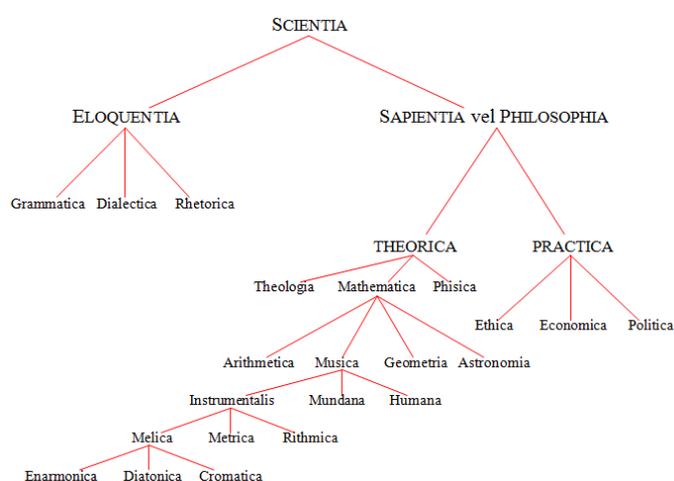
<sup>112</sup> Cf. il passo indicato alla n. 111. Il filosofo cederà poi alle pressioni del duca e accetterà di esplicitare *breviter* il passo di Platone, pur notando che «hoc est vim facere»; cf. *ibid.*, II, v, 4, 41-43, p. 47. Nel terzo libro, prima di accingersi a spiegare il moto e la natura delle stelle, il filosofo premette di volersi limitare a presentare quelle cose che sono pertinenti «ad lectionem philosophorum, qui hodie leguntur in scholis»; cf. *ibid.* III, vi, 1, 2-3, p. 72. Nel sesto libro Guglielmo discute degli abitanti dell'emisfero australe, non perché creda che esistano, «sed quia philosophi de habitatoribus utriusque [partis terrae] (...) loquuntur»; conclude, poi, la discussione sulle quattro zone abitabili della terra dicendo di aver riportato solo quanto era necessario «ad lectionem auctorum»; cf. *ibid.*, VI, iii, 6, 52-56, p. 189. Nel sesto libro, invece, dopo aver parlato della terra e delle sue parti, Guglielmo si appresta a dire qualcosa riguardo alle sostanze in essa contenute, senza però soffermarsi sulle erbe, sugli alberi e sui frutti, perché questa trattazione avrebbe richiesto grandi volumi e perché ne hanno parlato abbondantemente Macro e Dioscoride. Ma poi cede alle insistenze del duca, che vuole sentire da lui in poche parole almeno i problemi generali al riguardo; cf. *ibid.*, VI, vi, 1, 2-9, pp. 197-198. Infine, dovendo parlare degli animali terrestri, il filosofo tralascia il trattato sugli animali irrazionali, perché non molto pertinente «ad lectionem philosophorum»; cf. *ibid.*, VI, vi, 12, 99-105, p. 203.

<sup>113</sup> Di questo parleremo nei capitoli IV e V.

<sup>114</sup> THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus* cit. (alla p. 101, n. 11), I, 2, p. 555.

indotto a non esplicitare questa finalità: non poteva certo permettersi di urtare nuovamente la suscettibilità dei suoi avversari con un'affermazione così pretenziosa.

Pur essendo un'opera *ad scientiam utile* o *ad scientiam pertinens*, ha però ragione Ronca nel negare al *Dragmaticon* i connotati di «una enciclopedia dell'intero sapere scientifico»<sup>115</sup>, a meno che non lo si voglia considerare “enciclopedia” limitatamente al tema delle *substantiae* considerate dai filosofi studiati nelle scuole del tempo. L'*arbor scientiae* riportato nelle *Glosae super Boetium* e in quelle *super Platonem* mostra chiaramente e con un colpo d'occhio cosa sia la *scientia* secondo Guglielmo di Conches<sup>116</sup>:



Guglielmo non fornisce una definizione precisa di *scientia*, ma appare chiaro che egli la intenda come totalità del sapere: la divide, infatti, in due grandi *species*, l'*eloquentia* – che comprende le arti del trivium – e la *sapientia vel philosophia* – che si divide principalmente in *theorica* e *practica* –, e in esse racchiude tutto lo scibile umano

<sup>115</sup> RONCA, *Ragione e Fede*, p. 1540. Cf. anche ID., *Introduction*, p. XXIV. Ronca attribuisce questo giudizio a Gregory; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 226: «[Il *Dragmaticon*] rappresenta l'enciclopedia scientifica più 'aggiornata' che si potesse scrivere alla metà del secolo».

<sup>116</sup> Sulla *divisio scientiarum* nel pensiero di Guglielmo di Conches, dei suoi contemporanei e delle sue fonti cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 20-32; A. MAIERÙ, *La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, ed. R. Martínez, Roma 1994 (Studi di Filosofia), pp. 23-39; C. MARTELLO, *Il risveglio di Mnemosunè. La filosofia e la sua divisione nel XII secolo*, in *Neoplatonismo pagano vs Neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni*, edd. M. Di Pasquale Barbanti - C. Martello, Catania 2006 (Symbolon. Studi e testi di filosofia medievale, 32), pp. 131-170.

(«scientia omnis»)<sup>117</sup>. Guglielmo attribuisce esplicitamente la distinzione di *eloquentia* e *sapientia* a Cicerone e a Sallustio e se ne serve per separare nettamente l'ambito disciplinare delle due *species*, affinché sia chiaro «quod eloquentia nec aliqua pars eius de philosophia est»<sup>118</sup>. Questa espressione testimonia in modo evidente che il maestro di Chartres prende posizione riguardo al problema – posto da Boezio nel primo commento all'*Isagoge* di Porfirio e affrontato nel secondo – se la *logica* si debba considerare (come nella prospettiva stoica) una «pars philosophiae» insieme alla *theorica* e alla *practica*, o piuttosto (come nella prospettiva aristotelica) una disciplina esterna alla *philosophia* (ma comunque interna alla *scientia*) della quale essa si serve come «supellex atque instrumentum» per afferrare il concetto e la natura delle cose<sup>119</sup>. Come osserva Giulio

---

<sup>117</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 276-279, p. 29: «Scientiae sunt duae species: sapientia et eloquentia. (...). Et dicuntur species scientiae, quia in istis duobus est scientia omnis»; ID., *Glosae super Macrobius*, 72-75, in RODNITE LEMAY, *Accessus ad Macrobius* cit. (alla p. 4, n. 6), p. 122: «Scientie duae sunt species: sapientia et eloquentia. (...). In istis autem tota est scientia». Sull'identità *sapientia-philosophia* cf. ID., *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 281-282, p. 29: «Sapientia et philosophia idem sunt»; ID., *Glosae super Macrobius*, 80, p. 122. – Sostenendo questa identità, Guglielmo si dimostra in discontinuità rispetto a Boezio, per il quale la *sapientia* è piuttosto «l'obiettivo finale dei percorsi seguiti nella sua storia particolare dalla *philosophia*», ed è pertanto «un sapere di ordine superiore e unitario, ma risultante nel suo complesso dalla confluenza delle diverse competenze specialistiche provenienti dall'organizzazione interna degli ambiti di indagine governati dalle varie *scientiae*»; cf. G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio, tra essere e conoscere* (in seguito: *La scala ricamata*), in *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)* (in seguito: *La Divisione della Filosofia*). Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale (S. I. S. P. M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), ed. G. d'Onofrio, Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), p. 17.

<sup>118</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 282-283, p. 29. Cf. anche MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione* cit. (alla p. 134, n. 101), I, I, 1, pp. 1-2: «Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam. Quare si quis omissis rectissimis atque honestissimis studiis rationis et officii consumit omnem operam in exercitatione dicendi, is inutilis sibi, perniciosus patriae civis alitur; qui vero ita sese armat eloquentia, ut non oppugnare commoda patriae, sed pro his propugnare possit, is mihi vir et suis et publicis rationibus utilissimus atque amicissimus civis fore videtur»; CAIUS SALLUSTIUS CRISPUS, *De Catilinae coniuratione*, V, 4, ed. A. Kurfess, Leipzig 1957, p. 6: «Animus audax subdolos varius, quouis rei lubet simulator ac dissimulator, alieni adpetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus; satis eloquentiae, sapientiae parum».

<sup>119</sup> Nel primo commento all'*Isagoge*, Boezio pone la questione, ma ne rimanda la trattazione a un'altra opera; cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima* (in seguito: *In Isagogen ed. pr.*), PL 64, coll. 12A-B; ed. S. Brandt, I, 4, Wien 1906 (CSEL, 48), p. 10: «Quam quidem artem [λογικήν sive rationalem] quidam partem philosophiae, quidam non partem, sed ferramentum et quodammodo supellectilem iudicarunt. Qua autem id utriusque impulsu ratione crediderint, alio erit opere

d'Onofrio, nella prospettiva di Boezio coloro che considerano la logica una parte della filosofia, che è la *scientia* in generale, vogliono salvaguardarne «la natura di *scientia*, ossia di conoscenza di un oggetto peculiare e determinato, quali sono le regole del discorso». Coloro che invece considerano la logica complemento e strumento della filosofia, intendono evidenziare «la funzione propedeutica e fondante al tempo stesso svolta dall'arte del discorso vero nei confronti delle altre discipline scientifiche»: secondo questa prospettiva, infatti, i suoi insegnamenti «hanno valore solo in quanto vengono poi applicati come regolamentazione degli altri campi d'indagine, e ciò vuol dire che la logica non è scienza in se stessa, ma soltanto principio di scienza». La posizione assunta da Boezio nei confronti di questo problema tende a conciliare le due tesi contrapposte e a considerare la logica ora come parte della filosofia, in quanto «disciplina chiusa in se stessa, con sue regole particolari e definite sulle quali soltanto la filosofia stessa (...) ha giurisdizione», ora come strumento della filosofia, ossia «principio e (...) garanzia dell'emergere del vero nei rispettivi domini delle diverse scienze»<sup>120</sup>. La posizione di Guglielmo, invece, è molto più netta rispetto a quella di Boezio: il maestro di Chartres, infatti, nega recisamente che l'*eloquentia* (ovvero la *logica*) sia una parte della filosofia e preferisce conferirle una funzione strumentale. In tal modo, egli prende le distanze da una classificazione delle scienze che attraversa tutto l'Alto Medioevo e giunge fino al secolo

---

commemorandum». Nel secondo commento ripropone la questione e la affronta; SEVERINUS BOETIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda* (in seguito: *In Isagogen ed. sec.*), PL 64, coll. 73C-75A; ed. S. Brandt, I, 3, Wien 1906 (CSEL, 48), pp. 140, 142: «Et quoniam qui sit ortus logicae disciplinae praediximus, esse reliquum videtur adjungere, an omnino quaedam sit pars philosophiae, an (ut quibusdam placet) supellex atque instrumentum, per quod philosophia cognitionem rerum naturamque deprehendat. Cujus quidem rei has econtrario video esse sententias. (...). Nihil quippe dicimus impedire, ut eadem logica partis vice simul instrumentique fungatur officio. Quoniam enim ipsa suum retinet finem isque finis a sola philosophia consideratur, pars philosophiae esse ponenda est, quoniam vero finis ille logicae quem sola speculatur philosophia, ad alias eius partes suam operam pollicetur, instrumentum esse philosophiae non negamus; est autem finis logicae inventio iudiciumque rationum. Quod scilicet non esse mirum videbitur, quod eadem pars, eadem quoddam ponitur instrumentum, si ad partes corporis animum reducamus, quibus et fit aliquid, ut his quasi quibusdam instrumentis utamur, et in toto tamen corpore partium obtinent locum. Manus enim ad tractandum, oculi ad videndum, caeteraeque corporis partes proprium quoddam videntur habere officium. Quod tamen si ad totius utilitatem corporis referatur, instrumenta quaedam corporis esse deprehenduntur quae etiam partes esse nullus abnuerit. Ita quoque logica disciplina pars quidem philosophiae est, quoniam eius philosophia sola magistra est, supellex vero, quod per eam inquisita philosophiae veritas vestigatur»; cf. D'ONOFRIO, *La scala ricamata* cit. (alla p. 139, n. 117), p. 17.

<sup>120</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1989<sup>9</sup>, pp. 111-112.

XII<sup>121</sup>. Nell'ultima sezione della *Philosophia*, parlando dell'*ordo discendi*, Guglielmo descrive, infatti, l'*eloquentia* come propedeutica alla *philosophia*, perché è il mezzo attraverso il quale si esprime ogni dottrina ed è, dunque, necessaria una previa istruzione nell'eloquenza – e in ciascuna delle sue parti in modo progressivo –, se si vogliono possedere le armi necessarie (ovviamente il possesso e il retto utilizzo delle regole del

---

<sup>121</sup> Considerando le arti liberali come “sette gradi” della *philosophia*, anche Alcuino avalla in qualche modo la tesi secondo cui la *logica* è una parte della *philosophia*; cf. ALCUINUS, *Grammatica*, PL 101, coll. 853D-854A: «Magister: Divina praeveniente etiam et perficiente gratia faciam quod rogastis, vobisque ad videndum ostendam septem philosophiae gradus, per eosdemque Deo donante et vita comite pro nostrarum portione virium penes temporis et aetatis opportunitatem ad sublimiora speculativae scientiae deduxero. Discipulus: Duc etiam, duc et tandem aliquando de nidulo ignaviae in ramos tibi a Deo datae sapientiae compone; unde aliquod veritatis lumen cernere valeamus: et quos toties promisisti, septenos theorasticae disciplinae gradus nobis ostende. Magister: Sunt igitur gradus, quos queritis, et utinam tam ardentis sitis semper ad [ascendendum], quam curiosi modo estis ad videndum: grammatica, rhetorica [dialectica], arithmetica, geometrica, musica et astrologia. Per hos enim philosophi sua contriverunt otia atque negotia». Cf. anche ALCUINUS, *De dialectica*, I, PL 101, coll. 952B-C: «CAROLUS: In quot [Ms., in quas] partes dividitur philosophia? – ALCUINUS: In tres: physicam, ethicam, logicam. – C: Haec quoque latino ore exprome [Al., expone]. – A: Physica est naturalis, ethica moralis, logica rationalis. – C: Officia singularum specierum pande. – A: In physica igitur causa quaerendi, in ethica ordo vivendi, in logica ratio intelligendi versatur. – C: In quot species physica dividitur? – A: In quatuor: arithmeticam, geometriam, musicam, astronomiam. – C: In quot partes dividitur ethica? – A: In quatuor quoque: prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, – C: Logica in quot species dividitur? – A: In duas, in dialecticam et rhetoricam. In his quippe generibus tribus philosophiae etiam eloquia divina consistunt». Cf. anche ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 3, PL 82, col. 141B: «Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae Graece physica appellatur, in qua de naturae inquisitione disseritur; altera moralis, quae Graece ethica dicitur, in qua de moribus agitur; tertia rationalis, quae Graeco vocabulo logica appellatur, in qua disputatur quemadmodum in rerum causis, vel vitae moribus veritas ipsa quaeratur»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, PL 122, coll. 705A-B; ed. É. A. Jeuneau, III, Turnhout 1999 (CCCM, 163), p. 123: «Si cui autem videtur quod ista explanatio, quam de tribus primis diebus iuxta vires intentionis nostrae protulimus, non secundum historiam sit sed secundum leges allegoriae, intentus perspiciat quadriformem sophiae divisionem - Et est quidem prima ΠΡΑΚΤΙΚΗ (activa), secunda ΦΥΣΙΚΗ (naturalis), tertia ΘΕΟΛΟΓΙΑ (quae de deo disputat), quarta ΛΟΓΙΚΗ (rationalis), quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum»; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*, PL 176, col. 752B; ed. Buttner, II, 2, p. 24: «Philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam. Hae quatuor omnem continent scientiam»; CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, Introductio, 1-4, in *Life and Works of Clarembald of Arras*, ed. N. M. Häring, Toronto 1965 (Studies and Texts, 10), pp. 65-66. – Sulla difficoltà di individuare una precisa divisione delle scienze nelle opere di Giovanni di Salisbury cf. D. SCHIOPPETTO, Inutilis est logica si sit sola. *L'organizzazione del sapere in Giovanni di Salisbury*, in *La Divisione della Filosofia* cit. (alla p. 139, n. 117), pp. 79-105.

linguaggio) per avviarsi a uno studio proficuo delle scienze filosofiche<sup>122</sup>. Pertanto, la distinzione tra *eloquentia* e *philosophia vel sapientia* non è assolutamente percepita in contraddizione con il tema della *cohaerentia artium* (connessione dei saperi), molto caro ai maestri di Chartres<sup>123</sup>. Guglielmo ribadisce infatti tale principio fin dalle prime righe della *Philosophia*:

Quoniam, ut ait Tullius in prologo Rhetoricorum, eloquentia sine sapientia nocet, sapientia vero sine eloquentia etsi parum, tamen aliquid, cum eloquentia autem maxime prodest, errant qui postposita proficiente et non nocente adhaerent nocenti et non proficienti. Id namque agere est Mercurii et Philologiae coniugium tanta cura Virtutis et Apollinis quaesitum, omni conventu deorum approbatum solvere; id etiam est gladium semper acuere, sed numquam in praelio percutere. Multos tamen nomen magistri sibi usurpantes non solum hoc agere, sed etiam aliis sic esse agendum iurantes cognoscimus. Nihil quippe de philosophia scientes, aliquid se nescire confiteri erubescerent, suae imperitiae solacium quaerentes ea quae nesciunt nullius utilitatis esse minus cautis praedicant<sup>124</sup>.

Denunciando la vana eloquenza di alcuni maestri del suo tempo, tanto versati nelle dispute dialettiche, quanto ignoranti nel campo delle scienze filosofiche (è evidente l'allusione ai cornificiani)<sup>125</sup>, Guglielmo impugna l'autorità di Cicerone per manifestare la pericolosità di uno studio dell'eloquenza fine a se stesso e per esortare allo studio congiunto della logica e della filosofia nel rispetto dell'intima connessione tra *ordo verborum* e *ordo rerum*, di cui è espressione icastica lo sposalizio tra Filologia e Mercurio, descritto da Marziano Capella nel *De nuptiis*. Nel prologo al primo libro del *Dragmaticon* questa tensione alla connessione dei saperi si esprimerà proprio nella denuncia di quei maestri ignoranti che, rinunciando allo studio della *philosophia* e, quindi, delle *res*, sradicavano le disquisizioni dialettiche e sofistiche dal loro fondamento e le riducevano a un vuoto gioco di parole<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, xxxiii, 58, p. 115: «Quia per eloquentiam omnis sit doctrina, prius instruemur in eloquentia, cuius tres partes sunt recte scribere et recte pronuntiare scripta (quod confert grammatica), probare id, quod probandum est (quod docet dialectica), ornare verba et sententias (quod tradit rhetorica). Initiandi ergo sumus in grammatica, deinde dialectica, postea rhetorica, quibus instructi et ut armis muniti ad studium philosophiae debemus accedere». Cf. anche ID., *Dragmaticon*, VI, xxvii, 5, 42-49, p. 272.

<sup>123</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 247-278.

<sup>124</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, Prologus, 1-2, p. 17.

<sup>125</sup> Sui cornificiani cf. supra, pp. 11 ss.

<sup>126</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, i, 7, 66-71, pp. 6-7: «Quod non intelligentes quidam res omnes a dialectica et sophistica disputatione exterminaverunt, nomina tamen earum receperunt, eaque sola esse universalis vel singularis praedicaverunt. Deinde supervenit stultior aetas, quae et res et earum nomina exclusit atque omnem disputationem ad quatuor fere nomina reduxit».

La scelta di considerare l'*eloquentia* come strumento della *philosophia* piuttosto che come sua parte non pregiudica affatto lo statuto epistemologico dell'eloquenza, garantito in ogni caso dalla sua appartenenza al genere della *scientia* e dal possesso di un suo peculiare oggetto di studio, che si declina di volta in volta in ciascuna delle sue *species*. Nello specifico, l'*eloquentia* è definita «scientia proferendi cognita ornatu verborum et sententiarum»<sup>127</sup>, e comprende, dunque, le scienze del linguaggio. La prima è la *grammatica*, che è la scienza dello «scribere recte et recte pronuntiare scripta». Essa è propedeutica alle altre ed è pertanto a buon diritto chiamata «principium (...) eloquentiae». La seconda è la *dialectica*, che è la «probandi scientia quod contradicitur», ed è detta «quasi augmentum eloquentiae», perché ne amplifica il raggio di competenza; la terza è la *rhetorica*, che è la «scientia persuadendi vel dissuadendi», ed è detta «quasi perfectio [eloquentiae]»<sup>128</sup>, perché porta a compimento tutte le sue potenzialità. La *sapientia vel philosophia* ha, invece, un dominio alternativo. Essa è definita «vera cognitio rerum»<sup>129</sup> nelle *Glosae super Boethium* e «eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio»<sup>130</sup> nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*. Tali definizioni risentono chiaramente del lessico boeziano, ma si avverte in esse anche qualche risonanza ciceroniana<sup>131</sup>. Guglielmo distingue la filosofia principalmente in due specie: una è la *practica*, o *actio*, l'altra è la *theorica*, o *contemplatio*<sup>132</sup>. Egli si rifà a una divisione della filosofia già presente nel primo

<sup>127</sup> ID., *Glosae super Boethium*, I, pr. 1, 277-278, p. 29.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, I, pr. 1, 358-362, p. 34.

<sup>129</sup> *Ibid.*, I, pr. 1, 277, p. 29.

<sup>130</sup> ID., *Philosophia*, I, I, 4, p. 18; ID., *Glosae super Platonem*, I, pr. 1, 361, p. 34.

<sup>131</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Categorias*, II, PL 64, col. 229D: «Scientia enim est rerum quae sunt comprehensio veritatis»; ID., *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1080B-C; edd. H. Oosthout – J. Schilling, I, 1, Turnhout 1999 (CCSL, 94A), p. 9: «Est enim sapientia rerum, quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur, comprehensio veritatis»; *ibid.*, col. 1081C; I, 1, p. 11: «Est enim sapientia earum rerum, quae vere sunt, cognitio et integra comprehensio». Cf. anche MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae disputationes*, IV, XXVI, 57, in *Scripta quae manserunt omnia*, ed. M. Pohlenz, Stuttgart 1965, p. 389: «Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit». Tale definizione è ripresa da Cassiodoro e Isidoro; cf. CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones* cit. (alla p. 116, n. 53), PL 70, col. 1167D; ed. Mynors, II, III, 5, p. 110: «Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia»; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 1, PL 82, col. 141A: «Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta».

<sup>132</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boethium*, I, pr. 1, 291-292, p. 30; ID., *Glosae super Macrobius*, 86, in RODNITE LEMAY, *Accessus ad Macrobius* cit. (alla p. 4, n. 6), p. 123; ID., *Glosae super Platonem*, V, 2-3, p. 9.

commento all'*Isagoge* di Boezio e che individua anche nella *Consolatio*, interpretando le lettere Θ e Π sulle vesti della personificazione della filosofia come una chiara allusione alla ripartizione della scienza filosofica in *theorica* e *practica*<sup>133</sup>. Tale divisione viene accolta da Cassiodoro nelle *Institutiones* ed è ricordata anche da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae*<sup>134</sup>.

Guglielmo è ancora in linea con l'insegnamento boeziano, quando decreta che la *theorica* è superiore rispetto alla *practica* in dignità e che si accede allo studio della *theorica*, solo dopo essere stati previamente istruiti nella *practica*, secondo la progressione delle sue *species*: l'*ethica vel moralis*, l'*economica vel dispensativa* e la *politica vel civilis*<sup>135</sup>. Tale ultima suddivisione, nonché le definizioni di ciascuna scienza pratica, risentono ancora dell'influenza di Boezio, di Cassiodoro e di Isidoro<sup>136</sup>. L'*ethica*

---

<sup>133</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, PL 64, col. 11A; ed. Brandt, I, 3, p. 8: «Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa»; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 324-331, p. 33: «Quia ergo omnis philosophia vel theorica vel practica est, in philosophicis operibus praeter theoreticam et practicam nichil continetur. Ut ergo hoc notaret Boetius, dixit in vestibus Philosophiae, id est in philosophicis operibus, has solas litteras esse intextas, scilicet Θ et Π, ut per Θ Graecum, quae est prima littera huius nominis, intelligatur theoretica, per Π Graecum, quod est in principio huius nominis, practica intelligatur».

<sup>134</sup> Cf. CASSIODORUS, *Institutiones*, PL 70, coll. 1168C-1169A; ed. Mynors, II, III, 6-7, pp. 110-111; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 10, PL 82, col. 142A: «Alii definierunt philosophiae rationem in duabus consistere partibus, quarum prior inspectiva est, secunda actualis». Diversamente da Boezio, Cassiodoro assume questa divisione «per non venir meno alla tradizione ed alla prassi normale instaurata da ogni filosofo precedente, che non per effettivo interesse alla stessa»; cf. R. GIANCONE, *Arti liberali e classificazione delle scienze: l'esempio di Boezio e di Cassiodoro*, in «Aevum», XLVIII, 1/2 (1974), p. 66.

<sup>135</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 331-334, p. 33: «Sed quia theoretica dignior est practica, ideo dicit in superiori margine esse intextum Θ et in inferiori Π. Ita habemus quare istae litterae in vestibus Philosophiae sint intextae et qualiter una superior, alia inferior»; *ibid.*, I, pr. 1, 343-351, p. 33: «Notandum quod dicit ad hoc gradus illos esse ut ab inferiori ad superius ascendatur, non de superiori descendatur ad inferius, quia de practica ascendendum est ad theoreticam, non de theoretica descendendum est ad practicam nisi causa communis utilitatis. Qui vero sint illi gradus, id est ordo ascendendi de practica ad theoreticam, sic videndum est. Prius instruendus est homo in moribus per ethicam, deinde in dispensatione propriae familiae per economicam, deinde in gubernatione reipublicae per politicam». – Sull'idea in Boezio della complementarità delle scienze filosofiche e sulla loro scalarità cf. D'ONOFRIO, *La scala ricamata* cit. (alla p. 139, n. 117), pp. 11-63.

<sup>136</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, PL 64, coll. 11D-12A; ed. Brandt, I, 3, p. 9: «Practicae vero philosophiae, quam activam superius dici demonstratum est, huius quoque triplex est divisio. Est enim prima quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus, nihil invita admittens quo non gaudeat, nihil faciens poenitendum. Secunda vero est quae reipublicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis

è la scienza del retto costume ed è in qualche modo all'origine delle altre due, perché la conoscenza del giusto modo di comportarsi predispone il singolo individuo ad assumere comportamenti corretti sia nell'ambito familiare, che in quello societario. L'*economica* è la scienza di chi si occupa di amministrare rettamente i beni della propria famiglia. La *politica* è la scienza dei governanti e chi la esercita amministra rettamente la *res publica*<sup>137</sup>. Acquisita la necessaria competenza nell'ambito della *philosophia practica*, si accede finalmente alla *theorica*, divisa in tre *species*, secondo uno schema boeziano, ricordato anche da Cassiodoro ed Isidoro<sup>138</sup>: la *theologia vel contemplativa*, la

---

stabilitate et temperantiae patientia medetur; tertia vero, quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuitur»; CASSIODORUS, *Institutiones*, PL 70, col. 1169A; ed. Mynors, II, III, 7, p. 111: «Actualis dicitur, quae res praepositas operationibus suis explicare contendit. Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Civilis dicitur, per quam totius civitatis administratur utilitas»; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 16, PL 82, coll. 142C-D: «Porro actualis dicitur quae res propositas operationibus suis explicat, cujus partes sunt tres, moralis, dispensativa et civilis. Moralis dicitur, per quam vivendi mos honestus appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur per quam totius civitatis utilitas administratur».

<sup>137</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 297-302, p. 30: «Practicae sunt tres species: ethica, economica, politica. Et est economica scilicet qualiter unusquisque debeat dispensare propriam familiam. Unde economica, id est dispensativa; economus est dispensator. Politica est de gubernatione civitatis; polis enim est civitas. Ethica est de instructione morum: ethis enim est mos»; ID., *Glosae super Macrobius*, 88-94, p. 123: «Practicae species sunt III: ethica, hoc est scientia de instructione morum, economica, i. e. dispensativa; i. e. de dispositione propriae familiae, politica i. e. scientia de regimine civitatum: polis enim, priore correpta, civitas est; priore producta pluralitas. Et nota ordinem: primitus enim est dispositio morum, sic accessus ad regimen familiae propriae, deinde ad gubernacula civitatum promovemur»; ID., *Glosae super Platonem*, v, 4-8, p. 9: «Practicae vero sunt tres species: ethica de instructione morum (ethis enim est mos); economica, id est dispensativa (unde economus id est dispensator – haec docet qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare); politica, id est civilis (polis enim est civitas – haec docet qualiter res publica tractetur)».

<sup>138</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *De Trinitate*, PL 64, coll. 1250A-B; ed. C. Moreschini, II, München - Leipzig 2005, pp. 168-169: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta, ἀνυπεξάρητος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt: quae corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu: quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret)». CASSIODORUS, *Institutiones*, PL 70, col. 1169A; ed. Mynors, II, III, 6, p. 111: «Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, qua nihil generatur invita, sed unumquodque his usibus deputatur, in quibus a Creatore definitum est, nisi forte cum voluntate Dei aliquod miraculum provenire monstretur. Doctrinalis dicitur scientia quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis

*mathematica vel doctrinalis* e la *physica vel naturalis*. La *physica* è la scienza «de proprietatibus corporum et qualitatibus»<sup>139</sup>, o «de naturis et complexionibus corporum»<sup>140</sup>. Essa ha, dunque, a che fare con i corpi, cioè con *ea quae sunt et videntur*<sup>141</sup>, e li considera nell'instabilità del loro divenire. Essa è pertanto la scienza teorica di grado inferiore. La *mathematica*, che si divide in *arithmetica*, *geometria*, *musica* e *astronomia*, è, invece, scienza «de his quae sunt circa corpora»<sup>142</sup>, ovvero – presumibilmente – di quelle *formae inabstractae* di cui parla Boezio che, pur non potendo esistere senza i corpi cui ineriscono, vengono considerate nella loro immutabilità (*sine motu*), cioè per quanto possibile separate dalla materia (*sine materia*)<sup>143</sup>. Anche questa scienza ha a che fare con *ea quae sunt et videntur*, perché «fit ibi doctrina de corporibus per ea quae circa ipsa sunt»<sup>144</sup>. Nello specifico, *ea quae sunt circa corpora*, del cui studio si occupano le scienze matematiche, sono astrazioni della quantità dei corpi, come la *multitudo per se*, oggetto dell'aritmetica, la *multitudo relata*, oggetto della musica (scienza che ha a sua volta altre sottocategorie), la *magnitudo immobili*, oggetto della geometria, e la *magnitudo mobili*, oggetto dell'astronomia<sup>145</sup>. La *theologia* – grado più

---

accidentibus, ut est par, impar vel alia huiuscemodi, in sola ratiocinatione tractamus. Divinalis dicitur, quando aut ineffabilem naturam Dei aut spiritales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus». ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 10. 12-14, PL 82, coll. 142A-C: «Alii definierunt philosophiae rationem in duabus consistere partibus, quarum prior inspectiva est, secunda actualis. Inspectiva dividitur in naturalem, doctrinalem et divinalem. (...). Naturalis dicitur, ubi uniuscujusque rei natura discutitur, quia nihil contra naturam generatur in vita, sed unumquodque iis usibus deputatur quibus a Creatore definitum est, nisi forte cum voluntate Dei aliquod miraculum provenire monstratur. Divinalis dicitur, quando aut ineffabilem naturam Dei, aut spiritales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus. Doctrinalis dicitur scientia quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur quam, intellectu a materia separantes, vel ab aliis accidentibus, ut est par, impar, vel alia huiuscemodi, in sola ratiocinatione tractamus».

<sup>139</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 318-320, p. 31. Cf. anche ID., *Glosae super Macrobius*, 109-111, p. 124.

<sup>140</sup> ID., *Glosae super Platonem*, v, 18-19, p. 10.

<sup>141</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, I, 4, p. 18: «Sunt et esse videntur corporalia, seu divinum seu caducum habeant corpus. Corpora namque subiacet sensui».

<sup>142</sup> Cf. ID., *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 308, p. 31.

<sup>143</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *De Trinitate*, PL 64, col. 1250A; ed. Moreschini, II, p. 169: «Mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt)».

<sup>144</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 315, p. 31.

<sup>145</sup> Cf. ID., *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 307-318, p. 31: «Mathematica vero est de his quae sunt circa corpora, scilicet de multitudine vel per se vel relata, et de magnitudine mobili vel immobili. Unde quatuor species sunt mathematicae: arithmetica de multitudine per se, id est de virtute numeri; musica de multitudine relata, id est de proportionibus numerorum; geometria de magnitudine immobili; astronomia de

alto della *philosophia theorica* – è detta infine «ratio de divinis»<sup>146</sup>, cioè discorso sulle cose divine, perché è per definizione «contemplatio incorporeorum quae sunt praeter corpora»<sup>147</sup>, ovvero di *ea quae sunt et non videntur*<sup>148</sup>, di tutto ciò che è assolutamente separato dalla materia – come Dio e la sua *mens*, l'*anima mundi* e gli angeli –, ed è pertanto immutabile.

Lo stesso concetto di *scientia* come sapere totale ritorna anche nel *Dragmaticon*. Si legge, infatti, nel passo seguente:

Quoniam omnis scientia vel est de rebus, vel de sermonibus, res vero vel est substantia vel accidens, ad praesens de substantiis tractabimus, quod philosophice faciemus. De eodem namque dialectice, sophisticae, rethorice, philosophice disserere possumus. Considerare namque de aliquo an sit singulare an universale, est dialecticum; probare ipsum esse quod non est, vel non esse quod est, est sophisticum; probare ipsum esse dignum praemio vel poena, rethoricum; sed de natura ipsius, moribus, officiis disserere, est philosophicum. Dialecticus ergo, sophista, orator, philosophus de eadem re diversa considerantes et intendentes disputare possunt<sup>149</sup>.

---

eadem mobili. Et dicitur mathematica, id est doctrinalis, vel quia fit ibi doctrina de corporibus per ea quae circa ipsa sunt; vel quia ibi fit doctrina maior quam in aliis artibus, quia, cum in aliis artibus solo sermone fiat doctrina, in ista etiam fit visu; quia quod ratione dicitur, figuris ostenditur». – Ancora una volta, il pensiero di Guglielmo è influenzato da Boezio; cf. SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1081B-C; edd. Oosthout - Schilling, I, 1, p. 10: «Rursus multitudinis alia sunt per se, ut tres vel quatuor vel tetragonus vel quilibet numerus, qui ut sit nullo indiget. Alia vero per seipsa non constant, sed ad quiddam aliud referuntur, ut duplum, ut dimidium, ut sesquialterum vel sesquitercium et quidquid tale est, quod, nisi relatum sit ad aliud, ipsum esse non possit. Magnitudinis vero alia sunt manentia motuque carentia, alia vero, quae mobili semper rotatione vertuntur nec ullis temporibus acquiescunt. Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas, illam vero, quae ad aliquid, musici modulaminis temperamenta pernoscent, immobilis vero magnitudinis, geometria notitiam pollicetur, mobilis vero scientiam astronomicae disciplinae peritia vindicavit». – Tuttavia, cf. anche CASSIODORUS, *Institutiones*, PL 70, coll. 1168D-1169A; ed. Mynors, II, III, 6, p. 111: «Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se. Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui ad aliquid sunt his qui inveniuntur in sonis. Geometrica est disciplina magnitudinis immobilis et formarum. Astronomia est disciplina cursus caelestium siderum, quae figuras contemplatur omnes et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percurrit». ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, II, XXIV, 15, PL 82, col. 142C: «Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se. Geometria est disciplina magnitudinis immobilis et formarum. Musica est disciplina quae de numeris loquitur qui ad aliquid sunt his qui inveniuntur in sonis. Astronomia est disciplina quae cursus coelestium siderumque figuras contemplatur omnes, et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percurrit».

<sup>146</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, v, 10, p. 9.

<sup>147</sup> ID., *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 304-306, p. 31; ID., *Glosae super Macrobius*, 95-97, p. 124.

<sup>148</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, I, 4, p. 18: «Sunt et esse non videntur incorporalia, sensus enim extra subiectam materiam nihil potest. (...) Sunt autem haec creator, anima mundi, daemones, animae hominum».

<sup>149</sup> ID., *Dragmaticon*, I, I, 6, 55-65, p. 6.

Qui Guglielmo sembra prediligere una terminologia di indubbio sapore agostiniano<sup>150</sup>, ma la distinzione della *scientia* in *de sermonibus* e *de rebus* si sovrappone perfettamente a quella in *eloquentia* e *sapientia vel philosophia*, poiché – come si è detto – la prima è «scientia proferendi cognita ornatu verborum et sententiarum», e la seconda è «vera cognitio rerum»<sup>151</sup>. In questo passo vengono, inoltre, fornite altre informazioni importanti: viene “specificato” il genere *res* – oggetto della scienza filosofica – in *substantia* e *accidens*; viene circoscritta l’indagine del *Dragmaticon* alle sole *substantiae*; viene indicata la modalità del *tractatus de substantiis* (ovvero *philosophice*). Se, dunque, Guglielmo aveva precedentemente dichiarato che il suo obiettivo era di scrivere qualcosa riguardo alla *scientia* (*aliquid quod ad scientiam pertineat*), in questo passo restringe ulteriormente il campo d’interesse alla sola *philosophia*, designando come oggetto della propria ricerca la *substantia*, una delle due specie della *res*.

Subito dopo, Guglielmo paragona la modalità argomentativa scelta per il *Dragmaticon* ad altre tre forme argomentative, e spiega che di un unico oggetto si può argomentare *dialectice*, *sophistice*, *rethorice* e *philosophice*. Queste quattro forme argomentative corrispondono ai quattro modi del sillogismo aristotelico, ricordati da Boezio nei *Commentaria in Topica Ciceronis*: il sillogismo dialettico, forma argomentativa che procede per argomentazioni probabili; il sillogismo sofistico, forma argomentativa capziosa, che procede per argomentazioni apertamente false; il sillogismo retorico, forma argomentativa imperfetta, nella quale vengono saltati alcuni passaggi argomentativi; il sillogismo apodittico/dimostrativo (cui corrisponde il *tractare philosophice*), forma argomentativa che procede per argomentazioni vere e necessarie<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina cristiana*, PL 34, coll. 19-20; ed. J. Martin, I, II, 2, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 7: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent, neque ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur, quid appellem signa, res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est».

<sup>151</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, pr. 1, 277-278, p. 29.

<sup>152</sup> Le citazioni relative a queste quattro forme argomentative sono in SEVERINUS BOETIUS, *Commentum in Topica Ciceronis*, I, PL 64, coll. 1045B-C: «Plato etiam dialecticam vocat facultatem quae id quod unum est possit in plura partiri, veluti solet genus per proprias differentias usque ad ultimas species separari, atque ea quae multa sunt, in unum generum ratione colligere. Hanc igitur Plato dialecticam dicit;

Pertanto, se il *dialecticus* considera se il suo oggetto specifico è *singularis* o *universalis*, è per delimitare il raggio della propria argomentazione al singolare/particolare, dove procede per via probabile, e lasciare gli universali al *philosophus*, l'unico che procede per via dimostrativa o apodittica. Se il *sophista* dimostra che un oggetto è ciò che non è, o non è ciò che è, è perché dimostra capziosamente, cioè non rispettando le regole del sillogismo, e pertanto, non essendo interessato a dimostrare la natura della cosa (ciò che la cosa è) come fa il filosofo, argomenta dimostrando ciò che la cosa non è. Se l'*orator* dimostra che un oggetto è meritevole di premio o di punizione, è perché deve persuadere, e chi persuade non lo fa con argomentazioni apodittiche, ma seguendo un procedimento logico imperfetto, nel quale compie salti argomentativi e non usa adeguate mediazioni. Il *philosophus*, invece, argomenta «de natura (...), moribus, officiis» di un oggetto in modo

---

Aristoteles vero logicam vocat, quam (ut dictum est) Cicero definivit diligentem disserendi rationem. Et hujus uno quidem modo trina partitio est: omnis namque vis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit. Colligendi autem facultas triplici diversitate tractatur: aut enim veris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina vel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur; aut apertissime falsis, et sophistica, id est, cavillatoria perhibetur. Logica igitur, quae est peritia disserendi, vel de diffinitione, vel de partitione, vel de collectione, id est, vel de veris ac necessariis, vel de probabilibus, id est verisimilibus, vel de sophisticis, id est, cavillatoriis argumentationibus tractat, has enim collectionis partes esse praediximus»; *ibid.*, coll. 1050B-C: «Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cujus aliquae partes, vel propter brevitatem, vel propter notitiam, praetermissae sunt. Itaque haec quoque argumentatio a syllogismi genere non recedit. Quoniam igitur syllogismus omnis propositionibus constat, propositiones vero terminis, terminique inter se differunt, eo quod unus major est, alter minor, fieri non potest ut ex propositionibus conclusio nascatur, nisi per terminos progressae propositiones extremos terminos alicujus tertii medietate conjunxerint». – *Dialectica, sophistica e demonstrativa* sono le tre forme argomentative (*disputationes*) che, secondo Boezio, appartengono alla *probatio* o *collectio*, uno dei tre insegnamenti (insieme alla *definitio* e alla *divisio*) pertinenti all'arte del trivio, che Boezio chiama *logica* e Guglielmo chiama *dialectica*; cf. D'ONOFRIO, *La scala ricamata* cit. (alla p. 139, n. 117), pp. 46-49, insieme alla tavole esplicative (II e III) alle pp. 62-63. – La *rethorica* (come forma argomentativa e non come arte del trivio) è esclusa dalle *probationes* o *collectiones*, perché è una forma argomentativa imperfetta. – Bisogna, pertanto, fare attenzione a distinguere, in Guglielmo, le forme argomentative dialettica, retorica e sofistica (*tractare dialectice, rethorice, sophisticae*) dalla *dialectica* e dalla *rethorica* come arti del trivio e dalla *sophistica* come dialettica corrotta, nonché la forma argomentativa filosofica, cioè apodittica/dimostrativa (*tractare philosophice*), dalla *philosophia* come *scientia*. Infatti, di un unico oggetto si può disputare in quattro modi diversi. Tuttavia, solo uno di essi (quello tipico del *philosophus*, che è detto appunto *philosophice*) è pienamente scientifico, perché argomenta sull'universale per via di necessità. Il *sophista* e l'*orator*, come il *dialecticus*, argomentano sul particolare, del quale non vi può essere *scientia*. Mentre però il primo è un "dialettico corrotto", perché infrange le regole del sillogismo, e il secondo è un "dialettico imperfetto", perché salta alcuni passaggi logici, i giudizi formulati dal dialettico *tout court* mediante il *tractare dialectice* possono aspirare alla scientificità, perché sono formalmente rigorosi, e possono diventare fondamento delle argomentazioni apodittiche del *philosophus*.

necessario o apodittico, cioè evitando errori nella forma e prendendo in considerazione solo oggetti universali. Guglielmo doveva conoscere molto bene la teoria boeziana del sillogismo che gli trasmette la quadripartizione, ma la adattava all'impostazione ciceroniana per la quale il dialettico è un probabilista e il retore un oratore persuasivo, come il sofista è un falso argomentatore e il filosofo o apodittico è invece il solo vero argomentatore corretto, che ha per oggetto delle sue dimostrazioni l'universale soltanto e procede per via di necessità<sup>153</sup>.

Quest'ambito di indagine piuttosto ampio, che comprende la *natura*, i *mores* e gli *officia* di un oggetto specifico, può essere sovrapposto alla divisione che Guglielmo fa della filosofia in teoretica e pratica: la teoretica comprende la teologia, la matematica e la fisica; la pratica comprende l'etica, l'economica e la politica. Pertanto, se l'argomentazione necessaria sui *mores* e sugli *officia* di un oggetto è riconducibile all'ambito pratico della filosofia, l'argomentazione necessaria sulla *natura* di un oggetto è riconducibile all'ambito teoretico e dunque riguarda ora il teologo, ora il matematico, ora il fisico<sup>154</sup>. Nel *Dragmaticon*, il *tractare philosophice* interessa solo il ramo teoretico della scienza filosofica ed è finalizzato a identificare la vera *natura* di qualsiasi *substantia* (da Dio alle creature), fondandosi su *rationes* che Guglielmo chiama genericamente *philosophicae* (e dunque tanto *theologicae*, quanto *mathematicae* e *physicae*) o *necessariae*, perché esprimono in modo inoppugnabile ciò che una sostanza è (la sua *natura* appunto). Questo vale soprattutto per Dio e per gli angeli, le prime sostanze di cui Guglielmo parlerà: le *rationes necessariae* su Dio sono desunte esclusivamente dalla

---

<sup>153</sup> Ringrazio di cuore il Professor d'Onofrio per avermi suggerito la corrispondenza tra le forme argomentative elencate da Guglielmo e i modi del sillogismo divulgati da Boezio, e per avermi significativamente aiutato a comprenderla.

<sup>154</sup> Che i *mores* siano oggetti della *philosophia practica* è dimostrato dalle definizioni di *ethica* che Guglielmo dà nelle *Glosae*; cf. supra, p. 144 ss. Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, Accessus, 55, p. 5: «Ethicae supponitur, quia de moribus est sermo». Riguardo al *tractare de officiis* come pertinente all'istituzione dei buoni costumi, cf. ID., *Glosae super Platonem*, XVIII, 1-5, p. 32: «Quoniam vidit Socrates brevi mori homines, aetate vires amittere, ne res publica adnichilaretur, praecepit mulieres ad prolis sufficientiam non ad luxuriam in ea esse et, ut concordarent, voluit eas eisdem moribus quibus et viros instrui. Et sciendum quod hucusque egit de officiis». Cf. anche MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis* cit. (alla p. 88, n. 259), I, II, 4-5, p. 2: «Nam cum multa sint in philosophia et gravia et utilia accurate copiose que a philosophis disputata latissime patere videntur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si te cum agas quid neque si cum altero contrahas vacare officio potest in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitud. Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum. Quis est enim qui nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere».

fede; quando parlerà degli angeli, Guglielmo si preoccuperà di dimostrare la sostanziale concordia tra la *ratio fidei* e l'*opinio Platonis*, elevando in tal modo l'opinione platonica al rango di *ratio necessaria*<sup>155</sup>.

Ma all'inizio del trattato sugli elementi, il filosofo inviterà il duca a non pretendere sempre *rationes necessariae* su questo argomento, e ad accontentarsi talvolta di *rationes verisimiles*<sup>156</sup>. Questa ammonizione viene posta all'inizio del trattato sugli elementi, cioè subito dopo il trattato su Dio e sugli angeli e prima che Guglielmo introduca la distinzione tra i veri elementi (cioè le particelle prime nella composizione e ultime nella scomposizione di un corpo) e quelli che comunemente vengono chiamati elementi (cioè i quattro grandi corpi elementari, che sono piuttosto composti di elementi). È come se Guglielmo stesse invitando il duca a non aspettarsi sempre le *rationes necessariae* che aveva potuto ascoltare quando si parlava di Dio e degli angeli, perché in ambito fisico non è sempre possibile il *tractare philosophice*, a causa della mutevolezza degli oggetti che costituiscono il mondo corporeo. Talvolta, dunque, questa modalità argomentativa deve lasciare il campo al *tractare dialectice*, il quale si fonda su *rationes verisimiles* o *probabiles* (quasi delle *opiniones*), che non hanno ancora ricevuto il sugello della scientificità, perché non descrivono ciò che una sostanza o un fenomeno è senza dubbio, ma ciò che sembra essere a partire da una prolungata osservazione e da un'analisi ragionata dei risultati ottenuti. Generalmente, in ambito fisico sono *philosophicae* o *necessariae* quelle *rationes* che descrivono una sostanza a partire dalla sua struttura ontologica, o presentano un fenomeno in base ai principi del divenire, struttura e principi che non possono essere diversamente da come sono, perché sono espressione della natura stessa delle sostanze o dei fenomeni. Sono, invece, *verisimiles* o *probabiles* quelle *rationes* che descrivono, sulla base di congetture formulate a partire dall'osservazione empirica e dalla raccolta dei dati, ciò che una sostanza o un fenomeno sembrano essere, quando vengono considerati nel loro divenire.

È chiaro, tuttavia, che l'intenzione di Guglielmo non è semplicemente quella di presentare una *ratio verisimilis* fra le tante laddove non sia possibile addurre una *ratio necessaria*: convinto, infatti, della ragionevolezza delle proprie *rationes verisimiles*, egli vuole convincere il proprio interlocutore della loro fondatezza per mezzo di un dibattito costruttivo, finalizzato ad elevarle al rango di *necessariae*. Quando, infatti, un'*opinio*, che è «*falsum de rebus animae iudicium vel verum fluctuans et incertum*», è confermata

---

<sup>155</sup> Cf. infra, pp. 160 ss..

<sup>156</sup> Cf. infra, pp. 179 ss.

dall'assenso dei sapienti e da argomentazioni necessarie, diventa *ratio*, cioè «certum et firmum iudicium de re corporea»<sup>157</sup>, e pertanto non è un caso che nella finzione drammatica Guglielmo chieda il *placet* del duca Goffredo Plantageneto e dei suoi figli alle proprie *opiniones* in ambito fisico: «Si vobis placuerit – aveva, infatti, affermato il *philosophus* nella prefazione al primo libro del *Dragmaticon* –, in beneplacito uestro iudicia aliorum adquiremus». E aveva concluso dicendo: «Quis enim audebit improbare quod audiet tantas et tales personas comprobare?»<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XXVI, 2, 12 – 3, 21, p. 266: «Putat enim saepe rem esse quod ipsa non est, vel quanta non est, vel qualis non est; vel convenire in quo non convenit; vel differre in quo non differt. Et haec opinio falsa dicitur. Aliquando in istis non decipitur anima, sed fluctuat et nescit, an ita sit necne. Et tunc vera opinio dicitur. Est igitur opinio falsum de rebus animae iudicium vel verum fluctuans et incertum. Si vero hoc iudicium de re corporea vel assensu sapientum vel argumentis necessariis confirmetur, est ratio. Est enim ratio certum et firmum iudicium de re corporea».

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, I, 1, 5, 51-54, pp. 5-6.

1. La polisemia del termine *substantia*

Nel prologo al primo libro del *Dragmaticon* Guglielmo distingue la *res* – cioè la totalità dell’essere – in due *species*, muovendosi lungo la scia tracciata da Boezio: la *substantia*, prima delle dieci categorie aristoteliche, e l’*accidens*, che sussume in sé le altre nove<sup>1</sup>. Tralasciando la definizione dell’*accidens*, che non è oggetto della sua trattazione, Guglielmo procede immediatamente a fissare il significato del termine *substantia*, avvertito come compito preliminare e imprescindibile: «Cum de substantia te tractaturum promittas – dice, infatti, il duca al filosofo –, an hoc nomen unius an multarum significationum esse constituas»<sup>2</sup>. La risposta del *philosophus* è molto articolata: dopo aver affermato la polisemia del termine *substantia*, egli elenca i significati principali che vengono attribuiti a tale *nomen* e poi conclude specificando quale significato le attribuisca principalmente nel *Dragmaticon*:

PHILOSOPHUS: Nullus, qui scripta auctorum recte intelligat, hoc nomen multarum esse significationum dubitat. Aliquando namque corpus, spiritus et quod ex utroque componitur substantia nuncupatur, unde talis descriptio substantiae a quibusdam datur: Substantia est res per se existens. Aliquando tam ista [*scil.* corpus, spiritus et quod ex utroque componitur] quam genera et species istorum substantia dicuntur, unde ab Aristotile in primam et secundam dividitur. Aliquando, quemadmodum actus vivendi vita dicitur, sic actus subsistendi substantia dicitur, ut ibi: “Generatio est ingressus in substantiam, corruptio egressus a substantia”. Aliquando possessio, quia ad hoc valet, ut homo existat, substantia vocatur, ut ibi: “Da michi portionem substantiae quae me contingit”; et iterum: “Consumpsit omnem substantiam suam in meretricibus vivendo luxuriose”. (...). – PHILOSOPHUS: Ubique fere pro re per se existente in hoc opere intelligatur<sup>3</sup>.

La prima definizione di *substantia* fornita da Guglielmo è quella di *res per se existens*. Coloro che prediligono questa concezione – spiega il filosofo –, ritengono che sia *substantia* ora il *corpus*, ora lo *spiritus*, ora il *compositum ex utroque*. La seconda

---

<sup>1</sup> Sulla distinzione della *res* in *substantia* e *accidens* cf. supra, pp. 147-148. Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Categorias*, I, PL 64, col. 170B: «Omnis res aut substantia aut accidens, et horum aut universalis, aut particularis»; ID., *In Isagogen ed. sec.*, PL 64, col. 75B; ed. Brandt cit. (alla p. 139, n. 119), I, 4, p. 143: «Decem igitur genera rerum esse omnium consideravit, id est unam substantiam et accidentia novem, quae sunt qualitas, quantitas, relatio, ubi, quando, facere et pati, situs, habere»; *Ibid.*, col. 76B; I, 4, p. 146: «Accidentis quoque cognitio quantum afferat, quis dubitare queat, cum videat inter decem praedicamenta novem accidentis naturas?».

<sup>2</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, II, 1, 3-5, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 2, 6-22, pp. 10-11. L’aggiunta tra parentesi quadre è mia.

definizione di *substantia* è mutuata dalle *Categoriae* di Aristotele: lo Stagirita – afferma Guglielmo – distingue le *substantiae* in *primae* e *secundae*, chiamando *primae* il corpo, lo spirito e il *compositum* di cui si è appena parlato («ista»), e *secundae* gli *universalia* di queste *res* («genera et species istorum»)<sup>4</sup>. Nella terza definizione, Guglielmo identifica la *substantia* con l'*actus subsistendi*, evincendo questo significato da un'espressione di Boezio, tratta dal suo *Commento alle Categoriae*: «Namque generatio est in substantia(m) ingressus, corruptio vero ex substantia egressus»<sup>5</sup>. Nella quarta definizione, Guglielmo intende la *substantia* come *possessio*, desumendo questa interpretazione da un paio di espressioni tratte dalla pericope evangelica del figlio prodigo: «Da mihi portionem substantiae quae me contingit» (*Lc* 15, 12); «Et ibi dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose» (*Lc* 15, 13).

Nel *Dragmaticon* – conclude però il filosofo – la *substantia* è intesa quasi ovunque («ubique fere») come *res per se existens*. Guglielmo attribuisce tale definizione a degli *auctores* non meglio specificati («talis descriptio (...) a quibusdam datur»), tra i quali vi è probabilmente Boezio. La definizione di *res per se existens*, infatti, acquista un senso solo se la si inquadra nella prospettiva boeziana, secondo la quale la *substantia* è un'esistente *per se*, perché la sua esistenza non dipende da un *subiectum* sul quale si incardina, ma dal fatto che è essa stessa *subiectum* di un certo numero di *accidentia* essenziali alla sua esistenza (es.: l'uomo è un animale terrestre, razionale, bipede, ecc.)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. ARISTOTELES, *Categoriae a Boetio translatae*, I, PL 64, col. 181D. Cf. anche SEVERINUS BOETIUS, *In Categoriae*, I, PL 64, coll. 182A-C: «Facit autem quamdam substantiarum divisionem cum dicit, alias primas esse substantias, alias secundas: primas vocans individuas, secundas vero individuarum species et genera. Ergo cum primis secundisque substantiis commune sit non esse in subjecto, additum primis substantiis, de subjectis non praedicari, primas substantias a secundis substantiis separat; substantia enim individua, in eo quod est substantia, in subjecto non est: quod autem individua est, de subjecto non praedicatur. Sunt ergo primae substantiae quae neque in subjecto sunt, neque de subjecto dicuntur, ut est Socrates vel Plato. Hi enim quoniam substantiae sunt, in subjecto nullo sunt. Quoniam vero particulares individuique sunt, ne nullo subjecto praedicantur. Secundae vero substantiae sunt, quibus commune est cum primis substantiis, quod in subjecto non sunt, proprium vero quod de subjecto praedicantur, quae secundae substantiae sunt universales, ut est homo atque animal; homo namque et animal in nullo sunt subjecto, sed de subjecto aliquo praedicantur. Sunt igitur primae substantiae particulares, secundae universales».

<sup>5</sup> *Ibid.*, IV, PL 64, col. 290A. Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, XXXII, 14-18, p. 61: «Generatio igitur, ut ait Boetius in Commento super Cathogorias, est ingressus in substantiam, id est principium existentiae. Habere igitur generationem est habere principium existentiae, carere vero generatione est carere principio existentiae».

<sup>6</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Isagogen ed. pr.*, PL 64, coll. 10A-B; ed. Brandt cit. (alla p. 139, n. 119), I, 2, p. 6: «Atque haec hactenus -, videns ergo quod omnis omnium disparilitas in gemina rerum principia secaretur, in substantiam atque accidens, ita ut neque accidens sine substantia neque sine accidenti

La definizione di *accidens*, benché non venga esplicitata da Guglielmo, si può facilmente dedurre per contrasto: *substantia* e *accidens*, infatti, hanno in comune il genere prossimo (*res*), ma si distinguono per specie; perciò, se la differenza specifica della *substantia* è *per se existens*, quella dell'*accidens* sarà *non per se existens*. In uno stralcio delle *Glosae super Platonem* Guglielmo sembra affermare proprio questo, quando scrive che mentre le *substantiae* «vere sunt», gli *accidentia* «per se non sunt», poiché sono «circa substantias»<sup>7</sup>. Lo stesso Boezio, tra l'altro, parlando delle parti del discorso, se da un lato riteneva che in una proposizione il nome significasse la *res per se constans* o *subsistens*, e dunque la *substantia*, dall'altro sosteneva che il verbo fosse *accidens velut alii accidens*, e che indicasse la *res non per se subsistens* perché, pur essendo una delle parti principali del discorso, si appoggiava sempre al nome come a un sostrato<sup>8</sup>.

---

substantia esse posset - accidens quippe sine aliquo substantiae fundamento esse non potest, substantia vero ipsa sine superiecto accidenti videri nullo modo potest. Ut enim color sit, quod est accidens, in corpore erit, quod est substantia. Porro autem cum corpus, id est substantiam videris, insignitam eam accidenti, id est aliquo colore respicies. Itaque fit ut neque substantia praeter accidens sit neque accidens a substantia relinquatur; ubi enim substantia fuit, mox accidens consecutum est»; ID., *In Categorias*, I, PL 64, coll. 170D-171A: «Omne namque accidens in subjecto est ut color in corpore, scientia in anima, et subjectam habet substantiam omne accidens. Si quis enim substantiam tollat, accidens non erit. Quare substantia locus quidam est ubi accidentis valeat natura consistere. Ipsa vero *substantia per se constat*, atque ideo dicitur substantia, *nec ullo subjecto alio nititur*, sed cunctis ipsa substantia est». Il corsivo è mio. – La definizione di *substantia* come *res per se existens*, attribuita a Dio in massimo grado, è in Abelardo; cf. PETRUS ABAELARDUS, *Theologia 'Summi Boni'*, PL 178, coll. 1060BC, edd. Buytaert - Mews, II, 66, p. 136: «Unde liquidum est deum, qui omnium rerum est unicum et singulare principium, nullo modo in eo rerum numero contineri quae substantiae non sunt. Sed nec substantiae secundum eos supponitur deus, licet ipse maxime sit *res per se existens*, et verum et incommutabile esse ipse solus a se habeat, a quo sunt omnia». Il corsivo è mio. Cf. anche ID., *Theologia christiana*, PL 178, coll. 1242CD; ed. Buytaert, III, 119, p. 238; ID., *Theologia 'Scholarium'*, II, 77, edd. Buytaert - Mews, p. 446.

<sup>7</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, CLX, 44-45, p. 291.

<sup>8</sup> SEVERINUS BOETIUS, *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii editio secunda* (in seguito: *In Peri hermeneias*), PL 64, col. 431B; ed. C. Meiser, I, 3, Leipzig 1880, p. 74: «Quemadmodum enim nomen cuiusdam rei significatio propria est per se constantis, ita quoque verbum significatio rei est non per se subsistentis, sed alterius subiecto et quodammodo fundamento nitentis»; *ibid.*, col. 457A; II, 6, p. 125: «Nominem autem res aut per se subsistens aut tamquam per se subsistens significatur, verbo vero accidens designatur et velut alii accidens, quod ex supra dictis planum est». La definizione di *substantia* come *res per se existens* si legge anche nelle *Glosae super Priscianum*. Seguendo l'insegnamento boeziano, in queste glosse Guglielmo fa corrispondere la *substantia* al *suppositum* della proposizione, cioè al soggetto che compie o subisce l'azione; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Priscianum*, MS Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15130, f. 95va. Il passo è anche in FREDBORG, *The dependence* cit. (alla p. 71, n. 184), p. 16. – Un altro degli *auctores* a cui Guglielmo allude potrebbe essere Giovanni Scoto, ma ancora non si sa quale

Proseguendo nella trattazione, Guglielmo distingue due specie all'interno del genere della *substantia*: la prima è la *substantia creatrix*; la seconda è la *substantia creata*. Certo, pensare che anche la sostanza creata possa esistere per se stessa, equivale quasi a sollevarla al piano di Dio. Pietro di Poitiers, discepolo di Pietro Lombardo e successore di Pietro Comestore nell'insegnamento della teologia nella scuola di Parigi, intuì probabilmente le implicazioni che tale dottrina poteva avere in campo teologico e nel primo libro delle *Sententiae*, scritte intorno al 1175 e ispirate a quelle del maestro, ne critica i sostenitori:

Quidquid in rerum mutabilium universitate consistit, aut est substantia, aut est accidens. Accidens ergo large solemus accipere pro omni eo quod non est substantia: non autem potest esse per se, ergo nec a se, id est sine subjecto, vel a se et a nullo. (...). Substantia quoque per se non potest esse, licet enim alibi dicatur quod substantia, est res per se existens, id est non existens in subjecto; non tamen ita per se existit, quod non exigit alias res esse, ad hoc ut ipsa sit sub accidentibus, quibus substat. Dicitur enim substantia a substando, vel a subsistendo. Corporalis vero substantia non potest esse sine loco et sine colore; nec spiritualis sine aliqua affectione quae ipsa non sit. Oportet ergo tale quid mente concipi quod per se sit, et a se, id est a nullo a quo omnia ista sunt. Illud autem Deus est, quod etiam propter infinitatis inconueniens, unum oportet esse<sup>9</sup>.

Come Guglielmo, anche Pietro – seguendo Boezio – distingue l'*universitas rerum mutabilium* in *substantia* e *accidens*. Dell'*accidens* – continua Pietro – si può senza dubbio dire che è *res per se non existens*, perché non esiste *sine subiecto*, ma anche che è *res a se non existens*, perché non ha in se stesso il principio della propria esistenza. Per quanto riguarda la *substantia*, invece, Pietro dice di non condividere l'opinione di alcuni – e probabilmente ha in mente proprio Guglielmo di Conches – che la definiscono *res per se existens*: secondo il teologo di Poitiers, infatti, la *substantia* non è *per se existens* perché, pur essendo *sine subiecto*, è comunque *sub accidentibus*, e quindi la sua esistenza dipende dagli accidenti ai quali *substat*. Solo a Dio – conclude Pietro – può

---

influenza abbia avuto il pensiero dell'Eriugena sullo Chartriano; cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, PL 122, coll. 503A-B; ed. É. A. Jeaneau, I, Turnhout 1996 (CCCM, 161), pp. 84-85: «Si enim aliud esset corpus praeter accidentium οὐσίαῶν concursum, subtractis eisdem in se ipso per se ipsum subsisteret. Siquidem *omne subjectum per se subsistens accidentium non indiget ut sit, sicut ipsa οὐσία*. (...). *Corpus autem subtractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest, quoniam nulla sui substantia fulcitur*. Nam si quantitatem a corpore subtraxeris, corpus non erit; spatiis enim membrorum numeroque continetur. Similiter si qualitatem ab eo dempseris, deforme remanebit et nihil. Eadem ratio in ceteris accidentibus quibus corpus contineri videtur contemplanda est. Quod igitur sine accidentibus per se non potest subsistere nihil aliud intelligendum est praeter eorundem accidentium concursum esse». Il corsivo è mio.

<sup>9</sup> PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum Libri*, I, PL 211, coll. 792A-793A.

essere attribuita la definizione di *res per se* (e *a se*) *existens*: solo lui, infatti, è indipendente da qualsiasi *subiectum* e da qualsiasi *accidens*, ed è inoltre *causa sui*.

### 1.1. La *substantia creatrix*: il Dio della fede cattolica

Per parlare di Dio Guglielmo riutilizza in modo meno esplicito il discorso delle undici forme a priori per mezzo delle quali si conoscono gli enti<sup>10</sup>:

PHILOSOPHUS: Credimus unam esse creatricem substantiam, sine longo et lato et spisso immensam, sine applicatione et dispositione sapientem et iustam, sine omni passione misericordem et piam, sine motu omnia agentem, in omni loco essentialiter sine extensione et contractione existentem, sine praeterito et futuro semper praesentem, omnipotentem, omniscientem<sup>11</sup>.

La fede ci insegna che “esiste” un unico Dio, il quale è una “sostanza”, la cui “qualità” principale è di essere *creatrix*; questa sostanza è smisurata, poiché è *sine longo et lato et spisso immensa* (“quantità” o “avere”); è sapiente e giusta (“qualità” o “avere”) senza dover entrare necessariamente in “relazione” con oggetti da conoscere o su cui esercitare la giustizia, poiché non ha bisogno né di applicarsi nell’acquisire la sapienza o nell’esercitare la giustizia (*sine applicatione*), né di essere predisposta all’una o all’altra cosa (*sine dispositione*)<sup>12</sup>; è misericordioso e pio (“qualità” o “avere”) *sine omni passione* (“patire”), e “agisce” *sine motu* (“qualità” o “avere”); è essenzialmente *in omni loco* (“luogo”) *sine extensione et contractione* (“situazione”) e non ha passato, né futuro, ma è sempre presente (“tempo”); è infine onnipotente e onnisciente (“qualità” o “avere”). Mentre nella *Philosophia* Guglielmo metteva in luce la difficoltà umana di allestire un discorso compiuto su una realtà così sfuggente, nel *Dragmaticon* lo Chartriano pone principalmente l’accento sulla straordinarietà della sostanza divina, esaltandone le caratteristiche “negative” per mezzo di una sequenza incalzante di ossimori (qualità non qualificabile; quantità non quantificabile; ecc.).

---

<sup>10</sup> Cf. supra, pp. 115 ss.

<sup>11</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, III, 1, 3-9, pp. 11-12.

<sup>12</sup> *Applicatio* e *dispositio* sono termini relativi; cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione* cit. (alla p. 134, n. 101), I, XXV, 36, p. 33: «*Studium est autem animi assidua et vehementer ad aliquam rem adplicata magna cum voluptate occupatio, ut philosophiae, poeticae, geometricae, litterarum*»; SEVERINUS BOETIUS, *In Categorias*, II, PL 64, coll. 218B-C: «*Dispositio est ad aliquam rem mobilis applicatio, ut si quisquam flammae propinquus caleat, ille dispositus dicitur ad calorem, id est, habens aliquam applicationem conjunctionemque ad calorem. Idem vero est affectio quod dispositio, ne novo nomine error oriatur: et ideo dispositio cum sit quaedam ad aliam rem conjunctio, vel ab alia affectio, facile mobilis est, celerius etenim permutatur*». Il corsivo è mio. La locuzione *ad aliquam rem* ricorda l’*ad quid sit* della *Philosophia*, con la quale Guglielmo indica proprio la categoria della relazione.

La professione di fede prosegue con l'enunciazione del dogma trinitario:

Credimus in divinitate tres personas: Patrem ingenitum, Filium unigenitum a Patre sine decisione et decessione et praecessione genitum, Spiritum Sanctum ab utroque procedentem. Nullam illarum esse aliam, omnes tamen esse idem, omnes esse eiusdem potentiae, sapientiae, voluntatis, operationis; multa posse quae non volunt, nulla velle quae non possunt. Unamquamque illarum esse personam, id est rationalis naturae individuum essentiam; omnes esse unum existens et unum Deum<sup>13</sup>.

Dio è uno in tre *personae* (*essentiae individuae rationalis naturae*, secondo la definizione boeziana<sup>14</sup>): il Padre, che è ingenerato; il Figlio unigenito, generato dal Padre senza separazione di una parte della sostanza divina dal tutto (*sine decisione*), senza diminuzione della sostanza divina (*sine decessione*) e senza che il Padre preceda il Figlio (*sine praecessione*); lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio. Se nella *Philosophia* Guglielmo identificava il Padre con la *potentia*, il Figlio con la *sapientia* e lo Spirito Santo con la *voluntas vel bonitas*, nel *Dragmaticon* sottolinea con decisione l'identità delle persone divine («omnes tamen esse idem»), pur ribadendone la differenza («nullam illarum esse aliam»), e afferma che tutte condividono la stessa *potentia*, la stessa *sapientia*, la stessa *voluntas* – ufficialmente declassate al ruolo di attributi della sostanza divina – e la stessa *operatio*.

Nell'ultima parte della professione vengono ricordate tutte le altre verità proclamate dai fedeli. Parafrasando il *Simbolo Apostolico*, Guglielmo mette in luce la paradossalità della fede cristiana, che si definisce intorno all'esperienza storica di Gesù Cristo, il quale realizza nella sua persona – allo stesso tempo divina e umana – la piena riconciliazione del Creatore con la creatura:

Credimus unam de his personis, id est Filium, carnem de virgine sumpsisse ut, qui erat filius in divinitate, esset filius in humanitate; verum Deum et verum hominem sine commixtione et mutatione in duabus naturis, ex vera carne et anima rationali sine patre carnali existere; eandemque personam, quae et prius, creatricem et creatam, factricem et factam. Sicque verum esse quod prius fuit inauditum: creator est creatura, quia Deus est homo. Qua enim fronte negat creatorem esse creaturam, qui Deum esse hominem concedit? Qui vero hoc non concedit, catholicus non est. Verum est etiam hunc hominem caelum et terram creasse, hunc Deum mortuum fuisse; non tamen erat homo quando ista creavit, sed erat Deus quando mortuus fuit. Credimus hunc verum Deum et hominem sub Pontio Pilato passum, crucifixum et mortuum; corpus cum divinitate sine anima in sepulchro iacuisse, animam cum eadem divinitate sine corpore ad inferos descendisse. Tercia die coniuncta anima suo corpori eundem surrexisse; apostolis in multis argumentis apparuisse,

---

<sup>13</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, III, 2, 10-17, p. 12.

<sup>14</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *Liber contra Eutychem et Nestorium*, III, PL 64, 1343C: «Personae est naturae rationabilis individua substantia».

quadragésimo die videntibus illis caelos ascendisse. Quinquagesimo die Spiritum Sanctum in igneis linguis misisse eundemque ad iudicandum vivos et mortuos venturum esse<sup>15</sup>.

Si noti, tra le altre cose, un'implicita condanna della dottrina della *translatio nominum*, sostenuta nella *Philosophia*<sup>16</sup>: la seconda persona della Trinità è Figlio non perché questo nome sia stato traslato dalla realtà mondana a quella divina per via di una certa affinità, ma è da sempre Figlio, cosicché «qui erat filius in divinitate, esset filius in humanitate».

## 1.2. La *substantia creata visibilis* e la *substantia creata invisibilis*

Poiché esiste una sola *substantia creatrix*, Guglielmo devia immediatamente il discorso verso la *substantia creata*, genere che sussume in sé diverse realtà. Esso viene innanzitutto diviso in due specie: quella della *substantia creata visibilis* e quella della *substantia creata invisibilis*. Questa divisione sembra richiamare quella della *Philosophia in ea quae sunt et videntur* e in *ea quae sunt et non videntur*, ma le due divisioni non combaciano perfettamente: in *ea quae sunt et non videntur*, infatti, Guglielmo annovera anche il Dio increato. È più probabile che essa sia ispirata alla formula del *Credo niceno-costantinopolitano*, in cui Dio viene definito «factor caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium», o anche a *Col 1, 16*: «In ipso [*scil.* In Christo] condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia». Il trattato «circa visibilem» è temporaneamente rinviato, perché molto vi è da dire al riguardo. Per ora Guglielmo preferisce attardarsi sulle sostanze create invisibili e adduce a tal proposito non la propria, ma la *Platonis opinio* – tramandata dal *Commentarius* di Calcidio –, raccogliendo subito il plauso del duca, che nutre grande stima per il filosofo di Atene, l'unico tra i filosofi pagani ad aver esposto dottrine conformi alle verità cristiane<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, III, 3-4, 18-38, pp. 12-13.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, pp. 103 ss.

<sup>17</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, IV, 1, 3-8, p. 14: «PHILOSOPHUS: Creata substantia in duo dividitur: aut enim est invisibilis aut visibilis. Sed ut circa visibilem, de qua plus est dicendum, diutius immorari possimus, de invisibili non nostram, sed Platonis opinionem ponamus. DUX: Si gentilis est adducenda opinio, malo Platonis quam alterius inducatur, plus namque concordat cum nostra fide».

### 1.2.1. La *substantia creata invisibilis*: gli *angeli vel daemones*

Guglielmo distingue cinque zone del mondo, seguendo una ripartizione che attribuisce a Platone, ma che in realtà è tramandata da Calcidio: il *caelum* – luogo delle stelle fisse –, l'*aethera* – che va dal cielo al circolo lunare –, l'*aera* – parte superiore dell'*aer* –, la *regio humecta* – parte inferiore dell'*aer* –, e la terra. Ciascuna di queste zone – spiega Guglielmo, seguendo il commentatore latino – è abitata da un *animal rationale*<sup>18</sup>. La zona superiore e la zona infima del mondo – ovvero il cielo e la terra – sono presidiate rispettivamente dalle stelle e dagli uomini, *animalia rationalia* che appartengono alla specie delle *substantiae creatae visibiles*. Le tre regioni intermedie, invece, sono abitate dagli *angeli* o *daemones*, *animalia rationalia* che appartengono alla specie delle *substantiae creatae invisibiles*. Tuttavia, mentre le stelle e gli uomini si differenziano le une dagli altri perché le prime sono *immortalia* e *impatibilia*, e i secondi sono *mortalia* e *patibilia*, gli angeli o demoni sono *immortalia* come le stelle e *patibilia* come gli uomini, e si differenziano tra loro nella modalità del patire<sup>19</sup>: le due specie superiori di angeli – l'*animal aethereum*, che abita la zona eterea, e l'*animal aereum*, che abita la parte alta dell'aria – amano, infatti, gli uomini per naturale bontà, godono della loro prosperità e si dolgono delle loro avversità. L'*animal aethereum* è superiore all'*aereum* in *scientia* e *dignitas*, per cui talvolta lo domina. L'*animal aereum* svolge, invece, un ruolo di mediazione tra Dio e l'uomo, poiché ha l'*officium* di rivelare all'uomo la volontà di Dio attraverso il sogno, l'immaginazione o segni visibili, e di riportare a Dio

---

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, 2, 9-14, p. 14: «Plato, philosophorum doctissimus, mundum in quinque regiones divisit: in caelum, aethera, aera, humectam regionem, terram; caelum vocans ubi sunt stellae infixae, aethera ab eo usque ad lunarem circulum, aera superiorem medietatem aeris, humectam regionem inferiorem partem eiusdem. Nullam vero illarum carere rationali animali voluit». Cf. anche ID., *Philosophia*, I, v, 14, p. 23; ID., *Glosae super Platonem*, CX, 1-24, pp. 198-199. Cf. anche CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 78, n. 48), CXXIX-CXXXV, pp. 171-176 per la sezione relativa al trattato sugli animali razionali che popolano le cinque regioni del mondo.

<sup>19</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, IV, 2, 14 – 3, 26, pp. 14-15: «Dixit igitur esse in caelo animal visibile, rationale, immortale, impatibile, stellas videlicet; in terra esse animal visibile, rationale, patibile, mortale, videlicet hominem; in tribus mediis regionibus dixit esse animalia, quae cum duobus extremis in aliquo conveniunt et in aliquo differunt: [FIGURA 1] – Horum diffinitionem communem apponemus; prudens lector, in quo cum extremis conveniant et in quo differant, ex diffinitione perpendat. Medium igitur animal, quod in tribus regionibus consistit, sic a Platone diffinitur: animal rationale, immortale, invisibile, patibile. Sed tamen in passionibus differunt»; *ibid.*, v, 1, 2-3, p. 17: «Haec tria genera animalium a Graecis dicuntur daemones».

le preghiere degli uomini<sup>20</sup>. Non è chiaro in che modo la specie eterea sia coinvolta, secondo Guglielmo, nelle vicende umane. Avendo tuttavia autorità sulle potenze angeliche dell'aria, potrebbe esservi coinvolta in modo indiretto, trasmettendo agli angeli dell'aria le disposizioni della volontà divina circa gli uomini e a Dio le preci che gli angeli dell'aria ricevono dagli uomini. Diversamente dai due angeli superiori, quello inferiore – l'*animal humectum*, che abita la regione più bassa dell'aria – si affligge per i beni degli uomini e si allietta per i loro mali. Esso è pieno di malvagità, di odio e di invidia nei confronti dell'uomo, perché questi ascende per umiltà a quella dignità che quello perde per la propria superbia. Per questo motivo suggerisce all'uomo pensieri turpi, aguzza la lingua di quest'ultimo alla lite, alla detrazione, alla falsa testimonianza, lo incita a compiere azioni disoneste, gli impedisce di compiere buone azioni. Talvolta assume un corpo e si unisce alla donna, e da questa unione nasce spesso un uomo<sup>21</sup>.

Non si fanno attendere le obiezioni del duca, che prende subito sul serio il proprio ruolo di inquisitore in difesa della *recta fides*, rimarcando che su ben quattro questioni l'opinione del filosofo sembra discostarsi dall'ortodossia. La prima obiezione – assente tanto nella *Philosophia* quanto nelle *Glosae super Platonem* – riguarda le *commixtiones* tra l'*animal humectum* e la donna, che – dice il duca – sembrano «abhorrere a fide»<sup>22</sup>. Guglielmo non si scompone più di tanto nel dimostrare qualcosa che non è dimostrabile. Si limita piuttosto ad attribuire questa affermazione ad Agostino, il quale – sostiene il filosofo – attesterebbe che gli Unni sono nati nella palude Meotide proprio in questo

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, IV, 3, 26-35, pp. 15-16: «Duo namque superiora, naturali bonitate homines diligentia, illorum prosperitati congaudent, adversitati condolent; inde patiuntur: gaudium namque et dolor inter passiones computantur. Aethereum tamen maiorem habet scientiam et dignitatem: unde quandoque aereo imperat. Aereum vero quasi quidam mediator inter Deum et hominem discurrit voluntatemque Dei voce vel sompno vel imaginatione vel signis visibilibus hominibus revelat; preces hominum Deo non ignoranti sed volenti rogari reportat: unde angelus, id est nuncius, nuncupatur».

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 4, 36-43, p. 16: «Humectum vero animal aliter est patibile: plenum enim nequicia, odio, invidia, bonis hominum torquetur, malis laetatur, quia unde cecidit per superbiam, ascendit homo per humilitatem; turpes cogitationes suggerit; linguas ad iurgia, detractiones, falsa testimonia acuit; ad inhonestas actiones homines incitat; bona vero omnia impedire festinat. Aliquando, assumpto corpore, commiscetur mulieri, ex qua commixtione frequenter homo generatur». – Sugli *angeli* o *daemones* cf. anche ID., *Philosophia*, I, v, 14-15, pp. 23-24; ID., *Glosae super Platonem*, CX, 1-30, pp. 198-200. Nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem* i *daemones* che si uniscono alle donne sono detti *incubi*; cf. ID., *Philosophia*, I, v, 15, p. 24: «Et est ita luxuriosum, quod aliquando commiscet se mulieribus et aliquos generat. Unde incubi dicuntur daemones, qui sic concubunt»; ID., *Glosae super Platonem*, CX, 19-20, p. 199: «Concumbunt etiam cum mulieribus, unde incubi dicuntur».

<sup>22</sup> ID., *Dragmaticon*, I, IV, 5, 44, p. 16.

modo. Di fronte a cotanto autore (*tantus auctor*), l'interrogare del duca si arresta<sup>23</sup>. Tuttavia, Guglielmo attribuisce ad Agostino qualcosa che questi non ha mai detto. Certo in un passo del *De Civitate Dei* il vescovo di Ippona, rifacendosi ad antiche leggende, raccontava di alcuni demoni notoriamente sfacciati con le donne, ma da ciò non osava assolutamente dedurre che tali spiriti arrivassero a unirsi ad esse, né tantomeno che gli angeli di Dio fossero decaduti fino a questo punto<sup>24</sup>. Tale opinione è, invece, esplicitamente tramandata da Lattanzio, il quale, nelle *Divinae institutiones*, riferisce che gli angeli deputati da Dio alla custodia del genere umano caddero perché il diavolo li adescò con l'allettamento dei vizi e li contaminò inducendoli ad unirsi alle donne<sup>25</sup>. La leggenda della nascita degli Unni, poi, è raccontata nel *De origine actibusque Getarum* di Giordane (storico goto del secolo VI), opera nota anche col nome di *Getica*, sintesi della perduta *Storia dei Goti* scritta da Cassiodoro: qui, l'autore racconta che gli Unni sarebbero nati dall'unione delle Eliorunne – streghe che Filimer, re dei Goti, espulse dal proprio popolo – e di alcuni spiriti immondi che quelle streghe incontrarono nel loro vagare per luoghi deserti<sup>26</sup>. È possibile – come sostiene Ronca – che il maestro di

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 45-48: «PHILOSOPHUS: Si michi non credis, Augustino crede, qui hoc testatur, et ait sic Hunos in Maeotide palude genitos esse. DUX: Concedatur, quia non licet tanto auctori contradicere».

<sup>24</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Civitate Dei*, PL 41, col. 468; edd. B. Dombart - A. Kalb, xv, 23, Turnhout 1955 (CCSL, 48), p. 489: «Et quoniam creberrima fama est multique se expertos vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, silvanos et panes, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus et earum appetisse ac peregrisse concubitum; et quosdam daemones, quos dusios Galli nuncupant, assidue hanc immunditiam et temptare et efficere, plures talesque adseverant, ut hoc negare impudentiae videatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aereo corporati (nam hoc elementum etiam cum agitur flabello sensu corporis tactuque sentitur) possint hanc etiam pati libidinem, ut, quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur. Dei tamen angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim».

<sup>25</sup> Cf. LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, PL 6, coll. 330A-331A; ed. S. Brandt, II, 14, 1-2, Wien 1890 (CSEL, 19), pp. 162-163: «Cum ergo numerus hominum coepisset increocere, providens deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio dederat terrae potestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod in exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani: quibus praecepit ante omnia, ne terrae contagione maculati substantiae caelestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in caelum ob peccata quibus se inmerserant non recepti ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis dei suos fecit satellites ac ministros».

<sup>26</sup> Cf. IORDANES, *Getica*, XXIV, 121-123, ed. T. Mommsen, Berlin 1882 (MGH, *Auctores antiquissimi* 5, 1), p. 89: «Post autem non longi temporis intervallo, ut refert Orosius, Hunnorum gens omni ferocitate atrocior exarsit in Gothos. Nam hos, ut refert antiquitas, ita exstitisse conperimus. Filimer – rex Gothorum et Gadarici magni filius, qui post egressu Scandzae insulae iam quinto loco tenens principatum

Chartres abbia fatto confusione tra le *auctoritates* a sua disposizione perché citava a memoria<sup>27</sup>, ma non è da escludere che abbia invece compiuto una sintesi erudita intorno alla citazione di Agostino.

La seconda obiezione – più dettagliata che nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem* – riguarda l'attribuzione del nome *daemon* anche agli angeli buoni. Il duca accusa il filosofo di contraddirsi: se sostiene, infatti, l'esistenza di due generi di angeli buoni e di un genere di angeli cattivi, non dovrebbe chiamarli tutti *daemones*, perché *daemon* è sinonimo di angelo cattivo. In realtà – spiega il filosofo – l'argomentazione del duca è sbagliata a monte: ignorando, infatti, la corretta etimologia della parola *daemon*, le attribuisce un significato popolare e la considera, quindi, sinonimo di *diabolus*:

Quasi unus ex uulgo modo locutus est. Putas namque, ut ex uerbis tuis conicio, quod daemon idem sit quod diabolus, quod tamen non est. Daemon enim dicitur omne invisibile quod ratione utitur, quasi 'sciens'. Vnde superiores dicuntur calodaemones, id est 'boni scientes', inferior cacodaemon, id est 'malus sciens': calos enim est 'bonus', cacos 'malus'. Et quid inde turbaris, cum et isti et illi angeli nuncupantur<sup>28</sup>?

Se è lecito chiamare *angeli* sia gli angeli buoni che quelli malvagi, allora è lecito chiamarli anche *daemones*: *daemon*, infatti, significa *sciens* e designa ciascuna *substantia invisibilis* che usa la ragione («quod ratione utitur»). Poiché però gli angeli buoni e gli angeli cattivi si distinguono nella modalità del patire, è più corretto attribuire ai due angeli superiori il nome di *calodaemones* o *boni scientes* (*calos* = *bonus*) e all'angelo inferiore il nome di *cacodaemon* o *malus sciens* (*cacos* = *malus*)<sup>29</sup>. L'etimologia del

---

Getarum, qui et terras Scythicas cum sua gente introisse superius a nobis dictum est – repperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas atrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat, easque habens suspectas, de medio sui proturbat longaque ab exercitu suo fugatas in solitudinem coegit errare. Quas spiritus inmundi per herimum vagantes dum vidissent et eorum complexibus in coitu miscuissent, genus hoc ferocissimum ediderunt, quae fuit primum inter paludes, minutum, tetrum atque exile quasi hominum genus nec alia voce notum nisi quod humani sermonis imaginem adsignabat. Tali igitur Hunni stirpe creati Gothorum finibus advenerunt. Quorum natio saeva, ut Priscus historicus refert, Meotida palude ulteriore ripa insidens, venationi tantum nec alio labore experta, nisi quod, postquam crevisset in populis, fraudibus et rapinis vicinarum gentium quiete conturbans».

<sup>27</sup> Cf. RONCA, *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1547.

<sup>28</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, v, 1, 8-14, p. 17. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, v, 15, p. 24; ID., *Glosae super Platonem*, CX, 24-27, pp. 199-200.

<sup>29</sup> Sembra che i termini *calodaemon* e *cacodaemon*, calchi del greco, siano ricordati solo da Abelardo; cf. PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexaameron*, PL 178, coll. 752D-753A; edd. M. Romig - D. Luscombe, CLXXXIV, Turnhout 2004 (CCCM, 15), p. 45: «Cum autem deorum neminem nisi bonum esse fateantur, demonum tamen sicut et hominum quosdam bonos, quosdam malos esse distingunt. Unde hos Grece calodemones, illos cachodemones appellant».

termine *daemon*, propria del linguaggio tecnico, e la distinzione tipicamente greca tra *daemones* buoni e *daemones* malvagi è attestata tanto da Calcidio, quanto da Agostino. Entrambi gli autori riconoscono, inoltre, che questi *daemones* sono l'equivalente degli *angeli* citati dalle Scritture. Tuttavia, mentre Calcidio non ha problemi a utilizzare il termine *daemon* per designare tanto gli *angeli* buoni, quanto quelli cattivi, dal momento che le Scritture usano il termine *angelus* per designare sia gli spiriti santi di Dio, sia i servi della potenza nemica, Agostino preferisce continuare a utilizzare il termine *daemon* solo per gli angeli malvagi poiché, ogni volta che questo termine ricorre nella Scrittura, designa sempre e solo quella categoria di angeli<sup>30</sup>. Il duca contesta al filosofo l'attribuzione del termine *daemon* agli angeli buoni, perché fonda probabilmente la sua obiezione proprio sull'autorità di Agostino. La rettifica del filosofo – che su questo punto preferisce seguire Calcidio – può essere dunque percepita come una critica velata

---

<sup>30</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CXXXII, p. 174: «Daëmonas porro Graeci scios rerum omnium nuncupant»; *ibid.*, CXXXIII, p. 174: «Nec nos terreat nomen promisce bonis et improbis positum, quoniam nec angelorum quidem terret, cum angeli partim dei sint ministri – qui ita sunt, sancti vocantur –, partim adversae potestatis satellites, ut optime nosti. Igitur iuxta usurpatam penes Graecos loquendi consuetudinem tam sancti sunt daemones quam polluti et infecti»; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, PL 41, col. 273; edd. B. Dombart - A. Kalb, IX, 20, Turnhout 1955 (CCCM, 47), p. 267: «Daemones enim dicuntur (quoniam vocabulum Graecum est) ab scientia nominati»; *ibid.*, coll. 272-273; 19: «Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et laebo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, iam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam angelos malunt. Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam vero bonos daemones legimus; sed ubicumque illarum litterarum hoc nomen positum reperitur, sive daemones, sive daemonia dicantur, non nisi maligni significantur spiritus. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populi usquequaque secuti sunt, ut eorum etiam, qui pagani appellantur et deos multos ac daemones colendos esse contendunt, nullus fere sit tam litteratus et doctus, qui audeat in laude vel servo suo dicere: 'daemonem habes'; sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quam maledicere voluisse, dubitare non possit. Quae igitur nos causa compellit, ut post offensionem aurium tam multarum, ut iam paene sint omnium, quae hoc verbum non nisi in malam partem audire consuerunt, quod diximus cogamur exponere, cum possimus angelorum nomine adhibito eandem offensionem, quae nomine daemonum fieri poterat, evitare?». – L'etimologia "tecnica" è ricordata anche da Lattanzio ed è ripresa quasi *verbatim* da Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro e Aimone di Halberstadt; cf. LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, PL 6, col. 331A; ed. Brandt cit. (alla p. 162, n. 25), II, XIV, 6, p. 163: «Daemonas autem grammatici dictos aiunt quasi δαίμονας, id est peritos ac rerum scios: hos enim putant deos esse»; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, XI, 15, PL 82, col. 315C: «Daemonas a Graecis dictos aiunt, quasi δαίμονας, id est, peritos, ac rerum scios»; RABANUS MAURUS, *De universo*, v, 6, PL 111, col. 427B: «Daemones a Graecis dictos aiunt, quasi daemonias [daimonias], id est, peritos ac rerum scios»; HAYMO HALBESTATENSIS, *Homiliae sive conciones ad plebem in evangelia de temporis et sanctis*, CVI, PL 118, col. 574B: «Daemones a Graecis dictos autem quasi δαίμονας, id est peritos ac rerum scios».

all'arbitraria scelta di Agostino di prediligere la tradizione volgata al rigore scientifico e, più in generale, a coloro che ostacolano il progresso scientifico in nome di una tradizione non sempre impeccabile.

La terza obiezione del duca riguarda la divergenza tra l'opinione di Platone e l'insegnamento della *divina pagina* riguardo al numero delle schiere angeliche. Il problema sollevato dal duca è questo: se ha ragione Platone nel dividere gli angeli buoni in due specie, allora la distinzione in nove schiere angeliche introdotta dalla Scrittura è eccedente (*superflua*); se, invece, ha ragione la Scrittura, la divisione proposta da Platone è incompleta, perché abbreviata (*diminuta*). Ma il filosofo ribatte:

Etsi alicui videtur, non est tamen verum. Fit enim quod unum et idem diversis considerationibus modo in plura modo in pauciora sine superfluitate et diminutione dividitur. Plato igitur secundum loca in duo divisit calodaemones, idest bonos angelos, divina vero pagina iuxta ordines in novem<sup>31</sup>.

Secondo il filosofo, entrambe le *divisiones* sono corrette e si integrano bene l'una con l'altra: come sostiene nella *Philosophia*, infatti, si può asserire che nelle due specie di *calodaemones* indicate da Platone siano raggruppati i nove ordini angelici riconosciuti dalla Scrittura<sup>32</sup>. Ciò che le distingue è la prospettiva a partire dalla quale Platone e la *divina pagina* considerano gli angeli buoni: se, infatti, l'uno li distingue in due specie *secundum loca*, l'altra li distingue in nove schiere *iuxta ordines*<sup>33</sup>.

La quarta questione sollevata dal duca è anche la più complessa e nel *Dragmaticon* presenta molti più dettagli che nella *Philosophia*<sup>34</sup>. Il duca evidenzia un altro possibile disaccordo tra Platone e l'autorità scritturistica: per il *princeps philosophorum* gli angeli sono *animalia*; se la sua *sententia* è giusta, allora gli angeli sono corpi o hanno corpi come qualsiasi altro animale, ma ciò discorda fortemente dalla *divina pagina*, la quale insegna che gli angeli sono *spiritus*, cioè *substantiae incorporeae*, come si evince dal *Sal* 103, 4 («qui facis angelos tuos spiritus») e da *Mt* 12, 43 («cum autem immundus spiritus exierit ab homine»). Il filosofo invita a non meravigliarsi se talvolta si trovano discordanze tra Platone e la *divina pagina*, perché egli fu *achademicus* e non cristiano, ma osserva che in questo caso il disaccordo è solo apparente: già Gregorio

---

<sup>31</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, v, 2, 18-23, p. 17.

<sup>32</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, vi, 18: «In duobus ergo illis generibus continentur novem ordines et e converso».

<sup>33</sup> Nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem* Guglielmo scrive che le schiere angeliche sono divise in nove *secundum officia*; cf. ID., *Philosophia*, I, vi, 18, p. 25; ID., *Glosae super Platonem*, cx, 27-30, p. 200.

<sup>34</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, vi, 16-17, pp. 24-25.

Magno nei *Moralia in Iob* definiva, infatti, gli angeli corpi rispetto al *summus et incircumscriptus spiritus* e spiriti rispetto ai nostri corpi, mentre Agostino nell'*Enchiridion* si interrogava sul tipo di corpi posseduto dagli angeli<sup>35</sup>. Ma il duca preme perché il filosofo gli dica a quale *sententia* aderisca e come esponga le *auctoritates* appena citate. Riguardo alla prima questione (cioè a quale *sententia* aderisca), la posizione assunta dal filosofo è di totale apertura nei confronti di entrambe le dottrine: se nella *Philosophia* inclinava maggiormente verso la *sententia* di coloro che dicono gli angeli essere spiriti, e nelle *Glosae super Platonem* sembrava addirittura propendere verso la *sententia* opposta, poiché – seguendo Platone – sosteneva che gli angeli erano *dissolubilia* per natura, in quanto costituiti da parti tra loro congiunte, ma *indissolubilia* per grazia di Dio, nel *Dragmaticon* non vede la necessità di sbilanciarsi, visto che il sommo giudice difende entrambe le posizioni e che il preferire l'una o l'altra soluzione non è per l'anima causa di dannazione o di salvezza<sup>36</sup>. Quanto alla seconda questione (cioè come esponga le due *auctoritates* patristiche da lui citate), Guglielmo esplica innanzitutto l'interpretazione che di Gregorio e di Agostino danno coloro che ritengono gli angeli essere corpi, e poi quella che ne danno coloro che ritengono gli angeli essere spiriti.

---

<sup>35</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, PL 75, col. 557A; ed. M. Adriaen, II, 3, Turnhout 1979 (CCSL, 143), p. 61: «Sicut et ipsi illorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus, corpus»; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate* (in seguito: *Enchiridion*), PL 40, col. 260; ed. E. Evans, XV, 59, Turnhout 1969 (CCSL, 46), p. 81: «Itemque angeli quis explicet cum qualibus corporibus apparuerint hominibus, ut non solum cernerentur verum etiam tangerentur; et rursus non solida corpulentia sed spiritali potentia quasdam visiones non oculis corporeis sed spiritalibus vel mentibus ingerant, vel dicant aliquid non ad aurem forinsecus sed intus animae hominis, etiam ipsi ibidem constituti, sicut scriptum est in prophetarum libro: et dixit mihi angelus qui loquebatur in me – non enim ait: qui loquebatur ad me, sed: in me; vel appareant et in somnis et colloquantur more somniorum – habemus quippe in evangelio: ecce angelus domini apparuit illi in somnis, dicens. His enim modis velut indicant se angeli contrectabilia corpora non habere, faciuntque difficillimam quaestionem, quomodo patres eis pedes laverint, quomodo Iacob cum angelo tam solida contrectatione luctatus sit».

<sup>36</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VI, 18, p. 25: «Nos vero plus illorum sententiae accedimus, qui dicunt esse spiritus»; ID., *Glosae super Platonem*, CXIII, 24 – CXIV, 32, pp. 205-207; ID., *Dragmaticon*, I, v, 4, 39-41, p. 18: «Quoniam magno se iudice quaeque [sententia] tuetur, neque in hoc est periculum vel salus animae, neutram affirmamus vel dampnamus». – Ritenendo che non vi sia necessità di rispondere con nettezza a tale questione, perché da una tale risposta l'anima non trarrebbe né vantaggi, né svantaggi, Guglielmo si inquadra in un'ottica genuinamente agostiniana; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion*, PL 40, col. 260; ed. Evans, XV, 59, p. 81: «Cum ista quaeruntur, et ea sicut potest quisque coniectat, non inutiliter exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata et absit error opinantium se scire quod nesciunt. Quid enim opus est ut haec atque huiusmodi vel affirmentur vel negentur vel definiantur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur?».

Chi interpreta alla lettera queste *auctoritates*, attribuendo agli angeli dei corpi, fonda la propria argomentazione sul fatto che talvolta anche l'aria – che è una *substantia corporea*, benché sottilissima – è detta *spiritus* (come in *Gn* 1, 2: «*Spiritus Dei ferebatur super aquas*»), e che l'atto di immettere ed emettere aria è detto *spirare*. In quest'ottica, dunque, dire che gli angeli sono spiriti, significa ritenerli *subtilia et aerea vel aetherea corpora* che, per la naturale agilità dovuta alla sottigliezza dei loro corpi, sono in grado di toccare istantaneamente luoghi tra loro lontanissimi<sup>37</sup>. Alcuni, proprio perché tratti in inganno da questa naturale agilità, hanno attribuito erroneamente agli angeli cattivi (*daemonia*) la *scientia futurorum*<sup>38</sup>: muovendosi rapidamente da un luogo a un altro, ad

---

<sup>37</sup> Cf. GUILLEMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, v, 4-5, 41-50, pp. 18-19: «Sed qui tenent illa esse corpora, auctoritates quae sibi contradicere videntur sic exponunt. Aer aliquando dicitur spiritus, ut ibi: *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gn* 1, 2), unde attrahere et emittere aera dicitur spirare. Sunt igitur angeli spiritus, id est subtilia et aerea vel aetherea corpora, unde naturali agilitate statim sunt hic, statim alibi; quemadmodum visualis radius, quem nemo dubitat esse corpus, modo in oriente est, statim in occidente, in eodem fere momento tangit solem et terram». – Ruperto di Deutz identifica lo *spiritus* che aleggiava sulle acque con un *aer crassus et humidus* e, attribuendo agli angeli un corpo sulla base dell'autorità di Gregorio, sostiene che di questo *aer* sarebbe costituito il corpo degli angeli; cf. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta trinitate et operibus eius*, PL 167, coll. 208B-C; ed. R. Haacke, I, Turnhout 1971 (CCCM, 21), p. 138: «Nempe non magis angeli facti sunt in coelo quam homo plasmatus in paradiso plasmatus namque fuit homo extra paradysum et positus est in paradiso sicut scriptum est: plantaverat autem dominus deus paradysum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat. Ita nimirum et angeli extra caelum conditi et in coelum translati non natura sed gratia coelum inhabitant. (...). *Angeli autem etsi ad comparationem nostri spiritus dicuntur et sunt in comparatione tamen dei corporei sunt. Habent namque* ut docti quoque et magni viri perhibent *corpora ex isto aere crasso atque humido qui vento flante impulsus sentitur praesertim qualis erat cum adhuc tenebrae essent super faciem abyssi*». Il corsivo è mio. – Tra coloro che ritenevano gli angeli essere corpi vi erano anche Giovanni Cassiano, vissuto circa un secolo prima di Gregorio Magno, e Gennadio Di Marsiglia, morto circa mezzo secolo prima della nascita del papa; cf. GENNADIUS MASSILENSIS, *Liber sive diffinitio ecclesiasticorum dogmatum* (in seguito: *Liber sive diffinitio*), PL 58, col. 984A; ed. C. Turner, XI-XII, in «The Journal of Theological Studies», VII (1906), pp. 91-92: «Nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum, id est patrem et filium et spiritum sanctum; qui ideo incorporeus creditur quia ubique est et omnia inplet adque constringit, ideo invisibilis omnibus creaturis quia incorporeus est. Creatura omnis corporea: angeli et omnes caelestes virtutes corpore, licet non carne, subsistunt. Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localitate circumscribuntur, sicut et anima humana quae carne clauditur, et demones qui per substantiam angelicae naturae sunt»; IOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, VII, 13, PL 49, col. 684A: «Licet enim pronuntiemus nonnullas esse spiritalis naturas, ut sunt angeli, archangeli caeteraque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certe aer iste subtilis, tamen incorporeae nullatenus aestimanda sunt. Habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo tenuius quam nos».

<sup>38</sup> Il fatto che in questo passo si parli di *scientia futurorum* mi ha indotto a pensare che con il termine *daemonium* Guglielmo designi solo l'angelo cattivo, perché Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro e Aimone di Halberstadt attribuivano agli angeli cattivi la conoscenza dei futuri contingenti. Ritengo sia molto

essi è infatti possibile una conoscenza più nitida e dettagliata dei fatti del mondo, la stessa cui potrebbe aspirare l'uomo se la sua vista non fosse così debole e se nulla la ostacolasse. Per questo possono prevedere gli eventi futuri con buona approssimazione, ma non ne posseggono una conoscenza certa e indubitabile: se vengono consultati, ad esempio, circa il ritorno a casa di un amico che si è fermato in città, essi, spostandosi rapidamente dal luogo in cui si trovano al luogo in cui si trova quella persona, se vedono che ha già intrapreso la strada del ritorno, affermano che sta per tornare; ciò, però, non significa che conoscano con certezza il futuro di quella persona, ma solo che possono prevedere cosa gli accadrà in base ai dati ricavati dalla loro esperienza visiva<sup>39</sup>. L'argomentazione dello Chartriano si fonda probabilmente sull'autorità di Agostino: come Guglielmo, anche il vescovo di Ippona sostiene, infatti, che il potere divinatorio degli angeli cattivi dipenda dalla naturale agilità dei loro corpi aerei e che tali angeli non conoscano con certezza gli eventi futuri, ma facciano congetture su di essi a partire dai dati ricavati dall'esperienza<sup>40</sup>. Altri ancora – continua Guglielmo – hanno attribuito agli

---

probabile che in questo caso i referenti polemicici di Guglielmo siano proprio Isidoro, Rabano e Aimone, in particolare il primo dei tre, perché gli altri due riproducono *verbatim* un passo delle *Etymologiae* al quale forse il filosofo di Conches sta facendo riferimento; cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, XI, 15-17, PL 82, coll. 315C-316A: «Daemonas a Graecis dictos aiunt, quasi δαίμονας, id est, peritos, ac rerum scios. Praesciunt enim futura multa, unde et solent responsa aliqua dare. Inest enim illis cognitio rerum plusquam infirmitati humanae, partim subtilioris sensus acumine, partim experientia longissimae vitae, partim per Dei iussum, angelica revelatione, hi corporum aereorum natura vigent. Ante transgressionem quidem coelestia corpora gerebant. Lapsi vero in aeream qualitatem conversi sunt, nec aeris illius puriora spatia, sed ista caliginosa tenere permissi sunt, qui eis quasi carcer est, usque ad tempus iudicii. Hi sunt praevaricatores angeli, quorum princeps diabolus est»; RABANUS MAURUS, *De universo*, v, 6, PL 111, coll. 427B-C; HAYMO HALBERSTATENSIS, *Homiliae sive conciones ad plebem in evangelia de temporis et sanctis*, CVI, PL 118, col. 574B-C.

<sup>39</sup> Cf. GUILLEMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, v, 5, 49-56, p. 19: «Inde est quod a quibusdam scientiam futurorum daemona habere creduntur. Cum enim de aliquo, quod nesciunt, ea consulunt, quemadmodum an amicus, qui peregre moratur, cito revertatur, statim in ictu oculi ad locum in quo est ille perveniunt, videntiaque iam iter incepisse, diaetas mensurantia, dicunt: 'Tunc veniet'. Similiter posset homo praedicere nisi visus deficeret vel tumor resisteret, cum ad ipsum oculos dirigeret».

<sup>40</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, PL 41, coll. 274-275; ed. Dombart – Kalb cit. (alla p. 164, n. 30), IX, 22, pp. 268-269: «His igitur angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflantur daemones, vilis est; non quod earum ignari sint, sed quod illis dei, qua sanctificantur, caritas cara est, prae cuius non tantum incorporali, verum etiam incommutabili et ineffabili pulchritudine, cuius sancto amore inardescunt, omnia, quae infra sunt et, quod illud est, non sunt seque ipsos inter illa contemnunt, ut ex toto, quod boni sunt, eo bono, ex quo boni sunt, perfruantur. Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in verbo dei conspiciunt, per quod factus est mundus; quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem

angeli cattivi la conoscenza dei pensieri dell'uomo, definendo, però, erroneamente *scientia* ciò che, invece, è frutto di una *coniectura* fondata su una lunga osservazione dei comportamenti umani: se vedono, infatti, che un uomo dirige spesso gli occhi verso una donna, che talvolta impallidisce o arrossisce alla vista di lei e che in sua presenza balbetta o addirittura non riesce a parlare, ipotizzano (*coniciunt*) che egli la ami, perché hanno imparato che a determinati *signa* corrispondono determinati pensieri o sentimenti, ma non lo sanno con certezza (*non tamen sciunt*). Per questo motivo non furono mai certi dell'identità di Cristo, finché egli fu sulla terra: vedendo infatti dei *signa* che sottolineavano la sua umanità – come la fame o la sete – e altri *signa* che rimandavano invece a prerogative divine – come la risurrezione dei morti e il ridare la vista ai ciechi –, reputando nella loro superbia indegno di Dio il farsi uomo, ignoravano che Cristo fosse vero Dio e vero uomo; se lo avessero saputo, infatti, non avrebbero istigato gli uomini a

---

non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in dei sapientia contemplantur, sed quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt; dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, numquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est; aliud autem in aeternis atque incommutabilibus dei legibus, quae in eius sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere deque voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium, spiritus eius participatione cognoscere; quod sanctis angelis recta discretione donatum est»; ID., *De divinatione daemonum*, PL 40, col. 584; ed. J. Zycha, III, 7, Wien 1900 (CSEL, 41), p. 603: «Quibus duabus rebus, quantum ad aerium corpus attinet, praediti, hoc est acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur. Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus, quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter brevitatem vitae provenire. Per has efficacias, quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, verum etiam multa mira faciunt»; *ibid.*, col. 586; v, 9, pp. 607-608: «Quae cum ita sint, primum sciendum est, quoniam de divinatione daemonum quaestio est, illos ea plerumque praenuntiare quae ipsi facturi sunt. Accipiunt enim saepe potestatem et morbos inmittere et ipsum aerem vitiando morbidum reddere et perversis atque amatoribus terrenorum commodorum malefacta suadere, de quorum moribus certi sunt, quod sint eis talia suadentibus consensuri. Suadent autem miris et invisibilibus modis per illam subtilitatem corporum suorum corpora hominum non sentientium penetrando et se cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium. Aliquando autem non quae ipsi faciunt, sed quae naturalibus signis futura praenoscent, quae signa in hominum sensus venire non possunt, ante praedicunt. Neque enim quia praevidet medicus, quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est. Quid autem mirum, si quemadmodum ille in corporis humani vel perturbata vel modificata temperie seu bonas seu malas futuras praevidet valetudines, sic daemon in aeris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota futuras praevidet tempestates?».

crocifiggerlo<sup>41</sup>. Anche questa volta, l'argomentazione di Guglielmo sembra ispirata all'autorità di Agostino: il vescovo di Ippona, infatti, attribuisce agli angeli cattivi solo la capacità di congetturare sui pensieri dell'uomo a partire dall'osservazione dei comportamenti di quest'ultimo<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. GUILLEMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, v, 6-7, pp. 19-20: «Creduntur a quibusdam cogitationes hominum cognoscere quia, antequam homo cognoscat me aliquid velle, multociens illud praedicunt; quod non ex scientia, sed ex coniectura faciunt. Ab initio namque saeculi signa, quae rem praecedunt, comitantur, sequuntur, longo usu et experientia cognoscunt; unde, cum signa rem praecedentia vident, quid sit in cogitatione perpendunt: ut si viderint aliquem frequenter oculos ad mulierem dirigere, quia sciunt ubi dolor ibi manus, ubi amor ibi oculos, aspiciendoque modo pallere modo rubere, sermonem impediri vel interrompi, amare coniciunt, non tamen sciunt. Inde est quod de Christo numquam certi fuerunt, dum esset in terris. Quaedam enim signa hominis videntes, ut famem, sitim et similia, quaedam Dei, ut mortuorum resuscitationem, caecorum illuminationem, iuxta suam superbiam de Deo putantes quod non dignaretur homo fieri, ignorabant quid esset. Si enim cognovissent, numquam homines ad ipsum crucifigendum admonuissent».

<sup>42</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De divinatione daemonum*, PL 40, col. 586; ed. Zycha, v, 9, p. 608: «Aliquando et hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt atque hinc etiam multa futura praenuntiant, aliis videlicet mira, qui ista disposita non noverunt. Sicut enim adparet concitator animi motus in vultu, ut ab hominibus quoque aliquid forinsecus agnoscat, quod intrinsecus agitur, ita non debet esse incredibile, si etiam leniores cogitationes dant aliqua signa per corpus, quae obtuso sensu hominum cognosci non possunt, acuto autem daemonum possunt». – Una confutazione dell'opinione secondo la quale i demoni conoscono i pensieri dell'uomo simile a quella di Guglielmo si trova in Giovanni Cassiano; cf. IOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, VII, 14-15, PL 49, coll. 686A-690B: «GERMANUS: Hac ratione qua dicis ne cogitationes quidem nostras intueri isti spiritus possunt. Quod existimare valde putamus absurdum, dicente Scriptura, 'Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te'. Et iterum, 'Cum diabolus misisset in cor Simonis Iscariotis ut traderet Dominum'. Quomodo ergo credi potest non patere eis cogitationes nostras, quarum seminarium pro parte maxima ipsis immittentibus atque instigantibus sentimus oboiri? SERENUS: Nulli dubium est quod possint spiritus immundi cogitationum nostrarum attingere qualitates, sed indiciis eas sensibilibus forinsecus colligentes, id est, ex nostris dispositionibus aut verbis et studiis in quae propensius conspexerint nos inclinari. Caeterum illas quae necdum de internis animae prodierunt, adire omnino non possunt. Ipsas quoque cogitationes quas ingerunt, utrum susceptae vel quemadmodum susceptae sint, non per ipsius animae naturam, id est, per illum interiorem motum in medullis, ut ita dixerim, latitantem, sed ex motibus atque indiciis exterioris hominis deprehendunt, utputa cum suggesserint gastrimargiam, si viderint monachum ad fenestram aut ad solem oculum curiosius erexisse, vel de hora sollicitius inquisisse, cognoscunt desiderium gulae fuisse susceptum. Si fornicationem ingerentes senserint eum patienter telum libidinis suscepisse, seu viderint carne commotum, aut certe non ut oportuit adversus suggestionis immundae suspirasse lasciviam, intelligunt in penentralibus animae libidinis jaculum fuisse defixum. Si in incitamenta tristitiae, si irae, si furoris admovent, utrumnam cordi insederint gestu corporis et sensibili commotione dignoscunt, cum scilicet eum vel infremuisse tacitum, vel cum quadam indignatione suspirasse, si vultum consideraverint quodam pallore aut rubore mutasse, et ita subtiliter cuinam quis sit vitio deditus

Guglielmo passa poi ad esporre la *sententia* di coloro che ritengono, invece, gli angeli essere spiriti nel senso di *substantiae incorporeae*. Essi, secondo il filosofo, sostengono che Gregorio Magno utilizzi due diversi criteri di comparazione quando paragona gli uomini agli angeli e gli angeli a Dio: gli uomini e gli angeli verrebbero, infatti, paragonati l'un l'altro secondo la *qualitas* della “materia” di cui sono fatti; gli angeli, invece, verrebbero paragonati a Dio secondo la *quantitas* di luogo che gli uni e l'altro occupano. Paragonati, dunque, ai nostri corpi, gli angeli sono spiriti, ovvero sostanze prive di corpo, ma paragonati a Dio, che esiste «totus et integer»<sup>43</sup> in ogni luogo senza essere circoscritto in alcun luogo, essi possono dirsi corpi, anche se in modo improprio perché, pur essendo circoscritti in un luogo determinato proprio come i nostri corpi, in modo tale che nulla di loro esista al di fuori di quel luogo, convengono tuttavia con il Creatore nell'essere puri spiriti. Riguardo ad Agostino, invece, sostengono che quando questi si interrogava sulla qualità del corpo degli angeli, lo faceva chiedendosi quale tipo di corpi assumessero quando apparivano *in humana specie*<sup>44</sup>. Incmaro, arcivescovo di Reims della metà del secolo IX, figura sicuramente tra quegli autori che, pur attribuendo agli angeli una natura incorporea, seguivano Gregorio nel considerarli in un certo senso corporei rispetto a Dio. È difficile, però, stabilire se nel presentare quest'argomento Guglielmo avesse in mente anche Incmaro, perché se è vero che

---

deprehendunt. Illo namque unumquemque nostrum delectari certa ratione cognoscunt, ad cuius instigationem mox quodam nutu vel motu corporis consensum convenientiamque ab eo praestitam fuisse perviderint. Quae ab illis aereis virtutibus ita deprehendi non mirum est, cum hoc a prudentibus quoque viris saepissime fieri videamus, ut scilicet interioris hominis statum de figura et vultu seu qualitate exterioris agnoscant. Quanto ergo certius haec ab his poterunt deprehendi, quos utique, ut spiritalis naturae, multo subtiliores ac sagaciores hominibus esse non dubium est!».

<sup>43</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VI, 17, p. 25.

<sup>44</sup> ID., *Dragmaticon*, I, v, 8, 77 – 10, 100, pp. 20-21: «Qui hoc dicunt [*scil.* Qui dicunt angelos esse spiritus], auctoritatem Gregorii sic exponunt: Angeli in hoc creatori conveniunt quod corpora non sunt, in hoc nostris corporibus quod infra locum unum sic clauduntur quod nichil de eis extra existit, cum creator ubique totus sit. Comparatione igitur nostrorum sunt spiritus, sed comparatione creatoris, qui est spiritus incircumscribitus loco, sunt corpora dicenda. In hoc enim similia sunt corporibus, quod loco clauduntur. Nec tamen sequitur: si comparatione illius sunt corpora, ergo sunt corpora; quemadmodum sapientia hominis divinae scientiae comparata nulla est, nec tamen inde verum est: nulla est. Iterum terra comparatione caeli nullius est dimensionis non tamen ideo verum: nullius est dimensionibus. (...). Asserunt quod Augustinus, quando hoc quaerit, qualia corpora angeli habeant, de corporibus quaerit quae assumunt quando hominibus in humana specie apparent: ut de tribus qui Abrahae ad radicem Mambre, quando tres vidit et unum adoravit, apparuerunt (cf. *Gn* 18, 1-2); vel de his qui hospicio a Loth sunt recepti (cf. *Gn* 19, 1 sgg.); vel de illo qui Tobiam iuniorem ad Raguelem perduxit (cf. *Tob* 5, 5-6; 7, 1-8). De his quaerit Augustinus, an vere sunt corpora humana, an alia speciem hominis habentia».

l'arcivescovo di Reims cita il passo di Gregorio a sostegno della propria interpretazione, e vero anche che non fa alcun riferimento al passo di Agostino<sup>45</sup>. Ciò che possiamo dire con certezza è che tra gli autori che ritenevano gli angeli essere sostanze incorporee vi era sicuramente il giovane Guglielmo della *Philosophia*:

Alii dicunt illos non esse corpora, sed spiritus. Sed quia ubique non sunt et de loco ad locum moventur, comparatione summi spiritus, qui ubique totus et integer est, a beato Gregorio corpora dicti sunt. Nec inde sequitur, quod sint corpora (...). De illo capitulo beati Augustini "Qualia corpora habeant angeli" dicunt beatum Augustinum loqui ibi de corporibus, quae assumunt, quando hominibus appareant, utrum vera sint corpora an non, nec tamen ideo dicit ea esse corpora. Nos vero plus illorum sententiae accedimus, qui dicunt esse spiritus<sup>46</sup>.

A questo punto la trattazione sulle sostanze angeliche si interrompe: il duca, infatti, non ritiene sia sicuro discutere oltre su questo argomento e invita il filosofo a parlare *de ceteris invisibilibus*. Tra queste *substantiae* Guglielmo annovera oltre alle *animae hominum* – delle quali parlerà nel sesto libro del *Dragmaticon*, quando tratterà dell'essere umano in generale – anche i due *elementa* superiori, cioè l'aria e il fuoco, dei quali però parlerà insieme ai due inferiori (l'acqua e la terra) nel *tractatus de elementis*<sup>47</sup>.

### 1.2.2. Gli *elementa*

La dottrina elementare è il fondamento della cosmologia guglielmiana, perché a partire da essa il filosofo di Conches spiega il divenire cosmico e la composizione delle

---

<sup>45</sup> Cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *De diversa et multiplici animae ratione*, IV, PL 125, coll. 939A-B: «Cum ergo, ut jam dictum est, ipse [*scil.* Deus] dicatur invisibilis, et invisibilia omnia nuda et aperta sint oculis ejus, id est quia ipse quidem omnia tanquam nuda aspiciat, a nulla autem creatura, nisi quantum ipse gratuito munere permittit, videatur, certum est quod ea quae natura sunt incorporea, comparatione illius habeantur quasi corporea. Unde beatus papa Gregorius in libro *Moralium* secundo, dum de his loqueretur ait: 'Angelorum itaque scientia comparatione nostrae scientiae valde dilatata est, sed tamen comparatione divinae scientiae angusta. Sicut et ipsi illorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus corpus. Et mittuntur igitur, et assistunt: quia et per hoc quod circumscripti sunt exeunt, et per hoc quod intus quoque praesentes sunt, nunquam recedunt' ».

<sup>46</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VI, 17-18, p. 25.

<sup>47</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, I, V, 11, 101-107, p. 21: «DUX: De his amplius disputare non est securum. Istis igitur dimissis, de ceteris invisibilibus dissere. PHILOSOPHUS: Praeter istos [*scil.* angelos] animae hominum sunt invisibiles. Sed quia de homine dicturi sumus, ut sit unus et continuus tractatus de eo, de illis loqui usque ad illum locum differamus. Duo vero superiora elementa sunt invisibilia de quibus cum aliis duobus amodo tractabimus».

sostanze corporee<sup>48</sup>. Come vedremo nel prossimo capitolo, nella visione di Guglielmo Dio non crea “direttamente” le sostanze corporee, ma lo fa “indirettamente”, servendosi della *natura* delle cose: a Dio spetta propriamente solo la *creatio ex nichilo* degli elementi; alla *natura insita* negli elementi spetta invece procedere all’opera esornativa. Pertanto, ci sembra logico affrontare la questione elementare, prima di introdurre il discorso sull’*exornatio mundi* e sulla descrizione dell’*ornatus*.

Se si fa eccezione per le considerazioni di Lodi Nauta sull’evoluzione della dottrina degli elementi nel pensiero di Guglielmo di Conches tra la stesura delle *Glosae* alla *Consolatio Philosophiae* e quella della *Philosophia*, ha ragione Irene Caiazzo nell’aver sostenuto, in un recente articolo, che gli studiosi concentratisi sulla teoria degli elementi in Guglielmo hanno prestato attenzione esclusivamente ai due trattati sistematici (la *Philosophia* e il *Dragmaticon Philosophiae*), ignorando completamente le reali trasformazioni che tale teoria aveva subito nel pensiero del maestro di Chartres<sup>49</sup>. Pertanto, qui di seguito focalizzeremo la nostra attenzione sui progressi che la riflessione sulla natura dell’*elementum* ha fatto registrare nel corso dell’intera produzione fisico-filosofica di Guglielmo di Conches.

#### a. L’*elementum* nelle *Glosae super Boetium*

Prima di esporre la propria opinione sulla natura degli elementi, nelle *Glosae* alla *Consolatio* Guglielmo presenta la teoria elementare più accreditata tra i maestri di scuola del tempo:

Dicunt enim fere omnes non esse elementa quae videntur a nobis, scilicet terra, aqua, aer, ignis, sed elementata<sup>50</sup>, id est ab elementis composita, asserentes hoc auctoritate Platonis qui quaerit quare magis istud terra dicatur quam aqua, cum dissolvatur in aquam. Postea dicit illud quod ita dissolvitur non debere dici terra, sed terreum; et sic de aliis. Hoc etiam aliis rationibus volunt probare quod ex omnibus elementis sunt composita. Neque enim aqua calefieret vel terra, neque ex

---

<sup>48</sup> Cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 107; LEMAY, *Abu Ma ‘shar* cit. (alla p. 10, n. 23), p. 158.

<sup>49</sup> Cf. NAUTA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. LV-LXI; CAIAZZO, *The four elements* cit. (alla p. 57, n. 111), in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), p. 3.

<sup>50</sup> L’edizione critica di Nauta riporta nel corpo del testo il lemma «elementa», previsto dalla maggior parte dei manoscritti delle *Glosae super Boetium*. In una nota dell’apparato critico, tuttavia, lo stesso editore ritiene preferibile la lezione «elementata», benché sia prevista da un minor numero di manoscritti; cf. l’*apparatus* alla n. 364, p. 162.

lapide ignis excuteretur, nisi in eis esset ignis. Et huiusmodi philosophi, immo filosofolli, concedunt se habere ignem et cetera elementa in capillis et in barba<sup>51</sup>.

Come ha osservato Lodi Nauta, la presenza in questo passo del lemma *elementatum* – previsto da ben cinque codici<sup>52</sup> – ci obbliga a rivedere quel pregiudizio secondo il quale Guglielmo ha utilizzato per la prima volta quel termine nella *Philosophia*<sup>53</sup>. Se abbia coniato lui quel termine o lo abbia mutuato da qualche altro testo è stata questione a lungo dibattuta. Irene Caiazzo ha recentemente avvalorato, con argomenti molto convincenti, l'ipotesi avanzata anni prima da Dorothy Elford della mutuaione del termine da alcuni commentari di origine salernitana all'*Isagoge ad Techne Galeni* di Ḥunain ibn Ishāq, conservati nei manoscritti Digby 108 della Bodleian Library di Oxford e 171 della Bibliothèque municipale di Chartres<sup>54</sup>. Comunque sia,

---

<sup>51</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 362-373, p. 162.

<sup>52</sup> Cf. supra alla n. 50.

<sup>53</sup> Cf. NAUTA, *ibid.*, p. LVI. Cf. anche CAIAZZO, *ibid.*, pp. 3-4.

<sup>54</sup> Il primo contributo alla questione della paternità del termine *elementatum* è di Theodore Silverstein. Egli attribuiva la coniazione del termine a Guglielmo e riteneva che lo avesse utilizzato per primo nella *Philosophia*, nonostante fosse consapevole della presenza del termine nelle traduzioni latine dell'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar, del *Fons vitae* di Avicbron e del *De processione mundi* di Gundissalino; cf. T. SILVERSTEIN, *Elementatum: Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists*, in «Mediaeval Studies», XVI (1954), pp. 156-162; ID., *Guillaume De Conchis and the Elements: Homiomeria and Organica* (in seguito: *Guillaume De Conchis and the Elements*), in «Mediaeval Studies», XXVI (1964), p. 364; ID., *Guillaume de Conches and Nemesius of Emessa* cit. (alla p. 127, n. 89), p. 722. – Secondo Richard Lemay, invece, il termine *elementatum* sarebbe apparso per la prima volta nel mondo latino nella traduzione dell'*Introductorium* di Abū Ma'shar, compiuta da Giovanni di Siviglia nel 1133. Credendo, dunque, che Guglielmo avesse mutuato da quest'opera il termine *elementatum*, Lemay si sentì autorizzato a post-datare la composizione della *Philosophia* a dopo il 1133; cf. LEMAY, *Abu Ma'shar* cit. (alla p. 10, n. 23), pp. 74-75, 176-179. – Qualche anno dopo, Peter Dronke respinse l'ipotesi di Lemay (e con essa la post-datazione della *Philosophia*), riproponendo quella di Silverstein. Anche secondo lo studioso inglese, infatti, il termine sarebbe stato coniato dal filosofo di Conches, il quale – secondo lui – aveva trasposto sul piano fisico la distinzione, fatta dal maestro Bernardo di Chartres, tra l'idea, che è oggetto eterno e immutabile della mente divina, e la *forma nativa*, che è l'immagine dell'idea unita alla materia nel processo della creazione: come l'idea, l'elemento ha delle caratteristiche eterne e immutabili, mentre l'*elementatum* è un'entità soggetta a generazione e corruzione, esattamente come la *forma nativa*; cf. DRONKE, *New approaches* cit. (alla p. 16, n. 39), pp. 128-132. – Negli anni ottanta del secolo scorso, Dorothy Elford avanzava una terza ipotesi, secondo la quale Guglielmo avrebbe incontrato quel termine in un anonimo commentario di origine salernitana all'*Isagoge* di Ioannizio, redatto agli inizi del secolo XII e conservato nel MS Digby 108 della Bodleian Library di Oxford; cf. ELFORD, *William of Conches* cit. (alla p. 46, n. 64), p. 312, n. 23. Tale ipotesi è stata recentemente abbracciata da Irene Caiazzo, che ha contribuito a rafforzarla anche attraverso una più decisa confutazione dell'ipotesi di Lemay. La studiosa nota innanzitutto che Giovanni di Siviglia traduce con *elementatum* ed *elementata* la coppia di termini arabi *maṭbū'* e *maṭbū'āt*, che però sarebbe stato più logico

come si legge nel passo appena citato, i maestri che professano la teoria elementare più accreditata nel secolo XII sostengono in generale:

- che la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco visibili (*quae videntur a nobis*) non siano *elementa*, ma *elementata*, cioè *composita ab elementis*, fondando tale assunto sull'autorità di Platone<sup>55</sup>;
- che questi *elementata* non siano composti da un'unica specie elementare, ma *ex omnibus elementis*, fondando quest'altro assunto su base empirica: l'acqua o la terra – dicono – non potrebbero riscaldarsi e una pietra non potrebbe produrre il fuoco, se al loro interno non vi fossero elementi di natura ignea; pertanto, questi filosofi, o *philosofoli*<sup>56</sup> – come preferisce chiamarli Guglielmo –, ammettono di avere il fuoco e altri elementi nei capelli e nella barba.

Sebbene tutti questi maestri siano concordi nel non ritenere *elementa* i quattro elementi visibili, hanno invece opinioni divergenti su quale sia la reale natura dell'*elementum*<sup>57</sup>. Guglielmo di Conches enumera tre varianti di quella dottrina, alcune delle quali provengono da fonti arabe:

Et dicunt alii proprietates elementorum esse elementa, et ita constare omnia ex quatuor elementis, id est ex quatuor proprietatibus elementorum. Alii somniant species, quorum elementa ista sunt individua, elementa esse. Alii dicunt elementa esse ea ex quibus constant ista elementa, scilicet

---

tradurre con *naturatum* e *naturata*, poiché *maṭbū'* significa "formato dalla natura". Secondo Caiazzo, se il traduttore preferì rendere *maṭbū'* e *maṭbū'āt* con *elementatum* ed *elementata* è perché evidentemente aveva già letto in qualche testo quei termini latini e li aveva ritenuti funzionali a tradurre i due termini arabi. Probabilmente la sua fonte non era Guglielmo di Conches, poiché mentre quest'ultimo utilizza solo la coppia *elementatum-elementata*, Giovanni di Siviglia utilizza anche altre forme del verbo *elementare* (*elementans*, *elementavit*, *elementatorum*, *elementatis*, ecc.). Forse i due ebbero una fonte comune in alcuni commentari all'*Isagoge* di Ḥunain ibn Ishāq di origine salernitana, non solo quello contenuto nel MS Digby 108, ma anche quello del MS 171 conservato nella Bibliothèque municipale di Chartres. A ulteriore conferma dell'origine salernitana del termine *elementatum* interviene l'*Apex phisice*, un trattato di filosofia naturale in cui l'autore critica la distinzione *elementum/elementatum*, attribuendola esplicitamente ai Salernitani; cf. CAIAZZO, *The four elements*, pp. 10-13.

<sup>55</sup> Probabilmente il riferimento è ad Adelardo di Bath, anche se questi non usa il termine *elementatum*; cf. infra n. 61.

<sup>56</sup> Si tratta probabilmente di un neologismo, che Guglielmo ha coniato fondendo insieme la parola *philosophus* e il termine volgare di origine gallica *folllis* (o *folllis*), che significa *stultus* o *fatuus*; cf. C. DUCANGE, *Follis*, in *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, 10 voll., III, Niort 1884, col. 540c. L'edizione del *Glossarium* è quella ampliata da Léopold Favre.

<sup>57</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 374-375, p. 162: «Sed inter eos qui dicunt ista non esse elementa dubitatio est quid sint elementa».

puram terram sine proprietatibus aliorum, et puram aquam et aera et ignem. Sed cum quaeritur ab eis ubi est pura terra et purus ignis et cetera, dicunt nusquam esse pura actu sed natura, quia in omnibus corporibus mixta sunt, veluti si omne vinum et omnis aqua mixta essent, non inveniretur vinum per se neque aqua per se; et tamen aliud esset vinum, aliud aqua. Sic quamvis non inveniantur separata quatuor elementa, tamen unum est diversum ab alio, sed ita non potest actu inveniri<sup>58</sup>.

Alcuni – probabilmente sulla scia del *Pantegni* di Costantino Africano – dicono che sono veri *elementa* le cosiddette *proprietates elementorum*, ovvero il caldo, il freddo, il secco e l’umido, e dunque attestano che ogni cosa è costituita da queste quattro proprietà<sup>59</sup>. Altri – seguendo forse l’autore del commentario *Digby* e Calcidio – vaneggiano (*somniant*), dicendo che sono veri *elementa* le *species* di cui gli elementi visibili sono *individua*<sup>60</sup>. Altri – tra i quali figura probabilmente Adelardo di Bath – sostengono infine che i veri *elementa* sono ciò di cui sono costituiti gli elementi visibili, ossia la terra, l’acqua, l’aria e il fuoco allo stato puro, ma qualora gli si chieda dove si trovino questi elementi puri, rispondono che non è possibile percepirli come tali in atto (*nusquam sunt pura actu*), ma solo in potenza (*sed natura*), perché sono mescolati tra loro (*mixta*) in ogni corpo: quando, infatti, si mescola il vino all’acqua, non si riesce più a distinguere l’uno dall’altra, sebbene una cosa sia il vino, altra cosa sia l’acqua; allo stesso

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, III, m. 9, 375-389, pp. 162-163.

<sup>59</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni Theorica* cit. (alla p. 57, n. 111), I, IV, 12, ed. Burnett, pp. 85-86: «Palam est ergo elementa esse quattuor quae sensu apparent simpla intellectu vero composita. Nunquam vero subsistit terra sine aquae, ignis, aeris, parte aliqua, neque cetera similiter. Quodcumque tamen horum sua qualitate est contentum, illud proprie est elementum. Quod, etsi non sensui patet, tamen intellectui. Unde philosophi dixerunt in mundo quattuor esse elementa, id est calidum, frigidum, siccum, humidum. Neque in his solas qualitates intelligunt, set subiecta earum. Calidum enim actualiter perfectum ignem esse dicunt, frigidum actuale et perfectum, aquam, humidum actualiter perfectum aerem, siccum actualiter et perfecte dicunt terram esse». Cf. CAIAZZO, *The four elements*, pp. 14-15, con nn. 37-38.

<sup>60</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCLVVII, pp. 275-276: «Quaerit quoque naturam ignis sinceri et sine permixtione, qualitatem quoque eius et passionem, nec solius ignis sed ceterorum quoque corporum serenorum nec ulla contagione interpolatorum; omnes quippe, qui de originibus tractaverunt universae rei, quattuor sunt materias executi has quae concretionem mutua ex maioris atque obtinentis materiae vocabulo cognominatae sunt. (...) Ignis porro purus et ceterae sincerae intellegibilesque substantiae species sunt exemplaria corporum, ideae cognominatae»; cf. *Commentarius all’Isagoge Iohannitii*, MS Oxford, Bodleian Library, Digby 108, f. 5v: «Sed ut stricte accipiantur, dicimus elementa universalis illa simplicia, et particularia considerata in corporum constitutione, id est individuata in corporibus constitutis». Riguardo all’individuazione dell’ultima fonte cf. CAIAZZO, *ibid.*, p. 15, con n. 41.

modo, quando si mescolano gli elementi tra loro, non si può più distinguere un elemento dagli altri, sebbene ciascuno di essi mantenga le proprie specificità<sup>61</sup>.

Guglielmo si distacca completamente da ciascuna di queste posizioni e si presenta in queste *Glosae* come un sostenitore della teoria elementare meno accreditata:

Sed nec istud nec illud michi placet. Immo placet michi elementa esse quae videntur a nobis separata, scilicet terra et aqua et cetera. Et unum de elementis inhabitant homines et reptilia, scilicet terram; sed aliud aquatila, scilicet aquam; aliud volatilia, scilicet aera; aliud caelestia videlicet ignem<sup>62</sup>.

Guglielmo ritiene che i veri *elementa* siano i quattro elementi visibili: la terra, abitata dagli uomini e dagli altri animali terrestri; l'acqua, popolata dagli animali acquatici; l'aria, occupata dai volatili; il fuoco, presidio dei corpi celesti. Chi ha inteso questi *elementa* essere *elementata* ha travisato l'autorità di Platone: quando questi si interrogava sul perché si continuasse a chiamare col nome proprio un elemento mescolato a un altro elemento (es.: la *terra* dissolta nell'*aqua*) e suggeriva di imporre a quella mescolanza un nome di natura attributiva, derivato dal nome dell'elemento dominante (es.: *terreum* da *terra*), non intendeva alludere alla commistione totale dei due elementi (es.: dalla mescolanza di *terra* e *aqua* scaturisce un ibrido che ha in sé elementi dell'uno e dell'altro tipo), ma al mescolarsi di parte di un elemento visibile con parte di un altro elemento visibile (es.: una parte di *terra* si mescola con una parte di *aqua*, ma gran parte

---

<sup>61</sup> Cf. ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales*, I, ed. M. Müller, Münster 1934 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 31/2), p. 6: «Voluntas quidem creatoris est, ut a terra herbae nascantur. Sed eadem sine ratione non est. Quod ut aperte pateat, herbas a terra nasci concedo, sed non a pura, immo commixta, ea certe commistura, ut in singulis suis particulis, quae quidem sensui subiacent, omnia quatuor elementa cum eorum qualitibus contineat. Ita etenim illa quatuor simplicia hoc mundi corpus unum componunt, ut, cum in singulis compositis illa componentia existant, numquam tamen, ut sunt, sensibus appareant; verum ipsum compositum sui simplicis nominis falsa assignatione vocamus. Nullus enim unquam terram vel aquam tetigit, nullus aerem vel ignem vidit. Composita enim haec, quae sensu percipimus, non ipsa, sed ex ipsis sunt. Quare nec terra nec aqua nec aer nec ignis, ut philosophus ait, sed terreum, aquaticum, aereum, igneum dicenda sunt. Ex eo tamen, quod in singulis magis abundat, appellationem hanc sortita sunt». L'esempio del vino mescolato all'acqua è in Costantino; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni Theorica*, I, IV, 17, ed. Burnett, p. 88: «Harum commixtionibus et naturae suae in hac quam non habebant commutationibus efficitur quicquid struitur. Neque tamen ita quomodo a nobis diversa commiscentur corpora. Si enim vinum et aquam misceamus, commixta sensualiter unum esse videntur. Set unumquodque in sui natura subsistit et intellectu neque in aliud esse mutatur, sicut in sanguine panis comestus traducitur, semen mandatum terrae naturam accipit herbe». Per l'individuazione di questa fonte cf. NAUTA, *Introduction* cit. (alla p. 2, n. 1), p. LIX, n. 110.

<sup>62</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 389-393, p. 163.

della materia di ciascun elemento resta inalterata)<sup>63</sup>. Inoltre, chi afferma che la terra e l'acqua non potrebbero riscaldarsi, o che da una pietra non potrebbe sprigionarsi il fuoco se questi corpi non possedessero elementi di natura ignea, sostiene il falso, perché ignora che tali corpi si riscaldano *accidentaliter*. Un corpo, infatti, può essere caldo *naturaliter* – come il fuoco –, e in tal caso ha in sé ciò che lo rende caldo, ma può anche riscaldarsi *accidentaliter*, e in tal caso è reso caldo da qualcosa di esterno a sé: una pietra, ad esempio, è fredda *naturaliter*, perché è fatta di terra; dunque non genera il fuoco *ex se* ma *ex accidente*: quando infatti collide con un altro corpo solido, questa collisione genera un movimento d'aria, l'aria si riscalda e riscaldandosi risplende e genera il fuoco<sup>64</sup>.

#### b. L'*elementum* nelle *Glosae super Macrobius*

Già nelle *Glosae ai Commentarii in somnium Scipionis* si registra una prima inversione di rotta: qui Guglielmo accetta l'idea che ogni corpo sia composto da ciascuno dei quattro elementi:

IIIOR ELEMENTORUM. Hoc autem quidam sic exponunt: quod omnia corpora constant <ex> quatuor elementis, id est multitudo omnium, non quod unumquodque videlicet ex quatuor constet, sed quia nullum ex alio constet, nec est aliquid quod non constet vel ex omnibus quatuor vel ex tribus vel ex duobus vel ex uno. Quemadmodum si dicerem tota Frantia possidetur ab istis duobus eo quod est pars, scilicet illius ab uno, pars esset ab altero possessa, non quod quelibet et pars illius ab utroque sit possessa, scilicet ab isto tota vel ab illo, et isti concedunt quod est quoddam corpus visibile quod constat ex solo igne, quoddam ex solo aere, et sic de aliis; quod nichil est. Non est enim corpus

---

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, III, m. 9, 394-401, pp. 163-164: «Quod vero Plato quaerit quare magis dicatur terra quam aqua, et postea affirmat terreum non terram, et sic de aliis, intelligendum est Platonem hoc dixisse non de elementis, immo de partibus eorum quae in alia dissolvuntur. Numquam enim totum elementum in aliud resolvitur. Dicatur igitur secundum Platonem: quod dissolvitur in aquam, terra non est sed terreum, id est pars terrae; quod vero remanet, terra est et elementum; et similiter de ceteris elementis». Cf. anche PLATO, *Timaeus*, 49A-50A, in *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* cit. (alla p. 48, n. 78), pp. 46-47.

<sup>64</sup> Cf. GUILLEMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 402-418, p. 164: «Quod vero dicunt terram et aquam numquam calefieri nec ex lapide ignem excuti nisi in eis esset ignis, aperte falsum est. Calor enim alius est naturalis, alius accidentalis, et ita quaedam calent naturaliter, quaedam accidentaliter. Sed quae naturaliter calent, in se habent quo calent; quae vero ex se non calent sed ex accidente, extra se habent quo calent. Terra vero et aqua naturaliter sunt frigida; est enim terra naturaliter frigida et sicca, aqua frigida et humida. Cum ergo calent, ex accidente calent, et extra se habent quo calent. Falsum est ergo in eis esse ignem quo calent. Quod autem dicunt ex lapide ignem non posse excuti nisi in eo esset, falsum est. Cum enim lapis percussus ex violenta duorum corporum collisione movetur aer, aer motus calefit, calefactus respundet, et fit ignis. Non ergo exit ignis de lapide, sed fit ex violenta lapidis et alterius corporis collisione, quemadmodum sonus non exit ex aere, sed fit ex collisione ferri et aeris».

quod non constet ex quattuor elementis, etsi non omnia in eo dominantur; concedimus etiam quod in hoc lapide sunt omnia elementa, et ignis et aer et cetera. Similiter in hoc ligno et in hoc aere et ita de singulis quidem rationibus phisicis in loco suo facile potest probari. Hec tamen sententia postposita est a multis propter huiusmodi vulgares obiectiones quod tunc [est] in barba mea est ignis. Hoc enim secundum vulgare habet dicere quod in barba habeam ignem et in manu aquam<sup>65</sup>.

Come di consueto, Guglielmo condanna innanzitutto la teoria di alcuni che fraintendono l'insegnamento di Macrobio a proposito degli elementi: essi deducono, infatti, dalle parole del commentatore che esistono corpi costituiti da un unico elemento e corpi costituiti da due, tre o quattro elementi. Secondo il maestro di Chartres, però, questa interpretazione è palesemente falsa: ogni corpo – dice – è costituito da tutti e quattro gli elementi, sebbene in ciascuno di essi domini una tipologia elementare piuttosto che un'altra. Infine, nota che molti rifiutano questa *sententia* per mezzo di *vulgares obiectiones*. Guglielmo nomina solo una di queste obiezioni, proprio quella avanzata da egli stesso nelle *Glosae super Boetium*. Tale obiezione, dettata dall'impossibilità di testare empiricamente la presenza del fuoco anche nella barba, viene qui definitivamente rifiutata, affermando la verità della posizione contraria: non solo è vero che vi è il fuoco nella barba, ma anche che vi è l'acqua nella mano<sup>66</sup>.

### c. L'elementum nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*

Nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem* – che riproducono quasi *verbatim* le considerazioni del trattato giovanile – si registra un ulteriore passo avanti nella speculazione sulla natura degli elementi: qui Guglielmo assume una posizione più moderata, perché considera le due soluzioni prospettate nelle *Glosae super Boetium* e *super Macrobius* come esiti diversi di due distinte modalità di approccio alla questione. Dopo aver parlato con argomenti necessari delle cose *quae sunt et non videntur* (Dio e la sua *mens*, l'*anima mundi* e gli angeli), Guglielmo approda finalmente al discorso «de visibilibus» e, prima di iniziare a parlare di ciò da cui i *visibilia* sono costituiti (gli

---

<sup>65</sup> Il brano è tratto dalla cosiddetta *versio longior* delle *Glosae super Macrobius*; cf. MS München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14557, f. 126r. È presente tuttavia anche nella *versio brevior*, ma il testo appare corrotto; cf. MS Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 40 (HJ.IV.21), f. 11ra. Il testo è riprodotto in CAIAZZO, *The four elements*, p. 27, con n. 73.

<sup>66</sup> Cf. CAIAZZO, *ibid.*, pp. 26-28.

elementi), ammonisce il lettore di non pretendere sempre discorsi necessari in questo campo, ma di accontentarsi talvolta di discorsi probabili<sup>67</sup>:

Sed antequam initium dicendi faciamus, petimus, ut si loquentes de visibilibus, aliquid probabile et non necessarium dicamus, vel necessarium et non probabile, non inde vituperemur: ut philosophi enim necessarium, etsi non probabile ponimus, ut physici vero probabile, etsi non necessarium adiungimus<sup>68</sup>.

Guglielmo riconosce, dunque, una duplice modalità di approccio alla questione elementare e alle cose *quae sunt et videntur* in generale: quella dei *philosophi*, che esprimono giudizi necessari, e tuttavia non probabili (cioè empiricamente non verificabili); quella dei *physici*, che esprimono giudizi probabili (cioè empiricamente verificabili), e tuttavia non necessari<sup>69</sup>. Perciò, se il discorso sugli elementi oscilla spesso tra il probabile e il necessario, è perché può essere affrontato sia alla maniera dei filosofi (che sono apodittici), che alla maniera dei fisici (che sono dialettici), senza che tra la *sententia* degli uni e quella degli altri vi sia una reale *contrarietas*: il fisico, infatti, tratta delle nature dei corpi e, pertanto, chiama elementi le particelle semplici e minime, quasi fossero i principi primi dei corpi; il filosofo, invece, si occupa della creazione del mondo e, pertanto, rivolge la propria attenzione ai quattro grandi corpi elementari, che per primi

---

<sup>67</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 19, p. 26: «Hactenus de illis quae sunt et non videntur nostra disseruit oratio; nunc ad ea quae sunt et videntur stilus convertatur. (...). Tractaturi igitur de eis quae sunt et videntur, quia illa corpora sunt et omnia corpora ex elementis constant, ab elementis sumatur exordium».

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, VII, 19, p. 26.

<sup>69</sup> Riguardo alla fonte di questa distinzione Alexander Fidora e Andreas Niederberger affermano: «Tatsächlich deutet Wilhelm jedoch den Platonischen *Timaios*, denn dort wird an zwei Stellen ausgeführt, dass das Erkennen der Welt der Abbilder wahrscheinliches Erkennen ist, während nur der *nous*-Erkenntnis die Wahrheit zukommt. Zudem bringt die zweite (...) Passage von Platons Text die Wahrscheinlicherkenntnis in Zusammenhang mit der Einsicht in den Ursprung der Elemente, was (...) eine offensichtliche Parallele bei Wilhelm hat»; A. FIDORA - A. NIEDERBERGER, *Philosophie und Physik zwischen notwendigem und hypothetischem Wissen zur wissenschaftstheoretischen Bestimmung der Physik in der Philosophia des Wilhelm von Conches* (in seguito: *Philosophie und Physik*), in «Early Science and Medicine», VI, 1 (2001), p. 27. Per i due luoghi (*zwei Stellen*) platonici, cui alludono gli autori, e per il secondo (*die zweite Passage*) in particolare, cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 177, n. 63), 29B-D, pp. 21-22; 48B-D, pp. 59-60. – Per la riconduzione di questa distinzione al *Timeo* cf. anche LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 123. – Irene Caiazza riconduce invece tale duplice approccio alla distinzione calcidiana tra la *disputatio epoptica*, che riguarda le realtà immutabili, conoscibili in modo certo e indubitabile, e la *disputatio naturalis*, che riguarda invece la realtà fisica, che è instabile e conoscibile in modo verosimile; cf. CAIAZZO, *The four elements*, p. 29; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCLXXII, p. 277.

sono stati creati da Dio e dalla cui mescolanza ha origine ogni creatura<sup>70</sup>. Chi sostiene che i veri elementi siano *ista quae videntur* – spiega Guglielmo – si basa sull'autorità di Giovenale, il quale dice dei golosi che sono continuamente in cerca di cibi gustosi *per omnia elementa*<sup>71</sup>. La posizione dei fisici, invece, è icasticamente rappresentata dall'insegnamento di Costantino Africano, che trae la definizione di *elementum* dal *Kitāb kāmīl al-sinā 'a al-tjbbiyya* (il *Libro completo dell'arte medica*) di 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, tradotto tra il 1077 e il 1087 dallo stesso monaco cassinese con il titolo di *Pantegni* (traslitterazione del greco παντέγχι):

Elementum ergo, ut ait Constantinus in Pantegni, est simpla et minima pars alicuius corporis – simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem; cuius expositio talis est: elementum est pars simpla, i.e. cuius non sunt contrariae qualitates. Sed quia <sup>+</sup>hoc totum<sup>+</sup> videntur habere ossa et similia, ut removeat illa, addit “minima”, i.e. quae ita est pars alicuius, quod nichil est pars eiusdem. Unde litterae per simile dicuntur elementa, quia ita sunt partes syllabae, quod nichil est pars illarum<sup>72</sup>.

Secondo l'interpretazione guglielmiana di Costantino, dunque, gli *elementa* sono le *partes simplices et minimae* di ciascun corpo: essi sono *simplices*, perché hanno solo due qualità non contrarie tra loro (non esistono, infatti, elementi caldi e freddi o secchi e umidi, ma esiste il freddo-secco, che è *terra*, il freddo-umido, che è *aqua*, il freddo-secco, che è *aer*, e il caldo-secco, che è *ignis*)<sup>73</sup>, e sono *minima*, perché sono le più piccole entità

---

<sup>70</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 24, pp. 28-29: «Et quia ista sententia vera est nec auctoritati Constantini contraria, qualiter cum illa stare possit, exponamus: Constantinus igitur ut physicus de naturis corporum tractans simplices illorum et minimas particulas elementa quasi prima principia vocavit; philosophi vero de creatione mundi agentes, non de naturis singulorum corporum, ista IIII quae videntur elementa mundi dixerunt quia ex istis constant, et ista prima creata sunt et deinde ex eis ut elementis cetera omnia vel creata sunt vel creantur vel creabuntur»; *ibid.*, I, VIII, 27, p. 30: «Sunt ergo elementa corporum praedictae particulae, ut ait Constantinus, sed elementa mundi quae videntur». Cf. anche ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 21-31, pp. 104-105; LX, 32-33, p. 105.

<sup>71</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, VII, 24, p. 28: «Sunt alii qui dicunt ista quae videntur esse elementa comporbantes hoc auctoritate Iuvenalis, qui de gulosis loquens ait: ‘Gustus per omnia elementa quaerunt’, in terra scil. venationes, in aqua pisces, in aere volucres»; IUVENALIS, *Saturae* cit. (alla p. 6, n 11), XI, 14, p. 151: «Interea gustus elementa per omnia quaerit».

<sup>72</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 20, p. 26; ID., *Glosae super Platonem*, LVIII, 9-16, p. 101.

<sup>73</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, VII, 22, p. 28: «Cum ergo illae simplae et minimae particulae elementa sunt, quae est frigida et sicca, terra est; quae frigida et humida, aqua est; quae calida et humida, aer est; quae calida et sicca, ignis est»; *ibid.*, IX, 34, p. 33: «Cum enim sint IIII elementa et IIII illorum qualitates, inde fiunt VI complexiones, quarum IIII quidem sunt possibles, duae impossibles. Sunt autem IIII possibles: calidum et siccum, calidum et humidum, frigidum et humidum, frigidum et siccum; duae vero impossibles sunt: calidum et frigidum, humidum et siccum»; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 10-14, p. 104: «Sunt igitur in compositione corporum quatuor genera praedictarum particularum: quaedam frigidae et siccae quae dicuntur

corporee intelligibili, parti costitutive di corpi complessi, ma non a loro volta costituiti da parti. Per questo sono paragonabili alle *litterae* che, unite le une alle altre, producono le sillabe, le parole e i discorsi ma, prese per sé, non sono ulteriormente scomponibili. Se, dunque, qualcuno chiedesse «ubi sunt elementa?»<sup>74</sup> – e, si badi bene, è la domanda che Guglielmo stesso rivolgeva ironicamente ai *physici* nelle *Glosae super Boetium* –, a questi bisognerebbe rispondere: «in compositione corporum, non per se»<sup>75</sup>, e tra i *corpora composita ex illis* vi sono senza dubbio anche i quattro elementi visibili, ai quali non spetta propriamente il titolo di *elementum*, perché non compete loro la semplicità e la minimezza tipica delle quattro specie di *particulae*: essi, infatti, non sono *minima quantitate*, perché sono corpi composti e, in quanto tali, possono essere divisi in un numero infinito di particelle elementari; inoltre, non sono *simplices qualitate*, perché al loro interno spesso coesistono, una accanto all'altra, qualità contrarie (la cosiddetta *terra*, ad esempio, è costituita da un numero infinito di particelle elementari di tipo diverso, in cui dominano quelle fredde e secche)<sup>76</sup>. Se proprio si vogliono imporre nomi adeguati (*digna nomina*) a queste due realtà – prosegue Guglielmo –, si dovrebbero chiamare *elementa* le *particulae simplices et minimae*, ed *elementata* i quattro elementi visibili<sup>77</sup>. Gli *elementa* non sono visibili a occhio nudo, né sono percepibili *per se* attraverso i sensi.

---

terra, quaedam frigidae et humidae quae aqua, quaedam calidae et humidae quae aer, quaedam calidae et siccae quae ignis».

<sup>74</sup> ID., *Philosophia*, I, VII, 22, p. 27; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 9, p. 104.

<sup>75</sup> ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 10, p. 104. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, VII, 22, p. 27.: «Sed quaeret aliquis: 'Ubi sunt elementa?' Nos vero dicimus: 'In compositione humani corporis et aliorum sicut littera est in compositione sillabae, etsi non per se».

<sup>76</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, VII, 20, p. 27: «Ergo secundum eum [scil. Constantinum] nullum ex his IIII, quae videntur et a quibusdam elementa reputata sunt elementum est, videl. neque terra nec aqua nec aer nec ignis, nullum quippe eorum est simplum qualitate, minimum quantitate. Etenim in terra aliquid est calidi, aliquid frigidi, aliquid sicci, aliquid humidi. (...). Non est ergo simpla qualitate, minima quantitate, cum ex tam magnis partibus constet: quanta sunt IIII illius partes vel V zonae! Nec ergo elementum est. Similiter de aqua et aere et igne probari potest»; ID., *Glosae super Platonem*, LVIII, 21-30, pp. 102-103; ID., *Philosophia*, I, VII, 21, p. 27: «Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec IIII constant, quae videmus»; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 32-33, p. 103; ID., *Philosophia*, I, VII, 22, p. 28: «Cum igitur haec IIII quae videntur ex illis composita sunt, illud in quo dominantur particulae frigidae et siccae, nomine illius elementi dicitur terra; in quo frigidae et humidae, aqua; in quo calidae et siccae, ignis»; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 14-18, p. 104.

<sup>77</sup> Cf. ID., *Philosophia*, I, VII, 22, p. 28: «Si ergo illis digna velimus imponere nomina, particulas praedictas dicamus 'elementa', ista IIII quae videntur elementata»; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 18-20, p. 104; *ibid.*, LVIII, 30-31, p. 103: «Haec ergo elementa non sunt, sed elementata». Per il termine *elementatum* cf. supra, pp. 174-175, con n. 54.

Tuttavia, possono essere carpiti per mezzo di una *divisio* prima fisica e poi intellettuale: il corpo umano, ad esempio, può essere diviso *actu* prima in *partes organicae* o *officiales* (la mano, il piede, ecc.) e poi in *partes omiomirae* o *consimiles* (carne, ossa, ecc.), ma la *divisio* delle *omiomirae* in *humores* (sangue, bile, flemma, melancolia) e degli *humores* in *elementa* è possibile *solo intellectu*, poiché – come dice Boezio – «vis est intellectus coniuncta disgiungere, disiuncta coniungere»<sup>78</sup>.

Se si prendessero per buone le indicazioni di Guglielmo, che attribuisce a Costantino quasi tutto quello che dice a proposito della teoria dei *physici*, si dovrebbe far

---

<sup>78</sup> ID., *Philosophia*, I, VII, 21, p. 27; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 7-8, p. 103. – Per la sentenza che Guglielmo attribuisce a Boezio cf. SEVERINUS BOETIUS, *In Isagogen ed. sec.*, PL 64, col. 84D; ed. Brandt cit. (alla p. 139, n. 119), I, 11, p. 165: «Animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur». Si veda anche Gilberto di Poitiers, che chiama *intelligentia* ciò che Boezio chiamava *animus*; cf. GISLEBERTUS PICTAVENSIS, *Commentaria in librum contra Euticen et Nestorium*, PL 64, col. 1405B: «ET CUM HAEC i.e. divinitas et humanitas DISCERNANTUR PERMISCEANTURQUE INTELLIGENTIA cuius potestas est et coniuncta dividere et divisa coniungere». – Sulla *divisio* del corpo umano in parti organiche, omeomerie, umori ed elementi cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 21, p. 27: «Quae elementa numquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur. Dividitur enim, ut figuraliter dicatur, humanum corpus in organica, scil. in manus etc., organica vero in omiomira, i.e. consimilia, videl. in particulas carnis et ossis etc., omiomira autem in humores, melancoliam etc., humores in elementa, i.e. in simplas et minimas particulas. Cuius divisionis pars actu, pars sola ratione et cogitatione fieri potest, corpus enim humanum in membra, membra in omiomira actus dividere potest, sed omiomira in humores, humores in elementa solus intellectus dividit»; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 2-6, p. 103. – Guglielmo trovava la distinzione tra *elementa*, *humores*, (*con*)*similia membra* e *officialia membra* in Costantino, Ioannizio e Nemesio, ma i termini *omiomira* e *organica* – per Guglielmo sinonimi di *consimiles* e *officiales* – sono solo nel *Premnon physicon* di Nemesio; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni* cit. (alla p. 8, n. 19), I, 3, pp. 5-7; 25, pp. 20-23; II, 1-17, pp. 24-47; III, 1-37, pp. 48-78; IOHANNITIUS, *Isagoge*, I, III, p. 151; XLVII, p. 162; LVI, p. 163; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon*, IV, ed. C. Burkhard, Leipzig 1917, pp. 59-60. Una suddivisione simile è ricordata anche da Apuleio, che però non parla degli *humores*; cf. LUCIUS APULEIUS, *De Platone et eius dogmate*, I, 17, ed. C. Moreschini, Stuttgart - Leipzig 1991, p. 108: «At cum totius corporis tres dicat esse substantias, primam vult videri ex igni et aqua et ceteris elementis, aliam ex consimilibus partibus viscerum, ossiculorum, cruoris et ceterorum, tertiam de discrepantibus diversis que membris, id est capite, utero et articulis disparibus». – Questi termini derivano dalla tradizione ippocratico-galenica. Tuttavia, furono utilizzati anche da Anassagora e da Aristotele. I termini ομοιομερής, ομοιομέρεια, e simili, si riferivano alle parti principali del corpo umano (ossa, carne, nervi, vene, ecc.), paragonate alle pietre e ai mattoni di cui sono costituiti gli edifici. I termini ὄργανον, ὄργανικός, e via dicendo, designavano, invece, le membra (“strumenti” del corpo), composte da molteplici omeomerie. Guglielmo mutua questi termini dandogli grossomodo lo stesso significato, ma assegna agli elementi, e non alle omeomerie, il titolo di parti principali del corpo umano; cf. SILVERSTEIN, *Guillaume De Conchis and the Elements* cit. (alla p. 174, n. 54), pp. 363-367; ID., *Guillaume de Conches and Nemesius of Emessa* cit. (alla p. 127, n. 89), pp. 723-729; CAIAZZO, *The four elements* cit. (alla p. 57, n. 111), p. 30.

dipendere tutta la sua dottrina elementare dal *Pantegni*. Così fece effettivamente Pierre Duhem<sup>79</sup>. Di fatto, però, se si mettono a confronto la teoria elementare del maestro di Chartres e quella insegnata da Costantino, esse appaiono molto diverse l'una dall'altra. Per Haly Abbas la semplicità dell'*elementum* non è legata al possesso di due qualità non contrarie tra loro, ma all'«omogeneità»<sup>80</sup> qualitativa della sua natura: seguendo la tradizione ippocratico-galenica, il medico arabo sostiene, infatti, che l'*ignis*, l'*aer*, l'*aqua* e la *terra* sono *simplices* perché, allo stato puro, si identificano con la loro qualità essenziale (l'*ignis* è il *calidum*, l'*aer* è l'*humidum*, l'*aqua* è il *frigidum*, la *terra* è il *siccum*); ma in modo originale rispetto a quella tradizione, afferma che essi mutuano un'altra qualità dall'elemento più vicino (l'*ignis* deriva il *siccum* dalla luna, che è fatta di *terra*; l'*aer* il *calidum* dall'*ignis*; l'*aqua* l'*humidum* dall'*aer*; la *terra* il *frigidum* dall'*aqua*)<sup>81</sup>. Il termine *minimum*, inoltre, non ha per Haly Abbas quel valore quantitativo che gli assegna Guglielmo, perché non allude né al suo essere la più piccola particella costitutiva dei corpi, né alla sua indivisibilità, tant'è che, dopo averlo attribuito all'*elementum*, il medico arabo sembra quasi dimenticarsene e non lo degna di alcun commento. Guglielmo, d'altra parte, attribuisce – come si è visto – due qualità

<sup>79</sup> Cf. DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 101, 103.

<sup>80</sup> GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 205.

<sup>81</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni Theorica* cit. (alla p. 57, n. 111), I, IV, 2-3, pp. 77-78: «Philosophi [Physici: ed. Lyon, f. 1vb] diffiniunt simplam et minimam compositi corporis particulam esse elementum. Simplam autem dicimus rem quae, cum eadem sit in essentia, similis est in partibus, ut ignis, aer, aqua, terra esse videntur. Sunt tamen quaedam visu simpla, intellectu composita, ut lapides, metalla et similia. (...) Philosophi [Physici: ed. Lyon, f. 1vb] ergo, videntes elementa intellectu simpla et omnia corpora constructioni et destructioni subiecta ex eis esse composita, vocaverunt ea prima elementa; posteriora, secunda et tertia»; *ibid.*, 12-14, pp. 85-87: «Palam est ergo elementa esse quattuor quae sensu apparent simpla intellectu vero composita. Nunquam enim subsistit terra sine aquae, ignis, aeris, parte aliqua, neque cetera similiter. Quodcumque tamen horum sua propria qualitate est contentum, illud proprie est elementum. Quod, etsi non sensui patet, tamen intellectui. Unde Philosophi dixere in mundo quattuor esse elementa, id est calidum, frigidum, siccum, humidum. Neque in his solas qualitates intelligunt, set subiecta earum. Calidum enim actualiter perfectum ignem esse dicunt, frigidum actuale et perfectum, aquam, humidum actualiter perfectum aerem, siccum \actualiter et/ perfecte dicunt terram esse. In sui tamen commixtione alias qualitates a se invicem mutantur. (...). Propter assiduum enim motum lunaris circuli sibi vicini siccitatem nactus est ignis. Aer vero propter ignis affinitatem adeptus calorem. Aqua ex aeris propinquitate humorem videtur habere. Terra propter aquam fit frigida. (...). Ignis vero naturaliter calidus et siccus est; aer, humidus et calidus; aqua, frigida et humida; terra, frigida et sicca». – Sull'influenza di Ippocrate e Galeno sulla teoria elementare di 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī e sull'originalità di quest'ultimo rispetto ai suoi modelli cf. C. BURNETT, *Verba Ypocratis preponderanda omnium generum metallis. Hippocrates On the Nature of Man in Salerno and Montecassino, with an Edition of the Chapter on the Elements in the Pantegni*, in *La Scuola Medica Salernitana* cit. (alla p. 57, n. 111), pp. 63-65.

all'elemento, rifacendosi a una tradizione che vanta tra i suoi divulgatori autori come Calcidio, Macrobio, Nemesio di Emesa, Ḥunain ibn Ishāq, ma anche *auctoritates* cristiane come Ambrogio e Isidoro di Siviglia<sup>82</sup>. Inoltre, critica apertamente coloro che, non avendo mai letto né gli scritti di Costantino, né quelli di altri fisici, attribuiscono alle qualità il ruolo di elementi<sup>83</sup>. Infine, afferma esplicitamente che le qualità non sono gli elementi, ma sono negli elementi, invocando come testimoni di questo punto di vista Platone – secondo il quale gli elementi sono materie –, Ioannizio – che distingue gli

---

<sup>82</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCCXVIII, pp. 313-314: «Rursum dicimus aera duas qualitates habere, calorem et humorem; constitit autem aquam quoque in duabus qualitatibus inveniri humoris et frigoris. Erunt ergo et horum propria quae videntur contraria, aquae quidem frigus, aeris vero calor, sed communis his humor. Cum igitur resoluta in vapores aqua aeri quod ex aqua conversum fluxit | quaeritur ac vindicatur, tunc, opinor, frigus quidem ad calorem transitum facit, humor porro communis manet neque in aeris nec in aquae gremio; esse tamen eum uspiam necesse est: erit igitur in silva. Eodemque modo ignis duae sunt qualitates, siccitas et calor, aeris vero, ut supra comprehensum est, calor et humor: ergo etiam et horum communis qualitas in calore. Ignis item propria siccitas, aeris humor; ignito ergo aere et aliquatenus converso in naturam ignis humor quidem ad siccitatem facit transitum, calor autem, communis qualitas, neque in igni neque in aere residebit, nec vero nusquam erit: manebit igitur in silva»; MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis* (in seguito: *In Somnium*), I, VI, 25-26, ed. J. Willis, Leipzig 1970, pp. 22-23: «Nam cum binae essent in singulis qualitates, talem unicuique de duabus alteram dedit, ut in eo cui adhaereret cognatam sibi et similem reperiret. Terra est sicca et frigida, aqua vero frigida et umecta est. Haec duo elementa, licet sibi per siccum umectum que contraria sint, per frigidum tamen commune iunguntur. Aer umectus et calidus est, et cum aquae frigidae contrarius sit calore, conciliatione tamen socii copulatur umoris. Super hunc ignis cum sit calidus et siccus, umorem quidem aeris respuit siccitate, sed conecitur per societatem caloris»; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon*, v, p. 62: «Est etenim terra sicca et frigida, aqua vero frigida et humida, aer autem humidus et calidus secundum suam naturam, ignis quidem calidus et siccus»; IOHANNITIUS, *Isagoge*, II, p. 151: «Elementa sunt quattuor, ignis, aqua, aer, terra: ignis calidus et siccus, aer calidus et humidus, aqua frigida et humida, terra frigida et sicca»; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaameron*, PL 14, col. 163D; ed. C. Schenkl, III, IV, 18, Wien 1897 (CSEL, 32, 1), p. 71: «Comprehendere autem sensibiliter et corporaliter si velimus, velut conexas et compositas repperimus, ut sit terra arida et frigida, aqua frigida et umida, aer calidus et humidus, ignis calidus et siccus»; ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, XI, 2, PL 83, coll. 980B-981A: «Caeterum sanctus Ambrosius eadem elementa per qualitates quibus sibi invicem quadam naturae communionem commiscuntur ita his verbis distinguit: Terra, inquit, arida et frigida est; aqua frigida atque humida; aer calidus atque humidus; ignis calidus atque siccus. Per has enim jugabiles qualitates sic sibi singula commiscuntur. Terra enim, cum sit arida, et frigida, conjungitur aquae per cognitionem qualitatis frigidae. Rursus aqua aeri per humorem, quia humidus est aer. Aqua vero quasi quibusdam duobus brachiis frigoris, atque humoris, altero terram, altero aerem videtur complecti, frigidum quidem terram, aerem humido». – Sulle fonti della dottrina elementare disponibili nel secolo XII cf. R. MCKEON, *Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of the Elements* (in seguito: *Medicine and Philosophy*), in «The Thomist», XXIV (1961), pp. 211-256.

<sup>83</sup> È pertanto ancora critico nei confronti di quelli che sostengono la prima variante della dottrina elementare più accreditata del secolo XII; cf. supra, pp. 174 ss.

elementi dalle *commixtiones* (cioè le combinazioni qualitative) – e Macrobio – il quale afferma che negli elementi coesistono diverse qualità e che ciascuno di essi condivide una qualità con i più vicini<sup>84</sup>. Negli anni sessanta del secolo scorso, Theodore Silverstein individuò nel *Premnon physicon* di Nemesio di Emesa – disponibile in traduzione latina fin dal secolo XI – una fonte sicura, benché innominata, della *Philosophia*, non solo perché da essa Guglielmo desumeva i termini *omiomira* e *organica*, assenti in Costantino e Ioannizio, ma anche perché nell’opera del vescovo di Emesa comparivano concetti espressi in modo molto simile dallo stesso Guglielmo, come la divisione degli elementi in quattro specie, ciascuna caratterizzata da due qualità non contrarie tra loro, la distinzione tra l’*elementum* come *corpus simplex* e l’*elementum* come *compositum ex elementis* e la negazione che le qualità possano essere elementi *per se*, ma anche l’idea che l’*elementum* sia una *particula minima* perché prima nella costituzione dei corpi<sup>85</sup>. Tuttavia, è anche possibile che quest’accezione del termine *minimum* sia stata suggerita a Guglielmo dalla lettura delle *Institutiones grammaticae* di Prisciano, dove il grammatico di Cesarea

---

<sup>84</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 23, p. 28: «Sunt quidam, qui neque Constantini scripta neque alterius physici umquam legerunt, ex superbia ab aliquo discere dedignant, ex arrogantia quae nesciunt configentes, ne nihil dicere videantur, dicunt elementa esse proprietates istorum quae videntur, calorem scil., siccitatem, frigiditatem et humorem. Sed istis Physicam velut in partem praedae detrahentibus reclamant eadem ore Platonis vocantis elementa materias, cum nullae qualitates materia alicuius esse possint. Est etenim materia quod accepta forma transit in aliud. Reclamat item ore Ioannicii qui in Isagogis suis ait aliud esse elementa, aliud commixtiones eorum, quae sunt calidae et siccae, et dic de aliis. Iterum reclamant ore Macrobiani qui dicit: ‘Cum in singulis elementis essent diversae qualitates, talem unicuique dedit, ut in eo cui inhaereret, et cognatam et similem reperiret, ut aqua cum terra frigiditatem, aer cum aqua humiditatem, ignis cum aere calorem’. Vide ut dixit elementa non esse qualitates, sed qualitates esse in elementis! Si ergo quod alicui inest, diversum est ab eo cui inest, non sunt qualitates elementa».

<sup>85</sup> Cf. SILVERSTEIN, *Guillaume de Conches and Nemesius of Emessa* cit. (alla p. 127, n. 89), pp. 723-729. Cf. anche NEMESIIUS EMESENIUS, *Premnon physicon*, p. 62: «Elementum mundanum est pars minima confectionis corporum. Sunt autem elementa quattuor: terra, aqua, aer, ignis, coordinata secundum dicendum ordinem ab inferioribus ad superiora corpora. Ipsaque sunt prima et simplicia corpora quantum ad alia. Etenim omne elementum unius generis est his, quorum est elementum. Principium quidem non est unius generis his, quorum est principium, elementum vero omnino unius generis est. Quod autem terra et aqua, aer et ignis sint elementa, manifestum. Etenim in his extremae qualitates potestate et actu manifestae sunt. Sed nullum horum sensibilium elementorum simplex et non infectum est alio elemento. Inficiuntur enim singulatim quomodolibet omnia haec et participant adinvicem magis et minus. Tamen in mixtura manifesta est natura eorum. Unumquodque vero elementorum qualitates habet specificantes illud. Est etenim terra sicca et frigida, aqua vero frigida et humida, aer autem humidus et calidus secundum suam naturam, ignis quidem calidus et siccus. Sed neque qualitates per se possunt esse elementa. Non enim ex qualitatibus incorporeis possunt constare corpora, sed nec alia corpora extremas non habentia potestate et actu qualitates possibile est esse elementa». – Sui termini *omiomira* e *organica* cf. supra, p. 183, n. 78.

descriveva la *littera* come *pars minima* della *vox composita*: potrebbe non essere un caso, infatti, che nella *Philosophia* il maestro di Chartres paragoni gli *elementa* che compongono i corpi alle *litterae* che compongono le sillabe. Glossando, inoltre, questo passo nella prima versione delle *Glosae super Priscianum*, composte poco dopo la *Philosophia*, Guglielmo spiega che il termine *minimum* – che assume sempre un valore quantitativo – può essere inteso sia in senso relativo (è “minimo” questo monte perché è il più piccolo tra tutti i monti), sia in senso assoluto (è “minimo”, cioè indivisibile, l’atomo perché è il più piccolo di tutti i corpi)<sup>86</sup>.

Ciò che Guglielmo mutua effettivamente da Costantino, dunque, non va molto al di là della definizione di *elementum*, dell’allusione alla sua impercettibilità e dell’idea che queste particelle compongano tutti gli altri corpi<sup>87</sup>. Perciò, resta valida l’osservazione di Hans Liebeschütz, che i testi di Costantino e della medicina greco-araba non offrirono a Guglielmo delle teorie preconfezionate a cui aderire o da cui dissociarsi, ma piuttosto l’occasione per approfondire la conoscenza del mondo fisico e della natura degli elementi che lo costituiscono in modo autonomo rispetto alle fonti a sua disposizione<sup>88</sup>.

#### d. L’*elementum* nel *Dragmaticon Philosophiae*

Come ha notato Dorothy Elford, nella *Philosophia* – ma anche nelle *Glosae super Platonem* – Guglielmo insiste a tal punto sulla differenza tra *elementum* ed *elementatum* da non centrare l’obiettivo di determinare la vera natura dell’*elementum*: egli certo lo definisce come *pars simpla et minima alicuius corporis* ma, insistendo sulla possibilità di intuirne l’esistenza attraverso un processo di divisione prima fisico e poi puramente

---

<sup>86</sup> Cf. CAIAZZO, *The four elements* cit. (alla p. 57, n. 111), p. 31.

<sup>87</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni Theorica* cit. (alla p. 57, n. 111), I, IV, 2-3, pp. 77-78: «Philosophi [Physici: ed. Lyon, f. 1vb] diffiniunt simplam et minimam compositi corporis particulam esse elementum. (...). Philosophi [Physici: ed. Lyon, f. 1vb] ergo, videntes elementa intellectu simpla et omnia corpora constructioni et destructioni subiecta ex eis esse composita, vocaverunt ea prima elementa»; *ibid.*, 12, pp. 85-86: «Palam est ergo elementa esse quattuor quae sensu apparent simpla intellectu vero composita. Nunquam enim subsistit terra sine aquae, ignis, aeris, parte aliqua, neque cetera similiter. Quodcumque tamen horum sua propria qualitate est contentum, illud proprie est elementum. Quod, etsi non sensui patet, tamen intellectu». – Va ricordato, tuttavia, che anche altri autori sostenevano che ogni corpo fosse composto da tutti e quattro i tipi di elementi; cf. ad esempio ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIII, III, 3, PL 82, col. 474A: «Quapropter omnia elementa omnibus inesse, sed unumquodque eorum ex eo quod amplius habet accepisse vocabulum».

<sup>88</sup> Cf. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 128; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 204-205.

intellettuale dei corpi *composita ex elementis*, di fatto impedisce al lettore di cogliere l'*elementum* in sé<sup>89</sup>. Anche Andreas Speer sembra confermare questo punto di vista, quando afferma che, nella *Philosophia*, il maestro di Chartres va vicino ad afferrare la vera realtà del singolo elemento, senza tuttavia coglierla fino in fondo, a causa della limitatezza del metodo utilizzato (la *divisio*, appunto)<sup>90</sup>. La motivazione che sembra aver spinto Guglielmo ad avvalersi del metodo della *divisio*, sta probabilmente nel fatto che solo attraverso quel metodo il fisico può intercettare l'esistenza corporea di un determinato ente che esiste *in compositione corporum*. Quel metodo, però, fallisce nel momento in cui ci si accorge che non è possibile cogliere *actu* l'esistenza fisica degli elementi, e che pertanto non è di pertinenza del fisico coglierla, perché la loro esistenza fisica non è probabile, cioè non può essere provata empiricamente: nella *divisio* fisica dei corpi, infatti, non è possibile andare oltre un certo punto; per oltrepassare quel punto, bisogna passare a una *divisio* intellettuale, che però è di pertinenza del *philosophus*, i cui discorsi sono necessari, ma non probabili. Pertanto, negli anni che separavano la stesura della *Philosophia* da quella del *Dragmaticon*, Guglielmo dovette comprendere che non era di pertinenza del *physicus* la dimostrazione dell'esistenza degli elementi, e nemmeno la definizione della loro natura. Nella sua opera più matura decide, dunque, di parlare degli elementi alla maniera del *philosophus*, per dimostrare che l'esistenza corporea degli elementi, sebbene non sia empiricamente testabile, scaturisce come conseguenza necessaria dalla dimostrazione della loro necessità ontologica, perché è la stessa *ratio* a considerare necessaria la posizione di un principio primo nella composizione dei corpi e di un termine ultimo alla divisibilità di essi all'infinito. Inoltre, nel *Dragmaticon* Guglielmo si concentra maggiormente sulla definizione della natura dell'*elementum* riflettendo sulla sua indivisibilità, sulla sua percettibilità e sulla sua corporeità<sup>91</sup>.

Dopo aver parlato della *substantia creatrix* e degli *angeli vel daemones* (*substantiae creatae invisibiles*), Guglielmo passa a trattare *de ceteris invisibilibus*, cioè dei due *elementa mundi* superiori, dei quali dice di voler parlare insieme agli *elementa mundi* inferiori che, però, sono *visibiles*. A questo punto, il filosofo ammonisce il duca di non pretendere sempre *rationes necessariae* quando si parla di queste realtà, ma di accontentarsi talvolta anche di *rationes verisimiles*. Dopodiché, lo invita a confrontare questo *tractatus* con quelli di altri *auctores* e ad aderire alla posizione di chi gli sembrava avesse affrontato meglio la questione. Quindi, come nella *Philosophia*, Guglielmo inizia

---

<sup>89</sup> Cf. ELFORD, *William of Conches* cit. (alla p. 46, n. 64), p. 315.

<sup>90</sup> Cf. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit. (alla p. 16, n. 39), pp. 167-169.

<sup>91</sup> Cf. ELFORD, *ibid.*, p. 315; CAIAZZO, *The four elements*, pp. 42-43.

il *tractatus de elementis* dalle particelle elementari che compongono i quattro *elementa mundi* e ogni genere di *compositum*, introducendo una nuova definizione di *elementum*, ispirata al *De essentiis* di Ermanno di Carinzia<sup>92</sup>:

Elementum est quod in constitutione corporis invenitur primum, in resolutione postremum. Primum est in constitutione quod constituit, sed non constituitur; postremum in resolutione quod dividit, sed non dividitur. Ratio vero exigit ut, quemadmodum omne corpus in duo maxima potest dividi, sic in infinita minima possit resolvi. Omne namque corpus terminum habet et finem. Sunt igitur in unoquoque corpore quaedam quae ita componunt ipsum, quod ex partibus non componuntur. Haec sunt ad constitutionem prima, ad resolutionem postrema<sup>93</sup>.

Il filosofo descrive l'*elementum* come ciò che è *primum* nella formazione di un corpo (*constitutio*) e *postremum* nella sua scomposizione (*resolutio*). Primo nella formazione è ciò che compone senza essere a sua volta composto. Ultimo nella scomposizione è ciò che divide senza essere a sua volta diviso. La *ratio* (ovviamente quella *philosophica*, che opera per via di necessità) esige che un corpo divisibile in due grandi parti (*duo maxima*), possa essere scomposto in *infinita minima*, e che vi sia un *terminum* o un *finis* a questo processo di divisione<sup>94</sup>. Al duca sembra che l'affermazione "esistono particelle ultime nella scomposizione di un corpo" contraddica l'idea che un corpo possa essere scomposto in *infinita minima*: se, infatti, nella prima asserzione viene stabilito un limite alla divisibilità dei corpi nelle particelle elementari semplici e minime, nella seconda vengono sradicati il limite stesso e la possibilità di porre fine al processo di divisione. Boezio – osserva, inoltre, il duca – sembra accordarsi con la seconda idea –

---

<sup>92</sup> Ermanno non viene nominato da Guglielmo. Dorothy Elford, che ha individuato questa fonte, osserva che «Hermann's book appears in 1143, early enough to have influenced William. An obvious link between them could have been Thierry of Chartres, Hermann's teacher»; cf. ELFORD, *ibid.*, p. 313, n. 27.

<sup>93</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VI, 2, 15-24, pp. 22-23. Cf. anche HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, I, 60v B-D, ed. C. Burnett, Leiden-Köln 1982 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15), p. 92: «Haec itaque semina easque notas si quis rerum materias et formas esse concipiat, eum recte arbitrari opinor. Sunt itaque rerum materiae prima omnis compositionis semina. Quae vero in compositione prima, eadem in resolutione ultima. Ita ergo haec, in rerum compositis, et prima sunt et ultima. Omnis autem compositi resolutio in commixtiones, commixtionum demum in generalia III principia, quae, quoniam simplicia sunt, ulterius resolvi non possunt. Sunt ergo in resolutione ultima, quapropter et in compositione prima».

<sup>94</sup> In quest'ultima affermazione si avverte chiara una risonanza boeziana. Parlando della crescita all'infinito della *multitudo* e della divisibilità all'infinito della *magnitudo*, nel *De institutione arithmetica* Boezio afferma che la *philosophia* ripudia spontaneamente questa infinità, e che pertanto, «[ratio] delegit (...) de infinitae multitudinis pluralitate finitae terminum quantitatis et, interminabilis magnitudinis sectione reiecta definita sibi ad cognitionem spatia depoposcit»; cf. SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1081C-D; edd. Oosthout – Schilling cit. (alla p. 143, n. 131), I, 1, p. 11.

quella di una divisibilità senza fine dei corpi –, quando dice: «Magnitudo decrescit in infinitum»<sup>95</sup>. Questa obiezione offre al filosofo l'occasione per dimostrare che le particelle elementari sono indivisibili e che sono il limite ultimo necessario alla divisibilità dei corpi estesi. Il filosofo invita il duca a intendere bene quale significato assuma in queste due asserzioni (nella sua, riconducibile a Ermanno, e in quella di Boezio) il termine *infinitum*. Una cosa può, infatti, essere infinita in numero, in specie o in misura ed è nel senso di *numero infinita* che, secondo il filosofo, bisogna intendere il termine *infinitum* in questi due casi. Inoltre, che i corpi siano *numero infinita* può significare: che non permangono mai nello stesso numero perché, essendo soggetti a generazione e a corruzione, ora sono di più, ora sono di meno; che sono in numero talmente elevato che è quasi impossibile determinarne con certezza la quantità. Nelle due asserzioni – continua il filosofo – si afferma, pertanto, che la grandezza decresce *in infinitum* in questo secondo senso: non, dunque, perché non esiste un principio primo nella composizione dei corpi e un termine ultimo nella scomposizione di essi, ma perché ciascun corpo, qualsiasi sia la sua grandezza, può essere diviso *intellectu* in un numero di sezioni talmente elevato da essere difficilmente determinabile. Dire che in ogni corpo gli elementi sono in numero infinito, non significa, quindi, che non ce ne siano in quantità “determinata”, ma che questa quantità non sia “determinabile”. Perciò il limite alla divisibilità di un corpo è assicurato proprio dalla presenza di un numero preciso, anche se difficilmente definibile, di particelle elementari indivisibili<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> La frase è estratta in forma abbreviata da un passo del *De institutione musica*, nel quale il filosofo romano distingue la *multitudo* (o *quantitas discreta*), che inizia da una quantità finita, ma cresce all'infinito, dalla *magnitudo* (o *quantitas continua*), che ha un'estensione limitata, ma può essere divisa all'infinito; cf. SEVERINUS BOETIUS, *De institutione musica*, PL 63, coll. 1196D-1197A; ed. G. Friedlein, II, 3, Leipzig 1868, p. 228: «Omnis vero quantitas secundum Pythagoram vel continua vel discreta est. Sed quae continua est, magnitudo appellatur, quae discreta est, multitudo. Quorum haec est diversa et contraria pene proprietas. Multitudo enim a finita inchoans quantitate crescens in infinita progreditur, ut nullus crescendi finis occurrat; estque ad minimum terminata, interminabilis ad maius, eiusque principium unitas est, qua minus nihil est. Crescit vero per numeros atque in infinita protenditur, nec ullus numerus, quo minus crescat, terminum facit. Sed magnitudo finitam rursus suae mensurae recipit quantitatem, sed in infinita decrescit». Cf. anche ID., *De institutione arithmetica*, PL 63, col. 1081C; edd. Oosthout – Schilling, I, 1, p. 11: «Magnitudo vero a finita inchoans quantitate, modum in divisione non recipit; infinitissimam enim sui corporis suscipit sectiones».

<sup>96</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VI, 3-4, 25-42, p. 23: «DUX: In uno et eodem tibi et Boetio contradicis: dicis enim omne corpus posse resolvi in infinita minima, deinde subiungis quaedam esse in corporibus postrema ad resolutionem. Boetius iterum dicit: Magnitudo decrescit in infinitum. PHILOSOPHUS: Infinitum diverso modo dicitur numero, mensura, specie. Nec etiam uno modo dicuntur aliqua numero infinita. Dicuntur enim numero infinita quae numquam in eodem numero permanent, sicque dicit

Il filosofo suggerisce, inoltre, di leggere le due affermazioni in questione anche alla luce di un'altra *philosophica sententia*, sempre ispirata a un passo del *De institutione musica*, nel quale Boezio discute della differenza tra *quantitas discreta* o *multitudo*, e *quantitas continua* o *magnitudo*. Guglielmo spiega che la *quantitas* delle parti in cui è diviso un corpo – *quantitas* che nel suo insieme costituisce la *magnitudo* di un corpo – è tanto maggiore, quanto è minore il *numerus* (cioè la *multitudo*) di quelle partizioni, e viceversa: la metà di un corpo, ad esempio, è più grande della terza parte, così come la terza parte lo è della quarta. Perciò se Boezio ha detto «magnitudo decrescit in infinitum», non ha inteso dire che è infinito il numero delle parti in cui viene diviso un corpo, ma che sono infiniti i nomi utilizzati per designarle<sup>97</sup>.

Subito dopo, il filosofo ribadisce che egli definisce *elementa* proprio questi *minima*, che simultaneamente congiunti formano un unico grande corpo<sup>98</sup>. Segue un rapidissimo accenno alla dottrina elementare di Costantino, qui citato solo perché dimostra di concordare con questa idea, quando dice che gli *elementa* sono *simplae et minimae corporis particulae*. Vengono poi ricordate le quattro complessioni qualitative

---

Plato individua infinita: cum enim generationi et corruptioni subiacent, modo sunt plura modo pauciora. Alia dicuntur numero infinita, non quia non sint in numero, sed quia eorum numerus vix aut numquam potest homini esse certus. Omnia igitur sunt in numero, sed quaedam modo in uno modo in alio, quaedam semper in eodem, sed excedente hominis cognitionem, quae dicuntur numero infinita. Cum igitur diximus quod corpus potest resolvi in infinita minima, et quando Boetius dixit 'magnitudo decrescit in infinitum', hoc ultimo modo infinitum est positum».

<sup>97</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VI, 5, 43-55, p. 24: «Est alia philosophica sententia quae ait quod, quemadmodum multitudo crescit in infinitum (non tamen omnis vel aliqua, omnis enim habet certum terminum), sic magnitudo decrescit in infinitum (non tamen omnis vel aliqua, sed quia non invenitur nomen tam parvae partis quin, si natura minorem illa faceret, nomen illius esset). (...). Omnis pars, quanto a maiore numero denominatur, tanto minor est, et quanto a minore, maior. Unde decrescente numero partium crescit quantitas, et crescente decrescit: maior enim est media pars quam tertia, et tertia quam quarta. Magnitudo igitur decrescit in infinitum non quantum ad numerum partium, sed quantum ad nomina earum». Cf. anche SEVERINUS BOETIUS, *De institutione musica*, PL 63, col. 1175A; I, 6, ed. Friedlein, p. 193: «Nam cum sit alia quidem discreta quantitas, alia vero continua, ea quae discreta est in minimo quidem finita est, sed in infinitum per maiora procedit. Namque in ea minima unitas eademque finita est, in infinitum vero modus pluralitatis augetur, ut numerus, qui, cum a finita incipiat unitate, crescendi non habet finem. Rursus quae est continua, tota quidem finita est, sed per infinita minuitur. Linea enim, quae continua est, in infinita semper partitione dividitur, cum sit eius summa vel pedalis vel quaecunque alia definita mensura. Quocirca numerus semper in infinita crescit, continua vero quantitas in infinita minuitur».

<sup>98</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, VI, 6, 57-59, p. 24: «Sunt igitur in unoquoque corpore minima, quae simul iuncta unum magnum constituunt; haec a nobis dicuntur elementa»; *ibid.*, 7, 76-79, pp. 25-26: «Ex his quatuor generibus particularum diversis coniunctionibus creavit Deus corpora».

che costituiscono queste *particulae*: alcune sono calde e secche (e sono dette *ignis*), altre fredde e secche (e sono dette *terra*), altre fredde e umide (e sono dette *aqua*), altre calde e umide (e sono dette *aer*)<sup>99</sup>.

Il duca chiede al filosofo come sia possibile conciliare l'idea che esistano infinite *particulae* e che i vari corpi siano costituiti da *particulae* diverse, con l'idea che esistano solo quattro *elementa* e che tutte le cose siano costituite dagli stessi *elementa*. Il filosofo risponde ricorrendo a due esempi desunti dalla grammatica: come ogni parola è una parte del discorso, sebbene otto siano le parti del discorso, così diciamo che ogni *particula* è un *elementum*, sebbene quattro siano gli *elementa*; e come diciamo che le due frasi «Socrates legit» e «Plato disputat» sono costituite dalle stesse parti del discorso (nome e verbo), sebbene non dalle stesse parole, così diciamo che i corpi sono costituiti dagli stessi *elementa*, sebbene non dalle stesse *particulae*. I quattro *elementa*, dunque, sono solo i quattro generi universali, cui si riferiscono le infinite *particulae* individuali. Pertanto, è possibile che ogni corpo sia costituito dagli stessi *elementa*, sebbene diverse siano le *particulae* che li compongono, perché l'individuale partecipa dell'universale non in termini di dipendenza materiale, ma logica<sup>100</sup>.

Il duca intuisce che il filosofo si sta pericolosamente attestando sulle posizioni dell'atomismo epicureo e non esita a rilevarlo<sup>101</sup>. Il filosofo non smentisce e difende – almeno in parte – la dottrina di Epicuro:

Nulla tam falsa est secta quae non habeat aliquid veri admixtum, sed tamen illud admixtione cuiusdam falsi obfuscat. In hoc vero quod dixerunt Epicurei, mundum constare ex atomis, vere dixerunt. Sed quod dixerunt illas atomos sine principio fuisse et divisas per magnum inane volitasse, deinde in quatuor magna corpora coactas fuisse, fabula est: non enim sine principio et

---

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, 6, 59-60, pp. 24-25: «Huic sententiae concordat Constantinus, ubi ait: *Elementum est simpla et minima corporis particula*. Harum particularum quaedam sunt calidae et siccae, quae proprie ignis dicuntur; quaedam frigidae et siccae, hae sunt terra; quaedam frigidae et humidae, et hae proprie dicuntur aqua; quaedam calidae et humidae, sed hae proprie aer uocantur».

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, 7, 65-76, p. 25: «DUX: Cum particulae istae sint infinitae, diuersaque corpora ex diuersis constant particulis, quomodo stare poterit quod dictum est elementa esse quatuor et omnia ex eisdem constare elementis? PHILOSOPHUS: Quemadmodum omnis dictio est pars orationis, octo tamen sunt partes orationis, sic dicimus unamquamque particulam esse elementum, quatuor tamen esse elementa, quia in quatuor generibus comprehenduntur. Et quomodo dicimus has duas orationes 'Socrates legit' et 'Plato disputat' ex eisdem partibus orationis constare, non tamen ex eisdem uel particulis uel dictionibus, sic dicimus corpora ex eisdem elementis constare, non tamen ex eisdem particulis».

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, 8, 79-80, p. 26: «Ut michi videtur, in sententiam Epicureorum furtim relaberis, qui dixerunt mundum constare ex atomis».

loco aliquid praeter Deum potest esse. Dicimus igitur has particulas Deum simul creasse non divisas, sed in unius constitutione<sup>102</sup>.

Nessuna setta è inattendibile a tal punto da non aver detto anche qualcosa di vero. Non si sbagliavano, dunque, gli epicurei, quando affermavano che il mondo era costituito da atomi, ma raccontavano una *fabula* quando, negando la creazione, sostenevano che il mondo fosse *sine principio* e che gli atomi volteggiassero divisi *per magnum inane* – che cioè si agitassero nel grande vuoto con moto disordinato – per poi essere costretti a raggrupparsi in quattro grandi corpi elementali<sup>103</sup>. Solo Dio – precisa, infatti, Guglielmo –

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, 8, 81 – 9, 90.

<sup>103</sup> Guglielmo non aveva letto direttamente le opere di Epicuro e probabilmente non conosceva nemmeno il *De rerum natura* di Lucrezio, campione dell'epicureismo latino. Tuttavia, ebbe fonti dossografiche sufficienti per documentarsi almeno in generale sull'atomismo antico e su Lucrezio; cf. LACTANTIUS, *De ira Dei*, PL 7, coll. 100A-110A; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistolae*, CXVIII, 4, PL 33, coll. 446-447: «Epicurus vero neque aliquid in principiis rerum penit praeter atomos, id est corpuscula quaedam tam minuta, ut jam dividi nequeant, neque sentiri, aut visu, aut tactu possint; quorum corpusculorum concursu fortuito, et mundos innumerabiles, et animantia, et ipsas animas fieri dicit, et deos quos humana forma non in aliquo mundo, sed extra mundos, atque inter mundos constituit: et non vult omnino aliquid praeter corpora cogitare»; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIII, II, 1, PL 82, coll. 472C-473A: «Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas, ut nec visui pateant, nec τομήν, id est, sectionem recipiant, unde et ἄτομοι dicti sunt. Hi per inane totius mundi irrequietis motibus volitare, et huc atque illuc ferri dicuntur, sicut tenuissimi pulveres, qui infusis per fenestras radiis solis videntur, ex iis arbores, et herbas, et fruges omnes oriri, et ex iis ignem, et aquam, et universa gigni, atque constare quidam philosophi gentium putaverunt»; PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Bucolica*, VI, 31-34, ed. O. Ribbeck, in ID., *Opera. Bucolica et Georgica*, 4 voll., I, Leipzig 1894, p. 31: «Namque canebat, uti magnum per inane coacta / semina terrarum que animae que maris que fuissent / et liquidi simul ignis; ut his exordia primis / omnia et ipse tener mundi concreverit orbis»; MAURUS SERVIUS HONORATUS, *In Virgilii Bucolica*, VI, 31, in ID., *Commentarii in Virgilium*, ed. H. A. Lion, 2 voll., II, Göttingen 1826, p. 134: «Epicurei (...) dicunt, duos esse rerum principia, corpus et inane. (...). Et corpus volunt esse atomos, i. e. quasdam minutissimas partes quae τομήν, i. e. sectionem non recipiunt. Unde et atomi dictae sunt, quas Lucretius minutiores dixit esse illis corpusculis, quae [in] infusis per fenestram radiis solis videmus. Dicit enim illas nec visum posse recipere. Inane vero dicunt spatium in quo sunt atomi. De his itaque duobus principiis volunt ista quattuor procreari, ignem, aerem, aquam, terram: et ex his cetera: ut illa duo elementa [atomi et inane] sint: haec vero quattuor syntheta, i. e. composita ex illis duobus praestent originem aliis omnibus rebus». Su questo argomento cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 113-115; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 207-212. – Quella presentata da Guglielmo, però, non è la dottrina di Epicuro, ma di Leucippo e Democrito: secondo Epicuro, infatti, gli atomi cadono perpendicolarmente nel vuoto a causa del loro peso, tanto che deve supporre il verificarsi di una deviazione (παρέγκλισις o – come traduce Lucrezio – *clinamen*) per spiegarne gli urti e quindi la formazione della realtà; cf. EPICURO, *Epistola a Erodoto*, 61, in ID., *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, Milano 2004, p. 81; su Leucippo e Democrito cf. ARISTOTELES, *La generazione e la corruzione*, I, 8, 325a-b, edd. M. Migliori - L. Palpacelli, Milano 2013, pp. 77-79; ID., *Metafisica*, A, 4, 985b, ed. G. Reale, Milano 2004, p. 25. Le differenze tra Democrito e Epicuro furono

è senza principio e senza luogo. Tutto ciò che lui ha creato, invece, ha un principio e, se è corpo, occupa un luogo ben definito. Le particelle che costituiscono il mondo sensibile furono create da Dio simultaneamente e non divise, in modo da occupare tutto lo spazio esistente senza lasciare vuoti. Nonostante le riserve dimostrate in questo stralcio del *Dragmaticon*, per la parziale adesione all'atomismo epicureo Guglielmo non fu esente da critiche, come dimostra un passo del *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, scritto polemico del 1177 redatto da Gualtiero di San Vittore e diretto contro quegli autori – in particolare Gilberto di Poitiers, Pietro Lombardo, Pietro di Poitiers e Pietro Abelardo –,

---

evidenziate anche da Cicerone, il quale – tra l'altro – criticò severamente il *clinamen* teorizzato da Epicuro. Sembra che Guglielmo non fosse a conoscenza di questa critica; cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De finibus honorum et malorum*, I, VI, 17-21, ed. T. Schiche, Stuttgart 1915, pp. 7-9: «Democritea dicit perpauca mutans, sed ita, ut ea, quae corrigere vult, mihi quidem depravare videatur. Ille atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursuibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea, quae sint quaeque cernantur, omnia, eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi convenire. Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur, quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod, cum in rerum natura duo quaerenda sint, unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur, alterum, quae vis sit, quae quidque efficiat, de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt, sed hoc commune vitium, illae Epicuri propriae ruinae: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere itaque --- attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem>, quod vult. Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur - ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, - et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescant, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit. Ne illud quidem physici, credere aliquid esse minimum, quod profecto numquam putavisset, si a Polyano, familiari suo, geometrica discere maluisset quam illum etiam ipsum dedocere. Sol Democrito magnus videtur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto, huic pedalis fortasse; tantum enim esse censet, quantus videtur, vel paulo aut maiorem aut minorem. Ita, quae mutat, ea corrumpit, quae sequitur sunt tota Democriti, atomi, inane, imagines, quae εἰδῶλα nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus; infinitio ipsa, quam ἀπειρίαν vocant, tota ab illo est, tum innumerabiles mundi, qui et oriantur et intereant cotidie. Quae etsi mihi nullo modo probantur, tamen Democritum laudatum a ceteris ab hoc, qui eum unum secutus esset, nollem vituperatum». A tal proposito cf. M. DE PAOLI, *Theoria Motus. Principio di relatività e orbite dei pianeti*, Milano 2013, pp. 63-64.

che avevano a suo avviso illecitamente sottoposto le questioni di fede alla *ratio* filosofica. In questo passo, proprio dopo aver accennato all'atomismo di Epicuro e di Democrito, Gualtiero osserva, infatti:

Inde Willelmus de Conchis ex atomorum, id est minutissimorum corporum concursione, putat fieri omnia. (...). Nos tamen illorum atomos et regulas philosophorum, et quid et aliquid, et cetera huiusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus<sup>104</sup>.

In seguito, Guglielmo affronta le questioni della percettibilità e della corporeità degli elementi, strettamente collegate tra loro. Pertanto, il duca chiede innanzitutto se queste *particulae* siano *visibiles* o *invisibiles*. La soluzione di questa questione – come lascia intendere il duca – permetterà anche di stabilire se gli elementi minimi siano percettibili o meno: se sono visibili, infatti, sono anche *sensibiles*, perché sono enti dimensionali e quindi sono oggetto di percezione sensibile; se sono invisibili, sono invece *insensibiles*, perché nessuno dei cinque sensi è in grado di percepirli. Se però sono invisibili e impercettibili – chiede il duca –, com'è possibile che il loro processo di composizione contraddica Lucrezio («Ex insensibili ne credas sensile nasci») e Macrobio («Omnis qualitas geminata crescit, numquam suum contrarium operatur»)<sup>105</sup>? La risposta del filosofo mira innanzitutto a chiarire il significato dell'aggettivo *insensibilis* e poi a rettificare il giudizio del duca sullo statuto ontologico delle *particulae*:

Insensibile est quod neque solum neque aliis sui generis adiunctum sensu corporeo percipi potest, sicuti est anima, quia neque unam animam neque animarum multitudinem sensus percipit. Sed si una particula per se sentiri non possit, adiuncta tamen aliis sentitur. Quid autem aliud est corpus quam particulae simul iunctae? Cum igitur particula particulae componitur, qualitas geminata crescit, non operatur contrarium<sup>106</sup>.

Ciò che è impercettibile in senso stretto è ciò che né da solo, né unito a qualcosa dello stesso genere, può essere percepito: le anime, ad esempio, sono impercettibili in

---

<sup>104</sup> GUALTERIUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, PL 199, coll. 1170B-D; ed. P. Glorieux, IV, 10, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XIX (1952), p. 289.

<sup>105</sup> Cf. TITUS LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura*, II, 888, ed. J. Martin, Leipzig 1969, p. 75: «Ex insensilibus ne credas sensile gigni». Guglielmo desume questa citazione dalle *Institutiones grammaticae* di Prisciano, in cui il verbo *gigni* è sostituito da *nasci*; cf. PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones grammaticarum* cit. (alla p. 24, n. 72), IV, 27, 21-22, p. 132; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 210. Il verso è citato in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XII, 40, p. 36; ID., *Glosae super Platonem*, LI, 23, p. 90; ID., *Dragmaticon*, I, VI, 10, 97-98, p. 27. Per il passo tratto da Macrobio cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), II, XV, 30, p. 145: «Omnis enim qualitas geminata crescit, numquam ex duplicatis similibus contrarietas emergit». Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XII, 40, p. 36; ID., *Glosae super Platonem*, LI, 24-25, p. 90; ID., *Dragmaticon*, I, VI, 10, 98-99, p. 27.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 11, 102-109.

senso stretto perché, essendo sostanze incorporee, non vengono percepite dal *sensus* corporeo né singolarmente, né in moltitudine. Le *particulae*, invece, sono impercettibili solo *per se*, perché i sensi fanno fatica ad avvertire ciò che è infinitamente piccolo. Quando però sono *adiunctae aliis*, vengono finalmente colte dai sensi. Se ne deduce – mi pare – che anche le particelle elementari siano da considerarsi *sensibiles*, benché non sia possibile percepirle singolarmente. Pertanto, il loro statuto ontologico non contraddice né Lucrezio, secondo il quale non nasce il sensibile dall'impercettibile, né Macrobio, secondo il quale l'incremento di una certa qualità non produce il suo contrario.

Dunque, è ovvio – nota il duca – che se queste *particulae* sono *sensibiles*, allora sono *corpora*. Se però sono corpi – prosegue il duca –, allora devono essere tridimensionali, cioè devono avere lunghezza, larghezza e profondità, perché – sostiene Boezio – «nullum corpum sine his dimensionibus inveniri potest»<sup>107</sup>. Il filosofo gli rimprovera di non conoscere le *impositiones* e le *translationes* dei nomi: il nome *corpus*, infatti, venne imposto in origine al *constitutus ex quatuor elementis, quod oculis occurrebat*; ma quando i filosofi considerarono i *prima principia rerum*, trasferirono alle *particulae* il nome *corpus*, chiamandole, però, *simplicia corpora* per differenziarle dai *composita corpora*, che da esse erano composti. Quando, dunque, Boezio affermò che non esistono corpi senza dimensioni, si riferiva ai corpi secondo la *prima nominis impositio* e non secondo la *philosophica translatio*. Le *particulae*, invece, sono *corpora* solo in senso traslato. Pertanto, non sono da considerarsi corpi alla maniera dei corpi estesi, perché sono *sine tres dimensionibus*, sono corpi inestesi<sup>108</sup>.

#### e. Considerazioni conclusive

L'*elementum* è, dunque, un corpo *per se* invisibile, impercettibile e inesteso. È una descrizione che all'orecchio dell'uomo moderno suona paradossale almeno per due motivi: innanzitutto perché, anche se è condivisibile l'idea che sia impossibile percepire con i sensi il singolo elemento, riesce difficile pensare a un corpo senza dimensioni; inoltre perché Guglielmo sembra ammettere come esistente *in re* qualcosa che passa per

---

<sup>107</sup> Cf. SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, PL 63, col. 1120D; edd. Oosthout - Schilling, II, 4, p. 109: «Necesse est autem, ut quidquid fuerit solidum corpus, hoc habeat longitudinem latitudinem que et altitudinem, et quidquid haec tria in se continet, illud suo nomine solidum vocetur. Haec enim tria circa omne corpus inseparabili coniunctione versantur, et in natura corporum constituta sunt. Quare quidquid uno intervallo caret, illud corpus solidum non est».

<sup>108</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VI, 12-13, 110-130, pp. 27-28.

non avere alcuna consistenza ontica. Certo il fatto che le particelle elementari siano considerate corpi solo in senso traslato giustifica, almeno da un punto di vista logico, l'attribuzione ad esse della caratteristica dell'inesensione: il linguaggio traslato è, infatti, un linguaggio analogico, che esprime la verità di una cosa per via di una somiglianza con un'altra realtà, ma non la coglie in se stessa, come quando, ad esempio, diciamo che “tim-” è la radice del verbo “timeo” non perché sia effettivamente una radice, ma perché, come sulla radice si innestano il tronco dell'albero e i vari rami, così sulla parola tronca “tim-” si innestano le varie desinenze del verbo; oppure quando chiamiamo “uomo” un “uomo dipinto” non perché sia realmente un uomo, ma perché ne riproduce le sembianze.

L'ipotesi di alcuni studiosi, pertanto, è che Guglielmo li intenda come puri costrutti intellettuali e, dunque, come enti metafisici. Parlando della teoria elementare della *Philosophia*, Andreas Niederberger e Alexander Fidora hanno pensato di poter concludere che per Guglielmo «die Elemente nicht unbefragt als ontologisches [o piuttosto ontisches] Fundament den sichtbaren vier Elementen hinzugefügt werden können», perché sono «selbst ein Konstrukt (...) der Physik»<sup>109</sup> e addirittura «dass die Elemente streng genommen» (cioè gli elementi come enti fisici) «gar nicht existieren», poiché «ihr Status ist rein noetischer Natur»<sup>110</sup> (cioè sono enti metafisici). Dorothy Elford, inoltre, ha individuato in un passo del *De institutione arithmetica* di Boezio la fonte che avrebbe indotto Guglielmo a sostenere che i presunti principi fisici dei corpi siano entità non-dimensionali<sup>111</sup>:

Constat punctum ipsum sine ulla corporis magnitudine vel intervalli demensione, cum et longitudinis et latitudinis et profunditatis expers sit, omnium intervallorum esse principium et natura insecabile, quod Graeci atomon vocant, id est ita deminutum atque parvissimum, ut eius pars inveniri non possit. Est igitur punctum primi intervalli principium, non tamen intervallum, et lineae caput, sed nondum linea<sup>112</sup>.

Boezio descrive il punto geometrico come ente inesteso, perché senza dimensioni (*cum et longitudinis et latitudinis et profunditatis expers sit*), proprio come Guglielmo definisce l'elemento corpo inesteso, perché senza dimensioni; per Boezio, inoltre, il punto, pur essendo un ente non-dimensionale, è principio di qualsiasi dimensione (*omnium intervallorum principium*), proprio come per Guglielmo l'elemento, corpo senza

---

<sup>109</sup> FIDORA - NIEDERBERGER, *Philosophie und Physik* cit. (alla p. 180, n. 69), pp. 28-29.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>111</sup> Cf. ELFORD, *William of Conches* cit. (alla p. 46, n. 64), pp. 314-315.

<sup>112</sup> SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1121A-B; edd. Oosthout - Schilling, II, 4, p. 110.

dimensioni, è principio dei corpi tridimensionali; infine, per Boezio il punto è minimo (*diminutum*) e piccolissimo (*parvissimum*), tanto da non essere costituito da parti (*ut eius pars inveniri non possit*), così come per Guglielmo l'elemento è una *particula minima* perché non è ulteriormente divisibile in parti. Sembra, dunque, che l'*elementum* abbia tutte le caratteristiche per essere considerato un *corpus* che ha lo stesso grado di esistenza del punto geometrico, cioè *in intellectu*, esclusivamente come oggetto del pensiero, e non *in re*, come un qualsiasi altro corpo naturale.

Eppure Guglielmo parla degli elementi come di enti fisici: essi, infatti, pur essendo *per se* impercettibili, costituiscono nel loro insieme dei corpi che sono percettibili. Proseguendo nelle sue considerazioni sulla teoria elementare del *Dragmaticon*, Dorothy Elford sostiene che «the apparent contradiction highlights William search for a class of things which are corporeal by nature but imperceptible and intelligible in our experience because they are extremely small and always occur within larger bodies»<sup>113</sup>. Più che sul fatto di essere senza dimensioni, dunque, secondo la studiosa Guglielmo porrebbe l'accento sull'impercettibilità *per se* dell'elemento e sul suo esistere sempre in combinazione con altri elementi: collocandosi tra gli enti che sono al di sotto della soglia della percettibilità, il suo essere senza dimensioni potrebbe anche essere inteso nel senso che tali dimensioni siano indeterminabili a causa tanto dell'estrema piccolezza dell'elemento, quanto dell'impossibilità di separarlo *actu* dal composto elementare cui inerisce.

A mio avviso, si può capire come mai Guglielmo sia giunto a una definizione così paradossale dell'*elementum* come corpo *per se* invisibile, impercettibile e inesteso, se si comprende che nel *Dragmaticon* egli parla degli elementi assumendo la prospettiva del *philosophus*, che discorre degli universali per via di necessità, e non quella del *physicus*, che discorre del particolare per via di probabilità: il filosofo può solo postulare come necessaria l'esistenza di enti primi nella composizione e ultimi nella scomposizione dei corpi, ma non può dimostrarne un'esistenza *in re*, che nemmeno il fisico può appurare per via sperimentale. Per questo motivo Guglielmo intende l'elemento come corpo solo in senso traslato: non essendo, infatti, un ente fisico, ma metafisico, l'elemento non può essere considerato "corpo" in senso stretto, ma solo per analogia. Per lo stesso motivo, l'elemento è un corpo senza dimensioni, perché è una forma astratta simile al punto geometrico, e non un corpo materiale. Tuttavia, è proprio dal fatto che è più razionale postulare l'esistenza di costituenti semplici e minimi dei corpi, che può scaturire come

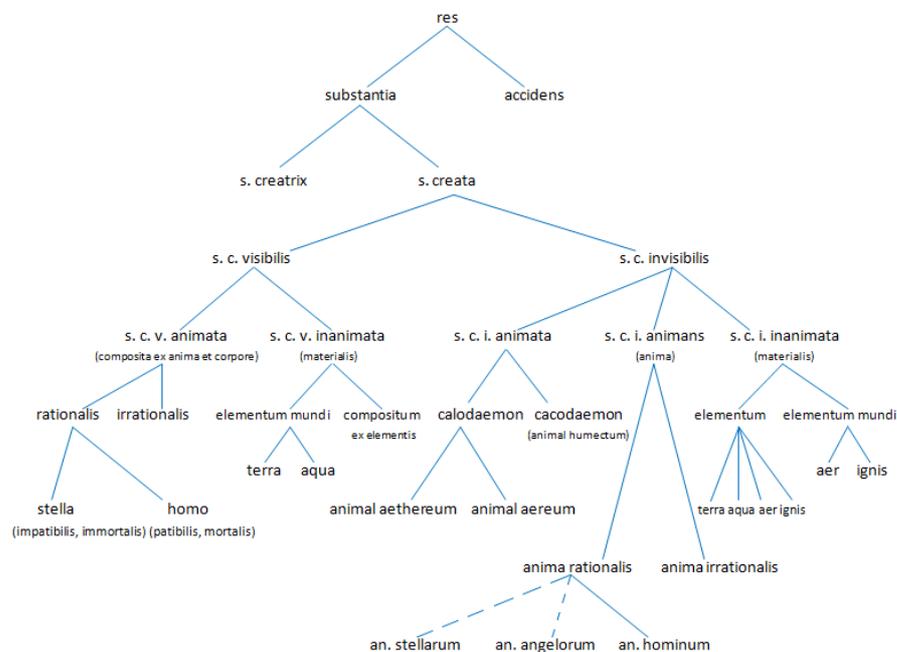
---

<sup>113</sup> ELFORD, *ibid.*, p. 316. Cf. anche FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 116.

per necessità la loro esistenza *in re*, ed è proprio sulla razionalità intrinseca di questo principio che sembra puntare Guglielmo. Pertanto, il discorso teorico sulla natura degli elementi, ha il fine di dimostrare che l'esistenza *in re* di corpi semplici e minimi è molto più razionale di quanto si possa pensare, anche se non la si può appurare sperimentalmente.

## 2. L'*arbor rerum*

Si delinea a questo punto un quadro ben preciso della realtà. Il seguente *arbor rerum* offre una panoramica più o meno completa della gamma degli enti secondo Guglielmo:



Guglielmo “specifica” innanzitutto il “genere generalissimo” della *res* in *substantia* e *accidens*. Poi, tralasciando il ramo dell’*accidens* – il cui studio è superfluo in un *tractatus de substantiis* –, distingue la *substantia* in *creatrix* e *creata*, e successivamente la *creata* in *visibilis* e in *invisibilis*. Di queste due specie vengono, poi, proposte una serie di diramazioni non sempre esplicitamente indicate da Guglielmo, ma comunque desumibili dalla trattazione. Il genere della *substantia creata visibilis* sussume in sé – ovviamente – anche la specie della *substantia creata visibilis inanimata* oltre a quella della *substantia creata visibilis animata*, benché Guglielmo non la indichi esplicitamente. A sua volta, il ramo della *substantia creata visibilis animata* si snoda sia in quello degli *animalia rationalia*, sia in quello degli *animalia irrationalia*, ai quali

Guglielmo accennerà nel sesto libro, appena prima del *tractatus de homine*, senza parlarne diffusamente, perché quella degli animali irrazionali è una realtà molto variegata e per di più non pertinente «ad lectionem philosophorum»<sup>114</sup>, cui era finalizzata la stesura del *Dragmaticon*. Alla fine della sezione relativa agli angeli, Guglielmo annovera tra le *substantiae creatae invisibiles* le *animae hominum* – la cui trattazione viene inserita nel *tractatus de homine* dell'ultimo libro, «ut sit unus et continuus tractatus de eo»<sup>115</sup> – e i *duo superiora elementa*, cioè gli *elementa mundi* del fuoco e dell'aria. Si tratta chiaramente di ordini di realtà non solo diversi tra loro, ma presumibilmente diversi anche da quello cui appartengono gli angeli, della cui tipologia sostanziale (se siano spiriti o corpi) Guglielmo – lo si è visto – non risolve la questione. Pertanto, nel diagramma si è scelto di inserirle in tre generi distinti, non indicati da Guglielmo: gli angeli (per definizione *animalia rationalia invisibiles* che si distinguono in *calodaemones* e *cacodaemones*) in quello della *substantia creata invisibilis animata*; l'anima dell'uomo in quello dell'*anima rationalis*, a sua volta specie, insieme all'*anima irrationalis*, del genere della *substantia creata invisibilis animans*; gli elementi superiori in quello della *substantia creata invisibilis inanimata*. Forse nel genere dell'*anima rationalis* vanno annoverate non solo le anime degli uomini, ma anche quelle degli angeli e delle stelle: stelle e angeli sono, infatti, chiamati *animalia*, perché presumibilmente hanno un'anima. La questione dell'attribuzione di un'anima agli angeli e alle stelle – di ispirazione platonica – non doveva essere estranea a Guglielmo, visto che l'aveva probabilmente letta nel *Commentarius* di Calcidio e nel *De civitate Dei* di Agostino<sup>116</sup>. Eppure nel *Dragmaticon* non vi è mai un accenno da parte del filosofo di Conches alle anime degli angeli e delle stelle, segno o che la questione non rientrava tra i suoi interessi, o che non

---

<sup>114</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VI, 12, 102-103, p. 203.

<sup>115</sup> *Ibid.*, I, V, 11, 104-105, p. 21.

<sup>116</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 78, n. 48), CXXX, p. 172: «Etenim est absurdum homines (...) rationabiles animantes putari, stellas vero prudentis naturae ob aeternam actuum suorum constantiam nulli paenitudini obnoxias puro minimeque dissolubili corpore, utpote quae extimas ignis cuncta ambientis regiones incolant, sine anima fore, carere etiam vita putare»; *ibid.*, CXXXV, p. 175: «Daemon est animal (...). Animal quidem, quia est anima corpore utens»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, PL 41, col 238; edd. Dombart - Kalb cit. (alla p. 162, n. 124), VIII, 14, p. 230: «Omnium, inquit [Platonici], animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deo, homines, daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum daemones medium». – Commentando questo passo di Agostino e alcuni passi di Apuleio, Pietro Abelardo conclude che, secondo i platonici, ogni zona del mondo è abitata da un animale razionale (specificando che li chiamano animali perché li ritengono dotati di anima), e che con il termine «dii» i platonici designavano le stelle e i pianeti; cf. PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexameron*, PL 178, coll. 752A-753A; edd. M. Romig - D. Luscombe, 177-185, Turnhout 2004 (CCCM, 15), pp. 43-46.

credeva che gli angeli e gli astri avessero un'anima, benché non gli creasse problemi utilizzare una terminologia impropria. Per quanto riguarda gli angeli, non sembra ci siano elementi per stabilirlo. Per quanto riguarda le stelle (*tam erraticae quam infixae*), forse abbiamo qualche indizio che può aiutarci a fare luce sulla questione. Come vedremo più avanti, Guglielmo ricondurrà il moto delle stelle fisse e dei pianeti alla natura del fuoco e dell'aria, che sono elementi mobili. Nella sezione astronomica, poi, ricondurrà fenomeni quali la stasi o la retrogradazione dei pianeti all'azione del sole<sup>117</sup>. Questo spiega perché le stelle fisse e i pianeti debbano muoversi e anche la qualità del moto dei pianeti, ma non la direzione delle stelle fisse e dei pianeti, cioè perché le prime si muovano *ab oriente in occidentem* e i secondi *ab occidentem in orientem*, direzione che potrebbe ragionevolmente dipendere dalla volontà di un'anima razionale. Di questo avviso era effettivamente Adelardo di Bath, il quale, dopo aver precisato che le stelle fisse e i pianeti non si muovono per natura (perché ciò che si muove per natura o va verso l'alto, o va verso il basso), né per una forza esterna (perché non vi è forza maggiore della loro), conclude che essi si muovono per volontà e che pertanto devono avere un'anima. Inoltre, aggiunge che i pianeti non assecondano il movimento del cielo delle stelle fisse (come avverrebbe se si lasciassero trascinare da una forza esterna più potente di loro), ma si muovono in direzione opposta, il che significa – ancora una volta – che il loro movimento risponde a una precisa volontà e che dunque devono avere un'anima<sup>118</sup>. È possibile che anche Guglielmo fosse di questo avviso? Forse no! È probabile invece che egli pensasse alla contrarietà dei moti celesti come all'effetto di una precisa deliberazione divina, finalizzata a salvaguardare la sussistenza del mondo<sup>119</sup>.

Concludendo il discorso sull'*arbor rerum*, la *substantia inanimata* – specie tanto della *substantia creata visibilis*, quanto di quella *invisibilis* – si può distinguere, sulla base di quanto Guglielmo stesso afferma, in ulteriori due specie: nel genere della *substantia visibilis*, si divide in quella degli *elementa mundi inferiori* (la terra e l'aria) e in quella dei *composita ex elementis*, cioè di tutti i corpi inanimati nati dalla mescolanza dei quattro elementi; nel genere della *substantia invisibilis*, si divide in quella degli *elementa* – ovvero le particelle elementari distinte in quattro specie – e in quella degli *elementa mundi superiori* (l'aria e il fuoco).

---

<sup>117</sup> Sul moto delle stelle cf. *infra*, pp. 272-274. Sulla stasi e sulla retrogradazione cf. *infra*, pp. 277-282.

<sup>118</sup> Cf. ADAELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), LXXIV, pp. 66-67.

<sup>119</sup> Cf. *infra*, pp. 289-290.

1. L'evoluzione del concetto di natura tra Alto Medioevo e secolo XII

Un tema caro tanto alla Patristica quanto agli autori altomedievali è che la natura è un *liber* scritto da Dio, sostanzialmente concorde con la Sacra Scrittura. In questo libro, come nella Bibbia, Dio ha scritto tutto quanto è necessario alla salvezza dell'uomo cosicché questi, carpandone gli insegnamenti morali e spirituali nascosti attraverso una lettura che si serve delle stesse chiavi interpretative del testo biblico (i quattro sensi dell'esegesi scritturale: letterale, allegorico, morale, anagogico), possa giungere più speditamente a Lui e con una facilità addirittura maggiore, poiché – come si legge in Agostino – «in istis codicibus [*scil.* in divina pagina] non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota»<sup>1</sup>. In un contesto culturale come quello

---

<sup>1</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in psalmos*, XLV, 7, PL 36, col. 518. – Per la realizzazione di questo paragrafo abbiamo fatto particolare riferimento ai saggi di Tullio Gregory sull'argomento: cf. T. GREGORY, *L'idea della natura nella Scuola di Chartres*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», IV (1952), pp. 433-442; ID., *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 152-154, 175-188; ID., *Platonismo medievale* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 122-150; ID., *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il XII secolo*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola - Trento, 31 agosto - 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 5-43, ora in ID., *'Mundana Sapientia'. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 181), pp. 77-114; ID., *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XI<sup>e</sup> siècle*, in *The cultural context of medieval learning*, Proceedings of the first International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages (September 1973), edd. J. E. Murdoch - E. D. Sylla, Dordrecht-Boston 1975, pp. 193-218, ora in ID., *'Mundana Sapientia'*, pp. 115-143; ID., *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) (Helsinki, 24-29 August 1987), 3 voll., I, edd. M. Asztalos - J. E. Murdoch - I. Niiniluoto, Helsinki 1990, pp. 10-71, ora in ID., *'Mundana Sapientia'*, pp. 1-59; ID., *Riscoperta della natura e nuove scienze nel secolo XII*, in *Storia della Filosofia. Il Medioevo*, 6 voll., I, edd. P. Rossi - C. A. Viano, Roma-Bari 1994, pp. 60-77, ora in ID., *'Speculum Naturale'. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 235), pp. 15-33; ID., *Il liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio* (in seguito: *Liber creaturarum*), in *Le vie del Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 28 settembre-1 ottobre 1998), ed. A. C. Quintavalle, Milano 2000, pp. 45-48, ora in ID., *'Speculum Naturale'*, pp. 35-45; ID., *Nature*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, edd. J. Le Goff - J. C. Schmitt, Paris 1999, pp. 806-820, ora pubblicato col titolo *Nature au Moyen Âge*, in ID., *'Speculum Naturale'*, pp. 1-14; ID., *Nani sulle spalle dei giganti. Traduzioni e ritorno degli antichi*, in «Studi Medievali», XLIV (2003), pp. 1053-1075, ora in ID., *'Speculum Naturale'*, pp. 151-171. – Cf. anche M. D. CHENU, *La natura e l'uomo. La rinascita del XII secolo*, in *La teologia nel dodicesimo secolo*,

altomedievale, in cui la ricerca fisica è percepita come *vana curiositas* intellettuale, inutile ai fini della salvezza dell'anima, la verità di ciascuna creatura non risiede nella sua consistenza fisica, ma nel suo essere simbolo di realtà di ordine superiore, «sicché il passaggio dai fenomeni fisici ai loro significati spirituali non è il sovrapporsi di un significato simbolico a un discorso fisico dotato di un proprio senso compiuto, ma è la conclusione stessa del discorso fisico, la sola capace di svelare la vera natura dei fenomeni»<sup>2</sup>, la quale risiede proprio «nell'essere simbolo di una realtà trascendente o di insegnamenti morali»<sup>3</sup>. Se, dunque, per gli autori altomedievali il simbolo valeva più della realtà dei fatti, non doveva meravigliare che, nelle loro opere, l'esistenza dell'intero universo venisse sospesa alla volontà divina, perché tale esistenza veniva considerata effettiva e significativa solo in qualità di *sacramentum*, segno tangibile e sacro della presenza nel creato di un Dio che insegna e opera proprio attraverso quelle creature che trae all'essere e preserva dalla dissoluzione.

Alla mentalità simbolica dell'Alto Medioevo, che sospendeva ogni aspetto dell'accadere fisico alla volontà del Creatore e vedeva nella natura solo il luogo dell'epifania del divino, i filosofi del secolo XII – tra i quali ebbero una parte importante i maestri di Chartres –, forti dell'imponente bagaglio di conoscenze scientifiche che stavano acquisendo grazie alla riscoperta dei classici *auctores* degli studi naturali (Platone, Calcidio, Macrobio, Plinio) e alla lettura di opere fisiche, astronomiche e mediche recentemente tradotte dal greco e dall'arabo, opponevano una mentalità scientifica, interessata principalmente a scovare, per mezzo della ragione, la «legittima

---

ed. P. Vian, Milano 1999<sup>2</sup>, pp. 23-58; F. J. E. RABY, *Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology*, in «Speculum», XLIII (1968), pp. 72-77; G. GARANCINI, *Philosophia Mundi. Natura, uomo, scienza nella rinascita del XII secolo* (in seguito: *Philosophia mundi*), Milano 1974, pp. 51-96; G. C. GARFAGNINI, *Cosmologie Medievali*, Torino 1978 (Storia della scienza, 4), pp. 9-30; W. KÖLMEL, *Natura: genitrix rerum – regula mundi. Weltinteresse und Gesellschaftsprozeß im 12. Jahrhundert*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 voll., 1, edd. A. Zimmermann - A. Speer, Berlin 1991-92 (Miscellanea Mediaevalia, 21), pp. 43-56; A. SPEER, «Secundum phisicam». *Die entdeckte Natur und die Begründung einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VI (1995), pp. 1-35; ID., *The Discovery of Nature: The contribution of the Chartrians to twelfth-century Attempts to found a "Scientia Naturalis"*, in «Traditio», LII (1997), pp. 135-151; ID., «Agendo phisice ratione». *Von der Entdeckung der Natur zur Wissenschaft von der Natur im 12. Jahrhundert – insbesondere bei Wilhelm von Conches und Thierry von Chartres*, in «Scientia" und "Disciplina". Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert», edd. R. Berndt - M. Lutz - Bachmann - R. M. W. Stammberger (con la coll. A. Fidora - A. Niederberger), Berlin 2002, pp. 157-174.

<sup>2</sup> GREGORY, *Liber creaturarum*, p. 38

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36

causa et ratio»<sup>4</sup> dei fenomeni naturali. Adelardo di Bath, che fu tra i pionieri della nuova scienza, al cui sviluppo contribuì sia attraverso un'intensa opera di traduzione, sia per mezzo della sua personale produzione letteraria, ammoniva coloro che facilmente ricorrevano a un'interpretazione teologica dell'accadere fisico di servirsi piuttosto della scienza umana, laddove un'attenta e prolungata considerazione degli eventi rivelava il susseguirsi costante di determinati effetti a determinate cause<sup>5</sup>. Anche Guglielmo di Conches è tra i maestri del secolo XII maggiormente critici nei confronti della credulità di quella tradizione teologica che risolve la verità di ogni evento nell'imperscrutabile volontà divina; e a quei teologi che, prediligendo un'interpretazione letterale della *Genesi*, giudicavano irriverente la sua dottrina circa la formazione dei corpi di Adamo ed Eva, rivolge parole piene di disprezzo:

Sed quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae socios habeant, nolunt aliquem eas inquirere, sed ut rusticos nos credere, nec rationem quaerere (...). Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam, si potest inveniri<sup>6</sup>.

Poiché costoro ignorano le *vires naturae* – ribatte Guglielmo – vogliono che anche gli altri le ignorino, affinché tutti abbiano la fede dei contadini e rinuncino alla ricerca della *ratio* che sottende ai fenomeni naturali. Ma l'esigenza della speculazione filosofica, di cui Guglielmo si fa portavoce, è che si ricerchi la *ratio* di ogni cosa («in omnibus rationem esse quaerendam»). Ciò non toglie, però, che si debba procedere con cautela in questa ricerca: Guglielmo aggiunge, infatti, «si potest [rationem] inveniri». E riallacciandosi a quel passo dell'*Esodo*, in cui Dio indica a Mosé e ad Aronne come consumare l'agnello pasquale, Guglielmo invita chi cerca Dio a non scoraggiarsi di fronte alle difficoltà insite nella *divina pagina*: se sente di non essere in grado di superarle da solo, provi a rivolgersi a chi condivide la sua stessa fede, ma se neanche il consiglio di costui bastasse a superarle, entrambi si affidino alla luce che viene dalla fede e dallo Spirito Santo<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 28A, p. 20.

<sup>5</sup> Cf. ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), IV, p. 8; LXIV, p. 59.

<sup>6</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XIII, 44-45, p. 39.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, I, XIII, 45, p. 39: «Sin autem alicui deficiat quod divina pagina affirmat, sancto spiritui et fidei esse mandandum. Non enim ait Moyses: 'Si agnus non potest comedi, statim igne comburatur', sed: 'prius convocet vicinum qui coniunctus est domui suae'. Et si nec ita sufficient ad esum agni, tunc demum igne comburatur'; quia cum de divinitate aliquid quaerimus, si ad illud comprehendendum non sufficimus, vicinum domui nostrae convocemus, i. e. manentem in eadem fide catholica inquiramus. Sin autem neque nos neque ille ad id comprehendendum sufficimus, tunc igne fidei comburamus». Il passo biblico è *Es* 12, 4:

Pertanto, per questi maestri la scienza fisica non deve ricusare nemmeno il confronto con la Sacra Scrittura, e in particolare con il libro della *Genesi*. Teodorico di Chartres ne redigerà addirittura un commento «ad litteram», che per la letteratura del tempo rappresentò una formidabile novità, poiché non condotto secondo la consueta «allegoricam et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte executi sunt», bensì «secundum physicam»<sup>8</sup>. In tal modo Teodorico reclamava implicitamente per la *physica* il diritto di esprimersi anche nell'ambito dell'esegesi scritturale, soprattutto in quella della *Genesi*, perché in quel testo si parlava di tutta una serie di fenomeni che rientravano propriamente nel campo di interesse di quella scienza – intesa nel senso più ampio di cosmologia e di medicina – e che, pertanto, meritavano di essere approfondite mediante un'indagine attenta sulle cause naturali che ad essi erano sottese.

Con il rinascere dell'interesse per la scienza medica, nel secolo XII il termine *physicus* viene utilizzato per designare principalmente il *medicus*. Tuttavia, l'utilizzo che autori come Adelardo, Teodorico e Guglielmo fanno della *physica*, la cui giurisdizione estendono anche ai fenomeni celesti e terrestri, ci autorizza a credere che essi risentissero anche di una concezione altomedievale, che vedeva nella *physica* una scienza allo stesso tempo cosmologica e medica. Jerome J. Bylebyl ha attribuito a Guglielmo una concezione principalmente medica della *physica*, perché il filosofo di Conches restringeva il raggio di competenza di questa scienza agli elementi e al corpo umano<sup>9</sup>. Ma proprio il fatto che per Guglielmo gli elementi sono oggetto di studio della *physica*, dimostra che per lui questa scienza è molto più che *medicina*: se, infatti, gli elementi sono il fondamento materiale di ogni sostanza corporea, ne consegue che ogni sostanza, proprio perché composta di elementi, rientra nel campo di studio della *physica*. Se, però, nell'Alto Medioevo la *physica* come scienza del cielo e della terra aveva una metodologia poco rigorosa e dei confini molto labili, e spesso veniva a confondersi e a sovrapporsi non solo alla medicina, ma anche alle arti del quadrivio, nel secolo XII essa assume dei connotati più precisi e una metodologia più rigorosa, condividendo con la scienza medica gli stessi principi e le stesse teorie: i *physici*, pertanto, studiano il cosmo come fosse un grande organismo vivente e si sentono autorizzati ad estendere all'intero universo quelle stesse teorie medicali che applicano allo studio del corpo umano, in quanto l'uomo e il

---

«Sin autem minor est numerus, ut sufficere possit ad vescendum agnum, assumet vicinum suum, qui iunctus est domui suae, iuxta numerum animarum, quae sufficere possunt ad esum agni».

<sup>8</sup> THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus* cit. (alla p. 101, n. 11), I, p. 555.

<sup>9</sup> Cf. J. J. BYLEBYL, *The Medical Meaning of Physica*, in «Osiris», VI (1990), pp. 16-41.

cosmo condividono la stessa composizione elementare e le stesse complessioni qualitative.

Per i promotori di questa nuova mentalità scientifica, ammettere che vi siano cause naturali a monte tanto della creazione della prima coppia di uomini, quanto di qualsiasi altro fenomeno naturale, non significa privare Dio di autorità rispetto ad essi, ma solo ricercare le cause più prossime del divenire senza ricorrere prematuramente a Dio, facendo affidamento su una scienza umana modellata su quella divina e, dunque, illuminata dalla luce dello Spirito. Pertanto, nella ricerca scientifica del secolo XII, la natura diveniva essa stessa oggetto di un'indagine razionale finalizzata a fissare le leggi e le cause del divenire fisico, e si affrancava un po' alla volta dal dominio del sacro, venendo ad acquisire una propria consistenza ontologica: pur dipendendo da Dio quanto alla creaturalità e alle modalità del suo operare (che non potevano ovviamente contravvenire alla volontà di Dio, ma erano da essa stabilite e garantite), la natura assurgeva al ruolo di cooperatrice della creazione, poiché le veniva riconosciuta la capacità di portare a termine il processo della creazione fisica del mondo (iniziata da Dio con la creazione degli elementi) attraverso l'*exornatio*, l'opera di adornamento del mondo che la natura esplica per mezzo di un complesso ordinato di cause seconde, principalmente le qualità elementari (con in testa il calore del fuoco) e gli astri.

## 2. *Opus creatoris: prima creatio degli elementi in statu confusionis*

Che il Creatore e la natura avessero ruoli diversi era cosa nota a Guglielmo di Conches attraverso Calcidio<sup>10</sup>. Il maestro di Chartres, infatti, facendo eco proprio al commentatore del *Timeo*, riprende in più di un'opera la distinzione tra *opus creatoris* e *opus naturae*<sup>11</sup> e ne definisce il dominio specifico. Al Creatore attribuisce, pertanto, la *prima creatio sine praeiacente materia, scil. ex nihilo*, che consiste nella creazione simultanea di tutte le particelle elementari che costituiscono il corpo del mondo e nella creazione degli spiriti (tanto degli angeli, quanto delle anime razionali), e la responsabilità diretta in tutti quei fenomeni che interrompono il naturale corso degli

---

<sup>10</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), XXIII, p. 73: «Omnis enim quae sunt vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis».

<sup>11</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 118-119, p. 150: «Omne enim opus vel est opus creatoris vel opus naturae vel artificis imitantis naturam»; ID., *Glosae super Platonem*, XXXVII, 2-4, p. 69: «Omne opus vel est opus Creatoris, vel naturae, vel artificis imitantis naturam»; ID., *Dragmaticon*, I, VII, 2, 22-23, p. 30: «Omne opus vel est Creatoris, vel naturae, vel artificis».

eventi e che pertanto sono *contra naturam* e *contra rationem*, cioè i miracoli, come il parto virginale, la resurrezione dei morti e simili, dei quali Guglielmo non si occuperà nelle sue opere, perché esulano dalle competenze specifiche del *physicus*, interessato a comprendere e svelare l'ordine e la regolarità della natura e non il loro sovvertimento<sup>12</sup>.

Sul *modus* della *prima creatio*, però, il pensiero di Guglielmo si evolve nel tempo. Diversi studiosi hanno descritto Guglielmo di Conches come detrattore di una dottrina del *chaos primordiale* molto diffusa nella prima metà del secolo XII<sup>13</sup>. Il maestro di Chartres la descrive e la confuta con toni più accesi nella *Glosae super Boetium* (del 1120 circa) e poi in modo mitigato nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem* (scritte tra gli anni venti e quaranta del secolo XII). Le descrizioni e le confutazioni presentano particolari differenti, ma sono tutto sommato analoghe. In breve, secondo Guglielmo, coloro che sostengono questa dottrina, affermano che all'atto della creazione Dio non abbia conferito agli elementi un *certus locus* e che li abbia creati in uno stato di confusione e di disordine, provocato dal loro ascendere o discendere insieme. La *ratio theologica* addotta da costoro a sostegno della loro dottrina – continua Guglielmo – era che, creando gli elementi *in statu confusionis*, Dio voleva mostrare all'uomo quale disordine ci sarebbe stato se Egli non avesse portato ordine nella materia. L'*auctoritas* sulla quale fondavano la presunta validità di questa dottrina era Platone, il quale nel *Timeo* afferma che Dio «*omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem*»<sup>14</sup>. Guglielmo decostruisce

---

<sup>12</sup> Cf. ID., *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 119-120, p. 150: «Opus creatoris fuit ubi omnia creavit ex nichilo in principio, vel aliquid contra naturam»; ID., *Glosae super Platonem*, XXXVII, 4-7, p. 69: «Et est opus creatoris prima creatio sine praeiacente materia, ut est creatio elementorum et spirituum, vel ea quae videmus fieri contra consuetum cursum naturae, ut partus virginis, etc.»; ID., *Dragmaticon*, I, VII, 2, 23-25, p. 30: «Opus creatoris est elementorum et animarum ex nihilo creatio, mortuorum resuscitatio, partus virginis et similia».

<sup>13</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 196-201; ID., *Platonismo medievale* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 104-107; G. GARANCINI, *Philosophia mundi* cit. (alla p. 202, n. 1), pp. 64-69; J. H. NEWELL JR., *Grammaticus et ethicus: William of Conches search for order* (in seguito: *Grammaticus et ethicus*), in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) (Helsinki 24-29 August 1987), 3 voll., II, edd. S. Knuutila - R. Työriö - S. Ebbesen, Helsinki 1990, pp. 278-279; A. EUSTERSCHULTE, *Vom ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ zum creator mundi: zur Interpretation des Platonischen Timaios in den Glosae super Platonem des Wilhelm von Conches*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», XXIII (1999), p. 215.

<sup>14</sup> PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 30A, p. 23. Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 171-178, p. 153; ID., *Glosae super Platonem*, L, 1-7, p. 88; ID., *Philosophia*, I, XI, 35, pp. 33-34.

questa *sententia* in tre mosse, rifiutandola prima sul piano fisico, poi su quello teologico e, infine, su quello esegetico<sup>15</sup>:

- (1) Prima di tutto dimostra che la loro lezione è falsa, ragionando sugli *elementa* e sulla struttura del mondo (piano fisico della confutazione). Il mondo si divide in quattro *loci*, ognuno dei quali è occupato da un elemento: la terra, più pesante, occupa il *locus* più basso; il fuoco, più leggero, occupa il *locus* più alto; l'acqua e l'aria, elementi intermedi, occupano il secondo e il terzo *locus*, partendo da quello più basso. Oltre questi quattro *loci* non esiste più nulla; tutto è al loro interno. Gli elementi ne riempiono ogni minima parte e sono disposti in modo tale che nessuno di essi possa occupare il posto di un altro, poiché ciascuno di essi occupa *naturaliter* il posto che gli spetta in base al peso. Poiché non esiste alcun *locus* al di là di quelli occupati dagli elementi, è assurdo postulare l'esistenza di un *chaos primordiale*, in cui gli elementi ascendevano o discendevano, perché non vi era un dove verso il quale potevano dirigersi<sup>16</sup>.
- (2) In secondo luogo giudica sconveniente la *ratio theologica* che tali autori adducono a sostegno della loro dottrina (piano teologico della confutazione). Non è chiaro, infatti, a chi Dio avrebbe dovuto mostrare la *confusio* elementare: gli angeli conoscono già, per natura e per grazia, la volontà divina, e gli uomini, all'epoca del supposto *chaos primordiale*, non erano ancora stati creati<sup>17</sup>.
- (3) Infine, dimostra che essi non hanno inteso bene l'*auctoritas Platonis* (piano esegetico della confutazione). Platone si riferiva solo a un disordine potenziale, quando scriveva che Dio ha tratto all'ordine tutto ciò che è visibile e corporeo, sottraendolo a un moto disordinato: si riferiva, cioè, a quel disordine che ci sarebbe potuto essere se Dio non avesse creato il mondo secondo un progetto razionale e perfetto, in base al quale gli elementi dovevano occupare proprio la posizione che attualmente occupano<sup>18</sup>. Se gli elementi *fluctuant motu importuno*, è solo perché subiscono periodiche trasmutazioni

---

<sup>15</sup> Cf. D. POIREL, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conche et Hughes de Saint-Victor à propos du chaos originel* (in seguito: *Physique et théologie*), in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 292-296.

<sup>16</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 182-203, pp. 153-154; ID., *Glosae super Platonem*, L, 9-21, pp. 88-89; ID., *Philosophia*, I, XI, 36, p. 34.

<sup>17</sup> Cf. ID., *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 208-216, pp. 154-155; ID., *Glosae super Platonem*, L, 22-28, p. 89; ID., *Philosophia*, I, XI, 37, pp. 34-35.

<sup>18</sup> Cf. ID., *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 217-230, p. 155; ID., *Glosae super Platonem*, LIII, 1-15, pp. 93-94; ID., *Philosophia*, I, XI, 38-39, p. 35.

reciproche, ancora oggi osservabili: in inverno, infatti, parte degli elementi superiori si trasformano in inferiori, mentre in estate avviene il contrario<sup>19</sup>.

Nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*, Guglielmo espone anche la propria *sententia*:

Fuerunt [elementa] in prima creatione ubi nunc sunt, sed non qualia nunc sunt. Etenim terra omnino cooperta erat aquis, aqua vero spissior quam modo sit et ad magnam partem aeris elevata; aer autem spissior quam modo sit et obscurior, quippe cum neque sol neque luna neque aliae stellae essent, quibus illuminaretur. Ignis similiter spissior erat quam modo sit. – Id vero, quod terra erat aquis omnino cooperta nec aliquo lumine illustrata nec aedificiis distincta nec suis animalibus repleta; quod aqua et aer spissi et obscuri erant; quod in superioribus stellae non apparebant, vocaverunt chaos, i.e. confusionem elementorum<sup>20</sup>.

Nella *prima creatio* – scrive Guglielmo – gli elementi erano proprio dove sono ora, ma non come sono ora, perché più grezzi e ancora privi del loro *ornatus*: la terra era coperta dalle acque ed era, dunque, inadatta alla vita vegetale e animale; l'acqua era più spessa di quella attuale e oltrepassava il suo luogo naturale, andando ad occupare una parte di quello dell'aria; l'aria era ugualmente più spessa, ma anche più oscura, perché non vi erano ancora il sole, la luna e le stelle a illuminarla; anche il fuoco era più spesso di quello attuale. Pertanto, è questa condizione primordiale di grossolanità che viene chiamata *chaos* o *confusio elementorum*, anche se impropriamente, perché non vi è mai stata una effettiva confusione originaria degli elementi. Concludendo con le parole di Gregory, «Guglielmo – che di ogni fenomeno fisico vuole intendere la *ratio* – ritiene l'ipotesi di un primitivo caos senza fondamento razionale, quindi inutile e contraria alla somma potenza e bontà divina che non fa nulla invano; ciò che i filosofi chiamavano caos non sarà dunque qualcosa di anteriore agli elementi, ma solo l'insieme di questi, già distinti secondo le qualità fondamentali e tuttavia ancor privi dell'*ornatus*»<sup>21</sup>.

Sebbene Ugo di San Vittore sia stato segnalato come principale referente polemico del maestro di Chartres e vi siano degli effettivi punti di contatto tra la dottrina descritta e confutata da Guglielmo nelle *Glosae* alla *Consolatio* e al *Timeo* e nella *Philosophia* (la *ratio theologica* di cui si è detto deriva da Ugo) e la dottrina esposta con una certa continuità dal Vittorino in quattro opere (*Adnotationes in Genesim*, *Dialogus de sacramentis*, *Sententiae de divinitate*, *De sacramentis christianae fidei*), scritte tra il 1120 e il 1140, al punto che Dominique Poirel ha supposto che i due autori si siano confrontati

---

<sup>19</sup> Cf. ID., *Glosae super Platonem*, LIII, 31-36, pp. 94-95.

<sup>20</sup> ID., *Philosophia*, I, XI, 39, pp. 35-36. Cf. anche ID., *Glosae super Platonem*, LI, 1-11, pp. 89-90.

<sup>21</sup> GREGORY, *Platonismo medievale*, pp. 105-107.

e scontrati a lungo sull'argomento, rispondendo nelle loro opere alle vicendevoli critiche, è evidente che la dottrina confutata dal filosofo di Conches, nei termini in cui viene da lui descritta, prevede degli insegnamenti mai promulgati da Ugo, e che alcune accuse rivolte da Ugo ai suoi detrattori non riguardano minimamente Guglielmo. Poirel presume, dunque, che le loro argomentazioni si innestassero in un dibattito più ampio, che si sviluppò attraverso un insegnamento orale e coinvolse le scuole del Nord della Francia fin da prima del 1120, come sembra suggerire Guglielmo nelle *Glosae super Boetium*, ma soprattutto Ugo, che nelle *Adnotationes in Genesim* descrive la *quaestio* sul *modus creandi* come una *magna quaestio* già a lungo dibattuta<sup>22</sup>. Tra l'altro, questa ipotesi è corroborata dal fatto che sulla stessa questione si pronunciarono anche Pietro Abelardo e Teodorico di Chartres, maestri entrambi attivi nei più importanti centri culturali del Nord della Francia, come Tours, Chartres, Parigi e Laon<sup>23</sup>.

Se, però, si legge l'inizio dell'ultimo paragrafo del primo libro del *Dragmaticon Philosophiae*, ci si accorgerà di un notevole mutamento di prospettiva nel pensiero del maestro di Chartres sul problema del *chaos primordiale*<sup>24</sup>: qui, infatti, la sua avversione per l'esistenza di un originario stato di disordine elementare appare decisamente mitigata:

Creator istas particulas [scil. elementa] in uno magno corpore creavit, non localiter distinctas, sed per ipsum totum commixtas, ita quod ex his particulis nichil extra hoc corpus erat. Omnem vero locum obtinuit, quem omnia corpora modo obtinent. Hoc a philosophis propter particularum commixtionem chaos, quod interpretatur confusio, est nominatum. Calidae enim frigidis in eo sine proportionem et medio coniunctae repugnabant, similiter humidae siccis; unde ait Ovidius: *Rudis indigestaque moles*; deinde subiunxit: *Frigida pugnabant calidis humentia siccis*<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. POIREL, *Physique et théologie*, pp. 303-305.

<sup>23</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexamerum*, PL 178, col. 755A-B: «ET TENEBRAE ERANT SUPER FACIEM ABYSSI. 'Abyssum', id est profunditatem, vocat totam illam confusam necdum distinctam, sicut postmodum fuit, elementorum congeriem. Quam quidem confusionem nonnulli philosophorum seu poetarum 'chaos' dixerunt, quod enim profundum est minus apparet et visui patet. Illam itaque elementorum congeriem, nondum per partes ordinatas distinctam, ut cognitione nostrae vel visui patere posset, etiam si iam homo creatus esset, abyssum nominat. 'Faciem' vero qua unusquisque cognoscitur pro notitia ponit. 'Facies' ergo 'abyssi' tenebris obducta erat, id est notitia illius congeriei ex propria confusione praepediebatur, ut nequaquam se visibilem praeberet, vel aliqua eius utilitas in laudem creatoris adhuc appareret»; THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus* cit. (alla p. 101, n. 11), XXIII, 90 – XXIV, 22, pp. 565-566.

<sup>24</sup> Cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 125, n. 696; E. MACCAGNOLO, *Introduzione*, in TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, ed. E. Maccagnolo, Milano 1980, pp. 58-59; POIREL, *ibid.*, pp. 310-311.

<sup>25</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VII, 1, 4-13, p. 29.

Nella *prima creatio* – spiega Guglielmo – Dio ha dato alla luce le particelle elementari *commixtae* in un unico grande corpo («in uno magno corpore»). Pertanto, non le ha originariamente distinte tra loro in base al luogo naturale di appartenenza («non localiter distinctas»), ma ha fatto comunque in modo che occupassero tutto lo spazio esistente. Dunque, nessuna di esse esisteva al di fuori del *magnum corpus*. Non essendoci originariamente alcuna distinzione locale degli elementi, in questa commistione originaria venivano a trovarsi l'una accanto all'altra, «sine proportione et medio coniunctae», particelle elementari dalle qualità opposte che, pertanto, entravano in conflitto («calidae enim frigidis in eo (...) repugnabant, similiter humidae siccis»). È questa originaria *commixtio elementorum* che i filosofi chiamavano *chaos*, cioè *confusio*.

Che la materia originaria del mondo sensibile fosse fin dalla sua creazione connubio di forma e materia appare già evidente dalla lettura del passo: gli elementi che coabitano il *magnum corpus*, infatti, collidono gli uni con gli altri a causa di qualità formali contrastanti. Guglielmo lo afferma esplicitamente già nelle *Glosae super Platonem*. Dopo aver introdotto, all'inizio del *tractatus de primordiali materia*, la distinzione tra *materia prima* («materia quod nichil est eiusdem materia»<sup>26</sup>, poiché non ha un sostrato, pur essendo sostrato materiale degli elementi) e *materia secunda* («materia quod aliquid est eiusdem materia»<sup>27</sup>, poiché ha il suo sostrato nella *materia prima* ed è sostrato materiale di tutti i corpi che costituiscono il mondo sensibile<sup>28</sup>), il filosofo di Conches identifica la *materia secunda* con quella materia che Dio porta effettivamente all'esistenza nella *prima creatio*, creando simultaneamente congiunte le forme degli elementi e la *materia prima*, e sostiene che sia sbagliato ritenere che gli elementi nel *chaos primordiale* siano la *materia prima*: gli elementi, infatti, hanno forma (il fuoco è acuto, la terra ottusa, ecc.) e qualità (il fuoco è caldo e secco, la terra fredda e secca, ecc.), mentre la *materia prima* è tale da non avere né forma, né qualità – essa è piuttosto ricettacolo di ogni forma e di ogni qualità<sup>29</sup> –, e pertanto non può esistere *in re*, poiché nel

---

<sup>26</sup> ID., *Glosae super Platonem*, CLIV, 7-8, p. 277.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>28</sup> Guglielmo riprende molto probabilmente la distinzione calcidiana tra la *silva*, detta *subiectio principalis*, perché *nihil ei subest*, e la materia “materiale” (come il bronzo, o il legno), sulla quale opera l'artigiano, detta *materia silvestris*, perché *silva ei subest*; cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCCXXXVII, pp. 330-331; I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, in «Quaestio», VII (2007), p. 260.

<sup>29</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, CLXI, 7-13. 20-21, pp. 292-293 : «Natura igitur hyle est quod careat omni forma et omni qualitate. Cum enim sit materia communis omnium elementorum, si aliquam haberet qualitatem vel formam similem alicui illorum, citius transiret in illud cui

*sensilis mundus* «forma sine materia esse non potest»<sup>30</sup>. Tuttavia, pur non essendo una *substantia*, perché «per se esse non potest»<sup>31</sup>, la *materia prima* è pur sempre una creatura che Dio ha creato simultaneamente alle forme e alle qualità elementari<sup>32</sup> e che «per se potest intelligi»<sup>33</sup> attraverso un processo di astrazione intellettuale: togliendo, infatti, all'elemento ogni forma e ogni qualità, si può giungere a intuire qualcosa che manca di forma e di qualità<sup>34</sup>.

Dalla lettura del passo sopracitato del *Dragmaticon*, si evince inoltre chiaramente che Guglielmo continua a osteggiare la teoria tradizionale del *chaos* secondo la quale, in origine, gli *elementa* si spostavano insieme verso l'alto o verso il basso, perché il *magnus corpus* occupava ogni minima parte dello spazio esistente e gli *elementa* non potevano oltrepassarlo per andare verso un altrove inesistente. Mentre, però, nella *Philosophia* e

---

similis esset et sic dissolverentur cetera elementa. Vis vero illius est quod, quamvis nullam habeat formam vel qualitatem propriam, omnium tamen formas et qualitates potest recipere, ut omnia ex ipsa possint constare. (...) Hyle est receptaculum omnium quae gignuntur, quia formas et qualitates eorum in se recipit»

<sup>30</sup> *Ibid.*, CLIV, 15-16, p. 278. – Per le questioni della creazione simultanea di forma e materia e dell'impossibilità di identificare la *materia prima* con gli elementi del *chaos primordiale* cf. *ibid.*, CLIV, 12-32, pp. 278-279: «Dicunt enim quidam quod elementa in chao fuerunt talis [prima] materia. Nos vero dicimus elementa nec in chao nec extra posse esse primam materiam, quia est aliqua eorum materia. Quod sic probatur. Cuiuscumque est forma, eiusdem est materia: forma enim sine materia esse non potest. Sed elementorum est aliqua forma: est enim ignis acutus, terra obtusa. Iterum, dicit Plato quod haec materia nullam propriam habet qualitatem. Sed elementa habent proprias qualitates: ignis enim est calidus et siccus, etc. non sunt ergo elementa primordialis materia nec in chao nec extra. In chao enim habebant easdem substantiales qualitates quas modo habent: nichil enim sine suis substantialibus qualitibus aliquo modo potest esse. Est ergo nostra sententia quod materia elementorum est prima materia. Quod materia sit, nulla dubitatio est. Quod prima est, probatur quia nichil est eius materia. Si enim esset aliquid illius materia, esset eiusdem et forma, quia quidquid habet formam, habet et materiam: esset ergo materia elementorum quiddam constans ex materia et forma, et sic esset corpus. Sed si esset corpus, esset elementum vel factum ex elementis. Sed neque elementum neque factum ex elementis est materia elementorum. Est ergo materia elementorum talis materia cuius nichil est materia: est ergo prima materia».

<sup>31</sup> *Ibid.*, CLIV, 32-33, p. 279. Cf. anche *ibid.*, CLV, 16-17, p. 280: «Nos dicimus illam [materiam] non esse substantiam quia non est res per se existens».

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, CLV, 21-27, pp. 280-281: «Etsi igitur nec est substantia nec accidens, est tamen materia quarundam substantiarum. Unde Plato in sequentibus dicit illam esse 'inter nullam et aliquam substantiam (...). Si iterum quaeratur utrum sit hyle crator an creatura, dicimus quod est creatura. Fuit enim Deus tantae potentiae quod simul elementa et eorum materiam creare potuit».

<sup>33</sup> *Ibid.*, CLIV, 33, p. 279.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, CLV, 2-5, p. 279: «Intelligitur ergo per abstrahentem intellectum sic quod separamus ab elemento, cogitatione etsi non actu, omnem figuram et omnem qualitatem, et tunc materia sine omni figura et omni qualitate nostro occurrit intellectui».

nelle *Glosae* agli *auctores* Guglielmo riteneva che i quattro grandi corpi elementari occupassero un *certus locus*, ovvero quel luogo che attualmente occupano in base alla loro natura, nel *Dragmaticon* sostiene che, in origine, i cosiddetti *elementa* non fossero *localiter distincta* e che, quindi, non fossero *ubi nunc sunt*. Mi sembra, inoltre, che sia un indizio a favore di tale cambiamento di prospettiva la scelta di citare un autore come Ovidio, il quale fu, tra gli autori classici, uno dei sostenitori dell'esistenza di un *chaos primordiale*: nelle *Metamorfosi*, infatti, il poeta latino parlò della *commixtio elementorum* nei termini di una *moles rudis et indigesta* a causa della conflittualità originaria degli elementi («Frigida pugnabant calidis humentia siccis»)<sup>35</sup>.

Solo in un secondo momento il *chaos* viene dissolto, ed è in quel momento che Dio crea i quattro grandi corpi elementari, assegnando a ciascuno il suo luogo naturale:

Sed ex hoc magno corpore statim quatuor corpora, quae hodie a quibusdam dicuntur elementa, (...) in diversis locis creavit<sup>36</sup>.

La ragion d'essere della originaria *commixtio elementorum* è, ovviamente, Dio. Se Dio, che nulla compie invano, ha creato innanzitutto gli elementi commisti, lo ha fatto per una ragione. Pertanto, al duca sembra lecito chiedere conto della *ratio* di un tale agire di Dio: perché, infatti, avrebbe dovuto creare qualcosa che sapeva non sarebbe durato tanto a lungo, se a monte non vi fosse una «legitima causa et ratio»<sup>37</sup>? «Quod quaeris, neminem decet: opera enim creatoris videmus, causas tamen ignoramus»<sup>38</sup>, risponde il filosofo. Tuttavia non rinuncia a dare una spiegazione verisimile: «Quod tamen inde nobis videtur, dicemus»<sup>39</sup>. E per fare ciò prende le mosse da più lontano, cominciando col distinguere – sulla scorta di Calcidio – l'*opus creatoris* dall'*opus naturae*, ma anche dall'*opus artificis*, cioè l'opera dell'uomo che, con la sua perizia tecnica, sopperisce all'indigenza della *natura*. Relativamente alla creazione fisica dell'universo, Dio crea *ex nichilo* le particelle elementari *in statu confusionis*, poi procede all'*exornatio elementorum*, primo stadio dell'*exornatio mundi*. Di per sé, la *creatio ex nichilo* degli elementi è un evento straordinario, che pertiene solo all'onnipotenza di Dio. Per

<sup>35</sup> Cf. PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Metamorphoses*, I, 5-9, ed. W. S. Anderson, Leipzig 1982, p. 1: «Ante mare et terras et, quod tegit omnia, caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere Chaos, rudis indigesta que moles / nec quicquam nisi pondus iners congesta que eodem / non bene iunctarum discordia semina rerum»; *ibid.*, I, 17-20, p. 2: «Nulli sua forma manebat, / obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno / frigida pugnabant calidis, umentia siccis, / mollia cum duris, sine pondere habentia pondus».

<sup>36</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VII, 1, 13-15, p. 29.

<sup>37</sup> PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 28A, p. 20.

<sup>38</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 2, 19-20.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 2, 21, p. 30.

l'*exornatio elementorum*, invece, Dio non ha più bisogno di ricorrere al miracolo, ma può servirsi della stessa *natura insita* negli elementi. Vediamo in che senso.

### 3. *Opus naturae*

#### 3.1. Definizione di *natura* e legge fondamentale dell'*opus naturae*

Ut ait Tullius, *difficile est natura diffinire*; sed tamen, ut hic hoc nomen accipitur, natura est vis quaedam rebus insita, similia de similibus operans. Opus igitur est naturae, quod homines nascuntur ex hominibus, asini ex asinis, sic de aliis<sup>40</sup>.

Prima di esporre la questione dell'*opus naturae*, il filosofo soddisfa una precisa richiesta del duca: «Antequam opus naturae ostendas, naturam diffinias»<sup>41</sup>. È, infatti, importante che il filosofo definisca innanzitutto la *natura*, perché la sua definizione ci aiuta già a comprendere il suo *modus operandi*. Benché Guglielmo, schermandosi dietro l'autorità di Cicerone, riconosca la difficoltà di formulare una definizione precisa di *natura*, tuttavia non rinuncia al compito affidatogli e la definisce secondo il modo in cui egli la intende nel *Dragmaticon*: «Natura est vis quaedam rebus insita, similia de similibus operans»<sup>42</sup>. La *natura* è, dunque, una *vis rebus insita*, una sorta di principio

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 3, 27-31. Cf. anche ID., *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 122-123, p. 150: «Opus naturae est quod similia nascuntur ex similibus, ut homines ex hominibus et similia»; ID., *Glosae super Platonem*, XXXVII, 7-9, p. 69: «Opus naturae est quod similia nascuntur ex similibus, ex semine vel ex germine. Et est natura vis rebus insita similia de similibus operans». – La citazione da Cicerone è in MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione* cit. (alla p. 134, n. 101), I, XXIV, 34, p. 32: «Naturam ipsam definire difficile est».

<sup>41</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VII, 3, 26, p. 30.

<sup>42</sup> L'utilizzo del termine *res* nella definizione di *natura* è problematico. Se volessimo applicare con rigore la terminologia di Guglielmo, si potrebbe essere indotti a credere che tale *vis* sia *insita* in ogni *res* e, pertanto, in ogni *substantia* (tanto la *creatrix*, quanto le *creatae* materiali e immateriali) e in ogni *accidens*. D'altronde, non è nemmeno illogico pensare che un tale concetto di *natura* possa estendersi anche a Dio, agli angeli, alle anime umane e agli *accidentia*: a Dio si può attribuire una *natura* che opera il simile dal simile, perché crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, oppure perché la creazione è riflesso della sua bontà; agli angeli e alle anime si può attribuire una *natura* che opera il simile dal simile perché, essendo costitutivamente razionali, non possono non operare razionalmente; anche agli *accidentia* si può attribuire una *natura* che opera il simile dal simile (es.: il liscio o il ruvido in un corpo, il dolce o il salato in un cibo, producono al tatto o al gusto una sensazione simile alle qualità che l'hanno suscitata). Guglielmo, però, si guarda bene dall'attribuire a Dio e alle sostanze create incorporee (le anime umane; più complesso è il caso degli angeli, sulla cui corporeità o incorporeità – come abbiamo visto – non prende posizione) la stessa *natura* che opera nelle sostanze create corporee, perché in queste sostanze – come vedremo – tale *natura* opera il simile dal simile per mezzo delle qualità elementari, e il pericolo che gli venissero rinnovate le accuse di panteismo e materialismo – già rivoltegli da Guglielmo di Saint-Thierry – era senz'altro in agguato; cf. GUILLELMUS DE

generativo innato in tutte le sostanze corporee, che opera assecondando un'unica legge fondamentale: produrre il simile dal simile. Pertanto, Guglielmo esemplifica affermando che *opus naturae* è che gli uomini nascano dagli uomini e gli asini dagli asini, perché la *natura* costitutiva degli uomini e degli asini mette in moto una serie di processi fisiologici – alimentati e condizionati dalle qualità elementari – che determinano la formazione progressiva di individui simili a quelli che ne sono stati le cause generanti. Tale concezione di *natura* risente indirettamente di un principio empedocleo, giunto al mondo latino tramite il *Commentarius* di Calcidio, l'*Asclepius*, i *Saturnalia* e il *Commentum in Topica Ciceronis* di Boezio<sup>43</sup>, ma non è da escludere che in essa si sia definitivamente risolta la platonica *anima mundi*, che Guglielmo, già nella *Philosophia*, intendeva come un principio cosmologico metaforico e definiva in modo molto simile alla *natura*<sup>44</sup>. È

---

SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, col. 340A; VIII, ed. Verdeyen cit. (alla p. 3, n. 1), p. 70: «Ubi in altero quidem stultorum quorundam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil prorsus esse praeter corpora et corporea, non aliud esse Deum in mundo quam concursum elementorum et temperaturam naturae, et hoc ipsum esse animam in corpore». – Forse non è un caso che Guglielmo introduca il concetto di *natura* come *vis rebus insita* solo dopo aver parlato di Dio e degli angeli e prima di parlare dell'*exornatio mundi*. Egli, dunque, potrebbe essersi cautelato contro eventuali ripercussioni, evitando ogni possibile riferimento di questa *natura* a quelle sostanze, quasi volesse indurre il lettore a collegare tale *vis insita* solo al mondo corporeo. – Ritengo, tuttavia, più probabile che egli, in questo caso, utilizzi il termine *res* in modo meno rigoroso, ricollegandosi alla tradizione alto-medievale dei trattati *De natura rerum*, nei quali solo il mondo corporeo era oggetto di indagine.

<sup>43</sup> Cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 90; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), LI, p. 100: «Est porro Pythagoricum dogma similia non nisi a similibus suis comprehendendi. Quod etiam Empedocles sequens ait in suis versibus: Terram terreno comprehendimus, aethera flammis, Humorem liquido, nostro spirabile flatu, Pacem tranquillo, litem quoque litigioso»; HERMES LATINUS, *Asclepius*, IV, in LUCIUS APULEIUS, *De philosophia libri*, ed. C. Moreschini, Stuttgart - Leipzig 1991, p. 42: «Omnia autem desuper pendentia in species dividuntur hoc, quo dicturus sum, genere. Genera rerum omnium suae species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. Genus ergo deorum ex se deorum faciet species. Daemonum genus, aequae hominum, similiter volucrum et omnium quae in se mundus habet, sui similes species generat [genus]»; MACROBIUS, *Saturnalia*, VII, v, 17, ed. J. Willis, Leipzig 1970, p. 416: «Ex calido enim et frigido, de sicco et humido constamus. Cibus vero simplex sucum de se unius qualitatis emittit. Scimus autem similibus similia nutrir»; SEVERINUS BOETIUS, *Commentum in Topica Ciceronis*, v, PL 64, coll. 1150D-1151A: «Natura quippe atque ars suum semper opus efficiunt, nisi subjectae materiae obstet incertum. Nam quod unus idemque artifex ex eadem saepe materia non admodum similes statuas format, non est haec in arte varietas, sed tum in artificis manu, quae integritatem artis assequi non potest, tum in ipsa materia, quae efficientiae atque formae non aequaliter cedit. Idem est in natura, servat namque constantiam suam, cum hominem format ex homine. Itaque similia in caeteris ex similibus gignit».

<sup>44</sup> Nella *Philosophia* Guglielmo riferisce di tre interpretazioni dell'anima del mondo, che probabilmente circolavano ai suoi tempi. Si faccia particolare attenzione alla seconda, che offre una definizione di *anima mundi* molto simile a quella che Guglielmo dà di *natura*; cf. GUILLEMUS DE CONCHIS,

stata inoltre anche notata la dipendenza implicita di questa concezione dalla dottrina delle *rationes seminales* o *causales* di Agostino<sup>45</sup>. Tale dottrina è stata introdotta dall'Ipponate per conciliare l'idea che Dio abbia creato tutte le creature nell'opera dei sei giorni con l'evidenza di una progressiva comparsa nel mondo di altre creature successivamente ai sei giorni della creazione. Agostino intende queste *rationes* come dei principi causali, disseminati da Dio in tutto il creato nell'atto stesso della creazione, che contengono in sé la potenzialità di una gamma limitata di esseri o eventi possibili. Quali di questi si realizzino effettivamente non dipende però – secondo Agostino – da una legge di necessità naturale interna alle *rationes*, ma solo ed esclusivamente dalla volontà di Dio che, amministrando provvidenzialmente il mondo, si premura di attualizzare al momento opportuno alcune delle potenzialità contenute nelle *rationes*<sup>46</sup>. Nel *Tractatulus super*

---

*Philosophia*, I, iv, 13, pp. 22-23: «Anima ergo mundi secundum quosdam spiritus sanctus est. Divina enim voluntate et bonitate (quae spiritus sanctus est, ut praediximus) omnia vivunt quae in mundo vivunt. *Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus insitum, quo quaedam vivunt tantum, quaedam vivunt et sentiunt, quaedam vivunt et sentiunt et discernunt; nec est aliquid quod vivat et sentiat et discernat, in quo non sit ille naturalis vigor.* [Tertii dicunt, animam mundi esse quandam incorpoream substantiam, quae tota est in singulis corporibus, quamvis propter quorundam corporum tarditatem non idem in omnibus operatur. Quod volens significare Virgilius. ait: 'Quantum non noxia corpora tardant']. In homine ergo est illa et propria anima. Si aliquis concludat: 'Ergo in homine sunt duae animae', dicimus 'Non', quia non dicimus animam mundi esse animam, sicut nec caput mundi esse caput». Il corsivo è mio. – Gregor Maurach esclude dal corpo del testo il passo riportato tra parentesi quadre, ma lo cita in nota. Nelle edizioni della *Philosophia* edite da Migne nella *Patrologia latina*, invece, il passo è riportato; cf. <BEDA VENERABILIS>, Περὶ διδασκαλίας *sive elementorum philosophiae libri quatuor*, PL 90, coll. 1130C-D; <ONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *De Philosophia mundi libri quatuor*, PL 172, coll. 46C-47A. – Si noti, inoltre, che dalla questione affrontata alla fine del passo qui riportato (se vi siano due anime nell'uomo, cioè l'*anima mundi* e l'anima umana), si evince che Guglielmo non considerava affatto l'*anima mundi* come un'anima vera e propria, ragione in più per credere in una sua possibile risoluzione nel concetto di *natura*.

<sup>45</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 179-181. Interpretazione accolta anche da NEWELL in *Grammaticus et ethicus* cit. (alla p. 207, n. 13), p. 283.

<sup>46</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, PL 42, coll. 877-878; ed. Mountain cit. (alla p. 107, n. 28), III, VIII, 16, p. 143: «Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium quae in illo non creantur nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit»; ID., *De Genesi ad litteram*, PL 34, col. 328; ed. Zycha cit. (alla p. 132, n. 97), v, 7, p. 150: «Quod ergo sequitur: fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae, hinc iam, quantum arbitror, intimatur, quae fiant secundum intervalla temporum ex illa prima conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul. Et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur vel animalium vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro sive unde omnia fructa gignuntur, umida sunt et ex umore concresecunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri trahentes se cum sequaces

*librum Genesis* Clarembaldo di Arras mette esplicitamente in relazione la dottrina agostiniana con una dottrina che egli attribuisce genericamente ai *philosophi*, ma che sembra avere molte affinità con quella guglielmiana della *natura*:

Amplius de seminali ratione agendum est quae a philosophis “naturalis ratio” sive “similitudo nascendi”, a divinis vero auctoribus “seminalis ratio” vocatur. Est itaque, ut diximus, ratio seminalis vis insita elementis (...) [vel eis que constant ex elementis]. Quod ita debet intelligi: vis, scilicet aptitudo naturalis iuxta quam similia ex similibus producantur. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba vel de faba triticum vel de pecore homo vel de homine pecus. Iuxta quod ait

---

potentias ex illis perfectis operibus dei, a quibus in die septimo requievit». *Ibid.*, col. 349; vi, 14, p. 189: «Quaeri autem merito potest, causales illae rationes, quas mundo indidit, cum primum simul omnia creavit, quomodo sint institutae: utrum ut, quemadmodum videmus cuncta nascentia vel fruticum vel animalium, in suis conformationibus atque incrementis sua pro diversitate generum diversa spatia peragerent temporum, an ut, quemadmodum creditur factus Adam, sine ullo progressu incrementorum virili aetate continuo formarentur. Sed cur non utrumque illas credimus habuisse, ut hoc ex eis futurum esset, quod facturo placuisset? Si enim illo modo dixerimus, incipit contra ipsas factum videri non solum etiam illud de aqua vinum, sed et omnia miracula, quae contra naturae usitatum cursum fiunt; si autem isto modo, multo erit absurdus istas ipsas cotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo, ut ad utrumque modum habiles creatae sint, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit, quod tempori congruat». *Ibid.*, coll. 349-351; vi, 15-18, pp. 189-192. *Ibid.*, coll. 406; ix, 17, pp. 291-292: «Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam adpetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere, et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quaeque tempore exortus processusque sumunt finesque et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit, ut de grano tritici non nascatur faba vel de faba triticum vel de pecore homo vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per iuventam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur et si quid eius modi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex his et haec fieri possent - neque enim ex eis vel ipse faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior - verum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret». Cf. anche R. WILLIAMS, *Creazione*, in *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald (ed. it. a cura di L. Alici - A. Pieretti), Roma 2007, pp. 492a-493b.

AUGUSTINUS: “In semine arboris tota arbor primitus fuit, non mole corporeae magnitudinis sed vi potentiaque causali”<sup>47</sup>.

Come si legge in questo passo, l'allievo di Teodorico identifica esplicitamente quella che i filosofi chiamano *ratio naturalis* o *similitudo nascendi* con la *ratio seminalis* degli autori sacri (Agostino innanzitutto), formulando per quest'ultima una definizione che riecheggia molto da vicino quella guglielmiana di *natura*: viene, infatti, descritta come «vis insita» in tutta la gamma delle sostanze corporee (dagli elementi ai *composita*), ovvero come «aptitudo naturalis iuxta quam similia ex similibus producuntur». Anche gli esempi utilizzati da Clarembaldo per esplicitare questa attitudine naturale a produrre il simile dal simile presenta molte affinità con il pensiero del filosofo di Conches. Ma le somiglianze tra la dottrina di Guglielmo e quella di Agostino si fermano alla *similitudo nascendi* e le loro differenze sono determinanti. Mentre infatti – secondo l'Ipponate – l'attualizzazione della gamma di esseri o eventi contenuti in potenza nelle *rationes* dipende direttamente dalla volontà di Dio, secondo Guglielmo la *natura* opera in modo autonomo rispetto a Dio, anche se in ossequio alla sua volontà, perché segue nel suo operare delle leggi necessarie, fissate dal Creatore, che determinano un susseguirsi prevedibile di eventi, connessi da rapporti riconoscibili e scientificamente indagabili di causa ed effetto. Inoltre, appare con chiarezza che la *natura* guglielmiana ha un raggio d'azione molto più ampio delle *rationes* agostiniane. La sua operazione ha inizio fin dal primo giorno della creazione con l'*exornatio elementorum* e si esplica a partire dalle qualità formali degli elementi: è evidente, infatti, quanto esse determinino il modo di manifestarsi dei processi cosmologici che conducono all'esornazione del cosmo – dalla collocazione delle particelle elementari nei loro *loci* naturali alla formazione dei corpi –, ma anche dei fenomeni cosmici in genere e persino dei processi fisiologici, che determinano la generazione quotidiana degli esseri viventi, e dei processi cognitivi. Pertanto, sebbene Guglielmo non sembri interessato al problema della trasmissione delle forme ideali alla materia per mezzo delle *formae nativae*, immagini degli archetipi create da Dio, che si mescolano alla materia per darle ordine e forma secondo il modello ideale, è probabile che egli le consideri già unite al corpo del mondo e che le faccia confluire nel suo concetto di *natura*, un principio generativo che, operando per mezzo delle qualità

---

<sup>47</sup> CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatulus* cit. (alla p. 19, n. 45), xxvi, p. 238, con inserzione di un passo estratto da *ibid.*, xvii, p. 233, dove viene definita (per la prima volta nel *Tractatulus*), la *ratio seminalis* come «vis occulta inserta elementis vel eis quae constant ex elementis».

elementari, dà forma innanzitutto ai corpi celesti e poi a quelli di ciascun essere vivente per mezzo dei corpi celesti<sup>48</sup>.

Di fronte a una dottrina così ardita, che sembra esautorare Dio da un coinvolgimento diretto nei fenomeni cosmologici a vantaggio della *natura rerum*, verrebbe da replicare allo stesso modo di quei detrattori che rimproveravano a Guglielmo di attribuire alla *natura* piuttosto che a Dio la nascita degli uomini dagli uomini: «Nonne hoc est opus creatoris?»<sup>49</sup>. La risposta che Guglielmo aveva dato a costoro nelle *Glosae super Boetium* offre spunti di riflessione molto interessanti riguardo al coinvolgimento di Dio in ogni fenomeno naturale:

Nichil per hoc deo detraho. Omnia quae in mundo fiunt deus facit praeter malum. Sed alia facit operante natura rerum, quae est instrumentum divinae cuiusdam operationis. Et ea dicuntur opera naturae, quia a deo fiunt natura subserviente. Alia facit non ex aliqua natura sed sola voluntate quae, ut ait Plato, maior est omni nexu naturae; et illa dicuntur a philosophis opera creatoris<sup>50</sup>.

Dio è sempre la causa prima di tutto ciò che accade nel mondo, eccetto il male. Tuttavia, per compiere alcune cose, si serve della *natura* come di un *instrumentum*. Sono queste le operazioni che vengono propriamente dette *opera naturae*. Altre cose (come la *creatio ex nichilo* e i miracoli), Dio le compie, invece, senza intermediari, *sola voluntate*: queste sono gli *opera creatoris* propriamente detti. Queste considerazioni permettono di fare luce anche su quel passo dell'ultimo paragrafo del primo libro del *Dragmaticon*, in cui Guglielmo descrive il *modus operandi* della *natura*:

Cum natura aliquid operatur, primitus rude quiddam et commixtum operatur, deinde paulatim format et dividit. Prius namque operatum mustum, deinde quod in eo est faeculentum et grave ad infimum locum trahit, quod vero leve est ad supremum, quod mediocre ad medium locum. Similiter

---

<sup>48</sup> La dottrina delle *formae nativae*, di ispirazione boeziano-calcidiana, si diffuse nell'ambiente di Chartres – soprattutto ad opera dell'illustre Bernardo e di Gilberto di Poitiers – come possibile soluzione al problema della trasmissione delle forme ideali al mondo che evitava la commistione diretta degli archetipi con la materia. Commentando il passo del *Timeo* (52A), nel quale Platone parla di tre generi di realtà, Calcidio riconosce in essi il mondo archetipo (primo genere), la materia (terzo genere) e un genere di realtà, intermedio tra l'uno e l'altra, che è generato dal primo ed è destinato a dare forma al terzo a imitazione del mondo archetipo: le *species* o *formae nativae*. Commentando lo stesso passo, Guglielmo si distacca totalmente dal commentatore neoplatonico, in quanto vede in quel secondo genere di realtà nient'altro che il *sensilis mundus*, già connubio di forma e materia; cf. T. GREGORY, *Note sul Platonismo della Scuola di Chartres. La dottrina delle specie native*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», VIII (1953), pp. 358-362; ID., *Platonismo medievale* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 112-117. – Sulla dottrina delle *formae nativae* in Bernardo di Chartres cf. SPEER, *Die entdeckte Natur* cit. (alla p. 16, n. 39), pp. 102-113.

<sup>49</sup> ID., *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 123-124, p. 150

<sup>50</sup> *Ibid.*, 125-131, pp. 150-151.

in lacte mixtim creat quatuor substantias, quas postea homo, adiuvente natura, artificio separat. Quia igitur natura et artifex non poterant ad operationem creatoris ascendere, voluit creator ad illorum operationem condescendere. Si enim hoc non esset, debilitas naturae putaretur, quociens ab ea aliqua mixta crearentur. Vel, ut alii dicunt, mixtim creavit ut significaret quanta confusio rerum esse posset, nisi sua dilectio res ordinaret<sup>51</sup>.

Ricorrendo ad alcune analogie con fenomeni legati alla società contadina del tempo<sup>52</sup>, il filosofo di Conches spiega che quando la *natura* opera, realizza innanzitutto qualcosa di rude e commisto e che solo in un secondo momento dà forma a ciò che è rude e divide ciò che è commisto. Egli introduce, pertanto, due analogie al fine di rendere visibile con esempi concreti come opera la *natura*. Nella prima analogia, che mostra affinità con un passo del *Pantegni*<sup>53</sup>, Guglielmo allude a ciò che avviene durante le prime settimane di fermentazione del vino: all'inizio la *natura* opera il mosto; successivamente trascina verso il basso ciò che è torbido e pesante, verso l'alto ciò che è leggero, e lascia nella parte centrale ciò che ha qualità intermedie; solo alla fine dell'*exornatio*, la *natura* produce il vino. Nella seconda analogia, probabilmente desunta anch'essa dal *Pantegni*, ma con una significativa differenza<sup>54</sup>, Guglielmo afferma che similmente il latte, nella sua condizione naturale, è un misto di quattro sostanze che poi l'uomo separa con l'aiuto della *natura*. Se, dunque, Dio voleva servirsi della *natura* delle cose, portando avanti per suo tramite il processo della formazione dei corpi attraverso l'*exornatio mundi*, non poteva già creare qualcosa di ordinato, perché è tipico della *natura* operare innanzitutto

---

<sup>51</sup> ID., *Dragmaticon*, I, VII, 4, 34-45, pp. 30-31.

<sup>52</sup> Cf. RONCA, *The influence of the Pantegni* cit. (alla p. 128, n. 92), pp. 274-277.

<sup>53</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni* cit. (alla p. 8, n. 19), I, 25, p. 21: «Quia sanguis est sicut mustum, a quo quatuor diversae substantiae procedunt. Una est inde [Lyon 1515: vini] claritas, quae cholerae rubeae est assimilanda, alia aquosa [Lyon 1515: est grossa], et ipsa est phlegma. Alia gravis atque grossa, et fundi petens ima, quae fex appellata intelligitur esse colera nigra. Quanta [Lyon 1515: Quarta] substantia vini est puritas sanguini purificata a ceteris humoribus cooperanda».

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, v, 26, p. 130: «Lac autem universaliter frigidum est et humidum. Acidum frigidius. Coagulatum siccius. Quod ex tribus compositum substantiis, terrestri, aerea, aquosa. Terrestris caseus. Aerea butyrum, aquosa serum». Secondo Ronca, Guglielmo potrebbe aver aggiunto una sostanza rispetto alle tre della fonte – forse seguendo una suggestione del *De elementis* di Mario Salernitano – perché aveva bisogno di quattro sostanze per farle corrispondere ai quattro elementi. Il passo del *De elementis* cui Ronca allude è in MARIUS, *De elementis*, ed. R. C. Dales, Berkeley 1976, p. 129: «Ignem vero in eo [*scil.* in lacte] nequaquam possumus visibiliter invenire, sed possumus experimento approbare ipsum in eo esse, calefit enim homo ex lactis comestione». Che il *De elementis* sia precedente al *Dragmaticon*, tuttavia, è da dimostrare. Ronca allude ad alcuni studi che lo dimostrerebbero, ma senza citarli; cf. RONCA, *ibid.*, pp. 276-277, n. 26. Dales, che ne ha curato l'edizione critica, ne fissa la stesura nel terzo quarto del secolo XII; cf. R. C. DALES, *Introduction*, in MARIUS, *ibid.*, p. 1.

qualcosa di rude e commisto. Se la creazione fosse stata perfettamente ordinata fin dall'inizio, la *natura* avrebbe dovuto portare scompiglio nell'opera di Dio per poi riordinarla, contravvenendo tanto al proprio Creatore, quanto a ciò che le è proprio, cioè mettere ordine piuttosto che il contrario. Pertanto, non potendo né la *natura*, né l'uomo (*artifex*) «ad operationem creatoris ascendere» (poiché, in qualità di creature, non possono aspirare a compiere le operazioni proprie del Creatore, né ad avere la qualità e l'estensione del suo operare), il Creatore volle «ad illorum operationem condescendere», cioè adattarsi alla loro capacità operativa. Dunque, creò innanzitutto le particelle elementari commiste in un unico grande corpo, affinché, costringendo la sua infinita potenza entro i limiti creaturali e operazionali della *natura*, potesse servirsi di quest'ultima come strumento per portare a termine la propria opera creatrice con l'*exornatio mundi*. Se così non fosse stato, se cioè non fosse stato Dio a creare anzitutto il misto, al fine di adeguarsi alla capacità operativa della *natura*, si sarebbe ritenuta debolezza della *natura* il fatto che essa produca qualcosa di misto. E a coloro che potrebbero ritenere irrispettoso nei confronti dell'onnipotenza di Dio ammettere che egli si serva della *natura* delle cose per portare a termine la creazione, si potrebbe rispondere come fece effettivamente Guglielmo nella *Philosophia*, rivolgendosi a quei teologi che rifiutavano la dottrina da lui divulgata riguardo alla formazione del corpo umano ad opera del calore degli astri:

Iterum dicet hoc esse divinae potestati derogare sic esse hominem factum dicere. Quibus respondemus: e contrario id est ei conferre, quia ei attribuimus et talem rebus naturam dedisse et sic per naturam operantem corpus humanum creasse<sup>55</sup>.

Ammettere che la formazione del corpo del primo uomo sia dovuta a cause esclusivamente fisiche, non significa derogare quest'opera alla divina potestà, ma significa piuttosto conferirgliela, perché è a Lui che va attribuito sia il dono di una tale *natura* alle cose, sia la stessa creazione del corpo umano, che Dio *operat per naturam*, cioè servendosi della *natura* delle cose come di uno strumento. Quando Dio opera nel mondo, dunque, si depotenzia, per presiedere allo svolgersi dei fenomeni naturali senza travalicare i limiti del legalismo naturale da Lui stabilito. La *natura* può, dunque, ritenersi autonoma rispetto a Dio a patto che la si consideri nel mondo come una sorta di teofania: è Dio, infatti, che manifesta *in* essa la propria potenza, vincolandosi ai suoi limiti strutturali, e che opera *per* essa con regolarità, senza cioè contravvenire alle sue leggi, salvo in quei casi eccezionali, in cui si rende opportuno il miracolo. Non vi è, dunque, alcuna traccia di quel panteismo e di quel materialismo paventati da Guglielmo di Saint-

---

<sup>55</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XIII, 44, p. 39.

Thierry, perché appare chiaramente che l'essenza e l'opera di Dio non si sovrappongono semplicemente all'essenza del mondo e all'opera della *natura*, ma le trascendono infinitamente<sup>56</sup>. La novità della nozione guglielmiana di *natura* rispetto alla concezione patristico-altomedievale, non sta dunque nel fatto che la volontà di Dio non è più causa prima di tutti i fenomeni naturali («ut aliquid sit natura operante, necesse est divina voluntatem praecedere»<sup>57</sup>, dirà, infatti, Guglielmo), ma piuttosto nel fatto che questi fenomeni non sono semplicemente sospesi all'arbitrio divino, ma si manifestano secondo una regolarità che Dio stesso garantisce.

Alla *ratio necessaria* di natura fisica sulla creazione da parte di Dio delle particelle elementari allo stato caotico, Guglielmo affianca un'altra *ratio necessaria* di natura teologica: «Mixtim creavit ut significaret quanta confusio rerum esse posset, nisi sua dilectio res ordinaret»<sup>58</sup>. Guglielmo rivaluta proprio quell'argomento, che aveva condannato nelle sue opere precedenti e che era di Ugo di San Vittore. Questo è un altro segno evidente che Guglielmo, anche dopo la morte del Vittorino (avvenuta nel 1141 circa), non lasciò cadere la questione già lungamente dibattuta del *modus creandi* e che continuò a riflettervi per perfezionare il suo pensiero al riguardo. Cosa lo abbia spinto a cambiare idea sulla legittimità di questo argomento, non è facile stabilirlo. La mia ipotesi è che, proprio riconsiderando la questione, il filosofo di Conches abbia compreso che non ci si può fermare esclusivamente al primo livello di lettura del *liber naturalis*, quello fisico, che è il più immediato e consiste nella razionalizzazione dei dati desunti dall'osservazione empirica, ma che bisogna aprire la mente anche a un secondo livello di comprensione, più profondo e non così immediato, che considera il creato come *sacramentum* del divino e si incardina su una solida tradizione patristica e altomedievale. È probabile, dunque, che Guglielmo cominciasse a percepire maggiormente l'importanza dell'insegnamento morale che si celava dietro il passaggio progressivo della creazione dal disordine all'ordine e che fu in più di un'occasione evidenziato da Ugo di San Vittore: contemplando questo progresso verso il meglio – nella meditazione delle Scritture, non certo *de visu* –, le creature razionali avrebbero potuto comprendere a quale progresso esse

---

<sup>56</sup> Cf. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De erroribus*, PL 180, coll. 339D-340A, ed. Verdeyen cit. (alla p. 3, n. 1), VIII, 308-312, p. 70: «Quidem stultorum quorundam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil prorsus esse praeter corpora et corporea; non aliud esse Deum in mundo quam concursum elementorum, et temperaturam naturae; et hoc ipsum esse animam in corpore».

<sup>57</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, XIII, 44, p. 39. Cf. anche ID., *Dragmaticon*, III, IV, 6, 49-50, p. 67: «Ut enim natura aliquid operetur, oportet divinam praecedere voluntatem».

<sup>58</sup> ID., *ibid.*, I, VII, 4, 44-45, p. 31.

stesse erano chiamate, rifuggendo i vizi e praticando le virtù, mai disperando del supporto della grazia divina<sup>59</sup>.

### 3.2. Prima fase dell'*exornatio mundi*: la dissoluzione della *confusio elementorum* e la formazione degli *elementa mundi*

Sed ex hoc magno corpore statim quatuor corpora, quae hodie a quibusdam dicuntur elementa, *pro modo quem dicturi sumus*, in diversis locis creavit<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Sententiae de divinitate*, III, 2, 32-51, ed. A. M. Piazzoni, in «Studi Medievali» XXIII (1982), p. 929: «Ut igitur timorem omni homini incuteret hoc modo Deus machinam suam construxit ut primo cuncta in statu bono, sed non summo, fabricaret, ea scilicet informia creando de nihilo, deinde ad summum produceret informitatem rerum ad formas et ordinem redigendo. Sic Deus rationalem creaturam, id est hominem et angelum, non statim in summo statu posuit, sed in non summo, bono tamen, ut locus esset virtutibus, ut esset locus libero arbitrio, ut esset merendi. Quatenus in eo statu possit rationalis creatura per virtutes proficere et proficiendo ad summum gradum pertingere in quo mereretur confirmari et sine fine permanere. Hoc igitur consilio ductus, primo informem mundum Deus fecit, deinde formavit ut per hoc rationalis creatura instructa statum suum non statim perfectum crederet, sed ab eo ad summum proficisci addisceret. Item quia Deus hominem vidit peccaturum, et per peccatum cassurum, ne tunc homo eum statum solum esse crederet, et se ad ulteriorem gradum meliorem posse proficisci desperaret, proposita est ei mundi machina quasi exemplar ut sicut divina dispositio ab informitate prima ad summam redegit pulchritudinem, sic divina cooperante gratia ab informitate vitiorum homo posset reduci ad conformitatem virtutum, et his de causis, neque simul neque statim formatus factus est mundus»; ID., *De sacramentis christianae fidei*, I, 1, 3, PL 176, coll. 189A-B: «Quod si quis quaerat quae rationalis creatura jam tunc in ipso mundi primordio exstiterit cui hoc exemplum proponi debuisset, facile responderetur jam tunc creatos fuisse angelos qui hoc facto admonerentur seipsos agnoscere, et usque in finem homines futuros, quod licet hoc quando factum est non viderint, tamen per Scripturas edocti, factum esse omnino jam nescire non possint»; ID., *Adnotationes in Pentateuchon*, IV, PL 175, coll. 33C-34A: «Deus, qui in momento poterat omnia facere, sex diebus distinxit opera sua, non propter suam (quae nulla est) impotentiam, sed propter rationabilium creaturarum instructionem et exemplum. Sicut enim prius rebus dedit esse, et postea pulchrum esse, ita et angelo, et homini, quibus dederat rationales esse, si perstitissent, dedisset et beatos esse; et hoc esset pulchrum esse. Quod exemplum quia neglexit angelus, respiciens adesse suum quod rationale erat, nimium de se praesumens, cecidit irrecuperabiliter, sicut alii immobiliter sunt confirmati. Ad hominis vero reparationem sex diebus distinguere voluit opus suum, ut in hoc haberet homo animum occupatum ad sui institutionem. Quod autem Deus dicitur creasse aliquid imperfectum aut informe, non nocet, nec est inconveniens; quia ad comparationem majoris perfectionis aut pulchritudinis, quas ipsemet per se quando oportuit, addidit, dici debet: sicut quotidie facit pueros imperfectos quantum ad augmentum quod sequitur, sed tamen perfectos ad numerum partium, manuum scilicet, pedum, et caeterorum membrorum, et haec sententia probabilior videtur».

<sup>60</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, VII, 1, 13-15, p. 29. Il corsivo è mio.

Alla fine della prima giornata di dialogo (che coincide con il primo libro del *Dragmaticon*), Guglielmo esprime il proposito di trattare del *modus* attraverso il quale Dio ha creato i quattro grandi corpi elementari – ricavandoli dal *magnum corpus* – e li ha disposti nel loro luogo naturale. In altre parole, si tratta di capire come inizia e come si sviluppa il processo di *exornatio mundi*. Nella seconda giornata di dialogo (che coincide con il secondo libro del *Dragmaticon*), il filosofo, sollecitato dal suo interlocutore, si concentra sull’enucleazione di questo tema e sulla giustificazione razionale della struttura del mondo così come è stata concepita da Dio<sup>61</sup>.

Fin da subito si evince che l’ordinamento del mondo ha il suo inizio nel disfacimento del *chaos primordiale*, che avviene nel momento in cui Dio comincia a condurre ciascuna particella elementare, che abita il *magnum corpus*, verso il luogo che ognuna di esse dovrebbe occupare in base alle proprie caratteristiche formali:

Particulas calidas et siccas, quae aliis mixtae erant, ad locum superiorem [Deus] *contulit* atque ex eis, adiunctis tamen quibusdam ex tribus reliquis generibus particularum, unum *constituit*, quod a partibus quae in eo dominantur ignis vocatur. Particulas vero frigiditas et siccas ad locum inferiorem *deduxit* atque ex eis, aliis quibusdam adiunctis, unum corpulentum et obtusum, quod a partibus quae in eo dominantur terra vocatur, *composuit*. Ex particulis calidis et humidis, adiunctis tamen aliis, aera; ex frigidis et humidis aquam<sup>62</sup>.

Dio porta insieme («contulit») le particelle calde e secche verso l’alto affinché, per la loro leggerezza, occupino il *locus superioris*. A esse restano, tuttavia, unite alcune particelle elementari degli altri tre tipi, con le quali Dio costituisce un’unico composto elementare («unum constituit»), che prende il nome di *ignis* dalle particelle che in essa dominano. Le particelle fredde e secche vengono invece condotte verso il basso a causa della loro pesantezza e conquistano il *locus inferioris*. Anche a esse restano unite alcune particelle elementari degli altri tre tipi e con esse Dio forma un’unico composto elementare, che prende il nome di *terra* dalle particelle che in essa dominano. Le particelle calde e umide e quelle fredde e umide vengono invece lasciate nei luoghi intermedi, in modo tale che le prime, più leggere delle seconde, occupino il *locus* più vicino all’*ignis*, mentre le seconde, più pesanti di quelle calde e umide, ma più leggere delle fredde e secche, quello immediatamente sopra la *terra*. Anche ad esse restano unite alcune particelle elementari degli altri tre tipi, con le quali Dio forma due grandi gruppi

---

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, II, I, 5, 45-47, p. 35: «Heri, ut memini, te demonstrandum promisisti quomodo ex illo magno quatuor illa corpora Deus creavit quae hodie vocantur elementa. Quod igitur promisisti redde».

<sup>62</sup> *Ibid.*, II, I, 2-10. Il corsivo è mio.

corpuscolari, che prendono i nomi di *aer* e di *aqua* dalle particelle che in essi dominano<sup>63</sup>. È in questo momento che prendono forma gli *elementa mundi* e che ciascuno di essi conquista il suo *certus locus* nel *mundus*.

I verbi in corsivo nel passo in questione sembrano suggerire che Dio sia il solo protagonista dell'ordinamento del mondo e che dunque il mondo sia sospeso all'arbitrio divino. Leggendo, però, il passo a un livello meno superficiale, notiamo in modo abbastanza evidente che Dio ordina certo il mondo, ma non compiendo interventi straordinari, bensì assecondando quasi servilmente quella *natura* che egli stesso ha iscritto negli elementi, per mezzo della quale Egli opera il simile dal simile, in ossequio alle caratteristiche formali di ciascun elemento: il fuoco, che è per natura caldo e secco, è naturalmente più leggero e Dio opera per mezzo della *natura* il simile dal simile nel momento in cui lo fa tendere verso l'alto; la terra, che è per *natura* fredda e secca, è naturalmente più pesante e Dio opera per mezzo della *natura* il simile dal simile quando la fa tendere verso il basso; l'aria, che è calda e umida, e l'acqua, che è fredda e umida, sono naturalmente più pesanti del fuoco e più leggere della terra e Dio opera per mezzo della *natura* il simile dal simile quando lascia che occupino luoghi intermedi tra il fuoco e la terra, in modo tale, però, che l'aria sia più in alto dell'acqua, poiché più leggera. Si noti che unica è la legge che sottende all'*opus naturae* (operare il simile dal simile), ma diversi sono gli effetti di quest'operare per la diversità ontico-ontologica di ciascuna sostanza corporea cui essa inerisce: ad esempio, il fuoco, che è per natura caldo e secco, e la terra, che è per natura fredda e secca, secondo il principio regolativo di base della *natura* produrranno effetti simili a ciò che essi sono per natura, ma nello specifico gli effetti prodotti dal fuoco in base alla propria natura saranno ben diversi da quelli prodotti dalla terra in base alla propria natura.

Secondo Heinrich Flatten, Guglielmo, nel definire la *natura* e descriverne l'operazione, dimostra di dissociarsi completamente dalle quattro definizioni boeziane di

---

<sup>63</sup> L'argomento secondo il quale ciascun *elementum mundi* comprende ogni tipo di particella elementare e prende il nome dalle particelle che in esso dominano, già utilizzato nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*, Guglielmo poteva leggerlo anche in Calcidio e in Isidoro; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VII, 22, p. 28; ID., *Glosae super Platonem*, LIX, 14-18, p. 104; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCLXXIX, pp. 283-285; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIII, III, 3, PL 83, col. 474A: «Quapropter omnia elementa omnibus inesse, sed unumquodque eorum ex eo quod amplius habet accepisse vocabulum». – L'argomento è presente, tuttavia, anche in ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), I, 8-20, p. 6.

natura, espone nel *Contra Eutychen et Nestorium*<sup>64</sup>. A me pare, invece, che sulla descrizione del modo in cui la *natura* opera per dissolvere l'originaria *confusio elementorum*, Guglielmo sia stato influenzato almeno da una di quelle definizioni, cioè da quella in cui viene descritta la *natura* che «de solis corporibus dici potest»<sup>65</sup>:

Natura est motus principium secundum se, non per accidens. Quod motus principium dixi, hoc est, quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum. Item quod per se principium motus naturam esse proposui et non per accidens, tale est, quoniam lectum quoque ligneum deorsum ferri necesse est, sed non deorsum per accidens fertur. Idcirco enim quia lignum est, quod est terra, pondere et gravitate deducitur. Non enim quia lectus est deorsum cadit, sed quia terra est, id est quia terrae contigit ut lectus esset; unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum vero artificialiter<sup>66</sup>.

Secondo questa definizione, la *natura* di un corpo è il suo *motus principium*, ovvero il *proprium motus*, il *motus naturalis*, la capacità di movimento che ogni corpo ha *per se et non per accidens*: il *motus* che l'elemento-terra ha *per se* è quello di tendere spontaneamente e necessariamente verso il basso, poiché *deductus* dalla pesantezza della materia di cui è costituito; quando, però, contro la sua natura, la terra viene sollevata, le viene impresso dall'esterno un *motus accidentalis*, che cessa non appena viene lasciata cadere. In breve, secondo questa definizione, la *natura* di un corpo è quella capacità per mezzo della quale quel corpo non può non abbandonarsi al movimento verso il quale inclina spontaneamente, assecondando le proprie caratteristiche formali.

Un esempio dell'oscillazione – tipica delle argomentazioni di natura fisica – tra *rationes necessariae* e *verisimiles*<sup>67</sup> è nell'articolato discorso per mezzo del quale Guglielmo dimostra la compresenza di tutti e quattro i tipi di particelle elementari all'interno di ciascuno dei corpi che vengono comunemente chiamati elementi. Le prime obiezioni del duca esprimono la difficoltà razionale di ammettere una costituzione composita dei quattro grandi corpi elementari: egli non comprende, infatti, in che senso si possa sostenere che nella *terra*, «*quae et est et dicitur frigida*», ci siano anche «*particulae calidae*», se caldo e freddo, essendo qualità contrarie, non possono esistere «*simul (...) in eodem*»<sup>68</sup>. Effettivamente, sembra sia proprio la *natura*, il cui «*proprium est (...) semper*

---

<sup>64</sup> Cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), p. 89.

<sup>65</sup> SEVERINUS BOETIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, col. 1341B; ed. C. Moreschini, I, 59, Leipzig 2005, p. 209.

<sup>66</sup> *Ibid.*, coll. 1342A-B, I, 96-108, p. 211.

<sup>67</sup> Se ne è parlato nei capitoli III e IV; cf. *supra*, pp. 150 ss., 179 ss.

<sup>68</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, II, 2, 11-14, p. 35.

contrarium fugere et simile appetere»<sup>69</sup>, ad aborrire un tale stato di cose. Nella sua risposta, il filosofo si avvale di *rationes necessariae* per dimostrare che nessuna legge della natura viene violata: ricorrendo al principio degli opposti della logica aristotelica, desunto da Boezio, Guglielmo decreta, infatti, l'impossibilità che due *contraria* coesistano «in eodem toto, vel in eadem parte eiusdem»<sup>70</sup>; poi, però, integra quel principio, sostenendo che possano coesistere «in diversis partibus eiusdem»<sup>71</sup>. La questione del duca, in effetti, è mal posta, perché il filosofo non sta parlando di coesistenza di qualità contrarie nello stesso *elementum* (questo sarebbe davvero *contra naturam*), ma nello stesso *compositum ex elementis*: è, infatti, impossibile che l'*elementum terra*, che è freddo e secco, sia anche caldo, perché due qualità contrarie non possono coesistere nello stesso elemento; il *compositum ex elementis* chiamato *terra*, invece, è un insieme infinito di particelle *simplae et minimae* in cui le *particulae* fredde e secche coesistono con quelle di altro tipo, ma dominano su di esse, ed è dalla predominanza di particelle fredde e secche che questo *compositum* prende il nome di *terra*<sup>72</sup>. Pertanto, nessuna legge della natura viene violata.

Questi argomenti convincono solo in parte il duca: col tatto, infatti, percepisce che una parte della terra o dell'acqua può essere calda; quando soffia Borea, inoltre, avverte che una parte dell'aria (che per natura è calda e umida) può essere fredda; ma ignora come sia possibile che nel fuoco vi siano particelle fredde o umide e che nell'aria o nell'acqua vi siano particelle secche<sup>73</sup>. «Bestialiter iudicat qui secundum solum sensum iudicat», tuona il filosofo: l'uomo, infatti, esprime «ratione, non sensu»<sup>74</sup> i suoi giudizi sulle cose ed è proprio l'esercizio della ragione che lo distingue dalle bestie. Pertanto, il

---

<sup>69</sup> ID., *Philosophia*, I, II, 6, p. 19.

<sup>70</sup> ID., *Dragmaticon*, II, II, 2, 15-16, p. 36. Cf. SEVERINUS BOETIUS, *In categorias*, IV, PL 64, coll. 264C-265B: «Illud quoque quaeritur utrum oppositionis nomen aequivoce praedicetur. Dicimus enim quatuor modis opponi, aut ut contraria, aut ut aliquid, aut ut habitum et privationem, aut ut affirmationem et negationem. (...). Sunt enim opposita quae in eodem, secundum idem, in eodem tempore, circa unam eandemque rem, simul esse non possunt, quod per singula quaeque pergentibus in singulis oppositis invenitur. Namque album et nigrum, quae sunt contraria, uno eodemque tempore circa unum idemque corpus partemque corporis simul esse non possunt, nec servus atque dominus ejusdem, eodem tempore idem servus idem dominus est, nec habitus et privatio; quis enim dicat in eodem oculo uno eodemque tempore et visum posse esse et caecitatem? Jam vero affirmatio et negatio quam repugnantes sint, quamque in eodem simul esse non possint, nulli dubium est».

<sup>71</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 16-17.

<sup>72</sup> Cf., *ibid.*, 15-23.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, 3, 24-27.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 28-30.

duca invoca finalmente una *ratio* che renda plausibile la teoria del filosofo e il filosofo replica con una serie incalzante di *rationes necessariae*<sup>75</sup>:

Ignem esse consumptivae naturae, seque et alia consumere, nullus qui recte philosophatur dubitat. Iterum certum est partem ignis, maxime in hieme, spissari et in aera mutari. Quod igitur vel a se vel ab alio in uno tempore de igne consumitur, oportet quod in alio restauretur. In aestate igitur partem aquae prius mutat in aera, deinde in se attrahit. Inde est quod dixerunt physici, ignem humore nutrir. – Illud vero quod attrahit, nisi retineat et digerat, non transformat. Omnes autem physici in hoc consentiunt quod frigiditas et siccitas vim retentivam operatur, calor et humiditas digestivam; calor enim siccus rem consumit et cremat, frigus siccum rem congelat, frigus humidum dissipat. Solus igitur humidus calor digerit; est autem digerere aliquid in aliud per ebullitionem transmutare. In eodem igne est vis expulsiva, qua expellat superflua, quae ex frigido et humido consistit; est vis attractiva, quae ex calido et sicco provenit. Sunt ergo in igne quatuor genera particularum, dominantibus tamen calidis et siccis. Eodem argumento de reliquis potest probari. Cum igitur aer et aqua retineant, est in eis vis retentiva, quae sine frigido et sicco esse non potest<sup>76</sup>.

Ragionando esclusivamente sulla natura del fuoco e sulle sue trasmutazioni, il filosofo intende dimostrare che nel fuoco vi sono particelle elementari di diverse specie, ma invita a estendere il discorso anche agli altri *elementa mundi*. Nessuno che sia perfetto filosofo («qui recte philosophatur») – sentenza Guglielmo – dubita che l'*ignis* sia di natura consuntiva e che, dunque, – per conseguenza della sua stessa natura – consumi se stesso e ogni altra cosa. Questa è una prima *ratio necessaria*, la quale descrive ciò che è nella natura stessa del fuoco. Inoltre – prosegue Guglielmo –, è altrettanto evidente («certum est») che in inverno una parte del fuoco si ispessisce e si trasforma in aria, mentre in estate il fuoco attrae a sé una parte dell'acqua, trasformandola prima in aria e poi in fuoco. Questa è una seconda *ratio necessaria*, che presenta un fenomeno evidente sulla base di un principio univale del divenire fisico. Proprio l'osservazione di quest'ultimo fenomeno ha indotto i *physici* (e l'allusione è probabilmente a una dottrina che Guglielmo può aver desunto da Macrobio, ma anche da Ambrogio, Beda e Isidoro) ad affermare che il fuoco si nutre di umore<sup>77</sup>. La *vis attractiva* che il fuoco esercita su ciò

---

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, 4, 31: «Vellem huius rei ex te rationem audire».

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, 4, 32 – 5, 51, pp. 36-37.

<sup>77</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), II, x, 10-13, pp. 126-127: «Ignem aetherium physici tradiderunt umore nutrir (...) (...). Cum ergo calor nutriatur umore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo umor exuberet. Evenit enim ut ignis, usque ad maximum enutritus augmentum, haustum vincat umorem ac sic aeris mutata temperies licentiam praestet incendio, et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur, sed mox impetu caloris assumpto paulatim vires revertuntur umori, cum magna pars ignis incendiis erogata minus iam de renascente umore consumat. Ac rursus longo temporum tractu ita crescens umor altius vincit ut terris infundatur eluvio, rursus que calor post hoc vires resumit, et ita fit ut manente mundo inter exsuperantis caloris umoris que vices terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat et

che è diverso da sé è una conseguenza diretta della natura del caldo-secco, ma affinché il fuoco abbia la capacità di trasformare nella propria sostanza ciò che attrae a sé, necessita anche di una *vis ritentiva*, che deriva dalla natura del freddo-secco e gli permette di trattenere in sé ciò che ha attirato a sé, e di una *vis digestiva*, che deriva dalla natura del caldo-umido e gli permette di *trasmutare per ebullitionem* ciò che è diverso da sé in ciò che è simile a sé. Dopo aver operato questa trasformazione, è necessario che il fuoco espella il superfluo della digestione e che, dunque, eserciti anche una *vis expulsiva*, che proviene dalla natura del freddo-umido. Se, dunque, nel fuoco non ci fossero anche particelle fredde-secche, calde-umide e fredde-umide, esso non potrebbe esercitare né la *vis retentiva*, né la *vis digestiva*, né la *vis expulsiva*, tutte complementari alla *vis attractiva*. È evidente, dunque, che nell'*ignis* ci sono particelle elementari di ogni tipo, anche se le calde e secche sono dominanti. Anche questa è una *ratio necessaria*, che descrive la struttura ontologica della realtà.

La dottrina delle quattro *vires naturae* deriva dalle opere mediche di Costantino Africano, ma Guglielmo la riprende in modo originale, come aveva già fatto con la dottrina degli elementi: innanzitutto, l'idea che le quattro *vires* siano originate dalle qualità degli elementi appartiene a Guglielmo, non a Costantino; inoltre, diversamente dal monaco cassinese, che confinava l'operatività delle *vires* entro il dominio della *virtus naturalis*, facoltà che presiede a processi fisiologici quali la nutrizione e la crescita, il maestro di Chartres estende il loro orizzonte di azione anche ai fenomeni cosmologici – persino a quelli astronomici – e ai processi cognitivi, come vedremo più avanti<sup>78</sup>. Come è stato notato, il tentativo di individuare una corrispondenza tra fenomeni macrocosmici e

---

reducta temperie rursus movetur». Cf. anche AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaameron*, PL 14, coll. 151C-D; ed. Schenkl cit. (alla p. 185, 82), II, III, 13, pp. 52-53: «Noli igitur incredibile opinari aquarum multitudinem, sed respice ad vim caloris et incredulus non eris. Multum est quod ignis absorbet quod vel ex illo nobis debet esse manifestum, cum medici vasa quaedam angusta ore, planiora desuper, intus concava, levi lucernae concepto lumine adfigunt corpori, quemadmodum calor ille omnem in se rapiat umorem? Quis igitur dubitet quod ignitus aether et magno fervens vapore inflammaret atque exureret omnia, nisi lege quadam sui cohiberetur auctoris, ut nec flumina nec lacus nec ipsa maria vim eius possent restinguere? Et ideo desuper aqua inpetu quodam descendens in tantos plerumque imbres rumpitur, ut flumina <ac> lacus repente repleantur, ipsa maria exundent. Unde frequenter et solem videmus madidum atque rorantem. In quo evidens dat indicium, quod elementum sibi aquarum ad temperiem sui sumpserit». ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, XV, 2, PL 83, col. 988A: «Quidam autem dicunt solis ignem aqua nutriri, et ex contrario elemento virtutem luminis, et vaporis accipere; unde frequenter solem videamus madidum, atque rorantem; in quo evidens dat indicium, quod elementum aquarum ad temperiem sui sumpserit»; BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, XIX, PL 90, col. 234A: «Solis ignem dicunt aqua nutriri».

<sup>78</sup> Cf. infra, pp. 366 ss.

fenomeni microcosmici, al fine di ricondurre la complessità del reale corporeo a dei fattori comuni, rappresenta uno degli aspetti più importanti e originali della filosofia di Guglielmo<sup>79</sup>.

«Durus est hic sermo, sed unde illi contradicam non habeo»<sup>80</sup>, replica il duca, interdetto dalla difficoltà della dottrina appena ascoltata, e incapace di trovare qualcosa che possa contraddire la cogente argomentazione del filosofo. Poi, manifesta il bisogno di ascoltare, se possibile, un altro argomento a sostegno della tesi della compresenza di tutti i generi di particelle elementari in ciascun *elementum mundi*. Guglielmo procede con l'esposizione dell'argomento alternativo e spiega che i due *elementa mundi* inferiori, che sono freddi *naturaliter*, talvolta si riscaldano *accidentaliter* per il calore che discende dagli *elementa mundi* superiori. Poiché il calore tende naturalmente verso l'alto, non è possibile che discenda senza aderire a un sostrato freddo, perché solo ciò che è freddo tende verso il basso per la sua naturale pesantezza. Nell'*ignis* c'è, dunque, qualcosa di naturalmente freddo, ma di accidentalmente caldo che, discendendo con moto naturale verso il basso, tocca l'acqua o la terra e le riscalda<sup>81</sup>.

«Quod dicis non est necessarium»<sup>82</sup>, ribatte il duca e prosegue dicendo che l'*ignis* potrebbe trasmettere il suo calore agli *elementa mundi* inferiori anche in un altro modo: la parte inferiore del fuoco, infatti, tocca la parte superiore dell'aria e così la riscalda; ricevendo il calore dal fuoco, l'aria riscalda man mano le sue particelle, finché il calore non raggiunge la parte inferiore dell'aria, la quale, più calda del solito, riscalda,

---

<sup>79</sup> Cf. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive* cit. (alla p. 9, n. 23), p. 128; ELFORD, *William of Conches* cit. (alla p. 46, n. 64), pp. 318-319. Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni* cit. (alla p. 8, n. 19), IV, 1-4, pp. 79-87; ID., *De stomachi affectionibus*, v, in ID., *Opera*, Basel 1536, pp. 219-220; IOHANNITIUS, *Isagoge* cit. (alla p. 8, n. 19), XII, pp. 153-154: «Virtus siquidem naturalis una est quae ministrant, altera cui ministratur. Sed naturalis virtus, cui ministratur, modo generat, modo nutrit, modo pascit. Virtus autem, quae ministrat modo, appetit, retinet, digerit et expellit, quae deserviunt pascenti virtuti, quem ad modum pascentis virtus nutritiva». Cf. anche NEMESIUS EMESENSIS, *Premmon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), XXIII, 1-2, p. 143: «Nutribilis autem naturalis virtutes sunt III: attractiva, contentiva, immutativa, expulsiva».

<sup>80</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, II, 6, 52, p. 37.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, 55-64, p. 38: «Cum duo inferiora naturaliter sint frigida, accidentaliter tamen quandoque calefiunt calore, qui a superioribus descendit. Qui cum descendit, vel in subiecto vel sine subiecto descendit; sed cum sine subiecto esse non potest, in subiecto descendit. Subiectum vero illud, cum descendit, est mobile ad centrum; est igitur frigidum: sola namque frigida naturali gravitate ad imum tendunt. Est igitur in igne aliquid naturaliter frigidum, sed accidentaliter calidum, quod, cum naturali motu descendit, tangendo aquam vel terram, illas calefacit».

<sup>82</sup> *Ibid.*, 7, 65.

toccandole, la terra e l'acqua<sup>83</sup>. Il filosofo invita il duca a mantenere la promessa fatta proprio il giorno precedente, prima di affrontare il *tractatus de elementis*: «Superius dixisti, ubi necessitas non esset, probabilitatem tibi sufficere»<sup>84</sup>. Le ultime due *rationes* addotte sono, infatti, *verisimiles* rispetto alle precedenti, ed è per questo motivo che è possibile la contraddizione: solo quando ci si esprime per mezzo di *rationes verisimiles* è, infatti, possibile giungere a conclusioni contrarie su un medesimo oggetto. Questa è una ulteriore conferma al fatto che le *rationes* presentate poco prima dal filosofo erano *necessariae*: come, infatti, ricorderemo, a quelle il duca non aveva potuto replicare con un argomento contrario. Pertanto, quando ci si trova dinanzi a *rationes verisimiles* nulla impedisce di aderire a una sentenza piuttosto che a un'altra<sup>85</sup>. Il discorso sulla struttura ontologica degli *elementa mundi* è ovviamente sotteso anche alle *rationes verisimiles*: si pensi ad esempio al sostrato naturalmente freddo e accidentalmente caldo che Guglielmo dice discendere dal fuoco e riscaldare gli *elementa mundi* inferiori, probabili allusioni alle particelle di terra e di acqua presenti nel fuoco e alla *vis expulsiva* esercitata dal fuoco. Tuttavia, con le *rationes verisimiles* Guglielmo si limita a presentare il fenomeno nel suo divenire, non a spiegare perché questo fenomeno avviene. Pertanto, un altro importante elemento discriminante le *rationes verisimiles* da quelle *necessariae* è che, mentre le prime si limitano a descrivere come avviene un fenomeno, le seconde spiegano perché avviene.

Ormai favorevole ad ammettere la presenza di tutti e quattro i generi di particelle elementari all'interno di ciascun *elementum mundi*, il duca solleva un'ultima questione circa l'esistenza o meno di quelle particelle al di là dei quattro *elementa mundi*. Riprendendo un'analogia antica e molto popolare nel mondo latino, che veniva fatta risalire a Varrone, ma che probabilmente era di origine orfica, Guglielmo spiega che il *mundus* è stato costituito «ad similitudinem ovi»<sup>86</sup>: la *terra* sta al centro del mondo, come

---

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 65-70: «Potest enim calor ab igne ad inferiora provenire ita quod nulla pars illius descendat, hoc modo: inferior pars ignis tangit superiorem partem aeris, unde illam calefacit; illa vero alia tangendo calefacit; et hoc fit usque ad inferiorem partem aeris, quae plus solito calefacta terram vel aquam, quae tangit, calefacit».

<sup>84</sup> *Ibid.*, 72-73.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, 77-79: «Quoniam potest fieri ut de eodem verisimiles rationes deducantur in contrarium, et tua et mea pro verisimili recipiatur, neutra tamen pro necessaria».

<sup>86</sup> *Ibid.*, 8, 82, p. 39. – Peter Dronke afferma che «the ancient image of the world-egg (...) was used by classical and medieval writers in a wide variety of ways». E prosegue affermando che «we find a spectrum of uses that ranges from the merest suspicion of a *similitudo*, among authors who in fact believed the universe to be round not oval, to a heady cosmological *fabula*, sustained and rich in evocative meanings»; cf. DRONKE,

il tuorlo al centro dell'uovo; l'*aqua* scorre su ogni parte della terra, nello stesso modo in cui l'albume avvolge il tuorlo in ogni sua parte; l'*aer* è, invece, come la tela dell'uovo, intorno alla quale vi è la testa, paragonabile all'*ignis*. Oltre la testa dell'uovo non vi è più nulla dell'uovo, così come oltre il *locus* occupato dall'*ignis* non vi è più nulla del mondo<sup>87</sup>.

L'attenzione del duca si sposta ora sull'individuazione della «legitima causa et ratio», che ha indotto Dio a creare i quattro *elementa mundi*: se, infatti, come insegna Platone, nulla viene creato da Dio senza che a monte vi sia una ragione ben precisa, al duca appare chiaro che debba esserci una causa legittima anche per la creazione degli *elementa mundi*<sup>88</sup>. «Si Platonem, quem auctorem induxisti, intelligeres, de hoc non dubitares»<sup>89</sup>, ribatte il filosofo, denunciando nel duca una palese mancanza di comprensione dell'autorità citata. Lo stesso Platone, infatti, ne individua la causa necessaria, quando afferma che fu la *ratio divini decoris* a richiedere che il mondo fosse creato in modo tale da risultare percepibile alla vista e al tatto, affinché l'uomo potesse, attraverso questi sensi, temere la potenza del Creatore, venerarne la sapienza e imitarne la bontà nella creazione e nel governo delle cose<sup>90</sup>. Inoltre, lo stesso Platone aggiunge che, affinché il mondo fosse visibile e tangibile, era necessario che Dio ponesse il fuoco e la terra come fondamenta, poiché nulla poteva essere visto senza l'ausilio del fuoco e nulla

---

*Fabula* cit. (alla p. 72, n. 188), pp. 79-80. – Tra gli autori che accennano alla similitudine tra il mondo e l'uovo, Dronke annovera: Probo (nel *Commento alle Egloghe* di Virgilio) e Cassiodoro (nelle *Institutiones*), che la attribuiscono a Varrone; Marziano Capella (nel *De nuptiis*), Giovanni Scoto (nel *Commento al De nuptiis*) e Macrobio (nei *Saturnalia*). Tra gli autori di vere e proprie *fabulae* cosmogoniche, in cui viene rievocata l'immagine dell'uovo cosmico, Dronke attribuisce grande importanza allo pseudo-Clemente (*Recognitiones*), soprattutto per il rispetto che questi attribuisce alle *fabulae* dei pagani, veicolo di verità profonde che devono essere svelate per mezzo di un'interpretazione filosofica. Questa immagine venne poi ripresa e rielaborata in modo originale – nel secolo XII – nel *De mundi philosophia* di Milo (forse un allievo di Bernardo Silvestre), nell'*Expositio in Hexaemeron* di Abelardo e in alcune opere di Ildegarda di Bingen. Molto più essenziale Guglielmo di Conches, che si serve della similitudine uovo-mondo (sia nella *Philosophia* che nel *Dragmaticon*), per dimostrare che al di là del fuoco non esiste più nulla; cf. *ibid.*, pp. 79-99. – I testi citati in inglese in queste pagine sono riportati in latino, insieme ad altri testi nell'*Appendix A*, in *ibid.*, pp. 154-166.

<sup>87</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, II, 8, 82-87, p. 39; ID., *Philosophia*, IV, I, 4, pp. 88-89. Cf. anche ID., *Glosae super Platonem*, LXVI, 23-27, p. 116.

<sup>88</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, II, III, 1, 2-3, p. 39. Cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 28A, p. 20: «Nihil enim fit, cuius ortus non legitima causa et ratio praecedat».

<sup>89</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, III, 1, 5-6, p. 39.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, 6-7: «Divini decoris ratio postulabat talem fieri mundum qui et visum pateretur et tactum»; PLATO, *Timaeus*, 28B, p. 21: «(Mundus) factus est, utpote corporeus et qui videatur atque tangatur».

potrebbe essere toccato senza il solido e, dunque, senza la terra, causa della solidità di tutte le cose<sup>91</sup>.

Al duca basta quest'argomento per essere persuaso circa l'utilità del fuoco per la vista e della terra per il tatto. D'altronde ha ascoltato delle *rationes necessariae* – massimamente evidenti –, alle quali non è possibile contrapporre un argomento contrario. Si chiede, tuttavia, se l'esistenza della terra sia utile affinché ci sia la vista e se quella del fuoco sia utile affinché ci sia il tatto<sup>92</sup>. Il filosofo risponde alla questione ricorrendo innanzitutto a un'argomentazione piuttosto debole: certamente – dice – la vista e il tatto, che sono sensi animali, non esisterebbero se non esistessero animali; se, però, non ci fossero la terra e il fuoco, gli animali non potrebbero esistere; pertanto, la terra e il fuoco sono necessari affinché ci siano la vista e il tatto<sup>93</sup>. Ma il duca non è per niente soddisfatto di questo sillogismo che definisce «vulgaris et puerilis»<sup>94</sup> e, pertanto, invoca una *ratio philosophica*, cioè *necessaria*. Nella sua risposta, il filosofo chiarisce innanzitutto l'importanza della terra per la vista: la lucentezza del fuoco – spiega – è massima e ciò che massimamente rifulge, per sua natura, dissipa la vista; affinché si conservi la vista, dunque, è necessaria la presenza di un corpo oscuro, che mitighi la lucentezza del fuoco, e poiché dei corpi elementari l'unico ad essere oscuro è la terra, è evidente che essa è sommamente utile alla vista, proprio perché, mitigando lo splendore del fuoco grazie alla propria natura, la rende possibile<sup>95</sup>. Subito dopo, il filosofo chiarisce perché il fuoco sia utile al tatto: il fuoco, infatti, è «principium motus» e, se non ci fosse il fuoco, l'«instrumentum»<sup>96</sup> del quale l'anima si serve per catturare le percezioni dei sensi ed elaborarle nel cervello, non potrebbe muoversi continuamente e con estrema velocità dal

---

<sup>91</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, III, 1, 11-14, p. 39: «Constabat autem nichil posse videri sine ignis beneficio, neque tangi sine solido, nec solidum esse sine terra. Ideoque iecit Deus duo fundamenta, ignem videlicet et terram»; PLATO, *Timaeus*, 31B, p. 24: «Et quia corpulentus visibilisque et contiguus erat merito futurus, sine igni porro nihil visibile sentitur nec vero tangi quicquam potest sine soliditate, soliditas posso nulla sine terra, ignem terramque corporis mundi fundamenta iecit deus».

<sup>92</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, III, 2, 15 – 3, 25, p. 40.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, 2, 18-21.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 3, 22.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, 26-31: «Maximus splendor visus est dissipativus, maxima obscuritas extinctiva, splendor temperatus conservativus. Cum igitur in igne maximus est splendor, ne visum dissipet, quod aliquo obscuro adiuncto temperetur oportet. Sed de praedictis quatuor corporibus sola terra est obscura. Terra igitur splendor temperatur, ut possit esse visus».

<sup>96</sup> *Ibid.*, 4, 48, p. 41.

cervello alle sedi dei sensi e viceversa; pertanto, se questo non accadesse, l'anima non potrebbe percepire le cose né attraverso il tatto, né attraverso gli altri sensi<sup>97</sup>.

Ormai il duca non dubita più che la terra e il fuoco siano davvero *fundamenta mundi*. Si chiede, però, quale sia la causa della creazione degli elementi medi. Il filosofo – ricorrendo ancora a *rationes necessariae* – osserva che i due elementi estremi non possono esistere senza un medio che li congiunga, pena il verificarsi di situazioni naturalmente impossibili e razionalmente inconcepibili che dissolverebbero la *machina mundi*: o rimarrebbe un'intercapedine («locus vacuus») tra la terra e il fuoco, il che è impensabile, perché non può esistere un «locus sine locato»; o il fuoco dovrebbe discendere verso la terra per occupare lo spazio vuoto, il che è impossibile, perché il suo *motus naturalis* è «a centro»; o la terra dovrebbe ascendere verso il fuoco, il che è impossibile, perché il suo *motus naturalis* è «ad centrum»<sup>98</sup>. Ma il duca incalza il filosofo, osservando che, se il fuoco e la terra si estendessero fino al punto medio dell'aria, non ci sarebbe più uno spazio vuoto tra loro e, dunque, il mondo non si dissolverebbe<sup>99</sup>. «Vide ne fugiendo Scillam Caribdim incurras»<sup>100</sup>, ribatte il filosofo. Anche questa ipotesi, infatti, è *contra naturam* e *contra rationem*: se questi corpi si toccassero per l'assenza di un elemento medio, il fuoco, per la sua sottigliezza, penetrerebbe nei pori della terra e, col suo movimento e la sua acutezza, prima la ridurrebbe a brandelli e poi la incenerirebbe. Ma ciò che è peggio è che l'uomo, per il quale tutte le cose sono state create, non potrebbe più vivere sulla terra e neanche gli animali bruti e le erbe, che sono al servizio dell'uomo<sup>101</sup>.

Il duca ammette la possibilità che gli elementi estremi non possano conservarsi all'esistenza senza un medio. Vuole, però, che gli si mostri il motivo per cui Dio ha creato due medi. Anche in questo caso il filosofo argomenta con *rationes necessariae*,

---

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, 38-49, pp. 40-41: «Ut ait Ypocras, *Nichil potest sensu percipi, nisi prius instrumentum vertatur in naturam rei sensae*, instrumentum ibi vocans quandam aeream substantiam quam anima a cerebro per nervos ad exteriora mittit (...). Cum igitur hanc ad volam manus, quae ut melius sentiat est nervosa, transmittit, si tangit rem calidam, calefit; cum quo calore ad cerebrum, ubi est sedes animae – non quod ibi solum sit, sed quia ibi discernit – revertitur, sicque in illo instrumento anima calorem percipit. Similiter fit cum tangit aliquid frigidum. Sed cum ignis, qui semper est in motu, est principium motus, causa est quare hoc instrumentum ad exteriora discurrit et revertitur». – Dell'*instrumentum animae* parleremo diffusamente quando affronteremo il tema dell'*anima hominis*; cf. [infra ...](#)

<sup>98</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, III, 5, 53-56, p. 41.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, 6, 60-62.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 63, p. 42.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, 63-70.

evidenziando la razionalità intrinseca della *machina mundi*, realizzata da Dio in stretta osservanza delle leggi naturali da lui stabilite. Ciascun elemento, infatti, ha per natura due qualità termiche (la terra è fredda e secca; l'acqua è fredda e umida; l'aria è calda e umida; il fuoco è caldo e secco) e tre qualità morfo-cinetiche (la terra è ottusa, corpulenta e immobile; l'acqua è ottusa, corpulenta e mobile; l'aria è ottusa, sottile e mobile; il fuoco è acuto, sottile e mobile)<sup>102</sup>. In base alle qualità morfo-cinetiche, né l'aria, né l'acqua potrebbero essere l'unico elemento medio tra il fuoco e la terra: l'aria è, infatti, più vicina alla natura del fuoco (sono entrambi sottili e mobili), e quindi, se fosse l'unico medio, si trasformerebbe velocemente nella sostanza del fuoco e subito incendierebbe la terra; l'acqua, d'altra parte, è più vicina alla natura della terra (sono entrambe ottuse e corpulente) e quindi, se fosse l'unico medio, si trasformerebbe velocemente nella sostanza della terra e così la terra e il fuoco verrebbero a congiungersi. Il duca ribatte, chiedendogli se Dio avrebbe potuto creare un corpo qualitativamente equidistante dai due estremi. «In potentia divina nullum pono terminum»<sup>103</sup>: è chiaro che se Dio avesse voluto,

---

<sup>102</sup> La dottrina dell'attribuzione a ciascun elemento di tre qualità morfo-cinetiche è presente in nuce nel *Timeo* di Platone: nella sezione 55e-57a, Platone attribuisce a ciascun elemento una forma poliedrica diversa in base alle diverse caratteristiche formali di ciascun elemento (alla terra attribuisce ad esempio la forma cubica, perché è l'elemento meno mobile e più corpulento, mentre al fuoco associa la figura della piramide, perché è l'elemento più mobile, acuto e sottile). Il mondo latino conobbe due traduzioni parziali del *Timeo*: quella di Cicerone (27d-47b) e quella di Calcidio (17a-53c). Entrambi gli autori non tradussero la sezione 55e-57a, ma la dottrina ivi esposta non rimase totalmente sconosciuta al mondo latino: sopravviveva, infatti, in vario modo in alcuni autori della tarda Antichità e dell'Alto Medioevo, quali Calcidio, Macrobio, Nemesio di Emesa, Boezio, Isidoro di Siviglia e alcuni commentatori del carne IX della *Consolatio philosophiae*; cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), XXI-XXII, pp. 71-73; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), v, 29-31, pp. 68-69; ISIDORUS HISPALENSIS, *De rerum natura*, XI, 1, PL 83, coll. 979B-980A: «Partes mundi quatuor sunt: ignis, aer, aqua, terra. Quarum haec est natura: ignis tenuis, acutus et mobilis; aer mobilis, acutus et crassus; aqua crassa, obtusa et mobilis; terra crassa, obtusa, immobilis. Quae etiam sibi ita commiscuntur. Terra quidem crassa, obtusa et immobilis, cum aquae crassitudine et obtusitate colligatur. Deinde aqua aeri crassitudine et mobilitate conjungitur. Rursus aer igni communiione acuti et mobilis colligatur. Terra autem et ignis a se separantur, sed a duobus mediis aqua et aere junguntur». Su questa questione cf. CAIAZZO, *The four elements* cit. (alla p. 57, n. 111), pp. 17-24. Si leggano anche le considerazioni di Richard McKeon circa una possibile influenza di Nemesio su Calcidio; cf. MCKEON, *Medicine and Philosophy* cit. (alla p. 185, n. 82), pp. 239-240, n. 49. – È interessante notare che Guglielmo non menziona le sei qualità morfo-cinetiche degli elementi nelle *Glosae super Boetium*. Irene Caiazza suppone che Guglielmo avesse una scarsa conoscenza del *Commentarius* di Calcidio agli inizi della sua carriera accademica; cf. CAIAZZO, *ibid.*, p. 25. Tali qualità vengono menzionate per la prima volta in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VIII, 31, p. 31. Cf. anche ID., *Glosae super Platonem*, LXIII, 30-32, p. 111.

<sup>103</sup> ID., *Dragmaticon*, II, IV, 2, 15, p. 43.

avrebbe potuto farlo, ma se lo avesse fatto, non ci sarebbe stata l'aria, senza la quale l'uomo non può vivere più di sette ore, né l'acqua, che è necessaria all'uomo in molte cose. Ma se Dio – replica ancora il duca – avesse voluto creare un mondo senza l'uomo, sarebbe stato sufficiente un solo medio? «Manente rerum natura, non»<sup>104</sup>. Se Dio ha stabilito che la natura degli elementi preveda necessariamente la compresenza di tre qualità morfo-cinetiche in ciascun elemento, non avrebbe avuto un motivo razionale per creare un solo medio tra la terra e il fuoco, anche se avesse pensato di creare un mondo senza l'uomo. Il fuoco e la terra, infatti, sono contrari in tutte e tre le qualità morfo-cinetiche (il fuoco è sottile, acuto e mobile; la terra corpulenta, ottusa e immobile). L'elemento capace di mediare tra l'uno e l'altra, o non avrebbe dovuto avere qualità, o avrebbe dovuto ricevere una sola qualità da ciascun estremo, o due qualità da ciascuno, o due da uno e una da un altro. Se il medio non avesse avuto alcuna qualità, non sarebbe nemmeno potuto esistere. Se, invece, avesse ricevuto una sola qualità da ciascun estremo, la sua struttura sarebbe stata razionalmente inconcepibile: tre sono, infatti, le coppie di qualità contrarie che devono essere mediate (corpulento-sottile, ottuso-acuto, immobile-mobile); se, dunque, il medio avesse ricevuto – ad esempio – la corpulenza dalla *terra* e l'acutezza dall'*ignis*, la coppia di contrari mobile-immobile sarebbe rimasta non mediata, e il medio non sarebbe stato né mobile, né immobile, il che è inammissibile per la ragione. Se, ancora, il medio avesse ricevuto due qualità da entrambi gli estremi, avrebbe avuto in sé due qualità contrarie (sarebbe stato, ad esempio, sottile, ottuso, mobile, e anche immobile; corpulento, ottuso, mobile, e anche acuto; e così via). Se, infine, il medio avesse ricevuto due qualità da un estremo e una da un altro, o ne avrebbe ricevute due dall'*ignis* (es.: sottigliezza e mobilità) e una dalla *terra* (es.: ottusità), o una dall'*ignis* (es.: mobilità) e due dalla *terra* (es.: corpulenza, ottusità) ma, in entrambi i casi, si sarebbe presto trasmutato nella natura dell'elemento più affine e la macchina del mondo si sarebbe dissolta<sup>105</sup>.

Pertanto, Dio ha congiunto i due elementi estremi, creando due elementi medi, ciascuno dei quali ha ricevuto dall'estremo più vicino a sé due qualità e da quello più lontano una sola: l'*aqua*, che è più vicina alla *terra*, ha ricevuto, infatti, da essa la corpulenza e l'ottusità e dall'*ignis* la mobilità; l'*aer*, che è più vicino all'*ignis*, ha ricevuto da esso la sottigliezza e la mobilità e dalla *terra* l'ottusità<sup>106</sup>. La congiunzione di due corpi dalle qualità differenti per mezzo di un corpo che possiede qualità intermedie tra l'uno e

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 3, 21.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, 1, 2 – 6, 66, pp. 42-44.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, v, 1, 2-5, p. 45.

l'altro («eorum, quae in qualitatibus differunt, per medium coniunctio»<sup>107</sup>) è detta tecnicamente *sinzugia*, e può essere *solida* o *plana*: è una *solida sinzugia* quella tra i due elementi estremi, i quali, avendo tre qualità morfo-cinetiche opposte, necessitano di due medi per congiungersi; è, invece, una *plana sinzugia* quella tra la terra e l'aria, o tra l'acqua e il fuoco, poiché, avendo solo due qualità termiche opposte, necessitano di un solo medio per congiungersi<sup>108</sup>.

Al duca, però, sembra che questo discorso sulla causa della creazione degli elementi medi sia in disaccordo con la dottrina di Platone, il quale afferma: «Si corpus universae rei longitudinem et latitudinem solas haberet, crassitudinem vero nullam, unum

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, 2, 18-19, p. 46.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, 17-28. Cf. anche *Id.*, *Glosae super Boetium*, III, m. 9, 475-479, pp. 167-168; *Id.*, *Glosae super Platonem*, LXIII, 23-29, p. 111. – Il termine *sinzugia* è di origine aristotelica. Nel *De caelo*, nel *De generatione et corruptione* e nei *Meteorologica* è utilizzato per indicare i legami elementari. Queste opere, però, non furono tradotte prima del 1150; cf. *Le traduzioni del XII e XIII secolo* cit. (alla p. 17, n. 41), in *Le fonti del pensiero medievale* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 216-217. Guglielmo potrebbe averlo desunto dalla traduzione del *De imagine* di Gregorio di Nissa, compiuta da Giovanni Scoto, o più probabilmente da alcuni commentatori del celebre metro boeziano «O qui perpetua», quali Remigio di Auxerre, Adalboldo di Utrecht o un commentatore anonimo, allievo di un certo *magister Menegaldus*. Tutti, però, distinguono tra *sinzugia mediata* e *immediata*. La distinzione tra *sinzugia solida* (*cubica* nelle *Glosae super Boetium*) e *plana* sembra essere originale; cf. CAIAZZO, *The four elements*, pp. 22-25. Il termine è presente anche in Macrobio, ma ha tutt'altro significato: indica, infatti, le sette coppie di nervi che hanno origine nelle cavità del cervello; cf. MACROBIUS, *Saturnalia* cit. (alla p. 215, n. 43), VII, IX, 19, p. 431. – Nella *Philosophia* e nelle *Glosae super Platonem*, prima di parlare della congiunzione degli elementi estremi e contrari operata dai medi, Guglielmo introduce la distinzione tra *commixtio* e *coniunctio*: «Commixtio ergo contrariorum est, quando ex duobus ita fit unum, ut neutrum remaneat id quod ante fuerat, ut si calidissimum frigidissimo misceatur, fit tepidum neque calidissimum neque frigidissimum remanente. Coniunctio vero contrariorum est, quando ex duobus ita fit unum, quod utrumque remanet quod ante fuerat»; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, VIII, 29, pp. 30-31; cf. anche *Id.*, *Glosae super Platonem*, LXI, 1-6, p. 106. Applicando questa distinzione alla dottrina del *Dragmaticon*, la *commixtio* è lo stato in cui versano le particelle elementari nello stadio originario del mondo: elementi contrari mescolati all'interno di un unico grande corpo si contrastano gli uni con gli altri in modo tale che l'effetto delle loro qualità sia mitigato dalla giustapposizione di qualità contrarie. Questo non significa che le particelle elementari perdano le loro qualità naturali: se una particella calda e secca è giustapposta a una fredda e umida, resta comunque calda e secca, ma il suo effetto viene mitigato dal freddo e umido, in modo tale che da questa giustapposizione derivi un effetto misto, come il tiepido. La *coniunctio*, invece, interessa la connessione di corpi composti (come gli *elementa mundi*) che hanno qualità diverse. Nella *Philosophia* Guglielmo nota che la *coniunctio* tra gli elementi estremi non può avvenire attraverso le qualità termiche degli elementi, ma solo attraverso quelle morfo-cinetiche: terra e fuoco, infatti, hanno una qualità termica in comune (secco); se la loro *sinzugia* avvenisse in base ad esse, l'elemento medio potrebbe ricevere il caldo dal fuoco, diventando propriamente fuoco, o il freddo dalla terra, diventando propriamente terra; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, IX, 33-34, pp. 32-33.

medium sufficere posset. Nunc vero, quoniam opus erat soliditate, solida vero uno medio vinciri non possunt, idcirco iecit Deo duo media»<sup>109</sup>. Se, infatti, vediamo che due corpi solidi come *aqua* e *terra*, o *aer* e *ignis*, sono congiunti senza che ci sia tra loro alcun medio, cosa intendeva dire Platone quando affermava che due corpi solidi richiedono due medi per essere congiunti, perché uno solo non può bastare? Il filosofo, in un primo momento, si rifiuta di rispondere alla domanda, perché non è nelle sue intenzioni esporre il pensiero di Platone. Tuttavia, cede alle insistenze del duca, ed è per lui l'occasione di mostrare, con un'altra *ratio philosophica* desunta dalla matematica, la razionalità intrinseca della struttura del mondo. Argomenta, pertanto, che, in quel luogo del *Timeo*, Platone stava attribuendo al mondo ciò che è proprio dei numeri, seguendo un'usanza pitagorica: non stava, dunque, parlando di corpi solidi e piani, ma di numeri solidi e piani. Ricorrendo a una dottrina del *De institutione arithmetica* di Boezio, Guglielmo spiega che il numero solido (come 8 o 27) ha tre voci uguali nella sua moltiplicazione ( $8 = 2 \times 2 \times 2$ ;  $27 = 3 \times 3 \times 3$ ) e che il numero piano (come 2 o 9) ne ha solo due ( $4 = 2 \times 2$ ;  $9 = 3 \times 3$ ). Inoltre, chiarisce che per *vincire* due numeri, occorre trovare tra loro un medio che riceva qualcosa dal maggiore e dal minore, ma in maniera proporzionata, senza, cioè, ricevere più da uno e meno da un altro. Questo medio si trova sempre tra due numeri piani: prendiamo, ad esempio, i numeri piani 4 e 9; i fattori della loro moltiplicazione sono, rispettivamente  $2 \times 2$ , e  $3 \times 3$ ; il medio tra 4 e 9, ricevendo dall'uno e dall'altro in egual misura, deriva dalla congiunzione di un fattore della prima moltiplicazione (2) e un fattore della seconda moltiplicazione (3), esattamente come l'*aqua*, che è fredda e umida, riceve una qualità (freddo) dalla *terra* e una qualità (umido) dall'*aer*; il numero medio sarà, dunque,  $2 \times 3 = 6$ . Tra due numeri solidi, invece, non si troverà mai un solo medio. È necessario, infatti, che ce ne siano due, in modo che il più vicino al minore riceva, da esso, due fattori e uno dal maggiore, e il più vicino al maggiore riceva, da esso, due fattori e uno dal minore: prendiamo, ad esempio, i numeri solidi 8 e 27; i fattori della loro moltiplicazione sono rispettivamente  $2 \times 2 \times 2$ , e  $3 \times 3 \times 3$ ; i medi tra 8 e 27 derivano, il primo, dalla congiunzione di due fattori della moltiplicazione dell'8 ( $2 \times 2$ ) e un fattore della moltiplicazione del 27 (3) e, il secondo, dalla congiunzione di un fattore della moltiplicazione dell'8 (2) e due fattori della moltiplicazione del 27 ( $3 \times 3$ ), esattamente

---

<sup>109</sup> ID., *Dragmaticon*, II, v, 3, 30-34, p. 46. Cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 32A-B, pp. 24-25: «Quare, si corpus universae rei longitudinem et latitudinem solam, crassitudinem vero nullam habere deberet essetque huius modi, qualis est corporum solidorum superficies, una medietas sufficeret ad semet ipsam vincendam et extimas partes. Nunc quoniam soliditate opus erat mundano corpori, solida porro numquam una sed duabus medietatibus vincuntur, idcirco mundi opifex inter ignem terramque aera et aquam inservit».

come l'*aqua*, che è ottusa, corpulenta e mobile, riceve l'ottusità e la corpulenza dalla *terra* e la mobilità dall'*ignis*, mentre l'*aer*, che è ottuso, sottile e mobile, riceve l'ottusità dalla terra e la sottigliezza e la mobilità dall'*ignis*; i numeri medi saranno, dunque,  $2 \times 2 \times 3 = 12$  e  $2 \times 3 \times 3 = 18$ . Tutti i medi sono legati ai loro estremi più prossimi secondo una *sesquialtera proportio*, cioè secondo un rapporto di una volta e mezzo: il 4 dista dal 6 una volta e mezzo (cioè 4 e la metà di 4;  $4 + 2 = 6$ ); ugualmente il 6 dal 9 ( $6 + 3$ ), l'8 dal 12 ( $8 + 4$ ) e il 18 dal 27 ( $18 + 9$ )<sup>110</sup>.

Un'altra spiegazione plausibile, secondo il filosofo, è che Platone, con *philosophica licentia*, abbia chiamato *soliditas* la contrarietà che dipende dall'opposizione di tre qualità naturali, che per le ragioni suddette non possono essere congiunte tramite un solo medio, e *planities* la contrarietà che dipende dall'opposizione di due qualità naturali, che possono essere congiunte tramite un solo medio<sup>111</sup>.

L'ultima questione posta dal duca riguarda il moto degli *elementa mundi*. Rispetto alle questioni precedenti, che pure erano state affrontate da Guglielmo nelle opere giovanili, anche se con sfumature diverse o in modo più essenziale, la questione del moto elementare rappresenta un'assoluta novità del *Dragmaticon*<sup>112</sup>. Il filosofo distingue quattro *species* nel genere *motus*. Quasi tutte le *species* hanno delle sottocategorie:

- *Motus secundum substantiam*:
  - *generatio* della sostanza;
  - *corruptio* della sostanza;
- *Motus secundum quantitatem*:
  - *augmentum* della quantità di una sostanza;
  - *diminutio* della quantità di una sostanza;
- *Motus secundum qualitatem*, ossia *mutatio* di una qualità di una sostanza nel suo contrario;
- *Motus secundum locum*:
  - *translatio* di una sostanza da un luogo a un altro;

---

<sup>110</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, v, 3-5, 29-65, pp. 46-47; ID., *Glosae super Platonem*, LXIII, 1-39, pp. 110-112. Questa parte manca nella *Philosophia*. Cf. anche SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1152D-1153D; II, 46, edd. Oosthout – Schilling cit. (alla p. 143, n. 131), p. 191.

<sup>111</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, v, 6, 68-75, p. 48.

<sup>112</sup> Cf. CAIAZZO, *The four elements*, p. 57.

– *motus in eodem loco* di una sostanza<sup>113</sup>.

La distinzione del *motus* in *generatio*, *corruptio*, *augmentum*, *diminutio*, *alteratio* e *secundum locum mutatio* risale alle *Categorie* di Aristotele<sup>114</sup>. La distinzione tra *motus secundum substantiam*, *motus secundum quantitatem*, *motus secundum qualitatem* e *motus secundum locum* risale, invece, alla *Fisica* di Aristotele, mentre l'accorpamento di *generatio* e *corruptio* nel primo genere di *motus*, di *augmentum* e *diminutio* nel secondo e la definizione di *alteratio* come *motus secundum qualitatem* è tramandata da Boezio nel *Commento alle Categorie*<sup>115</sup>. Riguardo al *motus secundum locum*, né Boezio, né Aristotele lo dividono in *translatio* e *motus in eodem loco*: per Boezio, esso raggruppa in sé una serie di sottocategorie che assomigliano molto alle sette specie di *translatio* (*sursum* e *deorsum*, *ante* e *retro*, *dextrorsum* e *sinistrorsum*, *in circuitu*), cui Guglielmo accennerà più avanti<sup>116</sup>. Anche Calcidio e Macrobio accennano a queste sette specie di

---

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, II, vi, 1, 5-8, p. 48: «Motuum alius secundum substantiam generando et corrompendo, alius secundum quantitatem per augmentum et diminutionem, alius secundum qualitatem mutatione de una in contrariam, alius secundum locum».

<sup>114</sup> Cf. ARISTOTELES, *Categoriae a Boetio translatae*, IV, PL 64, col. 289B: «Motus autem species sunt sex: generatio, corruptio, augmentum, diminutio, alteratio, et secundum locum mutatio».

<sup>115</sup> Cf. ARISTOTELES, *Fisica*, III, 200b-201a: «Non esiste movimento al di fuori delle cose. Ciò che diviene, infatti, muta sempre o secondo la sostanza, o secondo la quantità, o secondo la qualità, o secondo il luogo»; SEVERINUS BOETIUS, *In categorias*, IV, PL 64, coll. 289C-290A: «In physicis Aristoteles motus species alia ratione partitus est. Ait enim aliud esse permutationem, aliud motum, et permutationis quidem duas esse species ait generationem et corruptionem. Motus vero tres secundum quantitatem, secundum qualitatem, secundum locum. Igitur, quoniam hic liber ad introductionem quodam modo factus est, noluit nimis divisionis attenuare rationem, ne ingredientium animos subtiliori divisione confunderet: facit igitur divisionem motus hoc modo. Est enim una species motus secundum substantiam, alia secundum quantitatem, alia secundum qualitatem, alia secundum locum. Et secundum substantiam quidem est generatio et corruptio, haec enim utraque in substantia fiunt. Nam et secundum substantiam generatur aliquid, et secundum substantiam corrumpitur. Secundum quantitatem vero, ut crementum et diminutio. Etenim secundum quantitatem vel aucta crevisse, vel detracta diminuta esse dicuntur. Secundum qualitatem vero quae dicitur commutatio, secundum aliquas scilicet passiones, quas qualitates esse manifestum est. Secundum locum vero, ut intus in longitudinem, vel in curvaturam flexus; et intus quidem in longitudinem est ut a sursum in deorsum, a prioribus retrorsum, a dextra in sinistram; et rursus si haec convertas et in directum pergas, idem motus erunt».

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, coll. 289C-290A: «Secundum locum vero, ut intus in longitudinem, vel in curvaturam flexus; et intus quidem in longitudinem est ut a sursum in deorsum, a prioribus retrorsum, a dextra in sinistram; et rursus si haec convertas et in directum pergas, idem motus erunt»; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, vi, 4, 42-44, p. 50: «Translatio vero est quando res tota modo in uno loco est modo in alio. Huius septem sunt species: sursum deorsum, ante et retro, dextrorsum sinistrorsum, in circuitu».

*motus*<sup>117</sup>. Nessuno sembra parlare del *motus in eodem loco* come di una specie del *motus secundum locum*. Essa, pertanto, sembra essere un'aggiunta originale del maestro di Chartres.

Come si evince dal discorso del filosofo e dall'apprezzamento finale del duca riguardo alla sua esposizione, gli *elementa mundi* sono sicuramente soggetti a *generatio, corruptio, augmentum, diminutio* e *alteratio*: in una certa parte dell'anno, infatti, i due elementi superiori, che sono naturalmente sottili, s'ispessiscono accidentalmente e una loro parte muta la sua natura in quella dei due inferiori. In un'altra parte dell'anno, invece, i due elementi inferiori, che sono naturalmente corpulenti, si assottigliano accidentalmente, e una loro parte muta la sua natura in quella dei due superiori. I mutamenti di stato fisico degli elementi dipendono dalla posizione che il sole assume rispetto alla terra. In estate, infatti, il sole tange il tropico del Cancro, che delimita a nord la zona temperata settentrionale. Toccando l'aria di questa zona, la illumina e la infuoca. L'aria, sentendosi come svuotata («suam inanitionem sentiens»<sup>118</sup>), assottiglia la parte superiore dell'acqua, trasformandola nella propria natura. L'acqua, ormai riscaldata e assottigliata, assottiglia e liquefa a sua volta la parte superiore della terra riscaldandola e così la trasforma nella propria natura. In inverno, invece, il sole tange il tropico del Capricorno, che delimita a sud la zona temperata meridionale. Essendo, quindi, molto distante dalla nostra zona temperata, fa sentire meno la sua influenza e la terra e l'acqua, per la loro naturale freddezza, s'ispessiscono. L'acqua, ispessita e resa ancora più fredda, raffredda e ispessisce la parte di aria che tocca e la trasforma nella propria natura; l'aria, più spessa del solito, ispessisce a sua volta il fuoco e trasforma la parte che tocca nella

---

<sup>117</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, vi, 81, p. 33: «Immo ideo et septem motibus omne corpus agitur: aut enim accessio est aut recessio aut in laevam dextramve deflexio aut sursum quis seu deorsum movetur aut in orbem rotatur»; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CXXI, p. 165: «Etenim locales motus septem sunt, opinor: duo quidem iuxta longitudinem, id est ante et post, duo item alii per latitudinem, in dextram et sinistram, duo quae alii iuxta profunditatem, sursum et deorsum, et ultimus supra memoratae circumactioni similis, qui fixo circumvolat cardinem».

<sup>118</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, vi, 3, 25, p. 49. Si tratta di un'espressione desunta dal *De stomachi affectionibus* di Costantino, da un contesto in cui il monaco cassinese parlava delle cause che attivano la *vis appetitiva* negli organi interni. Tra le cinque cause descritte da Galeno, la quarta è la fonte di questo passo del *Dragmaticon*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomachi affectionibus* cit. (alla p. 230, n. 79), II, p. 217: «Quarta sensus est stomachi, suam inanitionem et cibi pauperiem sentiens». Ancora una volta Guglielmo trasferisce a livello macrocosmico ciò che i *physici* attribuiscono al microcosmo.

propria natura. Proprio questa *vicissitudo mutationum* permette al mondo di rimanere intatto<sup>119</sup>.

Bisogna adesso vedere se gli *elementa mundi* siano o meno soggetti al *motus secundum locum* o *motus localis*. Come si è già accennato, il *motus localis* o è un *motus in eodem loco*, o è una *translatio*. Si muove sempre nello stesso luogo quel corpo che, esistendo sempre nello stesso luogo, ha le sue parti ora disposte in un modo, ora disposte in un altro. La *translatio* avviene, invece, quando una sostanza si sposta, nella sua interezza, ora in un luogo ora in un altro. Guglielmo – lo si è detto – distingue sette specie di *translatio*: *sursum*, *deorsum*, *ante*, *retro*, *dextrorsum*, *sinistrorsum*, *in circuitu*<sup>120</sup>. Ora, il *motus naturalis* degli *elementa mundi* superiori è «a centro»<sup>121</sup> (*translatio sursum*), mentre quello degli inferiori è «ad centrum»<sup>122</sup> (*translatio deorsum*). Ci si può, però, rendere conto del moto naturale degli *elementa mundi* solo quando una causa esterna interviene a imprimergli un *motus accidentalis*: se, infatti, per un qualsiasi motivo, una parte di acqua o di terra venisse sollevata, o una parte di fuoco o di aria venisse abbassata, non appena cessasse la causa di questo moto accidentale, gli elementi inferiori punterebbero *naturaliter* verso il basso, mentre i superiori si dirigerebbero *naturaliter* verso l'alto e la loro velocità di riposizionamento sarebbe tanto più alta quanto maggiore

---

<sup>119</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, II, VI, 1, 8-11, p. 48: «Cum igitur ista et secundum substantiam – saltem in suis partibus – moveantur, et creascant et minuantur, et qualitibus alterantur, quare illa esse mobilia dubitas?»; *ibid.*, 2, 15-19, pp. 48-49: «In quadam parte anni duo superiora, quae naturaliter sunt subtilia, accidentaliter spissantur, atque in duo inferiora pars eorum transmutantur. In alia vero parte duo inferiora, quae naturaliter sunt corpulenta, accidentaliter subtiliantur, unde in duo superiora transmutantur»; *ibid.*, 3, 22 – 4, 37, p. 49: «PHILOSOPHUS: Solem esse fontem inferioris caloris nullus sanae mentis dubitat. Cum igitur Cancrum, qui est nostrae temperatae coniunctus, tangit, partem aeris accendit et ignit. Aer vero, suam inanitionem sentiens, aquam subtiliat et in se mutat, quae, calefacta et subtiliata, superiorem partem terrae calefaciendo subtiliat et eliquat. Quando vero est sol in Capricorno, qui maxime a nobis distat, terra et aqua naturali frigiditate spissantur. Aqua, spissata frigidiorque facta, aera quem tangit in frigidat et spissat, partemque eius in se mutat; aer, spissatus, ignem spissat et partem illius in se transformat. In aestate igitur propinquitate solis inferiora subtiliantur et in superiora mutantur; e contrario, in hieme. Hac vero vicissitudine mutationum manet mundus indissolutus. DUX: Unum dicendo tribus satisfacisti. Video modo praedicta quatuor in suis partibus generari et corrumpi, augmentari, minui, et alterari».

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, 4, 40-45, pp. 49-50: «In eodem loco movetur qui, semper in eodem loco existens, partes suas habet in eodem, modo aliter, modo aliter sitas. Translatio vero est quando res tota modo in uno loco est modo in alio. Huius septem sunt species: sursum deorsum, ante et retro, dextrorsum sinistrorsum, in circuitu. Iterum localium motuum alis est naturalis, alius accidentalis».

<sup>121</sup> *Ibid.*, 5, 47, p. 50.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 46.

è il peso dell'elemento<sup>123</sup>. Nessun *elementum mundi* è, dunque, sottoposto a una traslazione effettiva: il fuoco e l'aria, infatti, sebbene puntino naturalmente verso l'alto, non possono effettivamente ascendere, perché non c'è nessun altro luogo al di sopra di loro, e se discendessero, andrebbero contro la loro natura; similmente, l'acqua e la terra, sebbene puntino naturalmente verso il basso, non possono discendere, perché occupano già i luoghi infimi dell'universo, e se ascendessero, andrebbero contro la loro natura. Ma poiché gli elementi più leggeri (soprattutto il fuoco) proprio per la loro leggerezza non possono stare fermi, è necessario che siano soggetti a un certo tipo di movimento. Non potendo muoversi per traslazione, né esistere al di fuori del luogo che occupano per natura, devono, muoversi necessariamente *in eodem loco*<sup>124</sup>, tranne la terra che resta ferma al centro dell'universo. Tra le *auctoritates* lo affermano il salmista, quando dice: «Qui fundasti terram super stabilitatem suam» (*Sal* 103, 5), e Ambrogio, quando attesta: «Terram dedisti immobilem»<sup>125</sup>. La *ratio*, d'altro canto, mostra che la terra, a causa della sua corpulenza, della sua freddezza e della sua secchezza, è ottusa (*stupida*), pesante (*gravis*) e immobile (*immobilis*); inoltre, ciò che è freddo e secco viene trascinato dal fluire dell'acqua, e questo a ulteriore conferma che ciò che ha queste caratteristiche ripugna il movimento<sup>126</sup>.

Seguono alcuni dubbi del duca che contribuiscono, una volta dissolti, a corroborare la tesi dell'immobilità della terra. Il duca vuole sapere, innanzitutto, come sia possibile che la terra resti immobile e, trovandosi «in medio aeris», non cada: anche l'uccello, infatti, è *in medio aeris*, ma, se smette di muoversi («si cessat a motu»<sup>127</sup>), cade. Il filosofo spiega che essere *in medio aeris* si può intendere in due modi diversi: nel senso che ci si trova in mezzo all'aria, o nel senso che si è completamente circondati dall'aria. L'uccello è detto *in medio aeris* perché, quando vola, si muove in mezzo all'aria. La terra, che esiste tutta al di fuori dell'aria, è detta, invece, *in medio aeris*, perché è completamente circondata dall'aria da ogni parte. Occupando già il luogo infimo dell'universo, non ha, quindi, bisogno di essere sostenuta, perché non può cadere. C'è, però, ancora un'altra *ratio philosophica* a sostegno dell'immobilità della terra: poiché il

---

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, 46-55.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, 6, 59-71, pp. 50-51; 11, 119-126, p. 53.

<sup>125</sup> Cf. <AMBROSIUS MEDIOLANENSIS>, *Hymni Sancto Ambrosio attributi*, xxxii, 1-4, *PL* 17, col. 1189: «Telluris ingens conditor, Mundi solum qui eruens, Pulsis aquae molestiis, Terram dedisti immobilem».

<sup>126</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 7, 80-86, pp. 51-52.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, 8, 88-89, p. 52.

fuoco la circonda da ogni parte e si mantiene a uguale distanza da ogni punto della sua superficie, esercita su ciascuno di essi una *vis attractiva*, che contribuisce a tenere la terra ferma al centro dell'universo<sup>128</sup>.

L'ultima questione sollevata dal duca permette di chiarire che il punto infimo dell'universo coincide con il centro della terra. È ormai un principio acquisito per il duca che tutti i gravi tendano *naturaliter* verso il basso, perché assecondano la loro natura. Tuttavia – si chiede –, se la terra venisse forata da un capo all'altro della sua superficie e venisse lasciata cadere una pietra all'interno di questo foro, dove andrebbe a finire la pietra? Si tratta dello stesso quesito posto dal nipote ad Adelardo nelle *Quaestiones naturales*, ma la risposta di Guglielmo è molto più dettagliata di quella del filosofo di Bath<sup>129</sup>. E il filosofo spiega che, sebbene la terra sia detta infima rispetto agli altri tre elementi, la sua parte centrale sta ancora più in basso rispetto alle altre parti di se stessa. Pertanto, se si forasse la terra da una superficie all'altra passando per il centro, e se si lasciasse cadere una pietra al suo interno, essa raggiungerebbe il centro della terra. Se lo superasse a causa dell'impeto accidentale ricevuto dalla caduta, ritornerebbe al centro, assecondando il suo moto naturale, e nuovamente lo supererebbe, ma di poco, per poi ritornare ancora una volta al centro, e così via, finché, esaurito il moto inerziale, aderirebbe al centro della terra, fermandosi definitivamente<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, 8, 90 – 9, 103, p. 52. La *ratio* qui esposta riecheggia Macrobio e Isidoro; cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XXII, 7, p. 92: «Hanc [terram] spissus aer et terreno frigori propior quam solis calori stupore spiraminis densioris undiqueversum fulcit et continet, nec in recessum aut accessum moveri eam patitur vel vis circumvallantis et ex omni parte vigore simili librantis aerae vel ipsa sphaeralis extremitas»; ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, XII, 4, PL 82, col. 984A: «Aequaliter enim ex omni parte fertur esse collecta, et omnia similiter respiciens, atque a centro terrae aequalis spatiis distincta; ipsaque sui aequalitate ita stabilis, ut eam in nullam partem declinare undique aequalitas collecta permittat, ac nullo fulcramento subvecta sustentetur». – Adelardo attribuisce la stabilità della terra a una contrarietà naturale che la tiene lontata dal fuoco; ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), XLIX, p. 48: «Omnis natura sicut suum simile diligit, ita suum contrarium fugit. Atqui ignis terrae qualitatum efficacia contrarius est. Ipsum igitur a terra vitari consequens est. Ignis autem naturali circumferentia supremo loco undique inhabitans est. Locus igitur ille superior cum suo igne terrae fugiendus est. Sed quocumque a medio loco fugiet, quod vitat, incurret. Ne igitur male fugiens, quod fugit, incurrat, ipsum locum quidem, qui undique aequaliter a superiori bus distat, tenet. Tenet igitur locum talem duplici causarum intentione; una quidem, dum sua ponderositate appetit, quod amat, alia vero, dum fugit, quod non amat».

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, XLIX, p. 48.

<sup>130</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 10, 104-116, p. 53.

### 3.3. *Aquae super firmamentum* e *quinta essentia*: creature *contra rationem* e *contra naturam*

Che Dio si serva della *natura* come di un *instrumentum* per veicolare la propria opera esornativa del corpo del mondo, significa dunque che, se non ha una *ratio* plausibile per operare *contra naturam*, non ha motivo di sovvertire l'ordine naturale per dare forma ai corpi delle creature o per strutturare l'universo, ma può servirsi di semplici meccanismi naturali, che egli stesso ha fondato su una stretta connessione di cause ed effetti che va preliminarmente indagata, per evitare un acritico e, quindi, prematuro ricorso all'onnipotenza divina. In quest'ottica deve leggersi anche la denuncia di irrazionalità scagliata da Guglielmo contro due dottrine: quella delle *aque super firmamentum* e quella della *quinta essentia*.

La *quaestio* circa la plausibilità dell'esistenza delle *aquae super firmamentum* era sorta fin dagli inizi della speculazione cristiana e scaturiva principalmente dalla lettura di *Gen* 1, 6-7:

Dixit quoque Deus: "Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis". Et fecit Deus firmamentum divisitque aquas, quae erant sub firmamento, ab his, quae erant super firmamentum.

Questa questione fu ampiamente dibattuta da Padri della Chiesa come Ambrogio, Agostino, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, i quali non ne misero mai in dubbio l'esistenza, perché non osavano contraddire la Parola di Dio. Tuttavia, ciascuno di essi ne motivava la presenza sulla base dell'onnipotenza di Dio, dimostrando chiaramente di dare scarsa importanza alla coerenza fisica delle loro soluzioni<sup>131</sup>. Solo Giovanni Scoto

---

<sup>131</sup> Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaemeron*, PL 14, coll. 148C-150B; ed. Schenkl cit. (alla p. 185, n. 82), II, III, 9-11, pp. 47-50; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De genesi ad litteram*, PL 34, coll. 266-267; II, 5, ed. Zycha cit. (alla p. 132, n. 97), pp. 38-39: «Quidam etiam nostri istos negantes propter pondera elementorum aquas esse posse super caelum sidereum de ipsorum siderum qualitatibus et meatibus convincere moliuntur. Idem namque adserunt stellam, quam saturni appellant, esse frigidissimam (...). (...). Quaeritur itaque ab eis, unde illa stella sit frigida, quae tanto ardentior esse deberet, quanto sublimiore caelo rapitur. (...). Nimirum ergo eam frigidam facit aquarum super caelum constitutarum illa vicinitas, quam nolunt credere, qui haec, quae breviter dixi, de motu caeli et siderum disputant. His quidam nostri coniecturis agunt adversus eos, qui nolunt aquas super caelum credere, et volunt eam stellam esse frigidam, quae iuxta summum caelum circuit, ut ex hoc cogantur aquarum naturam iam non illic vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate pendere. Quoquo modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus; maior est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas»; ISIDORUS HISPALENSIS, *De rerum natura*, XIV, 1-2, PL 83, coll. 987A-B: «Haec est Ambrosii sententia: 'Aguas super coelos sapientes mundi hujus aiunt esse non posse, dicentes: igneum esse coelum, non posse concordari cum eo naturam aquarum. Addunt quoque, dicentes rotundum, ac volubilem, atque ardentem esse orbem coeli, et in illo

Eriugena, nel IX secolo, si distacca dalla tradizione dei Padri identificando le acque sopracelesti con quella natura che crea ed è creata, ovvero con le cause prime, le idee concepite da Dio nel Verbo increato, ma la sua interpretazione è destinata a non avere alcun seguito nelle epoche successive<sup>132</sup>. Il problema sarà affrontato anche da alcuni intellettuali del secolo XII, come Ugo di San Vittore, Pietro Abelardo e Teodorico di Chartres, oltre che da Guglielmo di Conches. Fatta, però, eccezione per gli ultimi due, gli altri non andarono molto al di là del riproporre la dottrina tradizionale<sup>133</sup>.

È chiaro che ammettere l'effettiva presenza di acque sopra il firmamento rischiava di mettere in crisi la visione fisica del mondo proposta da Guglielmo di Conches, il quale insiste sulla divisione platonica dell'universo in quattro *loci*<sup>134</sup>. Come

---

volubili circuitu aquas stare nequaquam posse. Nam necesse est, ut defluant, et labantur, cum de superioribus ad inferiora orbis ille detorquetur, ac per hoc nequaquam eas stare posse aiunt, quod axis coeli concito se motu torquens eas volvendo effunderet'. Sed hi tandem insanire desinant, atque confusi agnoscant, quia qui potuit cuncta creare ex nihilo, potuit et illam aquarum naturam glaciali soliditate stabilire in coelo. Nam cum et ipsi dicant volvi orbem stellis ardentibus refulgentem, nonne divina Providentia necessario prospexit, ut inter orbem coeli redundarent aquae, quae illa ferventis axis incendia temperarent?»; BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, VII-VIII, PL 91, coll. 200A-202A: «Coelum superioris circuli proprio discretum termino, et aequalibus undique spatiis collocatum virtutes continet angelicas; quae ad nos exeuntes, aetherea sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo similari, eademque ibi reversae deponunt. Hoc Deus aquis glacialibus temperavit, ne inferiora succenderet elementa. Dehinc inferius coelum non uniformi, sed multiplici motu solidavit, nuncupans illud firmamentum, propter sustentationem superiorum aquarum. Aquas, firmamento impositas, coelis quidem spiritualibus humiliores, sed tamen omni creatura corporali superiores, quidam ad inundationem diluvii servatas, alii vero rectius ad ignem siderum temperandum suspensas affirmant». Su Beda cf. anche il passo citato più avanti alla p. 249, n. 148.

<sup>132</sup> Cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, PL 122, coll. 693D-696D; ed. Jeauneau cit. (alla p. 141, n. 121), III, pp. 107-111.

<sup>133</sup> Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Summa Sententiarum*, III, 1, PL 176, col. 89; ID., *Adnotationes in Pentateucon*, PL 175, col. 35; PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexaemeron*, PL 178, col. 743D-744B; THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus* cit. (alla p. 101, n. 11), VII-VIII, p. 558. Sull'interpretazione di questa dottrina nell'Alto Medioevo e nel secolo XII cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, 10 voll., II, Paris 1914, pp. 487 ss.; III, Paris 1915, pp. 8, 12-13, 20-22, 31-32, 38-43, 78-61, 96-97; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 239-243; H. RODNITE LEMAY, *Science and Theology at Chartres: the Case of the supracelestial Waters* (in seguito: *Science and Theology*), in «The British Journal for the History of Science», X, 3 (1977), pp. 226-236; GARFAGNINI, *Cosmologie medievali* cit. (alla p. 203, n. 1), pp. 53-58, 95-101.

<sup>134</sup> Si noti che la dottrina dei quattro *loci* non contraddice affatto quella delle cinque *zoniae*, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente e che Guglielmo attribuiva ugualmente a Platone: lì, infatti, si parlava di zone abitate da diverse specie di *animalia*; qui, invece, di luoghi elementari. Le *zoniae* del *caelum* e dell'*aethera* combaciano con il *locus* occupato dall'*ignis*: per Guglielmo, infatti, *caelum* è sinonimo di *firmamentum* ed è la *superior pars aetheris*, mentre l'*aether* altro non è che l'*ignis*; cf. supra, pp. 160 ss.; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, I, IV, 2, 11-12, p. 14: «Caelum vocans ubi sunt stellae infixae,

rileva il duca, infatti, la dottrina secondo la quale (1) il mondo è diviso in quattro zone «ad similitudinem ovi»<sup>135</sup> e (2) oltre il fuoco non vi è più nulla del mondo, proprio come oltre la testa dell'uovo non vi è più nulla dell'uovo, sembra contraddire «divinae et humanae philosophiae»<sup>136</sup>: qualcuno – quasi sicuramente Ovidio – ha infatti sostenuto «caelum omnia tegere»<sup>137</sup>; altrove – probabilmente nei *Commentarii* di Macrobio – si legge «firmamentum esse in quo sunt stellae infixae»<sup>138</sup>; nel libro del profeta *Daniele* e nel *Salmo* 148, al versetto 4 si legge «aquas esse super caelos»<sup>139</sup>, mentre dal già ricordato passo di *Gen* 1, 6-7 si apprende che «firmamentum esse in medio aquarum»<sup>140</sup> e che, dunque, «oportet aquas supra ipsum et infra ipsum esse»<sup>141</sup>, poiché l'autore sacro

---

aethera ab eo usque ad lunarem circulum»; *ibid.*, III, II, 2, 13, p. 57: «Aether, qui et ignis»; *ibid.*, III, VI, 1, 8-9, p. 72: «Firmamentum superiorem partem aetheris hic voco, in quo sunt stellae infixae»; *ibid.*, VI, III, 2, 18-19, p. 188: «Aether, qui nichil aliud est quam ignis». Cf. anche ID., *Philosophia*, II, I, 3, pp. 41-42: «Ignis (...) est spatium a luna sursum, quod idem aether dicitur».

<sup>135</sup> ID., *Dragmaticon*, III, II, 1, 2-3, p. 57.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 5-6. L'assertore di questa dottrina non viene citato, ma ho ragione di credere che si tratti di Ovidio; cf. PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Metamorphoseos* cit. (alla p. 213, n. 35), I, 5-7, p. 1: «Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos». Il corsivo è mio.

<sup>138</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, II, 1, 6, p. 57. Anche in questo caso, l'assertore della dottrina non viene citato. È probabile, però, che si tratti di una dottrina aristotelica riferita da Calcidio e da Macrobio; cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), LXXXIV, p. 135: «Sed [docet Aristoteles] sphaeras esse quasdam quinti illius corporis naturae congruentes easdemque per omne caelum ferri vario diversoque motu; earum alias esse maximas, alias minimas, quasdam ex alto moveri, quasdam ad ima esse depressas, iamque alias cassas, solidas item alias stellarum corpora continentes easdemque omnes perinde ut ceteras stellas minime errantes infixas esse caelo atque ex diversis regionibus depressisque et elatioribus locis ad occidentem meare eamque esse causam, cur circularum effigies depingatur, quia concursus ad unum locum ex diversis caeli plagis tamquam vestigia variorum deliniet tramitum, ut si naves ex omnibus maris regionibus ad unum eundemque portum variis temporibus deferantur»; MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XVII, 16, p. 69: «His illud adiciendum est, quod praeter duo lumina et stellas quinque quae appellantur vagae, reliquas omnes alii infixas caelo nec nisi cum caelo moveri, alii, quorum adsertio vero propior est, has quoque dixerunt suo motu praeter quod cum caeli conversione feruntur accedere, sed propter immensitatem extimi globi excedentia credibilem numerum saecula in una eas cursus sui ambitione consumere et ideo nullum earum motum ab homine sentiri, cum non sufficiat humanae vitae spatium ad breve saltem punctum tam tardae accessionis deprehendendum». Il corsivo è mio.

<sup>139</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, II, 1, 7, p. 57. Cf. anche *Dan* 3, 60: «Benedicte aquae, quae super caelos sunt, domino»; *Sal* 148, 4: «Laudate eum, caeli caelorum / et aquae omnes, quae super caelos sunt».

<sup>140</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, I, 8. Cf. anche *Gen* 1, 6: «Dixit quoque Deus: 'Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis'».

<sup>141</sup> *Ibid.*, I, 9.

insegna che Dio divise le acque che erano sotto il firmamento da quelle che erano sopra il firmamento.

Il dibattito su questa questione, che Guglielmo aveva già affrontato nelle *Glosae super Macrobiium* e nella *Philosophia*, registra una considerevole evoluzione stilistica e contenutistica nel *Dragmaticon*. Nelle *Glosae*, infatti, Guglielmo non fa alcun riferimento al dato biblico e affronta la questione facendola oggetto di un'indagine puramente scientifica<sup>142</sup>. Nella *Philosophia*, invece, la questione viene contestualizzata biblicamente e Guglielmo afferma che l'interpretazione letterale di *Gen* 1, 6-7 è «contra rationem» e, pertanto, si propone di mostrare innanzitutto «quare sic esse non possit» e poi «qualiter divina pagina (...) intelligenda sit»<sup>143</sup>, fornendo un'interpretazione traslata del passo, che sia razionalmente accettabile. Nell'ultima opera, invece, la situazione si capovolge: non è più il filosofo a muovere accuse contro la Sacra Scrittura, ma è il duca – censore e difensore della sana dottrina della fede – che muove gravi accuse contro il filosofo, perché il suo insegnamento sembra contraddire non solo la sapienza divina, ma anche quella umana<sup>144</sup>.

La replica di Guglielmo mira a dimostrare che la contraddizione tra *ratio philosophica* e *divina pagina* è solo apparente, perché dipende dall'ambivalenza semantica di alcuni termini, usati da autori diversi con significati diversi<sup>145</sup>. Quindi si concentra sulla semantica di *caelum* e *firmamentum*: nella Sacra Scrittura, talvolta *caelum* è usato come sinonimo di *aer* – come in *Bar* 3, 17: «Qui in avibus caeli illudunt» –, talaltra come sinonimo di *aether*, cioè di *ignis*, o di *extrema pars aetheris*<sup>146</sup>; altre volte,

---

<sup>142</sup> Cf. RODNITE LEMAY, *Science and Theology* cit. (alla p. 246, n. 136), pp. 229-230.

<sup>143</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, II, I, 3, p. 42.

<sup>144</sup> Cf. RONCA, *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1556.

<sup>145</sup> È l'applicazione della quarta delle cinque regole metodologiche, che Abelardo aveva introdotto per tentare di armonizzare le *auctoritates* bibliche e patristiche in apparente contrasto tra loro; cf. PETRUS ABAELARDUS, *Sic et non*, PL 178, col. 1344D: «Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus». L'originalità dell'applicazione di Guglielmo sta nel fatto che il maestro di Chartres se ne serve per dirimere non le contraddizioni apparenti tra le *auctoritates*, ma tra *philosophicae rationes/sententiae* e *auctoritates*; cf. RONCA, *Ragione e Fede*, pp. 1554-1555; ID., *Reason and Faith* cit. (alla p. 46, n. 67), pp. 337-338.

<sup>146</sup> Che *caelum* fosse per consuetudine anche utilizzato come sinonimo di *aer* e di *firmamentum* Guglielmo poteva averlo appreso da Isidoro; cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIII, IV, 3, PL 82, coll. 474B-C: «Interdum et coelum pro aere accipitur, ubi venti et nubes, procellae et turbines fiunt. Lucretius: *Coelo, qui dicitur aer*. Et psalmus *volucres coeli* appellat, cum manifestum sit aves in aere volare; et nos in consuetudine hunc aerem *coelum* appellamus; nam cum de sereno vel nubilo quaerimus, aliquando dicimus: *Qualis est aer?* Aliquando: *Quale est coelum?*»; *ibid.*, XIII, IV, 2, PL 82, col. 474B:

invece, è il termine *firmamentum* che viene usato come sinonimo di *aer*, «quia firmant duo inferiora elementa», o anche come sinonimo di *extrema pars aetheris*. Chi affermò «caelum tegit omnia», o «stellas esse infixas in firmamento», chiamava *caelum e firmamentum l'extrema pars aetheris*. Chi, invece, sostenne «'aquas esse super caelum', vel 'super firmamentum'», chiamava *caelum e firmamentum l'aera*, o più precisamente, *l'inferior pars aeris*, «super quam sunt aquae vaporaliter in nubibus suspensae»<sup>147</sup>.

Ma il duca ha subito pronta un'altra obiezione. Egli adduce un'*auctoritas*, che nella *Philosophia* Guglielmo aveva presentato come anonima, ma che nel *Dragmaticon* identifica con Beda: «Beda dicit aquas congelatas esse quae ad modum pellis extensae nobis apparent»<sup>148</sup>. Nella replica il filosofo, pur restando cautamente diplomatico, ribadisce con tono stentoreo l'autonomia della *physica* in questioni di sua pertinenza, rifiutando le opinioni dei teologi, qualora queste siano manifestamente false:

---

«Coelum autem in Scripturis sanctis ideo *firmamentum* vocatur, quod sit cursu siderum, et ratis legibus, fixisque *firmatum*».

<sup>147</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 2, 15-21, pp. 57-58.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 3, 22-23, p. 58. Cf. anche BEDA VENERABILIS, *In principium Genesis usque ad nativitatem Isaac*, PL 91, coll. 18B-19A; ed. C. V. Jones, I, I, 6-8, Turnhout 1967 (CCSL, 118A), pp. 10-11: «His nostri caeli in quo sunt fixa sidera creatio describitur. Quod in medio constat firmamentum esse aquarum; nam subpositas ei esse aquas et ipsi in aere terrisque videmus, superpositas autem non solum huius scripturae auctoritate sed et prophetae verbis edocemur, qui ait, extendens caelum sicut pellem, qui tegis in aquis superiora eius. In medio ergo aquarum firmatum esse constat sidereum caelum, neque aliquid prohibet ut etiam de aquis factum esse credatur; qui enim crystallini lapidis quanta firmitas quae sit perspicuitas ac puritas novimus, quem de aquarum concrezione certum est esse procreatum. Quid obstat credi quod idem dispositor naturarum in firmamentum caeli substantiam solidarit aquarum? Si quem vero movet quomodo aquae, quarum natura est fluitare semper atque ad ima delabi, super caelum consistere possint, cuius rotunda videtur esse figura, meminerit scripturae dicentis de deo, qui ligat aquas in nubibus suis ut non erumpant pariter deorsum. Et intellegat quia qui infra caelum ligat aquas ad tempus cum vult ut non pariter decendant, nulla firmioris substantiae crepidine sustentatas sed vaporibus solummodo nubium retentas, ipse etiam potuit aquas super rotundam caeli spheram ne umquam delabantur, non vaporali tenuitate sed solidate suspendere glaciali. Sed etsi liquentes ibi aquas sistere voluit, numquid maioris hoc miraculi est quam quod ipsam terrae molem, ut scriptura dicit, appendit in nihilo? Nam et undae sive rubri maris seu fluvii Iordanis, cum ad transitum israheliticae plebis in altum erectae murorum instar figuntur, nonne evidens dant indicium quod etiam supra rotunditatem caeli volubilem fixa possint statione manere? Sane quales aquae ibi sint quos ve ad usus reservatae conditor ipse noverit; esse tantum eas ibi, quia scriptura sancta dixit, nulli dubitandum reliquit».

In eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum contradicere. In eis tamen quae ad physicam pertinent, si in aliquo errant, licet diversum adfirmare. Etsi enim maiores nobis, homines tamen fuere<sup>149</sup>.

Italo Ronca vede in questo intervento un importante «punto di arrivo sul lungo cammino del nostro ‘razionalista’ chartriano, che nella *Ph[ilosophia]* aveva forse sopravvalutato la *ratio* (di fatto se non a parole)»<sup>150</sup>. Nel *Dragmaticon* «ha (...) imparato a distinguere chiaramente i limiti della *philosophica ratio* (...): suo campo di azione è la filosofia naturale (...), ivi non tollera intrusioni. Mentre in materia di ‘fede e morale’ “non è lecito contraddire la Scrittura o i Padri”, nel campo strettamente ‘scientifico’, della *philosophia*, le sacre *auctoritates* vanno messe sullo stesso piano delle *sententiae* di tutti gli altri autori: così il raggio di azione della *auctoritas* è *parimente ridimensionato*»<sup>151</sup>.

Alla ulteriore richiesta del duca di portare una «vel vera vel verisimilis ratio»<sup>152</sup> che dimostri l’errore di Beda, il filosofo può finalmente esporre una serie di obiezioni *philosophicae* alle congetture del monaco benedettino, la prima delle quali chiama in causa sia il *naturale pondus* dell’acqua – che le impone, se allo stato liquido, di occupare il *secundus locus mundi* e, se congelata, il *primus locus*, perché più vicina alla natura della terra –, sia il *motus naturalis* dei gravi, che è verso il centro:

Omnis aqua naturaliter est ponderosa; congelata, quia plus accedit ad naturam terrae, est ponderosior. Motus proprius ponderum est ad centrum. Si igitur aquae congelatae super aethera essent, naturali gravitate ad ima descenderunt<sup>153</sup>.

Il duca non è ancora convinto e incalza il filosofo con tre interventi a sostegno dell’opinione tradizionale. Innanzitutto, obietta che, se queste acque congelate fossero sospese in alto come dalla volta di un arco, potrebbero sostenersi, ma il filosofo ribatte che, se la volta dell’arco non è installata su una base solida, non riesce a sostenersi e crolla. L’arco di cui parla il duca dovrebbe essere, quindi, fissato sulla terra, perché solo la terra è solida, ma questa è una palese schiocchezza<sup>154</sup>. Il duca accoglie la confutazione del filosofo, ma subito contrattacca con un altro argomento, affermando che il fuoco, che talvolta sostiene col suo impeto corpi solidi e pesanti, potrebbe allo stesso modo sostenere queste acque congelate. Il filosofo gli fa, però, notare che, se queste acque fossero

---

<sup>149</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, II, 3, 24-28, p. 58.

<sup>150</sup> RONCA, *Ragione e Fede*, p. 1557.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 4, 31-32.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 33-37.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, 5, 38-45, pp. 58-59.

effettivamente sostenute dal fuoco, o ci sarebbe qualcosa di corporeo tra le acque e il fuoco, o non ci sarebbe nulla. Se ci fosse, o sarebbe *elementum*, o *factum ex elementis*: non può essere *elementum*, perché tutti gli *elementa* sono al di sotto del fuoco, e nemmeno può essere *factum ex elementis*, perché altrimenti dovrebbe essere visibile, e invece non lo vediamo. Se al contrario non ci fosse tra loro nessun corpo, poiché acqua e fuoco sono contrari per natura e due contrari non possono sussistere senza un medio, ci sarebbe una situazione di conflitto nei cieli e potrebbero accadere solo due cose: o l'acqua estinguerebbe il fuoco, o il fuoco consumerebbe l'acqua<sup>155</sup>. Ma il duca non si arrende e tenta ostinatamente di difendere la dottrina tradizionale: se, infatti, avesse inteso dire che quelle acque sono *simpliciter* sospese al di sopra del fuoco, allora sarebbe stata giusta l'obiezione del filosofo; ma egli intende dire che sono congelate e che, quindi, hanno subito un mutamento di natura, perché sono state trasformate in cristalli, per cui il fuoco, pur toccandole, non può dissolverle. Ancora una volta, il filosofo smaschera l'irrazionalità delle obiezioni del duca e fa notare che se il cristallo si consuma anche in una piccola fiamma, a maggior ragione deve consumarsi in così tanto fuoco. Quando si forma un cristallo dall'acqua, essa prima solidifica in superficie, poi al centro, e infine si ghiaccia completamente. Se questo ghiaccio è esposto a un freddo prolungato, si solidifica sempre più, finché non si muta in cristallo. Ma dall'acqua non nasce un cristallo se la sua *frigiditas naturalis* non viene accresciuta dalla *frigiditas accidentalis* dell'aria, del vento e della terra. Poiché quelle acque sono lontane da queste fonti accidentali di freddo, cosa potrebbe intensificare la loro freddezza a tal punto da mutarle prima in ghiaccio e poi in cristallo<sup>156</sup>? «Omnia qualitibus attribuis, nichil creatori: nonne potuit creator aquas ibi ponere, congelare, contra naturam sustinere?»<sup>157</sup>. Il duca arranca, ormai non ha più argomenti razionali e non gli resta che tirare in ballo l'onnipotenza divina. Il filosofo tiene botta, blocca il colpo e assesta al duca una stoccata vincente che interdice ogni altro tentativo di replica. La sua risposta è disarmante e manifesta in modo inequivocabile le sue convinzioni:

Quid est stultius quam affirmare aliquid esse, quia creator potest illud facere? Facitne quicquid potest? Qui igitur Deum aliquid contra naturam facere dicit, vel sic esse oculis videat, vel rationem quare hoc sit ostendat, vel utilitatem ad quam hoc sit praetendat<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, 6, 46-58, p. 59.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, 7, 59-71, pp. 59-60.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 8, 72-74, p. 60.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 75-79.

Non vi è nulla di più stolto dell'affermare che qualcosa esiste, perché Dio poteva crearla: egli, infatti, può fare qualsiasi cosa voglia. Chi afferma, dunque, che Dio fa qualcosa *contra naturam*, lo può dire se vede con gli occhi che è così, se ne espone la ragione, o se ne dimostra l'utilità. Quel corpo spesso, di colore acqueo, che riveste il cielo a guisa di pelle distesa non è acqua, né fuoco, né aria, ma è il frutto di un'illusione ottica. Si sa, infatti, per esperienza che il senso della vista è ingannevole più di tutti gli altri sensi: un bastone integro, immerso nell'acqua, sembra spezzato<sup>159</sup>; due torri tra loro distanti, viste da lontano, appaiono congiunte; il sole, che è otto volte più grande della terra, non sembra essere largo più di due piedi<sup>160</sup>; se durante la notte ci si preme l'occhio con le dita, si ha l'impressione di vedere cerchi di diverso colore. Poiché nulla di ciò che è al di sopra della luna – eccetto le stelle – è visibile, il raggio visivo, quando si dirige verso l'alto, non trovando un ostacolo contro il quale ripercuotersi, si indebolisce e, indebolendosi, si ispessisce. Quando, dunque, ritorna indietro, è ormai quasi estinto e, non avendo impresso in sé alcun colore, passando per l'occhio, nel quale vi è un umore chiaro e cristallino, si foggia la volta celeste a immagine di quell'umore, cioè acquea e cristallina<sup>161</sup>.

Non è, dunque, possibile che esistano le acque sopra il firmamento, perché la loro esistenza è assolutamente *contra rationem* e *contra naturam*, e non si comprende il motivo per cui Dio avrebbe dovuto crearle. Tutta l'esposizione di Guglielmo su questo problema mira a enucleare questa ovvia conclusione e non è un caso che nel *Dragmaticon*

---

<sup>159</sup> L'esempio del bastone Guglielmo poteva averlo letto in Seneca; cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones*, I, III, 9, ed. H. M. Hine, Stuttgart - Leipzig 1996, p. 20: «Remus tenui aqua tegitur et fracti speciem reddit».

<sup>160</sup> Sulle dimensioni del sole Guglielmo aveva a disposizione diverse fonti; cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XX, 32, p. 84: «Ergo ex his dicendum est solem octies terra esse maiorem»; ONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Imago mundi*, I, 72, PL 172, coll. 139A-B: «Quartus planeta sol (...) magnitudine octies terram vincens». Sul fatto che il sole alla vista non sembra grande più di due piedi cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCXXXVI, p. 250: «Ipse sol multis partibus quam terra maior intra bipedalis diametri ambitum cernitur».

<sup>161</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 9, 80 – 10, 98, pp. 60-61: «Quamvis omnis sensus in multis sit falsus, visus tamen omnium est falsissimus. Baculus, cum sit integer, fractus videtur in aqua; duae turres, si a longe prospiciantur, quamvis loco distent, videntur coniunctae; sol, cum octies maior sit terra, bipedalis tamen non videtur; si in nocte aliquis digitis suum premat oculum, videbitur sibi diversi coloris circulos aspicere. (...). Supra lunam neque tu neque alius praeter stellas vidit aliquid. Visualis radius, cum ad superiora dirigitur, nec est ibi obstaculum quo repercutiatur, deficit, deficiendoque spissatur. Cum autem transit per oculum, in quo est albugineus humor et cristallinus, cum extinguitur nec alius color sibi occurrit, talem, id est aqueum et cristallinum, sibi confingit».

la sua esposizione sia molto più ricca e dettagliata che nella *Philosophia*: bisogna dimostrare con più argomenti razionali possibili l'inutilità di questa creatura per salvaguardare l'autonomia e la dignità della *physica*, che distingue *secundum rationem* e *secundum naturam* quattro luoghi del mondo, occupati ciascuno da un certo tipo di particelle elementari.

Proprio per difendere la divisione platonica del mondo in quattro zone, Guglielmo confuta, nel *Dragmaticon*, anche la dottrina aristotelica della *quinta essentia*. Il filosofo è fin da subito molto critico verso coloro che «coquina Aristotilis indigni se esse illius filios confingunt»<sup>162</sup>, e in un primo momento tenta di aggirare la domanda del duca, se Aristotele, che «fere in omnibus physicis Platoni contradicit»<sup>163</sup>, concordi con il filosofo di Atene sulla distinzione del mondo in quattro *loci*, perché teme le ripercussioni di quei falsi aristotelici. Ma poi, persuaso dal duca, rompe gli indugi ed espone brevemente la dottrina aristotelica della quinta essenza, «ne ex invidia vel ignorantia illam praeterisse videar»<sup>164</sup>:

Aristotiles igitur praeter quatuor elementa unam quintam voluit esse essentiam: quatuor vero elementa esse a luna deorsum, quintam essentiam ab eadem sursum. Omnia quae sunt infra lunam, vel esse elementa vel ex eis constare; omnia quae sunt supra lunam, vel esse quintam essentiam vel ex ea constare. In eis quae sunt infra lunam has quatuor qualitates esse: calorem, frigus, humiditatem, siccitatem; in eis quae sunt supra lunam, nullam de his: eadem nec gravia nec levia esse, nec ad centrum nec a centro mobilia, sed circa centrum. (...). Secundum hanc igitur opinionem, super lunam nec est calor, nec frigus, nec humiditas, nec siccitas: harum enim locus est sub luna. Inde ibi nulla est diversitas, nulla mutatio. Hanc quintam essentiam in aethera et firmamentum dividit: ex eadem in aethere septem corpora splendida, quae planetae dicuntur,

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, v, 1, 10-11, p. 69.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 1, 7.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 2, 21-22, p. 70. – La preoccupazione palpabile di Guglielmo per eventuali ripercussioni da parte di alcuni pseudo-aristotelici, testimonia probabilmente di una più ampia diatriba realmente in atto, intorno alla metà del secolo XII, tra i sostenitori della tradizionale visione cosmologica di stampo platonico e i propugnatori del “nuovo” modello cosmologico di derivazione aristotelica. Nel *Policraticus* (1159 ca.), Giovanni di Salisbury accenna effettivamente a una disputa non ancora risolta tra i *mathematici* sulla materia di cui sono costituite le stelle (se dai quattro elementi o dalla *quinta essentia* aristotelica); cf. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus*, II, 19, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (CCCM, 118), pp. 113-114: «Et licet Figulus Parcarum consilia discutiat mentemque stellarum, corporum tamen quae videntur nondum plenam notitiam tradidit, cum in tota mathematicorum domo adhuc non sit quaestio expedita an ex elementis sidera constant an ex quinta essentia quam Aristotiles introducit». – Non è improbabile che si tratti dello stesso dissidio dottrinale cui allude Guglielmo nel *Dragmaticon*; cf. A. SCHNEIDER, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, Münster 1915, pp. 46-48.

constituit; in firmamento infinita, quae sunt stellae infixae. – Stellae igitur omnes, tam erraticae quam infixae, ex quinta essentia, non ex quatuor constant elementis. Sed quomodo Sol, cum non sit calidus, fons sit caloris; Saturnus, cum non sit frigidus, frigus generet in aere; Mercurius, cum non sit humidus, deus humoris dicatur; Mars, calidus et siccus; Luna, frigida et humida: qui hanc sententiam, immo dementiam, tenere voluerit, si potest, fingat<sup>165</sup>.

Aristotele immagina un mondo in cui i quattro elementi tradizionali sono tutti concentrati nella zona sub-lunare, mentre la zona sovra-lunare è interamente occupata da una quinta essenza, qualitativamente diversa dalle precedenti. Il caldo, il freddo, il secco, l'umido sono tutte qualità che si riscontrano al di sotto della luna. Al di sopra della luna, invece, non vi è né freddo né caldo, né secco né umido, né pesantezza né leggerezza, e pertanto non vi è né movimento verso il centro né dal centro, ma «circa centrum». La quinta essenza si divide in due zone: quella del firmamento, nella quale sono le *stellae infixae*, e quella dell'etere, nella quale sono le *stellae erraticae*, o pianeti. Sia le stelle fisse che i pianeti sono costituiti di quinta essenza. Questa è in sintesi la *sententia* di Aristotele, o piuttosto la *dementia*, come la definisce Guglielmo: essa, infatti, non spiega come sia possibile che le stelle fisse e i pianeti siano fonti del caldo, del freddo, del secco e dell'umido, senza essere né calde, né fredde, né secche, né umide. Eppure l'esperienza ci insegna che il Sole è fonte del calore, che Saturno genera il freddo, che Mercurio è sorgente dell'umido, che Marte è caldo e secco, che la Luna è fredda e umida, e così via. Non è dunque una dottrina fondata su ragioni solide, perché non spiega la realtà degli effetti che le stelle provocano nella sfera sub-lunare. Per questo motivo non vale nemmeno la pena tenerla in considerazione.

La dottrina della quinta essenza viene presentata da Aristotele nelle opere fisiche (*Fisica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*), tradotte in latino da Giacomo da Venezia, Enrico Aristippo e Gerardo da Cremona, solo dopo il 1150<sup>166</sup>. Per questo motivo, e per la sinteticità con cui Guglielmo espone questa dottrina, riesce difficile credere che ne avesse una conoscenza diretta. Il maestro di Chartres ne aveva senz'altro una conoscenza dossografica, desunta probabilmente dalla lettura tanto di autori cristiani, quanto di autori pagani<sup>167</sup>, ma la sua esposizione presenta dettagli che egli

---

<sup>165</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, v, 2, 22 – 4, 47, pp. 70-71.

<sup>166</sup> Cf. *Le traduzioni del XII e XIII secolo* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 216-217.

<sup>167</sup> Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaameron*, PL 14, 134B-135A; ed. Schenkl cit. (alla p. 185, 82), I, VI, 23, p. 21; LUCIUS APULEIUS, *De mundo*, I, ed. C. Moreschini, in ID., *De philosophia libri*, in *Opera quae supersunt*, 3 voll., III, Stuttgart - Leipzig 1991, p. 149: «Sed caelum ipsum stellaeque caeligenae omnisque siderea compago aether vocatur, non, ut quidam putant, quod ignitus sit et incensus, sed quod cursibus rapidis semper rotetur, elementum non unum ex quatuor, quae nota sunt cunctis, sed longe aliud,

non poteva trovare in queste fonti, il che induce a credere che Guglielmo abbia avuto un contatto più o meno diretto con opere astronomiche di recente traduzione che avallavano tale dottrina, come l'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar, tradotto da Giovanni di Siviglia nel 1133 e da Ermanno di Carinzia nel 1140<sup>168</sup>, o la *versio longior* del *Liber de orbe*, la cui traduzione risale probabilmente agli anni trenta del secolo XII. Il fatto poi che la confutazione della dottrina della quinta essenza sia presente nel *Dragmaticon*, ma non nella *Philosophia*, ci spinge senz'altro a ritenere plausibile questa ipotesi.

La sinteticità con cui il filosofo di Conches descrive la dottrina aristotelica rende arduo il compito di indicarne con esattezza le fonti. Tuttavia, un elemento, segnalato da Barbara Obrist, dimostra che tra le fonti di Guglielmo vi era con buona probabilità il *Liber de orbe*. Dopo aver tacciato di demenza l'opinione di Aristotele, Guglielmo – osserva la studiosa – sottopone allo sguardo del lettore una figura, la quale:

Loin de se conformer à la vénérable tradition iconographique des sept sphères planétaires concentriques délimitées par la sphère externe, introduit un élément pictural radicalement nouveau: dans sa partie centrale (infra-lunaire), elle comporte, selon toute vraisemblance pour la première fois dans l'histoire de l'iconographie cosmologique médiévale, en plus de la terre centrale, les sphères de l'eau, de l'air et du feu<sup>169</sup>.

Questa figura – prosegue la Obrist – mostra molte affinità con un diagramma del *Liber de orbe*, che illustra le quattro sfere elementari circondate dalla sfera celeste, designata col nome di *orbis* (nella *versio brevior*) o di *firmamentum* (nella *versio longior*). Questa figura è posta a conclusione di una serie di argomenti di carattere fisico, volti a dimostrare la fondatezza della teoria secondo la quale il cielo si compone di una materia sottile (mai designata col nome di *quinta essentia*), priva di pesantezza e di leggerezza, e dunque di contrarietà. Essa riassume, dunque, un capitolo dedicato esclusivamente alla costituzione corporea dell'universo, alle qualità, ai luoghi e ai movimenti degli elementi sublunari e celesti. Pertanto non deve destare meraviglia che

---

numero quintum, primum ordine, genere divinum et inviolabile»; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), LXXXIV, pp. 135-136. – Cicerone, Ambrogio e Macrobio parlano, inoltre, di un quinto genere elementale, da cui deriverebbe la sostanza dell'anima razionale; cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes* cit. (alla p. 143, n. 131), I, x, 22, pp. 228-229; *ibid.*, I, xxvii, 66, pp. 250-251; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolae*, xxxiv, 1, PL 16, coll. 1074A-B; MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, xiv, 19-20, p. 58.

<sup>168</sup> Cf. ABŪ MA'SHAR, *Introductorium in astronomiam*, iv, 1, ed. G. Penzio, Venezia 1506. Cf. anche LEMAY, *Abu Ma'shar* cit. (alla p. 10, n. 23), pp. 13-19, 92-93, 183-187; GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 231-235.

<sup>169</sup> OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), p. 144.

metta in evidenza solo la dimensione fisica dell'universo, lasciando la sfera dell'*orbis* o del *firmamentum* priva di suddivisioni che indichino le varie sfere celesti. Tuttavia, nella sezione della *versio brevior* in cui l'autore affronta la questione della suddivisione del cielo, è riportata una figura che mantiene le sfere elementari sublunari e vi aggiunge quelle celesti<sup>170</sup>.

### 3.4. Seconda fase dell'*exornatio mundi*: formazione dei corpi degli esseri viventi

La prima fase dell'*exornatio mundi* è, dunque, la dissoluzione del *chaos primordialis*, che Dio realizza servendosi della *natura insita* degli elementi. La seconda fase, anch'essa realizzata per mezzo della *natura insita* degli elementi, consiste nella formazione dei *cetera visibilia*<sup>171</sup>, cioè di quelle *substantiae visibiles* che rientrano nella specie dei *composita ex elementis*<sup>172</sup>: le stelle fisse e i pianeti, i mari, i corsi d'acqua e le terre emerse, le varie specie vegetali e animali, l'uomo. Tutto questo è l'*ornatus mundi*, prodotto finale dell'*exornatio*<sup>173</sup>. Da questo punto in poi, l'esposizione del divenire cosmico si sviluppa come un'esegesi *secundum physicam* del primo capitolo della *Genesi*:

Prima die, qua ex illo magno quatuor, quae hodie vocantur elementa, sunt creata, terra undique erat aquis cooperta; aqua vero usque ad magnam partem aeris elevata. Aer vero et ignis spissiores quam modo sint; quae spissitudo ex particulis terrae et aquae, quae illis inerant, proveniebat. Ex quibus et ex partibus ignis et aeris *quaedam corpora rotunda splendida mobilia*, quae stellae vocantur, in aethere *Deus creavit*<sup>174</sup>.

Siamo nel *primus dies creationis*, quello che in *Gen* 1, 2 è descritto come il giorno in cui la terra era «inanis et vacua» e le tenebre regnavano «super faciem abyssi». L'universo intero è ancora privo del suo *ornatus*: la terra è sommersa dalle acque e su di essa non vi è ancora alcuna forma di vita; le acque dei mari occupano gran parte del luogo deputato all'aria e non sono ancora popolate dai pesci; l'aria e il fuoco sono più spessi, a causa delle particelle di terra e di acqua che si sono spostate con loro, e nessun volatile

---

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, pp. 147-154.

<sup>171</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 13, 129, p. 62: «Tempus est ut de ceteris visibilibus disseras».

<sup>172</sup> Cf. *supra arbor rerum*, p. 199.

<sup>173</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, LXXI, 2-4, pp. 123-124: «Et est ornatus mundi quidquid in singulis videtur elementis ut stellae in caelo, aves in aere, pisces in aqua, homines in terra, etc»; cf. G. SPINOSA, *Ornatus mundi: nota di terminologia medievale*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», LXVI (2008), pp. 201-212.

<sup>174</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, III, 1, 2-9, p. 63. Il corsivo è mio.

occupa l'aria, così come nessun astro brilla nel firmamento. Come possiamo notare, lo *status mundi* qui tratteggiato è molto simile a quello delineato nella *Philosophia*<sup>175</sup>, ma la descrizione successiva, relativa alla composizione delle stelle, è condotta con maggiore acume nel *Dragmaticon*, perché in essa Guglielmo esprime in modo chiaro un elemento che nel trattato giovanile era meno esplicito: nella *Philosophia*, infatti, tutta la trattazione si concentrava principalmente sulla descrizione dei processi naturali che guidavano la formazione delle stesse, mentre Dio restava dietro le quinte di tutto il processo<sup>176</sup>; nel *Dragmaticon*, invece, Dio diviene protagonista principale nella formazione delle stelle, che conduce ovviamente senza contravvenire al legalismo naturale. Pertanto, sfruttando probabilmente l'azione coagulante e indurente del caldo-secco (a tal riguardo Guglielmo è più esplicito nella *Philosophia*<sup>177</sup>), Dio si serve della *natura insita* del fuoco per agglomerare le particelle di terra e di acqua, accumulatesi in questa zona, con alcune particelle di aria e di fuoco, al fine di creare i corpi celesti.

Il duca chiede al filosofo di addurre una *ratio verisimilis* al fatto che le stelle siano costituite da tutti e quattro gli elementi e il filosofo trova sostegno alla sua argomentazione nella descrizione delle caratteristiche delle stelle: esse, infatti, sono innanzitutto visibili, e poiché, per *natura*, «nulla qualitas suum contrarium operatur», allora «quod visibilia sunt, ex visibili contrahunt», cioè dalla *terra* e dall'*aqua*, che «sola (...) sunt visibiles»<sup>178</sup>; in secondo luogo, sono corpi tridimensionali, e quindi hanno solidità, caratteristica che non può esserci *sine terra*; e ancora, poiché si nutrono dell'umidità dell'oceano e *natura* vuole che «quicquid nutritur, suo simili nutritur»<sup>179</sup>, è chiaro che sono costituite anche dall'*aqua*; che le stelle siano costituite dagli elementi superiori, invece, è dimostrato dal fatto che *aer* e *ignis* sono *splendidi et mobiles*, per cui è grazie a essi che le stelle hanno queste caratteristiche. È dunque dimostrato che tutte le

---

<sup>175</sup> Cf. supra, p. 209.

<sup>176</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, I, XII, 40, p. 36 : «Hoc chaos sic dissolutum est: cum aqua usque ad maximam partem aeris esset elevata, aer vero spissus et ignis similiter, in ea spissitudine aliquid terrae substantiae et aquae inerat, quae ex calore ignis et siccitate coagulata et durata corpora stellarum visibilia et lucida creavit». Il corsivo è mio. Diversamente che nel *Dragmaticon*, qui il soggetto del verbo «creavit» non è Dio, ma «aliquid terrae substantiae et aquae».

<sup>177</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>178</sup> *Id.*, *Dragmaticon*, III, III, 2, 13-16, p. 63.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 3, 20.

*particulae* elementari formano i corpi celesti, sebbene quelle dominanti siano l'*ignis* per gli elementi superiori e l'*aqua* per quelli inferiori<sup>180</sup>.

Il duca si stupisce del fatto che i corpi celesti, nutrendosi di umidità, siano stati creati *in igne* e non *in aere*, dove maggiore è l'umidità. Il filosofo ricorre innanzitutto a una *ratio necessaria* e spiega che l'aria non è solo calda, ma anche umida e pertanto non può disseccare e condensare ciò che ha in sé per formare questi corpi lucenti e visibili; in secondo luogo, adattando al proprio discorso un argomento desunto da Costantino, insegna che ciascun *elementum mundi* ha una qualità «ex se» e un'altra «ex altero», e che la prima prevale sulla seconda:

Cum ista quatuor elementa binas habeant qualitates, una habent ex se, alteram ex altero: ignis ex se calidus est, siccus a terra; aer humidus ex se, calidus ex igne; aqua humida ex aere, sed frigida ex se; terra vero ex se sicca est, sed frigida ex aqua. Quod vero alicui inest ex se, praevallet illi quod ex alio inest. Cum igitur in aere sit ex se humiditas, calor ex alio, praevaluit in eo humiditas: unde non potuit dessicando corpora stellarum creare. Vel, quod maius est, non fiat voluntas creatoris stellas in aere creare: cum enim vicinus sit terrae, si in eo stellae essent, ex vicinitate terram incenderet, nec aliquid in ea vivere posset<sup>181</sup>.

I corpi celesti, che partecipano maggiormente del fuoco tra gli elementi superiori, ricevono da esso la sua qualità essenziale, cioè il caldo. Ciò che è caldo si nutre di ciò che è umido e lo dissecca. Poiché l'aria ha *ex se* la qualità dell'umido ed *ex igne* la qualità del caldo, e poiché ciò che ha *ex se* prevale su ciò che riceve *ex altero*, per dar vita ai corpi celesti l'aria si sarebbe dovuta disseccare, agendo *contra naturam* e, dunque, distruggendo se stessa. Ma ciò che è più importante è che non fu volontà di Dio creare

---

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, III, 2, 10 – 3, 26, pp. 63-64. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XII, 40-41, pp. 36-37. Adelardo e Calcidio (quest'ultimo solo implicitamente) ammettono che le stelle siano composte da tutti e quattro i generi elementari, ma ritengono che sia predominante il fuoco; cf. ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), LXXIV, p. 66: «Haec autem stellarum corpora ita proportionaliter compacta sunt, ut cum quatuor elementis componantur, eo magis adundant, quod ad vitam rationemque magis aptum est. Magis enim ignea sunt quam terrestria»; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CXIX, p. 164: «Caelestia [corpora], quae ex maiore parte ignis puri liquidique concreta aeterni appellantur ignes». Di diverso avviso è, invece, Teodorico di Chartres, che le ritiene fatte esclusivamente di acqua; cf. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus* cit. (alla p. 101, n. 11), XI, pp. 599-560: «Quod vero corpora stellarum ex aquis materialiter facta sint certo argumento probari potest».

<sup>181</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, III, 5, 36-46, pp. 64-65. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XII, 41, p. 37; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni* cit. (alla p. 57, n. 111), I, 5, 12-14, ed. Burnett, pp. 86-87: «In sui [scil. elementi] tamen commixtione alias qualitates a se invicem mutuuntur. Propter assiduum enim lunaris circuli sibi vicini siccitatem nactus est ignis. Aer vero propter ignis affinitatem adeptus calorem. Aqua ex aeris propinquitate humorem videtur habere. Terra propter aquam fit frigida. Ignis vero naturaliter calidus et siccus est; aer, humidus et calidus; aqua, frigida et humida; terra frigida et sicca».

nell'aria i corpi celesti perché, per la loro eccessiva vicinanza alla terra, avrebbero potuto incendiarla, rendendo impossibile la vita sul pianeta.

A questo punto Guglielmo spiega come grazie al movimento degli astri Dio crei le varie specie animali. Qui la fisica timaica s'incontra con la tradizionale dottrina stoica dell'*ignis artifex*, che scende dagli astri e diffonde la vita nell'universo, grazie alla sua natura vivificatrice<sup>182</sup>. Secondo Guglielmo, Dio si serve proprio della *natura insita* dell'*ignis* per dar vita a tutte le specie animali:

Corporibus stellarum sic creatis, quia ignae sunt naturae, coeperunt moveri atque ex motu aera sibi subditum calefacere; quo mediante aqua est calefacta, ex qua per ebullitionem ignis diversa genera animalium sunt creata. Quorum quaedam, quae plus habuerunt superiorum elementorum, aves sunt, quae ex levitate superiorum et habilitate instrumenti modo sunt in aere, modo ex gravitate inferiorum in terram descendunt. Quae vero plus aquae habuerunt, pisces sunt, unde in hoc solo elemento vivere possunt<sup>183</sup>.

Appena creati, gli astri cominciano a muoversi *in circuitu*, perché sono di natura ignea e l'essere sempre in movimento è caratteristica propria di ciò che è igneo. Muovendosi, trasmettono calore all'aria sottostante e, per suo tramite, riscaldano anche l'acqua, in cui Dio crea «per ebullitionem ignis» due generi animali. Quelli che sono costituiti maggiormente dagli elementi superiori sono gli uccelli, i quali sono capaci di librarsi in volo grazie alla leggerezza degli elementi superiori e possono scendere sulla terra, grazie alla pesantezza degli elementi inferiori. Quelli che hanno più degli elementi inferiori, e in particolare dell'acqua, sono i pesci, che possono vivere solo in quest'elemento. *Per naturam*, il simile produce il simile e non il suo contrario: per questo è probabile che gli uccelli e i pesci siano costituiti da un miscuglio dei quattro elementi, in cui dominano, nei primi, gli elementi superiori e, negli altri, gli elementi inferiori. Da ciascuno dei quattro elementi, infatti, e in particolare da quelli che rappresentano, per così dire, la loro materia prima, questi animali ricevono caratteristiche fisiche e comportamentali che possono solo scaturire *per similitudinem* dalla *natura* degli elementi che li costituiscono. Tra l'altro, che gli uccelli e i pesci nascano entrambi dall'acqua è confermato da Ambrogio: «Magnae Deus potentiae, / Qui ex aquis ortum genus / Partim remittis gurgiti, / Partim levas in aera»<sup>184</sup>. Il duca, che era molto perplesso circa la nascita dei pesci e degli uccelli dall'acqua, di fronte all'*auctoritas* dell'illustre Padre della Chiesa

---

<sup>182</sup> Cf. GREGORY, *L'idea della natura nella scuola di Chartres* cit. (alla p. 202, n. 1), p. 439; ID., *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 185; ID., *Platonismo medievale* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 135-136.

<sup>183</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, IV, 1, 2-10, p. 65. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XIII, 42, pp. 37-38.

<sup>184</sup> <AMBROSIUS MEDIOLANENSIS>, *Hymni Sancto Ambrosio attributi*, xxxiv, 1, PL 17, col. 1190.

si dichiara persuaso. Verrebbe da chiedersi perché Guglielmo abbia riservato ad Ambrogio e a Beda due trattamenti così diversi: l'*auctoritas* del primo viene, infatti, esplicitamente accolta per ben due volte e addirittura proposta dal filosofo a sostegno delle tesi da lui sostenute in ambito fisico (immobilità della terra e nascita dei volatili e degli animali acquatici); quella del secondo, avanzata dal duca a sostegno dell'esistenza delle acque sopracelesti, viene fermamente contestata e confutata dal filosofo. La risposta è abbastanza evidente: non è l'*auctoritas* patristica in sé ad essere condannata, ma l'irrazionalità delle dottrine sostenute in ambito fisico. Le *auctoritates* patristiche hanno, dunque, ancora il diritto di esprimersi in quest'ambito, purché i loro insegnamenti siano *secundum naturam* e *secundum rationem*: gli insegnamenti di Ambrogio lo sono in modo evidente e pertanto Guglielmo trova in essi un valido sostegno alle proprie teorie; l'insegnamento di Beda circa l'esistenza delle acque sopracelesti è assolutamente *contra naturam* e *contra rationem* e pertanto viene rifiutato e confutato.

Successivamente, Dio dà forma alle terre emerse e crea le varie specie animali che le abiteranno:

Istis sic effectum superiorum ex aqua creatis, ubi fuit tenuior aqua, ex istorum creatione et superiorum calore est dessiccata; apparveruntque in terra quasi quaedam maculae, in quibus hodie homines et cetera habitant animalia. Sed superficies terrae, quae ex superposita aqua erat lutosa, ex calore bulliens, diversa animalium genera ex se creavit. Et si in aliqua parte dominabatur qualitas ignis, inde colerica nata sunt animalia, ut leo; si terrae, melancolica, ut bos; si aquae, flegmatica, ut porci<sup>185</sup>.

A causa dell'azione disseccante degli astri e della creazione dei suddetti animali, l'acqua si assottiglia e, dove è presente in minore quantità, si dissecca, scoprendo così alcune zone della terra, simili a delle «maculae»: sono le terre emerse sulle quali oggi abitano gli uomini e gli animali terrestri. Servendosi della *natura insita* nel calore degli astri, Dio fa bollire il fango prodottosi sulle «maculae» per il ritrarsi dell'acqua e la terra comincia a *creare ex se* ogni specie animale: dove è dominante la qualità del fuoco, sono nati gli animali collerici, come il leone; dove è dominante la qualità della terra, gli animali melanconici, come il bue; dove è dominante la qualità dell'acqua, gli animali flemmatici, come i porci. Allo stesso modo, Dio crea anche il corpo dell'uomo che, tra gli animali mortali, è quello più equilibrato, perché è formato da quel *limus terrae* che ha

---

<sup>185</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, IV, 3, 17-25, p. 66. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XIII, 42, p. 38.

caratteristiche temperate. Guglielmo sostiene che questo fango si trovi nella regione orientale della terra, che è più temperata rispetto alle altre<sup>186</sup>:

Ex quodam vero limo, in quo qualitates elementorum aequaliter convenerant, hominis corpus in orientali regione est factum: est enim ceteris regionibus temperatior. Inde est quod divina pagina dicit Deum ex limo terrae hominem fecisse, attribuendo toti quod est partis. Non enim credendum est animam, quae spiritus est et munda, ex limo esse factam, sed a Deo ex nichilo creatam et homini datam. Unde Moyses: *Formavit Deus hominem ex limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*<sup>187</sup>.

Per la creazione del corpo umano, Dio si serve ancora della *natura insita* negli astri. Il suo intervento diretto è invocato solo nella creazione dell'anima umana: la «divina pagina», infatti, quando dice che Dio creò l'uomo dal fango della terra, attribuisce al tutto (cioè all'uomo come connubio di anima e corpo) ciò che è della parte (cioè del corpo), ma è assolutamente impensabile che Dio abbia creato l'anima umana, che «spiritus est et munda», dal fango della terra; pertanto, si deve credere che l'abbia creata *ex nichilo* e che l'abbia donata all'uomo<sup>188</sup>. Per questo, Mosé ha scritto che Dio, dopo aver formato l'uomo dal fango della terra, soffiò sul suo volto l'alito di vita (cf. *Gen* 2, 7). Se in origine Dio ha creato un solo uomo, a differenza delle altre specie animali, che contavano un diverso numero di individui, è per il perfetto equilibrio della sua complessione<sup>189</sup>. Ma affinché avesse un aiuto simile a sé, Dio, dopo averlo fatto

---

<sup>186</sup> Sulla collocazione del paradiso terrestre cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XIV, III, 2, *PL* 82, col. 496C: «*Paradisus* est locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum ex Graeco in Latinum vertitur *hortus*; porro Hebraice *Eden* dicitur, quod in nostra lingua *deliciae* interpretatur. Quod utrumque junctum facit *hortum deliciarum*; est enim omni genere ligni et pomiterarum arborum consitus, habens etiam lignum vitae: non ibi frigus, non aestus, sed perpetua veris temperies». Cf. anche BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, II, IX, 2, 1-5, ed. P. Dronke, Leiden 1978 (Textus minores, 53), p. 138: «Gramision locus est Eoum ad cardinem secretior in reducto. Is quidem, de recentis puerique Solis teneritudine felicioris aeris temperiem consecutus, et virescit ad gratiam et germinat ad fecunditatem. Nomen loco Gramision, quia graminum diversitatibus perpetuo conpubescit».

<sup>187</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, IV, 4, 26-34, p. 66. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XIII, 43, p. 38.

<sup>188</sup> Nulla si dice riguardo alle anime dei vegetali e degli animali. Tuttavia, è condivisibile il giudizio di Concetto Martello, il quale ritiene che nel *Dragmaticon* si affermi un'idea della vita come "automatismo", che non mette in discussione l'immortalità e l'immaterialità dell'anima umana, ma ne riafferma l'eccellenza rispetto al principio della vita di tutti gli altri esseri viventi, riconducibili alla complessione armonica degli organismi che hanno la vita in potenza. Da questa complessione – conclude – sembrano scaturire le anime vegetali e animali; cf. MARTELLO, *I principi e le cause* cit. (alla p. 119, n. 63), p. 52.

<sup>189</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, III, IV, 5, 35-39, p. 66. Guglielmo invoca l'*auctoritas* di Boezio a sostegno della sua tesi; cf. SEVERINUS BOETIUS, *De institutione arithmetica*, *PL* 63, coll. 1099C-D, edd. Oosthout - Schilling cit. (alla p. 143, n. 131), I, 21, pp. 55-56: «Omnis enim aequalitas unam servat in propria

addormentare, prese una delle sue costole e con essa plasmò la donna. Come abbiamo avuto modo di vedere, la posizione di Guglielmo riguardo alla creazione del corpo della donna narrata nella *Genesi* è notevolmente mutata rispetto a quella della *Philosophia*, ma non quella della creazione del corpo dell'uomo, che riconduce ancora a dei meccanismi naturali, manovrati pur sempre da Dio<sup>190</sup>. Per la creazione della donna, Guglielmo invoca nuovamente l'intervento straordinario di Dio, il quale la creò dalla costola di Adamo «non penuria materiae (...) sed ut mulierem viro coniunctam et subditam esse debere significaret et sacrum coniugii confirmaret et ecclesiam, quae ex latere eius in sacramentis profluxit, praefigureret»<sup>191</sup>, tre *rationes* che rendono ragionevole il miracolo e mostrano quale grande insegnamento morale si celi dietro quell'evento straordinario. Il duca, però, nota che per la stessa ragione Dio avrebbe potuto creare più uomini e più donne e che ancora potrebbe crearne. Il filosofo non nega che sia possibile, a patto però che ciò sia conforme alla volontà divina: infatti, la natura può operare qualcosa solo se la volontà divina precede il suo operare<sup>192</sup>.

È evidente come già nel processo di esornazione del mondo e di formazione dei corpi animali siano all'opera le quattro *vires*, benché il maestro di Chartres non vi si riferisca esplicitamente. Abbiamo visto, infatti, che l'azione disseccante del calore del fuoco, in cui cominciano a muoversi in circolo gli astri, assottiglia gli elementi inferiori. Il loro assottigliamento è chiaramente dovuto all'azione combinata di *vis attractiva*, *vis retentiva* e *vis digestiva*: grazie al loro calore, infatti, gli astri attraggono alcune particelle degli elementi inferiori, poi le trattengono nel *compositum* chiamato *ignis* e, infine, le trasformano in fuoco digerendole. L'azione del calore, inoltre, surriscalda gli elementi inferiori, i quali, più caldi del normale, cominciano a produrre le diverse specie animali: dall'acqua, «per ebullitionem ignis»<sup>193</sup>, si formano i pesci e gli uccelli; dalla terra, «ex

---

moderatione mensuram. Illud etiam quod quae ei quantitas comparatur, non alio vocabulo atque ipsa, cui comparatur, edicitur. Nam quemadmodum amicus amico amicus est, vicinusque vicino, ita dicitur aequalis aequali. Inaequalis vero quantitatis gemina divisio est. Secatur enim quod inaequale est in maius atque minus, quae contraria sibimet denominatione funguntur. Namque maius minore maius est et minus maiore minus est, et utraque non eisdem vocabulis, quemadmodum secundum aequalitatem dictum est, sed diversis distantibusque signata sunt, ad modum discentis scilicet vel docentis vel caedentis vel vapulantis vel quaecumque ad aliquid relata aliter denominatis contrariis comparantur».

<sup>190</sup> Cf. supra, pp. 111-112, 124.

<sup>191</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, IV, 5, 41-45, p. 67.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, 6, 46-50.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 1, 5, p. 65.

calore bulliens»<sup>194</sup>, gli animali terrestri e gli uomini. L'uso dei verbi *bullire* ed *ebullire* allude chiaramente alla *vis digestiva* (e quindi indirettamente alla *vis retentiva* e a quella *expulsiva* per i motivi che abbiamo già detto), che è un *aliquid in aliud per ebullitionem transmutare* e opera per mezzo del caldo e dell'umido: il calore degli astri, e in particolare del sole, si nutre dell'umidità dell'acqua e della terra, in un primo momento ricca di paludi, formatesi per il ritrarsi dell'acqua, e, prosciugando quest'umidità, forma i corpi delle varie specie animali.

L'ultima questione sollevata dal duca riguarda la stagione in cui è stata compiuta la *creatio rerum*: ammesso, infatti, che la creazione sia avvenuta in sei giorni e che ogni giorno corrisponda a una parte di una stagione, il duca si chiede in quale stagione Dio abbia creato il mondo. Il filosofo si propone di presentargli le diverse opinioni al riguardo, esprimendone brevemente anche le *rationes* a sostegno. Poi invita il duca a scegliere bene l'opinione cui aderire («tu vero cui consentire velis elige»<sup>195</sup>). Gli Ebrei e i Latini sostengono che la creazione del mondo sia stata fatta in primavera. Per questo Virgilio, parlando dei giorni primaverili, scrive: «Non alios prima crescentis origine mundi / Illuxisse dies aliumve habuisse tenorem / Crediderim (...): Ver illud erat, ver tempus agebat»<sup>196</sup>. La *ratio* da loro addotta è di natura empirica: osservando, infatti, che ciò che nasce, nasce «ex aequalitate et temperie», e che ciò che muore, muore «ex inaequalitate et intemperie»<sup>197</sup>, e constatando che nessuna stagione è più equilibrata e temperata della primavera, ne deducono che la creazione sia stata fatta in questa stagione. Gli Egizi, invece, sostengono che la creazione del mondo sia stata fatta nel mese di luglio, quindi in estate. Macrobio ne ricorda la dottrina dicendo che nel giorno della nascita del mondo, la Luna si trovava nel segno del Cancro e il Sole in quello del Leone<sup>198</sup>. La *ratio* da loro addotta è di natura teorica: essi sostengono, infatti, che in origine vi fosse molta umidità, al punto che la terra era sommersa dalle acque; tutta questa umidità non poteva certo essere disseccata o temperata senza il massimo calore possibile; pertanto, ne deducono che la creazione sia stata fatta nella stagione dell'anno in cui massimo è il calore, cioè

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, 3, 21-22, p. 66.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 8, 71, p. 68.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 73-76; cf. anche PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Georgica*, II, 336-42, in ID., *Opera. Bucolica et Georgica* cit. (alla p. 193, n. 103), p. 120; *Gen* 1, 11-12: «Et ait Deus: 'Germinet terra herbam virentem et herbam facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram'. Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et herbam afferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum, qui habet in semetipso sementem secundum speciem suam».

<sup>197</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, IV, 9, 77-79, p. 68.

<sup>198</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XXI, 24-25, p. 89.

l'estate<sup>199</sup>. È evidente che la posizione degli Egizi, per quanto concerne la descrizione della condizione originaria del mondo, è molto più vicina a quella di Guglielmo<sup>200</sup>. Pertanto, l'invito rivolto dal filosofo al duca a “scegliere con competenza” (*eligere*) l'opinione cui aderire, si può interpretare nel senso che egli lo invitasse a scegliere proprio questa posizione.

---

<sup>199</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, III, IV, 8, 67 – 10, 91, pp. 68-69. Cf. anche ID., *Philosophia*, I, XIV, 46, p. 40.

<sup>200</sup> Si vedano le pagine relative alla dottrina del *chaos primordiale* nel *Dragmaticon*; cf. *supra*, p. 210 ss.

1. La scienza degli astri nel *Dragmaticon Philosophiae*

Le sezioni astronomiche delle opere di Guglielmo non hanno mai suscitato molto interesse tra gli studiosi<sup>1</sup>. Su questo disinteresse ha pesato senz'altro il pregiudizio secondo il quale il secolo XII è stato un secolo di rottura con il passato e di apertura verso la nuova scienza che, soprattutto per mezzo delle traduzioni compiute in Spagna e nel Sud Italia, iniziava a diffondersi in tutto il mondo latino. L'astronomia di Guglielmo, infatti, contraddice questo pregiudizio per il suo carattere non specialistico e per la sua evidente dipendenza dalla tradizione astronomica latina. Tuttavia, è proprio grazie al basso tasso di specialismo, nonché all'ampio utilizzo di immagini per facilitare l'apprendimento delle dottrine esposte, che opere come la *Philosophia* e il *Dragmaticon* hanno conosciuto

---

<sup>1</sup> Per una sintesi sulla sezione astronomica della *Philosophia* cf. DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla n. 16, p. 7), pp. 104-112; ALBERTAZZI, *Prolegomena* cit. (alla p. 119, n. 63), pp. xxxi-xxxv; MARTELLO, *I principi e le cause* cit. (alla p. 119, n. 63), pp. 45-46. – Per una sintesi sulla sezione astronomica delle *Glosae super Platonem* cf. ID., *Platone a Chartres* cit. (alla p. 17, n. 41), pp. 77-84. – Per una sintesi sulla sezione astronomica del *Dragmaticon* cf. FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 136-139. – Nella sua ormai classica monografia su Guglielmo e la Scuola di Chartres, Tullio Gregory preferì dare rilievo solo ad alcune questioni astronomiche: quella sul moto dei pianeti superiori e quella sul passaggio (tra la *Philosophia* e il *Dragmaticon*) dalla teoria degli eccentrici fissi a quella degli epicicli relativamente ai moti di Venere e Mercurio rispetto al sole; cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 218-243. – La seconda questione fu approfondita negli anni seguenti da Marie-Thérèse d'Alverny e Bruce S. Eastwood; M. T. D'ALVERNY, *Survivances du "Système d'Heraclide" au Moyen Age*, in *Avant, avec, après Copernic: la représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques* (in seguito: *Survivances du "Système d'Heraclide"*), xxxi Settimana di Sintesi, (1-7 giugno 1973), Paris 1975, pp. 39-50; B. S. EASTWOOD, *Plato and Circumsolar Planetary Motion in the Middle Ages* (in seguito: *Plato and Circumsolar Planetary Motion*), in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», LX (1993), pp. 7-26 – Uno studio più approfondito sull'astronomia di Guglielmo è nella tesi dottorale di Dorothy Elford, importante soprattutto per l'individuazione delle fonti. Purtroppo questa tesi non è stata mai pubblicata; cf. ELFORD, *Developments* cit. (alla p. 55, n. 103), pp. 103-135. Alcune delle questioni affrontate sono riportate in sintesi in un articolo della stessa autrice; cf. ELFORD, *William of Conches* cit. (alla p. 46, n. 64), pp. 320-321 – Negli anni recenti due articoli di Barbara Obrist hanno fatto segnare un netto passo avanti nelle ricerche sull'astronomia del maestro di Chartres: nel primo dei due saggi, la studiosa ha dimostrato la diffusione nell'Occidente latino del secolo XII del *Liber de orbe* e l'influenza di questo compendio astronomico sul *Dragmaticon*; nel secondo, invece, ha analizzato tutta la sezione astronomica del *Dragmaticon* (capp. II, V-VII del libro III; libro IV), ponendo particolare attenzione alla collocazione dell'opera nel contesto storico e scientifico in cui viene redatta; cf. OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology* cit. (alla p. 129, n. 93), pp. 29-87; ID., *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 123-196.

un'ampia diffusione sia nel secolo XII che nelle epoche successive, sostituendosi perfino ai classici trattati cosmologici, come i *De natura rerum* di Isidoro e Beda<sup>2</sup>. Come abbiamo visto, l'approccio adottato da Guglielmo alle questioni cosmologiche è soprattutto fisico, cioè interessato principalmente alla costituzione corporea del mondo, e l'astronomia guglielmiana non si sottrae a questa regola generale: essa, infatti, non è matematica, perché si astiene dal riprodurre i ragionamenti e le dimostrazioni geometriche adatte a un pubblico di specialisti e si limita piuttosto a riportarne in modo sommario i risultati, e non è nemmeno pratica, perché è avulsa dalle questioni relative al computo, o alla costruzione e all'utilizzo di strumenti di misurazione come l'astrolabio, tipiche di alcuni trattati altomedievali e delle *Tavole astronomiche* (anche se è interessata ad alcune questioni astrologiche), ma assume piuttosto i connotati di una fisica celeste di stampo teorico, adatta a un pubblico di "neofiti" della disciplina astronomica.

La sezione astronomica del *Dragmaticon* è notevolmente più ampia di quella della *Philosophia*. In essa si registra probabilmente l'influenza di qualche nuova opera recentemente tradotta dall'arabo o dal greco, o di qualche testo della tarda latinità che viene fatto oggetto di un rinnovato interesse proprio in quegli anni<sup>3</sup>, ma le fonti utilizzate sono generalmente quelle classiche, o già disponibili nella prima metà del secolo XII: i *Commentarii* di Macrobio *in primis*<sup>4</sup>; poi il *Timeo* di Platone e il relativo *Commentarius* di Calcidio, il *De nuptiis* di Marziano Capella, le opere di Isidoro e Beda, la *Naturalis*

---

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pp. 127-133, 194-196. – Sulle finalità pedagogiche dei diagrammi astronomici si segnala uno studio di K. MÜLLER, *Irritierende Variabilität. Die mittelalterliche Reproduktion von Wissen im Diagramm*, in *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, edd. B. Bußmann - A. Hausmann - A. Kreft - C. Logemann, Berlin – New York 2005, pp. 415-436.

<sup>3</sup> Dell'influenza del *Liber de orbe* abbiamo già parlato nei capitoli precedenti e ne parleremo ancora in seguito; cf. *supra*, pp. 254-256; cf. *infra*, pp. 281-283, 297, 316-319. – Della possibile influenza dei *Rudimenta astronomica* di Al-Farghāni e del *De scientia stellarum* di Al-Battānī parleremo a proposito del moto dei pianeti superiori; cf. *infra*, p. 281. Della possibile influenza dell'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar abbiamo parlato a proposito della dottrina della *quinta essentia*; cf. *supra*, p. 256. – Sull'influenza dell'*Opus quadripartitum* di Claudio Tolomeo e dei *Iudicia* pseudo-tolomaici, nonché della *Mathesis* di Giulio Firmico Materno, parleremo tra poco; cf. *infra*, pp. 276-278. – Le *Naturales quaestiones* di Seneca hanno avuto qualche influenza anche sulla sezione astronomica del *Dragmaticon*, ma sono per lo più la fonte principale della sezione meteorologica; cf. *infra*, pp. 292-298, 302-310.

<sup>4</sup> Che l'astronomia di Guglielmo risentisse principalmente dell'influsso dei *Commentarii* di Macrobio è cosa nota già da molti anni; cf. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916, pp. 131-132.

*historia* di Plinio, la *Sententia de differentia circuli et spere* di Abbone di Fleury<sup>5</sup>, il *De computo* di Elperico, i *Poetica astronomica* di Iginò l'Astronomo, i *Phaenomena* di Arato di Soli e il *Liber de astronomia* di un anonimo autore latino, noto come Nimrod<sup>6</sup>. Ovviamente questa lista di fonti, piuttosto scarna, non pretende di essere esaustiva, ma questo è quanto possiamo affermare alla luce degli studi attuali. Mancano, purtroppo, riferimenti certi che possano far supporre l'influenza di altro materiale tra quei testi astronomici e astrologici che venivano letti e studiati nelle scuole del tempo e che cominciavano a diffondersi nell'Occidente latino grazie all'opera di traduttori come Adelardo di Bath, Ermanno di Carinzia, Giovanni di Siviglia e Roberto di Chester<sup>7</sup>. Ciò

---

<sup>5</sup> Soprattutto per la sezione relativa alle fasi lunari. Poiché non ci occuperemo della questione, riportiamo in breve le osservazioni di Obrist al riguardo: «Guillaume de Conches avait eu connaissance du chapitre sur les phases de la Lune à travers cette *Sententia* (...). (...) Désignées par le termes grecs *menoides*, *dichotomos*, *amphicytros*, *panselenos*, les pictogrammes des sept phases sont disposés, dans les principaux manuscrits de la *Sententia*, sur un cercle représentant le cours mensuel de la Lune à travers le zodiaque, sa croissance depuis la néoménie jusqu'à son opposition diamétrale au sphère inférieur, une ligne séparant ces deux hémisphères. (...). Guillaume de Conches incorpore la figure de la *Sententia Abbonis* dans la *Philosophia* encore très proche de la tradition d'école, puis dans le *Dragmaticon philosophiae*»; cf. OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 187, 189.

<sup>6</sup> Iginò, Arato e Nimrod vengono esplicitamente citati una sola volta nella *Philosophia* e nel *Dragmaticon*, ma sembra che le loro dottrine non abbiano avuto molta influenza su Guglielmo; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, II, III, 9, p. 44; ID., *Dragmaticon*, III, II, 11, 105, p. 61. – L'opera di Iginò è inserita nell'*Eptateuchon* di Teodorico di Chartres come testo di base per lo studio dell'astronomia, mentre dell'opera di Arato (nella traduzione di Cesare Germanico o di Cicerone) si conoscono diversi manoscritti, risalenti alla prima metà del secolo XII; BURNETT, *Scientific Manuscripts* cit. (alla p. 16, n. 39), p. 135 (n. 32) e 143. – A Nimrod vengono attribuiti il *Liber de astronomia*, un manuale astronomico di base di carattere favolistico, diffuso tra Normandia e Ile-de-France fin dal 1113, e il *De signis coeli*, un catalogo delle stelle che compongono le costellazioni. Sulla sua identità cf. S. J. LIVESSEY - R. H. ROUSE, *Nimrod the astronomer*, in «Traditio», XXXVII (1981), pp. 203-66; OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology* cit. (alla p. 129, n. 93), p. 55; ID., *Cosmologie, physique du ciel et astronomie*, p. 138.

<sup>7</sup> Molti dei manoscritti che si sa con certezza essere appartenuti alla biblioteca della scuola di Chartres nel secolo XII sono andati distrutti durante la Seconda Guerra Mondiale e questo rende ancora più arduo il compito di chi vuole ricostruire il quadro delle fonti dei maestri della scuola cattedrale. Alcuni di quei manoscritti (il 213, il 214 e il 498, contenente l'*Eptateuchon* di Teodorico di Chartres), noti ormai solo attraverso le descrizioni fatte dagli studiosi che se occuparono prima della distruzione, o leggibili in microfilm, raccoglievano un corposo gruppo di opere astronomiche e astrologiche note ai maestri di Chartres nel secolo XII e manifestavano l'affluenza nella scuola cattedrale delle nuove traduzioni astronomiche e astrologiche dal greco e dall'arabo. Tra le opere qui raccolte ricordiamo: alcune opere del secolo X, come le traduzioni attribuite a un certo Lupitus di Barcellona (probabilmente legato alla personalità di Gerberto di Aurillac), che concernono l'uso dell'astrolabio e di alcuni strumenti di misurazione, nonché il *De astrolapsu*

non ci autorizza a concludere che Guglielmo ignorasse questi testi. Piuttosto, è logico supporre che egli abbia operato una selezione tra le fonti a sua disposizione sulla base di due criteri fondamentali. Come si è detto, il suo interesse era quello di comporre un manuale astronomico di base: era dunque ovvio che decidesse di escludere tutto ciò che poteva essere troppo complesso per un pubblico di non specialisti (già questo basterebbe a spiegare il suo interesse per un compendio astronomico come il *Liber de orbe*). Inoltre, la propria visione cosmologica era fundamentalmente platonica: pertanto, egli accoglieva solo ciò che poteva realmente conciliarsi con questa visione, non esitando talvolta a manipolare le proprie fonti.

Non pretendiamo in questa sede di fornire una presentazione esaustiva dell'astronomia di Guglielmo. Ci limiteremo piuttosto a presentare alcune dottrine che riteniamo maggiormente significative, sia perché sono un esempio del suo approccio fundamentalmente fisico alle questioni astronomiche, sia perché testimoniano del suo particolare rapporto con le fonti a sua disposizione e del progresso delle sue conoscenze in questo campo tra gli anni che separano la stesura della *Philosophia* da quella del *Dragmaticon*.

### 1.1. Tre modi di *tractare de superioribus*

A conclusione del paragrafo sulle *aquae super firmamentum*, subito dopo aver parlato della mendacità del senso della vista, Guglielmo è alle prese con un'insidiosa questione rivoltagli dal duca:

---

di Ascelinus Teutonicus; una traduzione, che risale al secolo XI, di alcune tavole astronomiche attribuite a Tolomeo e note con il titolo di *Preceptum Canonis*; le *Tavole astronomiche* di al-Khwārizmī, tradotte per correggere e integrare il *Preceptum Canonis* da Pietro Alfonsi e Adelardo di Bath nella prima metà del secolo XII e da Roberto di Chester e Ermanno di Carinzia verso la metà del secolo; l'*Isagoge in astrologiam* di al-Qabīṣī (Alchabitius), tradotto da Giovanni di Siviglia nel 1135; una traduzione di un trattato astrologico forse identificabile con i *Iudicia* dello Pseudo-Tolomeo; cf. BURNETT, *Scientific Manuscripts*, pp. 130-136, 140-143. – Sappiamo, inoltre, che nel 1120 Adelardo di Bath aveva tradotto una *versio brevior* dell'*Introductorium* di Abū Ma'shar con il titolo di *Ysagoga minor*; che Ermanno di Carinzia tradusse anche il *Planisfero* di Tolomeo nel 1141, indirizzandolo a Teodorico di Chartres, e i *Fatidica* di Sahl ibn Bishr (Zael) nel 1138; che Giovanni di Siviglia tradusse anche il *De magnis coniunctionibus* di Abū Ma'shar (forse nella prima metà del secolo XII); che Roberto di Chester tradusse i *Iudicia* di al-Kindī nel 1143; cf. LEMAY, *Abū Ma'shar* cit. (alla p. 10, n. 23), pp. XXIX-XXXI, 13-20. – Queste opere, però, potrebbero non essere state tenute in considerazione da Guglielmo di Conches per la stesura del *Dragmaticon*.

DUX: Si nichil ibi videtur, sed noster ibi deficit visus, quomodo dictum est stellas esse infixas in firmamento; in eodem esse undecim circulos, in uno quorum sunt duodecim signa? Dicemusne ea esse in defectu nostri visus?<sup>8</sup>

È chiaramente una questione delicata, poiché rischia di mettere in discussione lo statuto scientifico della disciplina astronomica: se, infatti, a causa del dissiparsi del raggio visivo, siamo incapaci di vedere correttamente ciò che esiste al di là del circolo lunare, tutto ciò che noi affermiamo sugli astri e sui circoli astronomici, condizionato dal difetto della vista, non può mai essere assolutamente vero. Pertanto, Guglielmo affronta la questione distinguendo tre *modi* del discorso «de superioribus»<sup>9</sup> adottati dagli *auctores* letti e studiati nelle scuole, ciascuno dei quali è caratterizzato da un differente grado di veridicità e da una diversa finalità:

PHILOSOPHUS: Tribus modis loquuntur auctores de superioribus, videlicet fabulose, astrologice, astronomice. Fabulose inde loquitur Nimrod, Hyginus, Aratus, taurum illuc esse translatum et in signum mutatum asserentes et similia. Quod genus tractandi maxime est necessarium: eo enim scimus de unoquoque signo in qua parte caeli sit, quot stellae sint in eo et quomodo dispositae. – Astrologice vero de eisdem tractare est ea quae in eis videntur, sive ita sit sive non, dicere. Multa enim in superioribus videntur esse, quae ibi non sunt, quia fallitur visus. Sic de eis tractant Marcianus, Hipparchus. Astronomicè autem de eisdem tractare est ea quae de stellis vera sunt, sive ita videatur sive non, pronuntiare; qualiter inde tractat Iulius Firmicus Maternus, Ptholomeus<sup>10</sup>.

Il primo *genus tractandi* è il *fabulosum*, tipico di autori quali Nimrod, Igino l'Astronomo e Arato di Soli<sup>11</sup>. Questo genere letterario, falso se considerato alla lettera, è massimamente necessario quando viene dissolto l'*integumentum* che lo avvolge, perché, per mezzo di racconti allegorici (come quello della traslazione del toro e della sua trasformazione in *signum* zodiacale), permette di conoscere la posizione delle costellazioni, il numero di stelle che le compongono e la posizione di ciascuna all'interno della costellazione. Tale genere viene evocato in poche occasioni, come quando il maestro di Chartres, riferendosi alla trentennale *peragratio zodiaci* di Saturno o all'effetto

---

<sup>8</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 11, 99-102, p. 61.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 103-104.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 11, 103 – 12, 116, pp. 61-62. La stessa distinzione è presente anche nella *Philosophia* e, con qualche variazione che segnaleremo di volta in volta, nelle *Glosae super Boetium*; cf. ID., *Philosophia*, II, III, 9-10, p. 44; ID., *Glosae super Boetium*, I, m. 2, 176-194, pp. 52-53.

<sup>11</sup> La favola relativa alla formazione della costellazione del Toro è sia in Igino che in Arato; cf. HYGINUS, *Poetica Astronomica*, II, 21, ed. G. Viré, Stuttgart-Leipzig 1992, p. 63: «Taurus. Hic dicitur inter astra esse constitutus quod Europam incolumem transvexerit Cretam, ut Euripides dicit»; ARATUS SOLENSIS, *Phaenomena secundum translationem quam fecit Germanicus*, 536-539, ed. E. Baehrens, Leipzig 1879, p. 178: «Corniger hic taurus, cuius decepta figura / Europe thalamis et virginitate relicta / Per freta sublimis tacto mendacia sensit / Litore, Cretaeo partus enixa marito».

malevolo della sua retrogradazione, ricorda che nelle favole quel pianeta veniva rappresentato come un vecchio o come un uomo con la falce<sup>12</sup>; in altre occasioni – quando allude, ad esempio, alle leggende che hanno determinato l’attribuzione di determinati nomi di animali ai *signa* – non si dilunga a parlarne, ma rinvia alla lettura del *Liber de computo* di Elperico<sup>13</sup>.

Il secondo genere, l’*astrologicum*, è invece tipico di autori come Marziano Capella e Ipparco di Nicea<sup>14</sup>. Esso viene adottato per descrivere ciò che sembra apparire nel mondo sovra-lunare, sia che l’apparenza coincida con la realtà, sia che non coincida. Pertanto, è un discorso che si esprime per mezzo di *rationes verisimiles* ed è, dunque, una specie del *tractare dialectice*. A questo tipo di discorso, Guglielmo riconduce alcune espressioni, come il dire che il firmamento è al di sopra del fuoco, o il dire che le stelle sono infisse nel firmamento, oppure l’identificare l’etere (cioè il fuoco) con il cielo o con il firmamento, perché, sebbene non sia così, sembra invece che lo sia: il firmamento, infatti, non è al di sopra del fuoco, ma è la sua parte più pura e, quindi, più alta; le stelle, poi, sono dette *infixae* non perché siano realmente confitte nel firmamento come una gemma nell’oro («ut gemma in auro»<sup>15</sup>) o come un chiodo in una ruota («ut clavus in rota»<sup>16</sup>), ma perché, occupando sempre la stessa porzione di firmamento, si muovono

---

<sup>12</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, II, 1, 2-4, p. 83: «Saturnus (...) in peragratiōne zodiaci fere triginta annos consumens, unde in fabulis senex fingitur»; *ibid.*, 6, 48-51, pp. 85-86: «Haec eadem stella dicitur malivola vel quia facit, vel quia significat aliquid mali hominibus, et maxime quando est retrograda. Unde in fabulis falcem deferre dicitur. Qui enim falcem gestat, si recedit, laedit; si antecedit, non ita». – Guglielmo allude al discorso *fabulosum* anche quando parla degli altri pianeti; cf. *ibid.*, III, 1, 8-11, p. 86: «Inde dicitur in fabulis Iupiter patrem Saturnum regno expulisse, quia, vicinior factus Saturno, naturalem aufert ei nocivitatē. Dicitur etiam adulterando diversos filios genuisse: coniunctus enim diversis, in terrenis diversa efficit».

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, III, VII, 1, 14-15, p. 75: «Si causas nominum illorum signorum quaeris, Helpericum lege»; *ibid.*, 8, 53-54, 58-60, pp. 77-78: «Galaxias, id est lacteus circulus, nuncupatur. (...) Nominatur autem lacteus propter notabilem sui splendorem; cuius rei causam si scire desideras, Macrobiū legas». Cf. anche HELPERICUS SANGALLENSIS, *Liber de Computo*, II, PL 137, coll. 23D-26C. – È curioso che Guglielmo rinvii per queste questioni a Elperico, piuttosto che a Iginio e ad Arato.

<sup>14</sup> L’opera scientifica di Ipparco di Nicea è andata quasi completamente perduta e ci è nota soprattutto attraverso gli scritti di Tolomeo. Probabilmente Guglielmo conosceva quest’autore per via indiretta, perché citato da Marziano Capella; cf. BURNETT, *Scientific Manuscripts* cit. (alla p. 16, n. 39), p. 135, n. 32.

<sup>15</sup> L’espressione è presente anche nella *Philosophia*; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 13, 123, p. 62; VI, 1, 10, p. 72; ID., *Philosophia*, II, IV, 11, p. 45.

<sup>16</sup> ID., *Dragmaticon*, III, VI, 1, 10, p. 72. L’espressione, assente nella *Philosophia*, e la dottrina confutata risalgono con buona probabilità al *Liber de orbe*; cf. *Liber de orbe (versio brevior)*, I, Nürnberg

insieme ad esso; l'etere viene detto *caelum* non perché la sua estensione coincida con quella del cielo, ma perché cesellato (*caelatum*) di stelle; ugualmente, viene detto *firmamentum* non perché la sua estensione coincida con quella del *firmamentum*, ma perché, con il suo calore e per effetto delle stelle, tiene fermi e armonizza (*firmat et temperat*) gli elementi inferiori<sup>17</sup>. Guglielmo si serve poi del discorso astrologico, quando descrive i circoli celesti invisibili (orbite dei pianeti, paralleli, coluri), e afferma, inoltre, che si fa un discorso astrologico quando si dice dei pianeti che sono stazionari o retrogradanti<sup>18</sup>.

Il terzo genere del discorso *de superioribus*, l'*astronomicum*, è tipico di autori come Giulio Firmico Materno e Claudio Tolomeo<sup>19</sup>. Esso è l'unico discorso realmente scientifico, ed è pertanto una specie del *tractare philosophice*, in quanto descrive la vera natura delle stelle, sia che appaia così, sia che appaia diversamente e, pertanto, si esprime per mezzo di *rationes necessariae*. Grazie a questo tipo di discorso si svela il senso profondo che si nasconde dietro i racconti favolosi, e si corregge l'inadeguatezza del discorso *astrologicum*, come quando si dice che le stelle non sono infisse e che i pianeti

---

1549, f. B r: «Et orbis quidem octavi secundum suam dispositionem stellae non recedunt, nec se ad invicem postponuntur. Ergo sunt sicut clavi, non tolluntur nec recedunt stellae eius, nisi quantum cum ipsis earum recedit orbis»; XXII, f. I V-LII r: «Stellae non currunt in caelo sicut sagittae, sed currunt cum revolutione [orbis, in quo quasi fixum est], et sunt verbi gratia sicut clavus esset in zona rotae plaustris»; *Liber de orbe (versio longior)*, I, in MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., J. I. 132, f. 1r: «Sidera quoque septime spere ipsius firmamenti a loco non moventur nec mutantur, nec antierius fit posterius, nec e converso, sed ad modum clavorum fixa sunt nec nisi cum motu circuli sui moventur». – I passi citati sono anche in OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 139-40, n. 50.

<sup>17</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, II, 13, 117-124, p. 62: «Cum igitur dicitur firmamentum super ignem esse vel stellas esse in firmamento, astrologicum est. Quia etsi ita non sit, ita tamen videtur; vel, ut superius diximus, aether dicitur caelum quia diversis stellis est caelatum. Idem dicitur firmamentum quia, suo calore et effectu stellarum quae in eo sunt, firmat et temperat subdita. In aethere vero sunt stellae infixae non ut gemma in auro, sed quia, in illo existentes, de loco ad locum transire non videntur»; *ibid.*, VI, 1, 8-11, p. 72: «Firmamentum superiorem partem aetheris hic voco, in quo sunt stellae infixae, non ut gemma in auro vel clavus in rota, sed quia in eadem illius parte semper consistunt». – In riferimento al primo passo cf. anche ID., *Philosophia*, II, III, 9 – IV, 11, pp. 44-45.

<sup>18</sup> Su questi punti è più esplicito nelle *Glosae* alla *Consolatio*; cf. ID., *Glosae super Boetium*, I, m. 2, 185-188, p. 53: «Astrologice tractare est ostendere et describere quae videntur in stellis, sive ita sit sive non sit ita, vel confingere et depingere quadam necessitate quae non sunt ut circulos per quos currunt planetae - parallelos, coluros - cum nullus circulus ibi sit»; *ibid.*, I, m. 2, 194-195, p. 53: «Cum ergo dicitur [de stellis] quod stationariae et retrogradae sunt, astrologia est, quia ita videtur. Cum vero dicitur quod non stant neque retrovadunt, astronomia est, quia ita est earum natura».

<sup>19</sup> Come si è detto, Guglielmo conosceva probabilmente la *Mathesis* di Firmico Materno e l'*Opus quadripartitum* di Tolomeo, nonché un'opera pseudo-tolemaica come i *Iudicia*; cf. supra, pp. 129-130.

non sono né stazionari, né retrogradanti, perché non è nella loro natura esserlo<sup>20</sup>. Ma tale discorso permette di descrivere con esattezza il moto naturale delle stelle fisse e del firmamento, di distinguere il moto naturale dei pianeti da quello accidentale, o anche di spiegare i fenomeni celesti come le eclissi, o quei fenomeni terrestri che dipendono dagli astri, come l'avvicinarsi delle stagioni<sup>21</sup>.

## 1.2. Il moto delle stelle fisse e del firmamento

La sezione dedicata al moto delle stelle fisse e del firmamento comincia innanzitutto con la distinzione tra i sette corpi celesti chiamati *planetae* dai Greci e *stellae erratae* dai Latini, che si muovono *de loco ad locum* secondo una *translatio in circuitu*, e quelle *stellae* che sono dette astrologicamente *infixae* nel firmamento perché, esistendo *semper in eodem loco*, cioè occupando sempre la stessa porzione di firmamento, sembra che siano confitte nel firmamento, mentre, invece, da un punto di vista astronomico, si muovono *circa terram* insieme al firmamento, anche se con moto autonomo<sup>22</sup>.

Segue poi una considerazione di carattere astronomico sulla vera natura del firmamento: avvertendo, infatti, un'incongruenza nel discorso del filosofo, che sembra contraddire con le sue parole la natura degli elementi, il duca nota che, se il firmamento è la parte superiore dell'etere, cioè del fuoco, e se il movimento naturale del fuoco è *a centro*, non è *secundum naturam* che si muova *circa centrum* perché, per natura, il simile produce il simile. L'incongruenza avvertita, però, è solo apparente. Al duca è richiesta la capacità di fare sintesi tra gli insegnamenti che fino ad ora gli sono stati trasmessi: è vero, infatti, che il *motus naturalis* del fuoco è *a centro*, ma al di sopra del luogo che esso occupa non vi è un altro luogo verso il quale ascendere, e non potendo *contra naturam* discendere o restare immobile, subisce un *motus accidentalis* e inizia a muoversi circolarmente intorno alla terra. Il principio fondamentale della natura (il simile produce il simile) viene pertanto rispettato: il fuoco, infatti, è per sua natura mobile e, pertanto, deve necessariamente muoversi anche quando viene impedito nel suo movimento

---

<sup>20</sup> Su quest'ultimo punto è più esplicito nelle *Glosae* alla *Consolatio*; GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, I, m. 2, 194, p. 53: «Cum vero dicitur quod non stant neque retrovadunt, astronomia est, quia ita est earum natura».

<sup>21</sup> Più esplicito in questo nelle *Glosae* alla *Consolatio*; cf. *ibid.*, I, m. 2, 191, p. 53: «Astronomicae loqui est describere naturas stellarum et effectus in terrenis».

<sup>22</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, III, VI, 1, 2-11, p. 72.

naturale, altrimenti non asseconderebbe la propria natura<sup>23</sup>. Macrobio ha senz'altro influenzato la dottrina guglielmiana del moto circolare del firmamento, ma egli, diversamente da Guglielmo, adduceva questo movimento all'influenza dell'*anima mundi*<sup>24</sup>. Pertanto, è possibile che nel formulare questa dottrina il filosofo di Conches si sia lasciato suggestionare dal modello cosmologico aristotelico – che attribuisce ai quattro elementi sub-lunari dei moti naturali rettilinei centrifughi e centripeti (*a centro e ad centrum*) e all'etere un moto naturale *circa centrum* –, adattandolo tuttavia alla propria visione cosmologica di stampo platonico e, dunque, attribuendo al fuoco un *motus accidentalis* (e non *naturalis*) *circa centrum*<sup>25</sup>.

Il dialogo prosegue con un discorso astronomico sul moto reale del firmamento, il quale, insieme alle stelle fisse, si muove lungo la linea del *circulus aequinoctialis* (l'equatore celeste) «ab oriente ascendendo ad meridiem, inde per occidentem ad orientem»<sup>26</sup>, cioè ascendendo da oriente fino allo zenith, per poi ritornare al punto di partenza, passando per occidente. Se, però, un osservatore si pone su un qualsiasi punto «in medio terrae»<sup>27</sup> (cioè in prossimità dell'equatore terrestre), volgendo lo sguardo alle stelle fisse, vede il firmamento muoversi «recto modo supra verticem»<sup>28</sup>, cioè perpendicolarmente al proprio punto di osservazione; se, invece, si pone su un qualsiasi punto della nostra zona temperata, volgendo lo sguardo alle stelle fisse, vede il

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 2, 12-23: «DUX: Quo teneam nodo mutantem Prothea vultus? Superius dixisti ignem esse aethera, eundemque a centro moveri; nunc vero dicis aethera circa centrum moveri, secumque stellas infixas circumferre. – PHILOSOPHUS: Si eorum quae ibi dicta sunt memor fuisses, non me Prothea vocavisses. Nonne ibi diximus motuum alium esse naturalem, alium accidentalem? Naturalis vero motus ignis est a centro. Sed quia supra ipsum nullus est locus, a centro moveri non potest; contra naturam eius est stare; descendere vero non potest: ergo in quo potest et habet, in eodem loco manens circulariter movetur. A centro igitur est naturalis motus ignis, circa centrum accidentalis». Cf. anche ID., *Philosophia*, II, VIII, 20, p. 48.

<sup>24</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XVII, 10, p. 68: «Ideo vero caeli motus necessario volubilis est quia cum semper moveri necesse sit, ultra autem locus nullus sit quo se tendat accessio, continuatione perpetuae in se reditionis agitur: ergo in quo potest vel habet currit, et accedere eius revolvi est quia sphaerae spatia et loca complectentis omnia unus est cursus rotari». cf. *ibid.*, 8: «Versari caelum mundanae animae natura et vis et ratio docet, cuius aeternitas in motu est».

<sup>25</sup> Cf. OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 156-158.

<sup>26</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, VI, 4, 38-39, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 4, 40.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

firmamento muoversi «oblique circa nostram habitabilem»<sup>29</sup>, perché inclinato rispetto alla perpendicolare che interseca il punto di osservazione<sup>30</sup>.

Le stelle fisse – come si è detto – sono solo astrologicamente infisse nel firmamento, perché astronomicamente si muovono *motu proprio de loco ad locum*, anche se insieme al firmamento. Nell'affermare l'autonomia del moto delle stelle rispetto al firmamento, Guglielmo si immette nel solco della tradizione, rappresentata da Macrobio. Questi, infatti, nei *Commentarii in Somnium Scipionis*, rifiuta la dottrina di coloro che sostengono le stelle essere infisse nel firmamento e congiunte ad esso anche nel movimento, ma accetta quella di coloro che ritengono il loro moto autonomo rispetto al firmamento. E proprio come Macrobio, anche Guglielmo afferma che il loro movimento risulta impercettibile all'occhio umano, perché impiegano talmente tanto tempo per compiere la loro *peragratio*, che all'uomo non basterebbe un vita intera neanche per afferrarne il minimo movimento<sup>31</sup>. Guglielmo aggiunge, poi, un'ultima considerazione sull'impossibilità di percepire il moto delle stelle fisse: se ci fosse – osserva – qualcosa di immobile o di meno mobile al di sopra delle stelle, si riuscirebbe a percepirne il movimento dal loro avvicinarsi a quei corpi o dal loro superarli distaccandosene; non essendoci nulla al di sopra di esse, il loro movimento resta impercettibile<sup>32</sup>.

### 1.3. Dottrine astrologiche relative ai *signa* zodiacali

La sezione relativa agli undici circoli celesti (realizzata principalmente sulla scorta di Macrobio)<sup>33</sup> inizia con la descrizione dello *zodiacus*. Esso è il primo dei due circoli visibili e si estende lungo la linea dell'eclittica, dividendosi in dodici costellazioni, astrologicamente dette *signa*, perché tramite loro indichiamo (*signamus*) in quale parte del cielo si trovano il sole e gli altri pianeti, da dove provengono e dove vanno. Subito

<sup>29</sup> *Ibid.*, 5, 57-58, p. 74.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 3, 24 – 6, 61, pp. 73-74.

<sup>31</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium*, I, XVII, 16, p. 69: «Praeter duo lumina et stellas quinque quae appellantur vagae, reliquas omnes alii infixas caelo nec nisi cum caelo moveri, alii, quorum adsertio vero propior est, has quoque dixerunt suo motu praeter quod cum caeli conversione feruntur accedere, sed propter immensitatem extimi globi excedentia credibilem numerum saecula in una eas cursus sui ambitione consumere et ideo nullum earum motum ab homine sentiri, cum non sufficiat humanae vitae spatium ad breve saltem punctum tam tardae accessionis deprehendendum».

<sup>32</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, VI, 7, 62 – 9, 91, pp. 74-75. Cf. anche ID., *Philosophia*, II, IV, 11-12, p. 45.

<sup>33</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, III, VII, 1, 2 – 13, 133, pp. 75-81; ID., *Philosophia*, II, V, 13 – VII, 19, pp. 46-48; MACROBIUS, *ibid.*, I, XV, 1-19, pp. 61-64.

dopo Guglielmo, rifacendosi ancora a Macrobio, riferisce una dottrina attribuita agli Egizi (il riferimento è assente nella *Philosophia*), secondo la quale i dodici *signa* vengono detti astrologicamente *domicilia planetarum* (i pianeti, infatti, non si trovano effettivamente all'interno della costellazione nella quale si dice abbiano il "domicilio"), intendendo indicare, con il termine *domicilium*, quel *signum* nel quale un pianeta è stato creato: al sole e alla luna viene assegnato un solo *domicilium* (rispettivamente il Leone e il Cancro); agli altri pianeti, invece, viene assegnato un *primum domicilium* nel *signum* nel quale sono stati creati (a Mercurio la Vergine; a Venere la Libra; a Marte lo Scorpione; a Giove il Sagittario; a Saturno il Capricorno), e un *secundum domicilium* in aggiunta, per completare il computo dei *signa* (a Mercurio i Gemelli; a Venere il Toro; a Marte l'Ariete; a Giove i Pesci; a Saturno l'Acquario). Ciascun pianeta – spiega Guglielmo – ha una forza (*vis*) maggiore nel proprio domicilio e minore in quello di un altro. Tale forza è, inoltre, maggiore nel primo domicilio e minore nel secondo<sup>34</sup>.

Subito dopo, Guglielmo riferisce un'altra dottrina astrologica, anch'essa non citata nella *Philosophia*: secondo gli *astrologi* che sostengono questa dottrina, i *signa* vanno classificati in quattro categorie, in base alle qualità elementari loro attribuite, e possono essere maschili o femminili. Ma a queste asserzioni *falsae et nugatoriae* Guglielmo non dedica altro spazio, preferendo passare a cose più importanti:

Haec duodecim signa iuxta qualitates elementorum quidam astrologi in quatuor diviserunt, asserentes Arietem, Leonem et Sagittarium calidos esse et siccos; Taurum, Virginem et

---

<sup>34</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, III, VII, 3, 25 – 4, 39, p. 76. Cf. anche MACROBIUS, *ibid.*, I, XXI, 23-26, pp. 88-89: «Hanc autem rationem iidem illi, cur Arietem, cum in sphaera nihil primum nihil que postremum sit, primum tamen dici maluerint prodiderunt. Aiunt enim incipiente die illo qui primus omnium luxit, id est quo in hunc fulgorem caelum et elementa purgata sunt, qui ideo mundi natalis iure vocitatur, Arietem in medio caelo fuisse, et quia medium caelum quasi mundi vertex est, Arietem propterea primum inter omnes habitum, qui ut mundi caput in exordio lucis apparuit. Subnectunt etiam causam cur haec ipsa duodecim signa adsignata sint diversorum numinum potestati. Aiunt enim in hac ipsa genitura mundi, Ariete ut diximus medium caeli tenente, horam fuisse mundi nascentis, Cancro gestante tunc lunam. Post hunc sol cum Leone oriebatur, cum Mercurio Virgo, Libra cum Venere, Mars erat in Scorpio, Sagittarium Iuppiter obtinebat, in Capricorno Saturnus meabat. Sic factum est ut singuli eorum signorum domini esse dicantur, in quibus, cum mundus nasceretur, fuisse creduntur. Sed duobus quidem luminibus singula tantum signa, in quibus tunc fuerant, adsignavit antiquitas, Cancrum lunae, soli Leonem; quinque vero stellis praeter illa signa, quibus tunc inhaerebant, quinque reliqua sic adiecit vetustas ut in adsignandis a fine prioris ordinis ordo secundus inciperet. Superius enim diximus in Capricorno Saturnum post omnes fuisse. Ergo secunda adiectio eum primum fecit qui ultimus fuerat, ideo Aquarius qui Capricornum sequitur, Saturno datur; Iovi qui ante Saturnum erat Pisces dicantur; Aries Marti qui praecesserat Iovem, Taurus Veneri quam Mars sequebatur, Gemini Mercurio, post quem Venus fuerat, deputati sunt».

Capricornum frigidos et siccos; Geminos, Libram et Aquarium calidos et humidos; Cancrum, Scorpionem et Pisces frigidos et humidos. Quaedam etiam masculini sexus, quaedam feminini esse dixerunt. Quae omnia, quasi falsa et nugatoria, praeterire dignum duximus<sup>35</sup>.

Come già segnalato da Burnett, nel manoscritto 213, un tempo appartenuto alla Biblioteca di Chartres e andato distrutto durante la Seconda Guerra Mondiale, compariva un'opera (senza titolo e senza indicazione dell'autore) il cui *incipit* («Signorum alia sunt masculini generis, alia sunt feminini») ricordava molto da vicino quello dei *Iudicia* dello pseudo-Tolomeo, opera che doveva godere di un certa popolarità nelle scuole francesi del primo secolo XII, se alcuni estratti di essa si trovano anche nell'*Experimentarius* attribuito a Bernardo Silvestre<sup>36</sup>. Come si può constatare dalla lettura del passo dei *Iudicia*, non è affatto improbabile che quest'opera fosse nota a Guglielmo e che rappresentasse uno dei suoi principali bersagli polemici:

Signorum alia sunt masculini generis, alia sunt feminini; feminini ut Taurus, Cancer, Virgo, Scorpius, Capricornus, Pisces; masculini ut Aries, Gemini, Leo, Libra, Sagittarius, Aquarius. (...). Quarum alia sunt calida et sicca et vigent in oriente, ut Aries, Leo et Sagittarius; alia frigida et sicca ut Taurus, Virgo et Capricornus; alia calida et humida, ut Gemini, Libra et Aquarius. Et vigere supradicta in meridie non dubitamus, hec vero in occidente vim suam exercere affirmamus. Alia frigida et humida, ut Cancer, Scorpio et Pisces, suumque esse fore in septentrione, fili mi Eriston, non dubites<sup>37</sup>.

Dorothy Elford ha segnalato, inoltre, che la dottrina astrologica dei *domicilia planetarum*, fusa insieme a quella del sesso dei *signa*, viene ricordata anche da Giulio Firmico Materno nella *Mathesis* e da Claudio Tolomeo nell'*Opus quadripartitum*<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 5, 44-51, p. 77.

<sup>36</sup> Cf. BURNETT, *Scientific Manuscripts* cit. (alla p. 16, n. 39), pp. 134-135.

<sup>37</sup> <CLAUDIUS PTOLOMAEUS>, *Iudicia*, in MS, Paris, Bibliothèque Nationale, 16208, f. 59r. Il passo è citato in BURNETT, *ibid.*, p. 154.

<sup>38</sup> Cf. IULIUS FIRMICUS MATERNOS, *Mathesis*, II, II, 3-4, edd. W. Kroll - F. Skutsch, 2 voll., I, Leipzig 1898, pp. 42-43: «Est itaque Solis Leo et in hoc signo habet domicilium et potestatem, Lunae Cancer. Vide, quam apte quam secundum, ut masculini quidem signi dominus Sol esset, feminini vero Luna, ut pro qualitate generis sui similia sibi sexus sui domicilia vendicarent. Ceteri vero quinque planetae bina, sicut superius diximus, habent signa, in quibus imperii sui exerunt potestatem; sed ex ipsis duobus signis, quae singuli possident, unum masculinum est, aliud femininum; quod ut manifestius intellegi possit, omnia specialiter explicemus. Saturnus habet domicilium in Aquario et Capricorno, ex quibus Aquarius masculinum est, Capricornus femininum. Iuppiter in Sagittario et Piscibus habet domicilium, sed ex his unum masculinum est, Sagittarius, femininum vero Pisces. Mars in Ariete et in Scorpione domicilium collocavit, ex quibus masculinum est Aries, femininum Scorpius. Veneris domus sunt Taurus et Libra, ex quibus Libra masculinum signum est, femininum vero Taurus. Mercurius domicilium habet in Geminis et Virgine, ex quibus Geminorum quidem signum masculinum est, Virginis vero femininum»; CLAUDIUS PTOLOMAEUS, *Opus*

Tuttavia, sulla questione dei *domicilia*, Guglielmo fa riferimento esplicito ed esclusivo ai *Commentarii* di Macrobio. Inoltre, Materno e Tolomeo, diversamente dall'autore dei *Iudicia*, non collegano la questione del sesso dei *signa* a quella delle loro qualità elementari, come fa espressamente Guglielmo. Pertanto, sebbene non si possa affermare con certezza che Guglielmo vedesse anche in Materno e Tolomeo dei bersagli polemici, è comunque un fatto significativo che abbia accennato ad alcune dottrine promulgate anche da questi autori in un periodo storico in cui la *Mathesis* e l'*Opus quadripartitum* iniziavano ad avere larga diffusione<sup>39</sup>.

#### 1.4. *Retrogradatio* e *statio* dei tre pianeti superiori

La sezione relativa al moto dei tre pianeti superiori si apre con una questione posta dal duca. Ancora una volta, l'interlocutore di Guglielmo chiede l'intervento del filosofo per dirimere un'apparente contraddizione: se sappiamo, infatti, che il *motus naturalis* dei pianeti è «ab occidente in orientem»<sup>40</sup> – e, dunque, contrario a quello delle stelle fisse e del firmamento –, in che senso si può affermare che i tre pianeti superiori retrocedano o si fermino, senza correre il rischio di attestare qualcosa *contra naturam*. La risposta sta chiaramente nel fare attenzione a non confondere i livelli argomentativi: come si è già notato, infatti, si dice *astrologice* che i pianeti sono stazionari o retrogradanti, perché *astronomiche* essi si muovono sempre, e sempre nella stessa direzione: questo, infatti, richiede la loro stessa natura, che il simile generi il simile. Nell'espone le varie «opiniones de statu et retrogradatione planetarum»<sup>41</sup>, il filosofo non propende per l'una o per l'altra<sup>42</sup>: tutte, infatti, sono *rationes verisimiles*, che danno una spiegazione probabile ai fenomeni apparenti della *statio* e della *retrogradatio* dei pianeti superiori:

PHILOSOPHUS: (...). (1) Dicunt igitur quidam solem esse attractivae naturae: cum isti planetae praecedunt solem, si propinqui sunt, attrahit ad se, ut adamas vel magnetes ferrum; sin autem

---

*quadripartitum*, I, 13, Basel 1551, p. 12; I, 18, p. 14. Cf. anche ELFORD, *Developments* cit. (alla p. 55, n. 103), pp. 111-115.

<sup>39</sup> Cf. OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), p. 166. Obrist ha rilevato, inoltre, delle analogie tra il passo del *Dragmaticon* in cui viene presentata la dottrina astrologica che attribuisce ai *signa* le qualità degli elementi, e un passo del *Liber de orbe*, nel quale l'autore evoca la credenza erronea di quegli astrologi che attribuiscono alle stelle fisse e ai pianeti le qualità dei quattro elementi; cf. *ibid.*, pp. 154-155. Ma al confronto con le altre corrispondenze, molto più esplicite, questa osservazione perde di consistenza.

<sup>40</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, III, 2, 19-20, p. 86.

<sup>41</sup> *Ibid.*, IV, 7, 69-70, p. 91.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, I, 2-3, p. 87; 7, 69-70, p. 91.

remoti, cogit illos stare, donec transierit. (2) Alii dicunt numquam eos stare, videri tamen quod stent. Cum enim sint igneae naturae, necesse est quod moveantur. Videntur tamen aliquando ex arsi et thesi stare vel retrogradi. Constat autem inter astrologos unumquemque de praedictis planetis quandoque plus solito removeri a terra, tuncque elewantur; aliquando plus solito versus terras descendere, quod deprimi dicimus. – DUX: Et unde potest contingere stellam in uno tempore elevari, in altero deprimi? – PHILOSOPHUS: (1) Cum sol sit fons totius caloris, casu aliquo superiora et inferiora desiccant, unde corpora istorum plus solito levia ascendunt. Si iterum ad nutrimentum sui plus solito humorem attrahat, reddit illa plus solito gravia, unde plus solito descendunt. – (2) Sunt qui dicunt hoc ex qualitate circulorum contingere, quia in quibusdam locis deprimuntur, in quibusdam exaltantur, ubi exaltantur et deprimuntur circuli, aliquando recte, aliquando oblique. Dum igitur recto modo exaltantur vel deprimuntur, quia semper sub eadem parte signi videntur, stare creduntur; sin oblique, retrogradi<sup>43</sup>.

In questo stralcio vengono presentate due dottrine relative alla stasi e alla retrogradazione dei pianeti superiori, le stesse ricordate anche nella *Philosophia*. I sostenitori della prima dottrina (1), probabilmente rifacendosi a Macrobio o a Seneca, riconducono questi fenomeni apparenti alla *natura attractiva* del sole e spiegano che, quando questi pianeti precedono il sole, se gli sono prossimi, esso li attrae a sé – e, quindi, li fa retrocedere –, mentre se sono lontani, li costringe a fermarsi («stare»<sup>44</sup>), finché non sia passato<sup>45</sup>. I sostenitori della seconda dottrina (2) ritengono, invece, che i pianeti non si fermano mai («dicunt numquam eos stare»<sup>46</sup>), perché sono di natura ignea e si addice loro il movimento, ma che, talvolta, sembra che si fermino o retrocedano «ex arsi et thesi»<sup>47</sup>, cioè per innalzamento e abbassamento. È, infatti, ferma credenza tra gli

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1, 2 – 3, 27, pp. 87-88. I numeri tra parentesi sono miei.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1, 6, p. 87.

<sup>45</sup> Nella *Philosophia*, Guglielmo aveva scritto che coloro i quali riconducevano al sole i fenomeni apparenti della stasi e della retrogradazione dei pianeti, non spiegavano in che modo essi avvenissero; cf. ID., *Philosophia*, II, XIV, 33, p. 53. Nel *Dragmaticon*, invece, Guglielmo adduce anche la *ratio verisimilis* (la *natura attractiva* del sole) con il relativo discorso esplicativo. – Per le fonti di questa dottrina cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XX, 5, p. 79: «Nam certa spatii definitio est ad quam cum una quaeque erratica stella recedens a sole pervenerit, tamquam ultra prohibeatur accedere, agi retro videtur, et rursus, cum certam partem recedendo contigerit, ad directi cursus consueta revocatur. Ita solis vis et potestas motus reliquorum luminum constituta dimensione moderatur». Cf. anche LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones* cit. (alla p. 252, n. 159), VII, XXV, 7, p. 311: «Quid est ergo cur aliqua redire videantur? Solis occursum speciem illis tarditatis imponit, et natura viarum circulorumque sic positorum ut certo tempore intuentis fallant; sic naves, quamvis plenis velis eant, videntur tamen stare. Erit qui demonstret aliquando in quibus cometae partibus currant, cur tam seducti a ceteris errent, quanti qualesque sint. Contenti simus inuentis: aliquid veritati et posteris conferant».

<sup>46</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, IV, 1, 6-7, p. 87.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1, 9. – I termini *arsis* e *thesis*, richiamati anche nella *Philosophia*, erano di norma utilizzati in ambito musicale e indicavano l'innalzamento o l'abbassamento della voce. Il significato dei termini è

astrologi che talvolta ciascuno dei suddetti pianeti si allontanano più del solito dalla terra, e pertanto si innalza («tuncque eleuantur»<sup>48</sup>), e che talaltra discenda più del solito verso la terra, e pertanto diciamo che si abbassa («quod deprimi dicimus»<sup>49</sup>). Alla domanda del duca sulla *ratio* che si cela dietro questi fenomeni di innalzamento o abbassamento, il filosofo espone due *rationes verisimiles*. La prima (1) è da ricercarsi nella natura del sole: essendo, infatti, fonte di tutto il calore, talvolta dissecca i corpi celesti superiori e inferiori, rendendoli più leggeri del solito e, quindi, atti ad elevarsi, talaltra, se ha attirato a sé più umidità del solito per il proprio nutrimento, rende i corpi celesti più pesanti del solito e questi, pertanto, si abbassano<sup>50</sup>. La seconda (2) è che tali fenomeni dipendano dalla qualità delle orbite dei pianeti, che in alcuni punti si abbassano e in altri si innalzano, talvolta «recto modo»<sup>51</sup>, talaltra «oblique»<sup>52</sup>: pertanto, quando l'orbita si innalza o si abbassa in modo perpendicolare, poiché sembra che il pianeta si trovi sempre sotto la stessa parte del *signum* che sta attraversando, si crede che sia fermo; quando invece l'orbita si innalza o si abbassa obliquamente, si vede il pianeta retrogradare<sup>53</sup>.

Viene poi introdotta un'ultima *ratio verisimilis* sul fenomeno della stasi e della retrogradazione dei tre pianeti superiori – un'assoluta novità del *Dragmaticon* –, che si fonda sull'ipotesi tolemaica degli epicicli che corrono lungo un deferente eccentrico rispetto alla terra. Il ricorso a questa *ratio* «testimonia (...), verso la metà del XII secolo, quell'allargarsi dell'orizzonte scientifico che si andava operando per la diffusione delle nuove traduzioni di opere greche e arabe fino allora ignote all'Occidente»<sup>54</sup>. Come ha

---

rinvenibile, ad esempio, in Marziano Capella e in John Cotton, teorico della musica vissuto nel secolo XII; cf. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, 974, ed. J. Willis, Stuttgart 1983, p. 375: «Pes vero est numeri prima progressio per legitimos et necessarios sonos iuncta, cuius partes duae sunt, arsis et thesis. Arsis est elevatio, thesis depositio vocis ac remissio»; IOHANNES AFFLIGEMENSIS, *De musica cum tonario*, XXIII, ed. J. Smits van Waesberghe, Roma 1950, pp. 157-158: «Fiunt igitur vocum motiones per arsin et thesin, id est per elevationem et depositionem». Resta oscura la scelta di Guglielmo di utilizzarli in ambito astronomico; cf. OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie*, p. 171.

<sup>48</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, IV, 1, 11, p. 87.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 12-13.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 1, 6 – 2, 20.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 3, 24, p. 88.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>53</sup> Nella *Philosophia*, Guglielmo attribuisce a se stesso la seconda dottrina. Inoltre, spiega la seconda delle due *rationes* per mezzo della prima: pertanto, spiega la rappresentazione matematica del fenomeno (innalzamento/abbassamento, *recto modo/oblique*) per mezzo di una *ratio physica* (azione del sole); cf. ID., *Philosophia*, II, XIV, 34-35, pp. 53-54.

<sup>54</sup> GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), p. 230.

infatti notato Gregory, se è vero che Guglielmo non avrebbe potuto trovare alcun riferimento all'ipotesi tolemaica nelle fonti classiche a sua disposizione, poteva senz'altro rinvenirla negli *Rudimenta astronomica* di al-Farghāni e nel *De scientia stellarum* di al-Battānī, dove a ciascun pianeta viene assegnato un moto eccentrico rispetto alla terra e uno epiciclo, e i fenomeni della *statio* e della *retrogradatio* vengono spiegati sulla base dell'interazione di questi due moti, proprio come nel *Dragmaticon*<sup>55</sup>. Tuttavia, con Barbara Obrist, riteniamo più probabile che, per la redazione di questa sezione del *Dragmaticon*, Guglielmo abbia adattato in modo originale alcuni argomenti desunti dalle *versiones brevior e longior* del *Liber de orbe*<sup>56</sup>. Quando espone la dottrina del moto dei pianeti superiori, che attribuisce genericamente ai Caldei, il filosofo di Conches assegna ai tre pianeti superiori tre circoli: un circolo comune ed equidistante dalla terra, che è lo zodiaco, sotto il quale corrono i pianeti, e due circoli propri<sup>57</sup>. Dei due propri, quello sul quale il pianeta è in una sua parte più vicino alla terra, in un'altra più lontano da essa, è detto eccentrico («eccentrum»); quello che, invece, è totalmente sospeso sopra la terra ed è posto all'interno dell'eccentrico è detto epiciclo («epicyclum»). I Caldei – prosegue Guglielmo – attribuiscono ai circoli (e non ai pianeti) un moto contrario a quello del firmamento. Inoltre, ritengono che ciascuno dei tre pianeti superiori sia infisso nel proprio epiciclo. Pertanto, concludono che questi pianeti si muovono con moto contrario al firmamento, non per virtù propria, ma per il moto dell'epiciclo<sup>58</sup>. Per spiegare la stasi e la

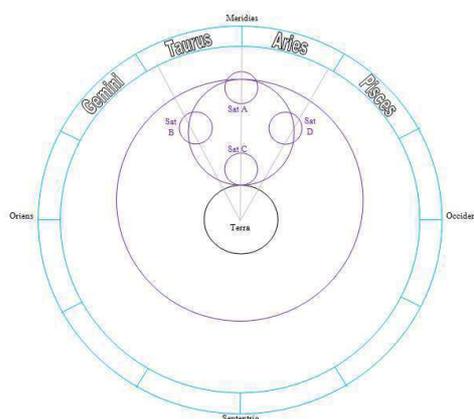
<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pp. 228-230. Cf. anche AL-FARGHĀNI, *Rudimenta astronomica*, XIV-XV, in *Rudimenta astronomica Alfragani item Albategnius astronomus peritissimus de motu stellarum*, Nürnberg 1537, pp. 14v-16v; AL-BATTĀNĪ, *De scientia stellarum*, XLVI, in *ibid.*, pp. 73r-v.

<sup>56</sup> Cf. OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology* cit. (alla p. 129, n. 93), pp. 61-63; ID., *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 173-178.

<sup>57</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, IV, 4, 29-35, pp. 88-89: «Chaldei aliam rationem retrogradationis istorum reddiderunt, quae talis est: Est unus circulus, qui aequaliter distat a terra, sub quo planetae discurrunt: hic est zodiacus. Praeter hunc communem circulum habet unusquisque trium superiorum planetarum duos circulos: unum eccentricum (...); alterum epicyclum». – L'autore del *Liber de orbe*, invece, attribuisce sia alla Luna che a Saturno quattro circoli: due comuni (l'«orbis magnus», cioè il cielo delle stelle fisse, e l'«orbis signorum», cioè lo zodiaco) e due propri (l'«orbis ecentricus», cioè il circolo eccentrico, e l'«orbis revolutionis», cioè l'epiciclo); cf. *Liber de orbe (versio brevior)*, XIV, Nürnberg 1549, f. Giii r-v: «Et dico quod lunae sunt quatuor orbes. Est enim orbis, qui dicitur orbis magnus, et est ille qui ducit eam suo cursu ab oriente in occidentem, in omni die et nocte. (...). Et est ei orbis secundus, qui dicitur similis orbis signorum, et est ille, in quo apparet intrans in signa, et egrediens ab eis. (...). Et est ei orbis tertius, qui dicitur orbis ecentricus. (...). Et est ei orbis quartus (...), qui dicitur orbis revolutionis»; *ibid.*, XXVII, f. Hiii r: «Et dico etiam quod Saturno sunt quatuor orbes».

<sup>58</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, IV, 4, 32-40, pp. 88-89: «Habet unusquisque trium superiorum planetarum duos circulos: unum eccentricum (in una enim parte sui est remotior a terra, in

retrogradazione apparente dei pianeti superiori, il filosofo si serve di una figura tratta dal capitolo XXXII della *versio longior* del *Liber de orbe*, in cui viene rappresentato il moto dell'epiciclo di Saturno, e attinge anche alla descrizione che l'autore del compendio astronomico fa della suddetta figura. Alla fine, Guglielmo invita il proprio interlocutore a estendere lo stesso discorso anche a Marte e a Giove («simile de ceteris intellige»<sup>59</sup>):



Tale figura ritrae la terra al centro e il cerchio zodiacale – concentrico alla terra – all'esterno. Il cerchio eccentrico è posizionato al di sotto dello zodiaco, in modo tale da

---

altera propinquior), qui circulus contra firmamentum nititur; alterum epicyclum, qui totus supra terram pendet. Hic, positus in ipso eccentro, quemadmodum et ipse, contra firmamentum nititur. In quo ipse planeta fixus, motu ipsius contra firmamentum rapitur: quia secundum ipsos planeta non movetur, sed motu epicycli, in quo infixus est, voluitur». – I termini «eccentrum» ed «epicyclum», assenti nel *Liber de orbe* (dove si parla di «orbis eccentricus» e «orbis revolutionis» nella *versio brevior*, o genericamente di *sperae* nella *versio longior*), Guglielmo li desume dalla tradizione; cf. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* cit. (alla p. 179, n. 47), VIII, 849, p. 321; 879, p. 333; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), LXXIX, p. 128; LXXXI, p. 131. Tuttavia, le descrizioni che Guglielmo dà di cerchio eccentrico ed ep ciclo, nonché l'idea che il pianeta sia infisso nei circoli e che si muova con moto contrario al firmamento (da occidente a oriente) in virtù del movimento dei circoli, richiamano molto da vicino il *Liber de orbe*; cf. *Liber de orbe (versio brevior)*, XVI, Nürnberg 1549, f. Giii r-v: «Et est ei [Lunae] orbis tertius, qui dicitur orbis eccentricus, quoniam centrum eius non cadit in medium terrae. Quare appropinquat circulus eius terrae una parte, et elongatur altera (...), et orbis eius cursus sit ab occidente ad orientem. Et est ei orbis quartus in margine huius orbis, qui dicitur orbis revolutionis, et ipsa revolvitur in eo ad orientem, in superiore parte ipsius»; *Liber de orbe (versio longior)*, XXV, MS. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., J. I. 132, f. 12 ra: «Aliam quoque speram habere non ambigitur que dicitur spera cuius centrum extra terre centrum est. Hec autem ex altera parte terre affinis, ex altera remota est (...). In eius vero corpore spera quidam collocatur quam speram cum Luna girantem appellant. Luna quippe in ea quemdomodum clavus in parete est insita». A tal proposito cf. OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie*, pp. 173-174.

<sup>59</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, IV, 7, 68, p. 91.

circondare la terra, mentre l'epiciclo è disegnato sopra della terra. Sull'epiciclo viene ritratto il pianeta Saturno in quattro posizioni diverse (A, B, C, D). La figura ritrae, inoltre, le linee che descrivono la direzione dello sguardo dello spettatore terrestre. Quando, dunque, Saturno raggiunge la parte superiore dell'epiciclo al quale è infisso (il punto A), lo si vede nel primo grado del segno dell'Ariete, cioè sul confine tra il segno del Toro e quello dell'Ariete, da dove procede verso oriente. Ma, non appena raggiunge il punto B, lo si crede sostare (*prima statio*) nel segno del Toro. Quando poi si dirigerà verso il punto C, lo si vedrà muoversi da oriente a occidente (cioè assecondando il moto del firmamento), e chi lo osserva dalla terra crederà che si trovi di nuovo nel primo grado del segno dell'Ariete. Questa è la sua *retrogradatio*. Quando, infine, ascende verso il punto D, lo si riterrà nuovamente sostare (*secunda statio*) e quel pianeta che poco prima sembrava essere nel segno dell'Ariete, appare ora essere nel segno dei Pesci<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, 4, 29 – 7, 68, pp. 88-91: «Ad huius rei [scil. retrogradationis] intellectum quandam visibilem figuram faciemus, in qua in medio terrae ponemus; exterius zodiacum, duodecim signis divisum. Infra hunc eccentricum circulum circa terram constituemus; supra terram epicyclum, in cuius quatuor partibus Saturnum ascribemus: in supremo, in imo, in duobus mediis. Deinde lineas intuitus hominis designativas ad quatuor loca dirigemus: [FIGURA 7]. – Quando igitur Saturnus superiorem epicycli, cui infixus est, partem obtinet, in primo gradu Arietis esse videtur, cursuque recto versus orientem insistit; sed cum ad B pervenerit, quia tunc descendit, stare creditur et in Tauro esse videtur. Et haec est prima eius statio. Cum vero ad C pervenerit, ab oriente in occidentem moveri videbitur, in primoque gradu Arietis aspicientibus de terra esse creditur. Haec est eius retrogradatio. Cum vero ad D ascendet, stare putabitur, in Piscibusque esse videbitur, qui modo in Ariete videbatur: inde est quod ad posterius signum putatur venisse». Cf. anche *Liber de orbe (versio longior)*, xxxii, MS Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. J. I. 132, ff. 14ra – 14va: «Est autem motus retrogradus ut si planeta ab Ariete ad Pisces retrogradiatur. Faciam itaque figuram quandam de Saturni speras duas solummodo optinentem ne plures conglomerate legentis pertrahant ingenium. Primum igitur speram signiferam que supra Saturnalem eminet formabo eamque in XII particulas pro XII signis distribuam. Deinde Saturni illam speram [ed. 1549: orbem eccentricum] faciam cuius centrum a centro terre distat. In eius summitate speram [ed. 1549: circulum orbis revolutionis] in qua fixus erit planeta componam, locata vero tellure in suo loco in medio eius E scribam. Saturnus quoque quatuor orbiculis in quatuor ascripta locis figurabo. Primum igitur in sui circuli summitate cum linea que Arietem Piscemque discriminat per A notatus formabitur, alter vero in prime cunctationis, id est prime stationis sue loco per B notatus (...). Lineas quoque tres a centro terre in altum protendam que Saturnum transmeantes ad signorum formas in fixarum stellarum spera formatas attingant. Dicam quod lineas illas humanorum aspectuum ad Saturnum a terra ductorum esse dilatationes. Illam vero lineam que ab ipso centro virus erecta fuerit ad A dirigam. Quando igitur Saturnus in sua spera in loco A conspiciatur tunc et in zodiaco primam Arietis partem obtinet et cursu versus orientem directissimo insistit. Transiens autem ab A in Ariete versus orientem gradus determinatos peragrans ad B declinat. Quo amplicatus non ad orientem nec ad occidentem oberrare conspiciatur, et hoc eius statio prima nuncupatur. Discendens vero ab oriente in occidentem errando ad D divertitur, qui primus retrogradationis sue locus est. Quippe tunc nec in occidentem nec in orientem oberrare conspiciatur. Qui autem

### 1.5. Posizione dei pianeti e moto di Venere e Mercurio intorno al sole

Guglielmo rileva che fra gli antichi vi fu incertezza sulla corretta ubicazione di Venere e Mercurio rispetto al sole ed enuncia le due posizioni principali al riguardo: quella cui aderisce Platone e che viene attribuita agli Egizi, secondo la quale Mercurio e Venere occupano rispettivamente il terzo e il quarto posto immediatamente sopra il sole e la luna (o il quinto e il quarto, partendo da Saturno); e quella cui aderisce Cicerone e che viene attribuita ai Caldei, secondo la quale i suddetti pianeti si collocano rispettivamente al secondo e al terzo posto, appena prima del sole e subito dopo la luna (o il sesto e il quinto, partendo da Saturno). Senza dubbio, Guglielmo sa di questa divergenza dottrinale grazie a Macrobio, ma anche grazie a Marziano Capella<sup>61</sup>. Il filosofo di Conches ne

---

eum tunc a terre medio considerant in Piscibus esse quem modo in Ariete fuisse contuentur. Secedens vero ad D in orientem spatii inter capediem pererrata ad locum A iterum conscendit, ubi summitatem sui circuli esse monstratum est. Ad hoc utique perpatens est argumentum quod planetas retrogradientes maioris solito quantitatis secernere homines admirentur. Tunc enim terre proprioeres sunt». Il passo è in OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology*, pp. 62-63.

<sup>61</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, v, 2, 12-16, pp. 91-92: «Aegyptii, quos secutus est Plato, dixerunt solem esse statim post lunam, supra ipsum Mercurium esse, super Mercurium Venerem. Chaldei, quos secutus est Tullius, volunt post lunam esse Mercurium, supra quem est Venus, supra quam sol»; MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XIX, 1-2, p. 73: «His adsertis de sphaerarum ordine pauca dicenda sunt, in quo dissentire a Platone Cicero videri potest, cum hic solis sphaeram quartam de septem id est in medio locatam dicat, Plato a luna sursum secundam, hoc est inter septem a summo locum sextum tenere commemoret. Ciceroni Archimedes et Chaldaeorum ratio consentit, Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt, ut rationem tamen et deprehenderint et edixerint, cur a non nullis sol supra Mercurium supra que Venerem esse credatur. Nam nec illi qui ita aestimant a specie veri procul aberrant. Opinionem vero istius permutationis huius modi ratio persuasit»; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* cit. (alla p. 179, n. 47), VIII, 858, p. 324: «Nam Luna, quae propinquior terris est, per quos feratur anfractus inferius memorabo. Post cuius orbem alii Mercurium Veneremque, alii ipsius circulum Solis esse concertant; deinde Martis, Iovis ac Saturni». Cf. anche GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, II, XIV, 36, p. 54. – Tra i sostenitori della prima dottrina cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 177, n. 63), 38C-D, pp. 30-31: «Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt, quo tam partes temporis notarentur certa dimensione quam reditus anfractusque temporarii sub numeri comprehensionem venirent, corpora que siderea fabricatus assignavit vitalibus diversae naturae motibus numero septem totidem corpora, lunae quidem iuxta terram in prima circumactione, solis vero in secunda, tum Luciferi et Mercurii collocat ignes in eo motu qui concurrat quidem solstitiali circuituioni, contraria tamen ab eo circumfertur agitatione; quare fit, ut comprehendant se invicem et a se rursus comprehendantur hae stellae»; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CVIII-CXII, pp. 156-159; – Tra i sostenitori della seconda dottrina cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De republica*, VI, 17, ed. K. Ziegler, Stuttgart - Leipzig 1969, p. 130: «Ex quibus unum globum possidet illa quam in terris Saturniam nominant. Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Iovis. Tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis.

individua la causa nella particolare conformazione dei circoli di Venere e Mercurio, conformazione che conferisce ad essi un moto del tutto peculiare rispetto agli altri pianeti, come già insegnava Platone nel *Timeo*<sup>62</sup>. Come è stato evidenziato da alcuni studiosi, se nelle *Glosae super Macrobius* e nella *Philosophia* il maestro di Chartres aderisce fedelmente a Macrobio, che attribuisce a Venere, a Mercurio e al sole circoli eccentrici che si intersecano<sup>63</sup>, nella sua opera più matura il filosofo di Conches segue l'ipotesi di Eraclide Pontico – nota grazie a Calcidio e soprattutto a Marziano Capella –, secondo la quale Venere e Mercurio si muoverebbero su due epicicli intorno al sole e, insieme al

---

Deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimo que orbe Luna radiis Solis accensa convertitur. Infra autem eam iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra Lunam sunt aeterna omnia. Nam ea quae est media et nona, Tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera»; CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia* cit. (alla p. 128, n. 90), II, 64-65, edd. Ian - Mayhoff, I, p. 147: «Igitur a terrae centro apsides altissimae sunt Saturno in scorpione, Iovi in virgine, Marti in leone, soli in geminis, Veneri in sagittario, Mercurio in capricorno, lunae in tauro, mediis omnium partibus, et e contrario ad terrae centrum humillimae atque proximae. Altera sublimitatum causa, quoniam a suo centro apsidas altissimas habent in aliis signis, Saturnus in librae parte vicesima, Iuppiter cancri quinta decima, Mars capricorni xxviii, sol arietis xviii, Venus piscium xxvii, Mercurius virginis xv, luna tauri iii». – La seconda dottrina è individuabile anche in ABŪ MA'ŠHAR, *Ysagoga minor (translatio Adelardi)*, I, 7, edd. C. Burnett - K. Yamamoto - M. Yano, Leiden 1994, p. 94: «Septem vero planetae sunt hii: primus Saturnus; secundus Iuppiter; tercius Mars; quartus Sol; quintus Venus; sextus Mercurius; septimus Luna».

<sup>62</sup> Cf. la citazione del *Timeo* nella nota precedente.

<sup>63</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, II, XIII, 37-39, pp. 54-55: «Sol et Mercurius et Venus ita coniuncti sunt, quod fere in eodem spatio temporis, scilicet in anno plus minusve, cursus suos perficiunt. Fere ergo aequales sunt eorum circuli (...). Cum ergo fere aequales sint, unus ab alio totus non potest contineri. Intersecant ergo sese ita, quod circulus Veneris inferiori sui parte intersecat superiores partes circulorum Mercurii et solis, plus comprehendens de Mercuriali quam de solari. – Circulus vero Mercurii superiori parte sui intersecat Venerium, sed inferiori solarem; circulus autem solis superiori sui parte Mercurialem et Venerium, plus Mercurialem, minus Venerium (...). Cum ergo circulus solis ab inferioribus partibus illorum ambiatur, iuste inferior illis dicitur. Sed quia contingit aliquando, quod sol corrit per superiorem partem sui circuli et illae inferiores suorum et tunc liberius apparent (...), reputans est sol illis superior»; MACROBIUS, *In Somnium*, I, XIX, 6-7, p. 74: «Circulus per quem sol discurrit a Mercurii circulo ut inferior ambitur, illum quoque superior circulus Veneris includit, atque ita fit ut hae duae stellae cum per superiores circulorum suorum vertices currunt, intellegantur supra solem locatae, cum vero per inferiora commeant circulorum, sol eis superior aestimetur. Illis ergo qui sphaeras earum sub sole dixerunt, hoc visum est ex illo stellarum cursu, qui non numquam ut diximus videtur inferior, qui et vere notabilior est quia tunc liberius apparent. Nam cum superiora tenent magis radiis occuluntur, et ideo persuasio ista convaluit, et ab omnibus paene hic ordo in usum receptus est».

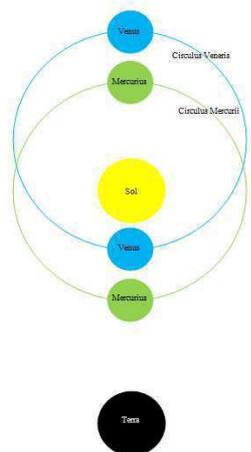
sole, con moto eccentrico intorno alla terra<sup>64</sup>. Proprio perché sono strettamente congiunti al sole, non se ne discostano molto rispetto agli altri pianeti: Mercurio, infatti, non se ne allontana più di 32°; Venere, invece, non supera i 45° di lontananza<sup>65</sup>. Vi è poi ancora un'altra differenza tra i due epicicli: mentre, infatti, il circolo di Mercurio è concentrico al sole, il circolo di Venere è eccentrico rispetto al sole e ha il proprio centro situato più in alto del punto medio del sole. A questo punto, Guglielmo sottopone al proprio interlocutore un diagramma che, pur essendo rinvenibile in alcuni manoscritti del *Timeo* e del *Commentarius* di Calcidio risalenti ai secoli XI e XII, è di origine marziana, frutto probabilmente della creatività di un copista del secolo IX, che ha inserito nel testo del *De nuptiis* un'immagine che rendesse intelligibile la dottrina degli epicicli di Venere e Mercurio esposta da Marziano<sup>66</sup>:

---

<sup>64</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum*, CX, p. 157: «Denique Heraclides Ponticus, cum circulum Luciferi [*scil.* Veneris] describeret, item solis, et unum punctum atque unam medietatem duobus daret circulis, demonstravit ut interdum Lucifer superior, interdum inferior sole fiat»; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VIII, 857, p. 324: «Nam Venus Mercuriusque licet ortus occasusque cotidianos ostendant, tamen eorum circuli terras omnino non ambiunt, sed circa Solem laxiore ambitu circulantur. Denique circulorum suorum centron in Sole constituunt, ita ut supra ipsum aliquando, infra plerumque propinquiores terris ferantur; a quo quidem uno signo et parte dimidia Mercurius, <Venus vero XLVI partibus> disparatur. Sed cum supra Solem sunt, propinquior est terris Mercurius, cum intra Solem, Venus, utpote quae orbe vastiore diffusioreque curvetur»; *ibid.*, 879-880, p. 333: «Hactenus de Sole: nunc planetarum cursus convenit intueri, eorumque praecipue, qui circa Solem peragrato mundana voluntur. Nam Stilbon [*scil.* Mercurius] paene anno circulum ducens per VIII latitudinis partes alterna incitus diversitate discurrit. Huius Venerisque circulos epicyclos esse superius memoravi, id est non intra ambitum proprium rotunditatem telluris includere, sed de latere quodammodo circumduci; qui ut oriri subinde occidereque videantur, mundani motus raptibus involvuntur. Sed idem Stilbon, licet Solem ex diversis circulis continetur, ab eo tamen numquam ultra XXII partes poterit aberrare nec duobus signis absistere, nunc praeteriens, nunc consistens aut certe regrediens». Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 218-228; D'ALVERNY, *Survivances du "Système d'Héraclide"* cit. (alla p. 266, n. 1), pp. 45-47; EASTWOOD, *Plato and Circumsolar Planetary Motion* cit. (alla p. 266, n. 1), pp. 17-20; OBRIST, *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 178-181.

<sup>65</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, VI, 1, 6-9, p. 95.

<sup>66</sup> Cf. EASTWOOD, *ibid.*, pp. 9-11, 18-19.



Quando, dunque, Venere e Mercurio si trovano nella parte superiore dei loro circoli, sono entrambi al di sopra del sole, ma Mercurio è più vicino ad esso. Quando, invece, si trovano nella sezione inferiore del loro circolo, il sole è al di sopra di essi, ma questa volta è Venere il pianeta più vicino al sole. I Caldei dissero che il sole si trovava al di sopra di Mercurio e Venere, perché osservarono questi pianeti in quella fase della loro rivoluzione in cui sono maggiormente visibili, cioè nel momento in cui si trovano al di sotto del sole e non sono occultati dalla sua luce. Essi, dunque, giudicarono *astrologice*, perché si fermarono a ciò che la vista gli permetteva di appurare. Platone e gli Egizi, invece, considerando il grado di elevazione che questi pianeti potevano raggiungere, notarono che il sole non si elevava come Mercurio, né Mercurio come Venere, e pertanto conclusero che il sole era inferiore a Mercurio e Mercurio a Venere<sup>67</sup>. Solo loro seppero giudicare *astronomiche* perché, pur interdetti nella vista dalla luce del sole, si occuparono di considerare ciò che era nella natura delle orbite tracciate dai pianeti. La correttezza della *sententia* platonico-egizia, che pone il sole in seconda posizione, subito dopo la luna, viene inoltre corroborata con altri tre argomenti, che fondano la necessità della vicinanza del sole e della luna sulla base delle loro nature: (1) il sole, che è caldo e secco, mitiga la freddezza e l'umidità della luna; (2) la luna modera l'impatto dei raggi del sole sulla terra, i quali, se raggiugessero il nostro pianeta senza essere stati opportunamente mitigati, lo dissolverebbero; (3) la luna, che non splende di luce propria, viene illuminata

<sup>67</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, v, 3, 17 – 5, 46, pp. 92-94. Cf. anche MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XIX, 5-8, p. 74.

dal sole, per cui è necessario che sia soggetta alla fonte della sua luce senza alcun pianeta intermedio<sup>68</sup>.

Sempre seguendo Calcidio e Marziano Capella, Guglielmo attribuisce sia a Venere che a Mercurio due albe (*effulsiones* o *ortus*) e due tramonti (*occasus*): quando, infatti, i due pianeti sono congiunti al sole («iuncti soli»), sono occultati dal suo splendore, ma al mattino, prima del sorgere del sole («mane ante solem»), cominciano a vedersi retrogradanti: questa è la loro *matutina effulsio* o il *matutinus ortus*; a un certo punto del giorno precedono il sole («aliquando solem praecedunt»), e allora, non appena quest'ultimo giunge al tramonto («sole emenso») – e, dunque, scompare al di sotto della linea dell'orizzonte –, Venere e Mercurio – non più occultati dalla luce solare – cominciano ad apparire: questa è la loro *vespertina effulsio* o il loro *vesperinus ortus*; quando poi Venere e Mercurio, dopo essere stati visti a lungo nel loro sorgere prima che spunti il sole («ante solem in ortu diu visae»), si congiungono al sole («applicant se ad solem») a seguito del suo sorgere, si inizia a non vederli più, perché nuovamente occultati dalla sua luce: questo è il loro *matutinus occasus*; quando, invece, dopo essere stati visti a lungo nel loro tramontare dopo il calare del sole («diu visae in occasu post solem»), correndo nuovamente verso di esso («recurrentes ad ipsum»), iniziano a non vedersi più: questo è il loro *vesperinus occasus*<sup>69</sup>.

#### 1.6. *Motus naturalis* e *motus accidentalis* dei pianeti

Il paragrafo sul *motus naturalis* del sole è per Guglielmo occasione per chiarire a quale teoria dei moti planetari aderisca e per quali motivi. Egli segue la «generalis fere sententia omnium philosophorum», di ascendenza platonica, secondo la quale ciascun pianeta ha un *motus naturalis* contrario al moto del firmamento, cioè «ab occidentem in orientem»<sup>70</sup>, e non si muove «recto modo, sed obliquando, scilicet modo descendendo ad australia, modo ad nostram habitabilem ascendendo»<sup>71</sup>. Pertanto, egli rigetta la dottrina

---

<sup>68</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 6, 47-63, p. 94. Il terzo argomento è tratto da Macrobio, il quale si prolunga in una esposizione più dettagliata del fenomeno; cf. MACROBIUS, *ibid.*, 8-13, pp. 74-75.

<sup>69</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, 2, 10 – 3, 21, p. 95. Cf. anche CALCIDIUS, *In Timaeum*, LXXI, pp. 118-119; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VIII, 880-881, p. 333.

<sup>70</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VII, 1, 44-45, p. 97.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 8, 109-111, p. 100. – Come si è detto, questa dottrina è di ascendenza platonica; cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p.178 n. 63), 34C-36D, pp. 27-28. Si legga l'interpretazione che Guglielmo dà di questo passo nelle *Glosae super Platonem*, dove il cerchio dell'identico viene associato al moto del firmamento e il cerchio del diverso (che il demiurgo divide in sette parti) al moto dei pianeti; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS,

peripatetica – tra i sostenitori della quale annovera anche uno «de nostris»<sup>72</sup>, cioè Elperico di Auxerre<sup>73</sup> –, secondo la quale non può esservi alcuna *contrarietas* nel mondo sovralunare in virtù del suo essere composto esclusivamente di *quinta essentia*<sup>74</sup>, perché i Peripatetici argomentano «sophistice contra philosophicam veritatem»<sup>75</sup>, dicendo che non sia il sole a transitare nei *signa* posti a oriente, muovendosi con moto contrario ad essi, ma che siano i *signa* a venire verso il sole: infatti, muovendosi nella stessa direzione del sole, ma con moto più celere, gli vengono incontro e lo superano, dando l'illusione (ovviamente secondo la loro posizione) che il sole si muova verso oriente. Già nella

---

*Glosae super Platonem*, LXXXVII, 1 – XC, 34, pp. 153-160. – Macrobio è tra i sostenitori di questa dottrina; cf. MACROBIUS, *In Somnium*, I, XVIII, 1-2, p. 70: «Nunc utrum illi septem globi qui subiecti sunt contrario, ut ait, quam caelum vertitur motu ferantur argumentis ad verum ducentibus requiramus. Solem ac lunam et stellas quinque quibus ab errore nomen est, praeter quod se cum trahit ab ortu in occasum caeli diurna conversio, ipsa suo motu in orientem ab occidente procedere non solis litterarum profanis, sed multis quoque doctrina initiatis, abhorrere a fide ac monstro simile iudicatum est, sed apud pressius intuentes ita verum esse constabit, ut non solum mente concipi, sed oculis quoque ipsis possit probari». – Che questa sia la *sententia* cui aderiscono quasi tutti i *philosophi*, Guglielmo lo desume probabilmente da Calcidio; CALCIDIUS, *In Timaeum*, XCVII, p. 148: «Quod vero dicit deum septem illos circulos contraria ferri agitatione iussisse, plerique sic intellegunt, ut omnes contra mundi totius moveantur agitationem, quando quidem semper eiusdem motus conversio a dextro latere incipiat moveri, ut hae septem conversiones uni rapienti semet intellegantur occurrere».

<sup>72</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, IV, VII, 6, 92, p. 99.

<sup>73</sup> Cf. HELPERICUS SANGALLENSIS, *Liber de computo*, IV, PL 137, coll. 26D-27A: «Illud autem me non mediocriter movet quod multi asseverant, et pene omnes artis hujus tractatores, solem ac lunam caeterasque planetas contra mundum niti. Non enim perspicere queo quisnam eas ad occasum ducat, si earum naturalis motus semper tendit ad ortum? Nam quod dicunt eas impetu coelestis sphaerae impelli, quam sit frivolum liquido patet, cum nulla earum ipsam sphaeram attingat, sed maximo infra eam intervallo ferantur. Argumentum sane illud, quo se id probare contendunt, facile est enervare. Aiunt enim quod cum signa ita sint ordinata ut post Arietem sequatur Taurus, itemque post Taurum Gemini, et sic caetera per ordinem, sol de Ariete non in anterieus signum, sed posterius secedit, id est Taurum, et de Tauro in Geminos, et sic per caetera; quasi non posset fieri, ut coelo desuper celerius et sole infra tardius currente, signum in coelo fixum cum ipso coelo praetereat, sole ob tardiozem incessum praeterito, et subsequente alio signo sol a praecedente relictus sub hoc rursus inveniatur. Hoc autem dico non praejudicans aliorum scientiae, sed simpliciter quid mihi videtur pandens. His de solari per zodiacum cursu etsi inepte, non admodum tamen, ut reor, infructuose, horum ignaris breviter delibatis, jam pro posse susceptum exsequamur negotium».

<sup>74</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, IV, VII, 6, 86-92, p. 99: «Peripatetici, unus quorum fuit Aristoteles, voluerunt supra lunam solam quintam essentiam esse, unde nulla contrarietas ibi poterat contingere. Dicuntur igitur omnia, quae ibi sunt, circa centrum concurrere. Concurrunt igitur – non contra currunt – planetae firmamento, proprioque cursu, non alieno, cotidie ad ortum et occasum veniunt».

<sup>75</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 7, 95-96.

*Philosophia* Guglielmo aveva manifestato avversione per questa dottrina<sup>76</sup>. In quella occasione, però, non aveva parlato di *quinta essentia* (segno che negli anni venti del secolo XII tale dottrina era ancora sconosciuta) e aveva attribuito solo a Elperico, e non ai Peripatetici, la sentenza della concordia del moto del firmamento e dei pianeti<sup>77</sup>. Che fosse opinione dei Peripatetici che i pianeti corressero insieme al firmamento e non con moto contrario, Guglielmo lo apprendeva già da Marziano Capella, ma questi non motivava l'assenza di contrarietà sulla base della dottrina della *quinta essentia*<sup>78</sup>. La presenza nel *Dragmaticon* di un ulteriore riferimento a questa dottrina aristotelica, testimonia ancora una volta di un crescente interesse per la filosofia dello Stagirita tra i maestri di scuola, alimentato dalle traduzioni delle opere degli Arabi, intrise di aristotelismo, e poi sfociato nel desiderio di un contatto sempre più diretto con il pensiero di Aristotele nella grande stagione delle traduzioni dal greco e dall'arabo, tra la seconda metà del secolo XII e gli inizi del XIII.

Proseguendo nella presentazione della teoria platonica, Guglielmo spiega che il movimento dei pianeti da occidente a oriente è facilmente dimostrabile guardando la disposizione dei *signa* sullo zodiaco e l'ordine nel quale vengono attraversati dai pianeti: quando, infatti, il segno dell'Ariete è «in medio caeli»<sup>79</sup>, i segni sono disposti in modo tale che, procedendo verso oriente, si incontrano in sequenza il Toro, i Gemelli, il Cancro e via via tutti gli altri, mentre procedendo verso occidente, si incontrano in sequenza i Pesci, l'Acquario, il Capricorno e via via tutti gli altri; giacché il sole e gli altri pianeti, se oggi entrano nel segno dell'Ariete, nei giorni seguenti si vedono transitare in punti successivi del segno dell'Ariete e poi negli altri segni posti a oriente (cioè Toro, Gemelli, Cancro e così via), ne consegue evidentemente che il sole e tutti gli altri pianeti si muovono da occidente a oriente<sup>80</sup>. Il fatto che i pianeti si muovano con moto contrario al firmamento – spiega Guglielmo – è di grande utilità: se, infatti, assecondassero il moto del firmamento, muovendosi da oriente a occidente, eserciterebbero sulla terra una tale veemenza da rendere impossibile la vita su di essa<sup>81</sup>. Nonostante si muovano

---

<sup>76</sup> Per leggere tutta la sezione in cui Guglielmo presenta la dottrina peripatetica, cf. *ibid.*, 6, 82 – 7, 106, pp. 99-100.

<sup>77</sup> Cf. *id.*, *Philosophia*, II, XIV, 43, p. 57.

<sup>78</sup> Cf. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VIII, 853, p. 323: «Denique etiam Peripateticorum dogma contendit non adversum mundum haec sidera promoveri, sed celeritate mundi, quam sequi non poterunt, praeteriri».

<sup>79</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, IV, VII, 1, 47, p. 97.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, 1, 43 – 2, 56, pp. 97-99.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, 3, 57-62, p. 98

naturalmente da occidente a oriente, accade tuttavia che il sole e gli altri pianeti siano ricondotti «cotidie (...) ad occasum et ortum»<sup>82</sup>, trascinati dall'impeto del firmamento, ed è questo il motivo per cui li vediamo sorgere a oriente e tramontare a occidente: come un uomo, che corre su una nave con moto contrario a quello dell'imbarcazione, viene trasportato dalla nave in direzione opposta, pur conservando il proprio moto, così il sole e gli altri pianeti, che si muovono nel fuoco con moto naturale contrario a quello del firmamento, vengono trascinati dal firmamento in direzione opposta, pur conservando il loro moto naturale<sup>83</sup>. Se il firmamento non imprimesse ai pianeti questo *motus accidentalis*<sup>84</sup>, ciascuno di essi rimarrebbe per molti mesi o addirittura per molti anni consecutivi nello stesso emisfero. La nocività di una tale condizione è evidenziata soprattutto dal fatto che, se il sole non fosse ricondotto quotidianamente al tramonto e all'alba dal firmamento, rimarrebbe per sei mesi consecutivi nell'emisfero boreale, privandoci dei benefici della notte, e poi trascorrerebbe gli altri sei mesi nell'emisfero australe, privandoci della luce giorno<sup>85</sup>.

## 2. La scienza dell'aria, dell'acqua e della terra nel *Dragmaticon Philosophiae*

Quanto abbiamo detto per le sezioni astronomiche delle opere di Guglielmo, vale senz'altro anche per quelle sezioni che raccolgono le questioni fisiche più disparate, relative alla meteorologia, all'idrologia, all'idrografia, alla geologia, alla geografia e alla botanica: anch'esse risaltano per il loro carattere non specialistico e per la forte dipendenza dalla scienza tradizionale di origine latina, fattori che hanno contribuito, come nel caso delle sezioni astronomiche, allo scarso interesse dimostrato per esse dagli studiosi<sup>86</sup>. Dal confronto sinottico tra la *Philosophia* e il *Dragmaticon* appare subito e in

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, 62-63. Segue in questo Macrobio; cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XVIII, 1-2, p. 70: «Nunc utrum illi septem globi qui subiecti sunt contrario, ut ait, quam caelum vertitur motu ferantur argumentis ad verum ducentibus requiramus. *Solem ac lunam et stellas quinque quibus ab errore nomen est, praeter quod se cum trahit ab ortu in occasum caeli diurna conversio, ipsa suo motu in orientem ab occidente procedere non solis litterarum profanis, sed multis quoque doctrina initiatis, abhorreere a fide ac monstro simile iudicatum est, sed apud pressius intuentes ita verum esse constabit, ut non solum mente concipi, sed oculis quoque ipsis possit probari*». Il corsivo è mio.

<sup>83</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, II, XIV, 42.

<sup>84</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, IV, XII, 1, 2-9, pp. 110-111.

<sup>85</sup> *Ibid.*, VII, 4, 64-71, p. 98.

<sup>86</sup> Ad oggi disponiamo per lo più di presentazioni generali di queste sezioni; cf. K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches*, in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der*

modo evidente che non tutte le questioni suddette subiscono approfondimenti considerevoli, se non quelle che rientrano negli ambiti disciplinari della meteorologia, della geografia e della botanica, grazie all'apporto del nuovo materiale scientifico proveniente dalle *Naturales quaestiones* di Seneca, dal *Liber de orbe* e dalle *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath<sup>87</sup>. A dispetto della brevità della trattazione, tipica di un manuale scientifico di base, e delle citazioni spesso letterali, soprattutto dall'opera senecana, è evidente che l'approccio di Guglielmo a queste questioni non è quello del compilatore, che raccoglie dottrine giustapponendo le une alle altre senza alcuna capacità critica e senza originalità, ma è quello dello scienziato, che vaglia le dottrine a sua disposizione, operando una selezione tra ciò che è ragionevole e ciò che non lo è, e non di rado le manipola, riadattandole ad altri contesti o depurandole di quegli elementi ritenuti irragionevoli. Il tutto, ovviamente, sullo base di un sistema cosmologico, nel quale ogni fenomeno fisico è causato e condizionato dall'interazione delle qualità elementari che operano il simile dal simile, in ossequio alla legge fondamentale della *natura*.

#### 2.1. «De sublimibus, id est de eis quae contingunt in aere»: i fenomeni atmosferici

Nella sezione meteorologica del *Dragmaticon* si registra un notevole incremento e una migliore organizzazione dei contenuti rispetto alla *Philosophia*. Le *Naturales quaestiones* di Seneca hanno contribuito in maniera determinante a questo progresso:

---

*Wissenschaften*, Wien 1873, pp. 346-380; FLATTEN, *Die Philosophie* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 140-143; cf. ALBERTAZZI, *Prolegomena* cit. (alla p. 119, n. 63), pp. XXXVI-XXXIX; MARTELLO, *I principi e le cause* cit. (alla p. 119, n. 63), pp. 47-49. – Non mancano però alcuni approfondimenti tematici come quelli sulla dottrina guglielmiana delle maree, messa a confronto con quella di Paolo Diacono, Macrobio, Adelardo, e Giraldo del Galles, sull'influenza delle *Naturales quaestiones* di Seneca sul *Dragmaticon*, o quelli – più recenti – sulla geografia guglielmiana e in particolare sulle questioni relative alla sfericità della terra e agli abitanti della terra; cf. DUHEM, *Le système du monde III* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 112-125; PICARD-PARRA, *Une utilisation* cit. (alla p. 130, n. 95), pp. 115-126; NOTHDURFT, *Studien zum Einfluß Senecas* cit. (alla p. 130, n. 95), pp. 162-175; OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology* cit. (alla p. 129, n. 93), pp. 56-61; ID., *Cosmologie, physique du ciel et astronomie* cit. (alla p. 130, n. 94), pp. 189-194; P. G. DALCHE, *Guillaume de Conches, le modèle macrobien de la sphère et les antipodes: antécédence et influence immédiate* (in seguito: *Le modèle macrobien*), in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 219-251.

<sup>87</sup> Poiché non tratteremo delle questioni botaniche, riportiamo a tal proposito il giudizio di Brian Lawn, il quale afferma che nel *Dragmaticon* «ci sono otto quesiti botanici, mentre nel precedente trattato ve ne era uno solo» e che cinque di essi «corrispondono ai primi sei capitoli delle *Quaestiones naturales* di Adelardo»; cf. LAWN, *I Quesiti salernitani* cit. (alla p. 45, n. 60), p. 74.

grazie all'apporto delle conoscenze provenienti dall'opera del filosofo stoico, infatti, Guglielmo ha potuto integrare considerevolmente alcuni capitoli (come quelli «de arcu caeli», «de stellis cadentibus» e «de cometis»<sup>88</sup>), o addirittura ripensarne completamente la struttura (è il caso del capitolo «de ventis», che nasce quasi completamente *ex novo*, accogliendo in sé solo poche righe del capitolo della *Philosophia* intitolato «de ortu ventorum»)<sup>89</sup>.

Mentre nella *Philosophia* Guglielmo introduce la sezione meteorologica, raccogliendo i fenomeni atmosferici in un'unica categoria, nella sezione corrispondente del *Dragmaticon* li distingue in tre categorie: alcuni di essi sono di natura aerea, altri sono di natura acquosa, altri ancora sono di natura ignea<sup>90</sup>. Non ci soffermeremo su ciascuno dei fenomeni descritti da Guglielmo, ma ci limiteremo a presentare quelli più comuni, evidenziando di volta in volta le differenze rispetto alla *Philosophia*.

#### 2.1.1. Fenomeni atmosferici di natura aerea: i venti

Come si è detto, il capitolo sui venti testimonia in modo evidente l'apporto delle *Naturales quaestiones*. Guglielmo cita molto spesso *verbatim* l'opera di Seneca, ma non sono pochi i casi in cui egli sintetizza il pensiero del filosofo stoico, per adattarlo alle sue esigenze di brevità. Guglielmo inizia introducendo innanzitutto due possibili definizioni di *ventus* come «aer in unam partem fluens vel cursus aeris aliquo casu concitator», calchi evidenti di alcune definizioni approvate da Seneca<sup>91</sup>. Il duca chiede ragione del perché l'aria sia maggiormente impetuosa in alcuni momenti piuttosto che in altri («in uno tempore magis quam in alio concitari»). Nella sua risposta, molto articolata e apparentemente extra-vagante, il filosofo procede col presentare le cause più comuni dei

---

<sup>88</sup> Non ci occuperemo di queste questioni. Ci basti osservare in questa sede che la descrizione di questi fenomeni, che nell'edizione Maurach della *Philosophia* occupava poco più di una pagina, nell'edizione Ronca del *Dragmaticon* occupa circa tredici pagine. Si noti, inoltre, che su questi capitoli (soprattutto sui primi due, cioè «de arcu caeli» e «de stellis cadentibus»), l'influenza delle *Quaestiones* di Seneca si evince in modo evidente dalle citazioni letterali; cf. NOTHDURFT, *ibid.*, pp. 166-173.

<sup>89</sup> Per l'influenza di Seneca sul capitolo «de ventis» cf. per intero l'articolo di PICARD-PARRA cit. (alla p. 130, n. 95) e quello di NOTHDURFT alle pp. 162-166.

<sup>90</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, I, 4, p. 74; ID., *Dragmaticon*, V, II, 1, 2-6, p. 134.

<sup>91</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, V, II, 1, 6-7, p. 135; LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones* cit. (alla p. 252, n. 159), V, I, 1, p. 203: «Ventus est fluens aer. Quidam ita definierunt: ventus est aer in unam fluens partem»; *ibid.*, V, I, 3, p. 203: «'Ventus est fluens in unam partem aer' aut 'aer fluens impetu' aut 'vis aeris in unam partem euntis' aut 'cursus aeris aliquo concitator'».

venti – confutando innanzitutto la posizione di Democrito, anch'essa desunta da Seneca – , e lascia intendere che l'intensità dei venti dipenda dalla loro origine.

Secondo Democrito – spiega Guglielmo – l'aria è una specie di vuoto che accoglie le evaporazioni provenienti dalla terra e dall'acqua; a causa di queste evaporazioni, avviene che tanti «minuta corpora» si addensino in un'angusta parte di aria e che, pertanto, collidendo gli uni con gli altri, provochino il movimento dell'aria<sup>92</sup>. Ma che questa posizione sia falsa – prosegue Guglielmo – si evince chiaramente, osservando un giorno nuvoloso o nebuloso: come leggeva in Seneca, infatti, in questi giorni ci sono «multa corpora» congregati nell'aria – come attestano la densità e l'oscurità di quest'ultima –, eppure nessun giorno è tanto carente di vento quanto il nebuloso<sup>93</sup>. Pertanto, è più probabile («verius igitur est») che il vento sia generato dalle *refluxiones* dell'oceano e dal loro scontrarsi: questa – spiega Guglielmo – è la prima causa del vento (già presentata nella *Philosophia*<sup>94</sup>) ma non è l'unica. Un'altra causa – che Guglielmo ricostruisce probabilmente fondendo insieme in modo originale un argomento che desumeva dalla *Philosophia* con due argomenti senecani – è individuabile in un «fumus» che talvolta evapora con violenza dalla terra: esso porta con sé alcune particelle di terra e di acqua, le quali non possono assecondare il loro moto naturale verso il centro, perché spinte in direzione contraria dall'impeto del *fumus*; a causa di questa fluttuazione l'aria

---

<sup>92</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, II, 2, 10-17, p. 135: «Democritus ait: Aer est quiddam inane ab aqua et a terra evaporationes suscipiens. Inde fit quod minuta corpora in angusta parte aeris congregantur, quorum unum in aliud incidens aera movet, donec per latitudinem aeris diffusa unum aliud impellere desinat. Quod per similitudinem fori vel vici comprobatur, in quo, dum pauci incedunt, sine tumultu incedunt; sed ubi turba in angustum concurrunt, aliorum incidentium in alios rixa fit»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, II, 1, p. 205: «Democritus ait, cum in angusto inani multa sint corpuscula, quae ille atomos vocat, sequi ventum; at contra quietum et placidum aeris statum esse cum in multo inani pauca sint corpora. Nam quemadmodum in foro aut vico, quamdiu paucitas est, sine tumultu ambulatur, ubi turba in angustum concurrunt aliorum in alios incidentium rixa fit, sic in hoc quo circumdati sumus spatio, cum exiguum locum multa corpora impleverint, necesse est alia aliis incidant et impellant».

<sup>93</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, III, 18-21, p. 135: «Quod falsum esse nubilosa die vel nebulis probari potest. Tunc enim multa corpora in unum sunt congregata, quod testatur spissitudo et obscuritas; nullum tamen tempus magis caret vento quam nebulosum»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, III, 1-2, p. 205: «Hoc falsum esse vel ex eo colligas licet quod tunc minime ventus est cum aer nubilo gravis est. Atqui tunc plurima corpora se in angustum contulerunt, et inde est spissarum nubium gravitas. (...). Atqui nullum tempus magis quam nebulosum caret vento».

<sup>94</sup> Spiegherà in che modo queste *refluxiones* generino i venti nel capitolo «de aqua et reflexionibus oceani», riportando *verbatim* le considerazioni raccolte nel paragrafo «de ortu ventorum» presente nella *Philosophia*; cf. *infra*, p. 310 ss.

comincia a muoversi in una certa direzione e si genera il vento<sup>95</sup>. Il vento può essere, inoltre, generato dal conflitto che sorge tra quella parte di aria che entra nelle caverne della terra e quella che in tutti i modi cerca di uscirne – causa desunta ancora dalla *Philosophia* –, oppure dalle nubi sotterranee – della cui esistenza aveva sicuramente letto nelle *Quaestiones* senecane –, che nascono dall’addensarsi dell’aria sotterranea al contatto con la freddezza delle acque che scorrono negli ipogei. Quando queste nubi fluiscono sotto terra, danno luogo frequentemente a terremoti che spesso distruggono le città. Quando invece trovano una via di fuga, escono con veemenza e generano il vento<sup>96</sup>. Sempre in Seneca, Guglielmo leggeva, infine, di alcuni venti generati dal dissolversi delle nubi superiori, che i Greci chiamano *ecnephiae*, proprio in virtù della loro origine (da *nephile* che significa *nubes*). Queste nubi, dalla forma concava, si formano per l’agglomerarsi di tanti «dissimilia corpora» che vengono sollevati nell’aria dal *fumus* che ascende dalla terra. All’interno di queste nubi restano degli spazi angusti di forma tubolare, simili a una canna («intervalla fistulosa et in modum tibiae angusta»), nei quali è racchiusa un’esile colonna d’aria («tenuis (...) spiritus») che, desiderando più spazio, lacera ciò che le si oppone ed erompe in vento. Questo vento porta tempesta («est procellosus»), perché si scatena dall’alto, e quando discende trascina con sé i venti che incontra e cresce di intensità, così come i piccoli torrenti crescono di grandezza quando accolgono altre acque. Perciò, quest’aria («spiritus»), congregatasi da più parti del cielo, quando si riversa sulla terra, è impetuosa e persistente. Queste nubi, oltre a dissolversi nel

---

<sup>95</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, II, 4, 24-28, pp. 135-136: «Aliquando fumus evaporat a terra, cum quo particulae terreae et aqueae eleuantur, quae naturali motu ad centrum volunt descendere, sed impetu fumi ascendentis in contrarium moventur. Ex hac fluctuatione aer in aliquam partem movetur et fit ventus. Et haec est secunda causa ventorum»; ID., *Philosophia*, III, XI, 32, p. 84: «Alii dicunt fumum humidum ascendentem ex praeponderatione sua aera movere ventumque generare»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, IV, 1, p. 206 «‘Quomodo ergo’ inquis ‘venti fiunt, quoniam hoc negas fieri?’ Non uno modo: alias enim terra ipsa magnam vim aeris eicit et ex abdito spirat; alias cum magna et continua e summo evaporatio in altum egit quae emiserat, luctatio ipsa halitus mixti in ventum vertitur».

<sup>96</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, II, 4, 28 – 5, 41, p. 136: «Iterum: Terra cavernosa est, utpote naturaliter sicca. Subintrat igitur una pars aeris cavernas terrae, altera exire laborat, ex quo conflictu aer motus ventum generat. (...). Ex subterraneis nubibus ventus aliquando generatur. (...). Aquas diffluere per cataractas terrae constans est, super quas in hypogaeis aer existit. Ex frigiditate vero aquae aer ille spissatur et in nubem mutatur, quae per subterranea discurrit terrae que motum frequenter facit. Et si reperit terram facilem, illam rumpit, et frequenter eversiones urbium facit. Si vero foramen apertum reperit, cum impetu exilit, estque ventus». – La terza causa dei venti è già in ID., *Philosophia*, III, IX, 32, p. 84. La quarta è, invece, desunta da Seneca; cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, XIV, 1-4, pp. 216-217. Sull’esistenza delle acque sotterranee e sul loro essere una causa possibile dei terremoti, Seneca ritornerà più avanti; cf. *ibid.*, VI, VII, 1 – VIII, 5, pp. 241-245.

modo appena descritto, possono dissolversi anche per il calore dei raggi del sole, oppure per l'urtarsi dei corpi contenuti in esse<sup>97</sup>.

Viene poi introdotta – ancora sulla scorta di Seneca – la rosa dei venti comuni, che alcuni autori dividono in quattro, secondo i punti cardinali, altri in dodici, dividendo in tre parti ciascun punto cardinale<sup>98</sup>. Guglielmo prosegue la trattazione, soffermandosi brevemente, su richiesta del duca, su quei venti che i Greci chiamano «encolphian» e i Latini correnti antelucane («antelucani flatus»). Ancora una volta, la fonte delle sue informazioni è Seneca, del quale riporta in sintesi il pensiero. Il duca vuole sapere per quale motivo questi venti iniziano in primavera, ma non vanno oltre l'estate, e nascono quando sorge il sole ma, se durano a lungo, non oltrepassano il mezzogiorno. Prima di dare ragione di questi fenomeni, il filosofo spiega l'origine di questi venti: essi si formano in convalle paludose dalle quali esala molta umidità di cui si nutre il sole durante il giorno; di notte, però, il sole non attrae a sé il suo nutrimento e, pertanto, questa umidità, si raccoglie tra i monti fino a riempire le valli, ma non appena quest'umidità è colpita dai primi raggi del sole, si muove e si dirige verso quella parte in cui c'è più facilità di uscita, e così si forma il vento. La forza di questi venti, però, si affievolisce subito dopo il sorgere del sole: perciò, anche quando soffiano con più veemenza, non durano oltre il mezzogiorno. Inoltre, le correnti antelucane iniziano in primavera perché in questa stagione il calore e l'umidità, per mezzo dei quali si generano quelle esalazioni dalle quali questi venti nascono, sono massimi. Tali venti si formano anche in estate, perché, dopo il tramonto del sole, il calore diurno resiste e dura ancora per gran parte della notte, attirando a sé umidità dalla terra e dall'acqua. In autunno, invece, questi venti non si formano per la secchezza della stagione e in inverno per la freddezza<sup>99</sup>.

Dopo aver introdotto i nomi di alcuni venti regionali, desunti ancora alla lettera da Seneca<sup>100</sup>, il filosofo risponde a un'altra questione del duca, il quale si chiede come sia possibile che Borea (uno dei venti comuni che soffia da nord-est) sia detto dai *physici* freddo e secco, se il vento nasce dall'agitarsi dell'aria, che per natura è calda e umida. Di

---

<sup>97</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, II, 6, 42 – 7, 61, pp. 136-137; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, XII, 1-5, pp. 213-214.

<sup>98</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 8, 62 – 11, 88, pp. 137-139; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, XVI, 1-6, pp. 219-221.

<sup>99</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 12, 90 – 13, 109, pp. 140-141; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, VII, 1 – ix, 4, pp. 208-211.

<sup>100</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 14, 110-116, p. 141; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, XVII, 5, p. 223.

questa questione non vi è traccia in Seneca, ma è probabile che Guglielmo adatti insieme due argomenti desunti dal *Liber de orbe* e dai *Commentarii* di Macrobio. Guglielmo spiega che l'aria, pur essendo calda e umida per natura, è estremamente convertibile e le sue qualità si trasformano in quelle delle regioni della terra con le quali entra in contatto: pertanto, quando tocca la regione orientale della terra, che è calda e umida, nasce un vento che è caldo e umido; quando tocca la regione occidentale, che è fredda e secca, nasce un vento che è freddo e secco; quando tocca i poli della terra, che sono freddi e umidi, si originano venti che sono freddi e umidi<sup>101</sup>. Nel *Liber de orbe* si legge qualcosa di simile:

Dico ergo quod istorum ventorum radix est ex permutatione huius aeris ex cursu eius ex regione ad regionem, et radix naturae eius est caliditas, et humiditas, et ipsa suscipit accidentia omnia: sicut caliditatem, frigiditatem, siccitatem, humiditatem, fetorem, et gravem odorem, et aromaticum. (...). Cum ergo currit super mare, induitur natura humida, et cum currit super terram frigidam, induitur natura frigida, aut super terram calidam, est calidus et siccus similiter ipse<sup>102</sup>.

Ma al duca sembra che quanto sostiene il filosofo contraddica apertamente la *physicae opinio*: i *physici*, infatti, dicono che Borea, che proviene dal nord, è freddo e secco, e che Austro, che proviene dal sud, è caldo e umido. Dunque, non ritengono, come afferma il filosofo, che questi due venti siano freddi e umidi perché provengono dal nord e dal sud. Ma il filosofo – adattando un argomento desunto dai *Commentarii* di Macrobio – fa notare al duca che questi venti, benché in origine siano freddi e umidi, mutano «accidentaliter» le loro qualità. Prima di giungere a noi, infatti, Austro deve attraversare la zona torrida; qui diventa accidentalmente caldo e, spingendo in avanti le nubi fino alla nostra zona abitabile, produce le piogge e perciò viene considerato umido. Borea, invece, sebbene in origine sia umido, giungendo dal nord alla nostra zona abitabile, dissolve le nubi e produce il sereno; pertanto, è detto secco dall'effetto che produce<sup>103</sup>.

Se però alcuni venti sono umidi – prosegue il duca –, come mai accade che tutti i venti (compresi quelli umidi), se mancano le piogge, disseccano l'acqua che si trova sulla

---

<sup>101</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 15, 117-130, pp. 141-142.

<sup>102</sup> *Liber de orbe (versio brevior)*, XXV, I iv v.

<sup>103</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 16, 131-140, p. 142; MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), II, v, 20-21, p. 113 : «Sciendum est autem quod ventus qui per hunc ad nos cardinem pervenit, id est auster, ita in origine sua gelidus est ut apud nos commendabilis est blando rigore septentrio, sed quia per flammam torridae zonae ad nos com meat, admixtus igni calescit et qui incipit frigidus, calidus pervenit. neque enim vel ratio vel natura pateretur ut ex duobus aequo pressis rigore cardinibus dissimili tactu flatus emitterentur. Nec dubium est nostrum quoque septentrionem ad illos qui australi adjacent propter eandem rationem calidum pervenire, et austrum corporibus eorum genuino aurae suae rigore blandiri».

superficie della terra, sugli abiti bagnati, sulle erbe o sugli alberi? Secondo il filosofo ci sono almeno due possibili spiegazioni di questo fenomeno. La prima *ratio* – che è *verisimilis* – è che, se un vento è umido, come Austro, è anche caldo, e il caldo opera il secco, mentre se un vento è freddo, è anche secco e, dunque, non c'è da meravigliarsi se dissecca. La seconda *ratio* – che è *necessaria* perché «secundum philosophiam» – è che nulla perisce nel mondo e, pertanto, i corpi, che sono composti da elementi, si dissolvono in elementi e si trasformano in altro; quindi, l'acqua che si trova sulla superficie terrestre, sugli abiti, sull'erba o sugli alberi, quando viene toccata dal vento, subito si trasforma in aria.

Il paragrafo sui fenomeni atmosferici di natura aerea si conclude con una considerazione sui turbini. Per spiegare l'origine di questo fenomeno, il filosofo ricorre a una similitudine con i flutti del mare, desunta quasi alla lettera dalle *Quaestiones* senecane: finché i flutti non trovano ostacoli sul loro percorso – spiega il filosofo –, procedono in modo lineare, ma quando si imbattono in qualche roccia che sporge sul fianco della riva, sono respinti all'indietro e, non avendo una via di sbocco, si flettono in cerchio e producono un vortice; allo stesso modo il vento, finché nulla lo ostacola, si manifesta in tutta la sua forza, ma quando è respinto da un promontorio, si volge più volte su se stesso e, proprio come accade ai flutti, genera un vortice<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, II, 18, 158-169, p. 143: «Per similitudinem fluctuum quomodo fiat turbo perpendere poteris. Quamdiu fluctus sine impedimento feruntur, simplex et rectum est illis iter. Ubi incurrerint aliquod saxum ad ripae latus prominens, retorquentur et in orbem aquas non habentes exitum flectunt, quae circumlatae in se sorbentur et verticem efficiunt. Sic ventus, quamdiu nichil illi obsistit, vires suas effundit; ubi aliquo promontorio est repercussus, saepius in se volutatur, similem que illi, quam diximus in aquis fieri, vertiginem facit. Hic ventus, circumactus et eundem ambiens locum, turbo est. Qui si pugnacior est et diutius volutatus, inflammatur igneusque turbo efficitur»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, XIII, 1-3, pp. 214-215: «Hoc loco, si tibi videtur, quaeri potest cur turbo fiat. Evenire in fluminibus solet ut, quamdiu sine impedimento feruntur, simplex et rectum illis iter sit, ubi incurrerunt in aliquod saxum aut latus ripae prominens, retorqueantur et in orbem aquas sine exitu flectant, ita ut circumlata in se sorbeantur et verticem efficiant. Sic ventus, quamdiu nihil obstitit, vires suas effundit, ubi aliquo promuntorio repercussus est, aut locorum coeuntium <angustiis> in canalem devexum tenuemque coniectus, saepius in se volutatur, similemque illis quas diximus converti aquis facit verticem. Hic ventus circumactus et eundem ambiens locum ac se ipsa vertigine concitans turbo est. Qui si pugnacior est ac diutius volutatus, inflammatur et efficit quem  $\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\alpha$  Graeci vocant: hic est igneus turbo». Come si può notare il passo del *Dragmaticon* riproduce quasi alla lettera quello corrispondente delle *Quaestiones*. Tuttavia, Seneca non ricorre al paragone con i flutti, ma con i fiumi.

### 2.1.2. Fenomeni atmosferici di natura acquee: pioggia, neve e grandine

Il capitolo «de pluviis» nel *Dragmaticon* è più breve di quello corrispondente nella *Philosophia*, ma in realtà tra l'uno e l'altro non vi sono cambiamenti sostanziali: vengono solo espunte due digressioni (una sul perché i raggi del sole tendano verso la terra, sebbene sia proprio del fuoco tendere verso l'alto; un'altra sul perché il fuoco talvolta non riscaldi), che confluiscono in altre sezioni del *Dragmaticon*; per il resto, Guglielmo riproduce quasi alla lettera ciò che aveva scritto nella *Philosophia*, forse ispirandosi piuttosto liberamente a quanto poteva apprendere al riguardo nella *Naturalis historia* di Plinio e nei *De natura rerum* di Isidoro e di Beda<sup>105</sup>. Il filosofo enumera quattro cause della pioggia: la prima è un *fumus spissus et humidus* (probabilmente lo stesso *fumus* dal quale si generano i venti), che ingloba in sé tante piccolissime gocce, le

---

<sup>105</sup> Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, xxxiii, 1-2, PL 83, coll. 1005B-C: «Legitur in Amos propheta: 'Qui vocat aquas maris, et effundit eas super faciem terrae'. Aquae enim amarissimae maris vapore subtili calore aereo suspenduntur, instar medicinalis cucurbitae, quae calore superioris circuli humorem, et sanguinem sursum trahit. Hujusmodi itaque ratione aquae maris per tenuissimos vapores in aere suspensae paulatim concresecunt, ibique igne solis decoctae in dulcem pluviarum saporem vertuntur. – Dehinc gravescente nube modo vi expressae ventorum, modo solis calore dissolutae, in terrae faciem asperguntur. A nubibus ergo rapiuntur aquae maris, et iterum ab ipsis reduntur in terras. Sed, sicut diximus, ut dulces possint esse in pluviis, coquuntur igne solis. Alii autem dicunt non tantummodo aquis maris nubes concresecere, sed etiam exhalantis terrae vaporibus, nebulas adolescere, quibus densatis coactisque nubes altius surgere. Atque iisdem labentibus pluvias effundere»; BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, xxxii-xxxiii, PL 90, coll. 252B-253A: «Nubes coacto guttatim aere conglobantur, qui naturali levitate vapores aquarum de terra marique sustollens, quandiu in minutissimis stillis consistunt, sua vi suspendit in altum, qua vel solis igne decocti vel aeris itinere mutati dulcescant, ut marinam aquam humo, vel dulcem marinis herbis infundentes, in contrarium solemus transferre saporem. – Imbres ex nubium concreti guttulis, dum in majores stillas coeunt, aeris amplius non ferente natura, nunc vento impellente, nunc sole dissolvente pluraliter ad terras dilabuntur. Sed pluvias vocamus lentas et juges: nimbos autem repentinos et praecipites»; CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia* cit. (alla p. 128, n. 90), II, 111, edd. Ian - Mayhoff, I, p. 166: «Extra has causas non negaverim exsistere imbres ventosque, quoniam umidam a terra, alias vero propter vaporem fumidam exhalari caliginem certum est nubes que liquore egresso in sublime aut ex aere coacto in liquorem gigni. Densitas earum corpusque haut dubio coniectatur argumento, cum solem obumbrent, perspicuum alias etiam urinantibus in quamlibet profundam aquarum altitudinem»; *ibid.*, II, 147, p. 182: «Praeter haec inferiore caelo relatum in monumenta est lacte et sanguine pluisse M'. Acilio C. Porcio cos. et saepe alias, sicut carne P. Volumnio Servio Sulpicio cos., exque ea non perputruisse quod non diripuissent aves, item ferro in Lucanis anno ante quam M. Crassus a Parthis interemptus est omnesque cum eo Lucani milites, quorum magnus numerus in exercitu erat».

quali, fattesi più grosse e pesanti, cadono e danno origine alle piogge<sup>106</sup>; la seconda è l'aria che si ispessisce a causa del freddo proveniente dalla terra e dall'acqua, e che si trasforma in quella sostanza acqueea che chiamiamo nube, la quale, non appena viene toccata dai raggi del sole, viene penetrata e lacerata, e a causa di ciò le particelle di acqua conglobatesi nella nube cadono per la loro naturale pesantezza e generano la pioggia<sup>107</sup>; la terza è il sole che, attraendo a sé umore per il suo nutrimento, trasforma in sostanza ignea ciò che in esso vi è di liquido, ma ciò che è più pesante cade verso il basso (è evidente l'allusione alle quattro *vires naturales* di matrice costantiniana), ed è per questo che si verificano inondazioni di pioggia dopo un acutissimo fervore<sup>108</sup>; la quarta è il vento che, soffiando, solleva l'umore dei fiumi, degli stagni e dei laghi, e talvolta, insieme ad esso, anche ranocchi e pesci che poi, cadendo per la loro naturale pesantezza, stupiscono gli ignoranti<sup>109</sup>. Nessuna stagione dell'anno è immune dalle piogge, perché in ciascuna di esse può verificarsi almeno una di queste quattro cause. Talvolta, quando queste piogge sono più dense del solito e sono infiammate da un calore eccessivo, diventano rosse e spesse, al punto che qualcuno, quando ciò è accaduto, ha pensato piovesse sangue<sup>110</sup>.

Nel capitolo «De grandine et nive» del *Dragmaticon* confluisc, invece, il contenuto di due capitoli della *Philosophia* («Unde grandio»; «Unde nix»). Gli argomenti affrontati sono pressappoco gli stessi, ma nel *Dragmaticon* si registra l'aggiunta di due

---

<sup>106</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, III, 1, 4-7, p. 144: «Aliquando namque spissus et humidus ex terra vel aqua evaporat fumus; hic dum ascendit, minutissimae guttae se involvunt quae, grossiores et graves factae, cadunt, fitque pluvia»; ID., *Philosophia*, III, II, 5, p. 74.

<sup>107</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 7-12: «Aliquando aer ex frigiditate terrae et aquae spissatur transitque in aqueam substantiam, quae spissitudine sua nostris tangitur oculis. Hanc nubem vocamus. Cum autem radii solis hanc tangunt, acumine suo illam penetrant partemque a parte separant; quae ab aliis separatae naturali gravitate cadunt, fitque pluvia»; ID., *Philosophia*, pp. 74-75.

<sup>108</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 2, 13-17: «Contingit aliquando solem ad nutrimentum sui humorem attrahere. Quod autem in eo liquidius est, in igneam transformatur substantiam. Sed quod gravius est, deorsum cadit. Unde post acutissimum fervorem videmus contingere pluviae inundationem»; ID., *Philosophia*, p. 75.

<sup>109</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 17-22, p. 144: «Quarta causa pluviarum est ventus elevans humorem de fluviis, stagnis, lacubus. Inde est quod ranunculi et pisces cum pluvia saepe visi sunt cadere. Cum enim, ut praediximus, aqua vento sublevatur, contingit quod ranunculos et pisces se cum elevat, quibus ex naturali gravitate descendentibus stupent ignorantes»; ID., *Philosophia*, 9, p. 76.

<sup>110</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 3, 23-28: «Nullum igitur tempus anni immune est a pluvia: in omni namque vel fumus humidus evaporat, vel aer ex frigiditate spissatur, vel humor ad nutrimentum solis attrahitur, vel vento elevatur. Haec pluvia quandoque, plus solito spissata et ex nimio calore incensa, fit ad modum sanguinis rubea et spissa, unde existimaverunt quidam quandoque pluisse sanguinem»; ID., *Philosophia*, 9-10.

questioni desunte da Seneca: perché accade che d'estate la parte superiore dell'aria sia fredda, sebbene sia più vicina al sole, e che la parte inferiore sia calda, sebbene sia più vicina agli elementi freddi (terra e acqua); perché sulle vette dei monti, che sono più vicine al sole, fa tanto freddo da esserci le nevi perenni, mentre nelle convalle fa caldo e non c'è neve. Questo capitolo pone un problema riguardo all'individuazione delle fonti: sembra, infatti, che le prime questioni affrontate (quelle comuni al *Dragmaticon* e alla *Philosophia*) siano ugualmente desunte dalle *Quaestiones* senecane, il che farebbe supporre – contro quanto sembra affermare Clotilde Picard-Parra – che Guglielmo conosceva già l'opera del filosofo stoico ai tempi della stesura della *Philosophia*<sup>111</sup>. Prima analizziamo la posizione di Guglielmo, mettendo sinotticamente a confronto i passi comuni alla *Philosophia* e al *Dragmaticon*; poi confrontiamo questi passi con quelli dei *De natura rerum* di Isidoro e Beda e della *Naturalis historia* di Plinio in cui vengono affrontate le stesse questioni; infine, facciamo un raffronto con le *Naturales quaestiones* di Seneca:

<p>Cum igitur praedicto modo humor elevetur, contingit saepe esse in superioribus ventum frigidum et siccum, qui guttas aquae ex frigiditate congelans transmutat eas in lapideam substantiam et, quia guttae aquae rotundae sunt (quod potest probari per rotunda foramina, quae agunt in lapide assiduitate cadendi), grando rotunda descendit. – Nives vero fiunt, si praedictae guttae, antequam grossae sint spissataeque, congelantur. Hic subiciunt: “Cum in aestate saepe grando contingat, quare in eadem circa inferiora montium numquam nives contingunt?” Contra hoc dicimus: in aestate humorem ex calore altius elevari elevandoque guttas involvi, quae grossiores factae frigoreque congelatae grandinem gignunt. In hieme vero, quia frigus circa terram est, guttas aquae, antequam grossae sint, ex frigiditate temporis constringi et in nivem transmutari<sup>112</sup>.</p>	<p>Cum humor praedicto modo elevatur, contingit in superioribus ventum esse frigidum et siccum, qui guttas aquae sua frigiditate congelans in lapideam convertit substantiam. Sed quia guttae aquae rotundae sunt (quod per foramina rotunda quae in lapide agunt assiduitate cadendi probari potest), grando fit rotunda. Nives vero fiunt si praedictae guttae, antequam grossae sint, spissantur et congelantur. – DUX: Cum in fine veris et in aestate grando contingat, quare in eisdem temporibus nives non fiunt? – PHILOSOPHUS: Humor in aestate calore solis altius elevatur, sed dum elevatur, guttae involvuntur, quae grossiores factae atque congelatae grandinem gignunt. In hieme vero, quia frigus circa terram est, guttae aquae, antequam grossae sint, ex frigiditate temporis constringuntur et in nivem mutantur<sup>113</sup>.</p>
---	--

<sup>111</sup> Anche secondo Brian Lawn Guglielmo si era già servito delle *Quaestiones* nella redazione della *Philosophia*; LAWN, *I Quesiti salernitani* cit. (alla p. 45, n. 60), p. 233, n. B.

<sup>112</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, III, IV, 12 – v, 13, p. 77.

<sup>113</sup> ID., *Dragmaticon*, V, v, 1, 4 – 2, 17, pp. 151-152.

Come si può notare, i due passi sono pressoché identici. È chiaro, innanzitutto, che – secondo Guglielmo – anche la grandine e la neve hanno origine dallo stesso umore gravido di gocce d’acqua dal quale si sono formate le piogge. La grandine nasce per effetto dell’azione di un vento freddo e secco che talvolta soffia nella zona superiore dell’aria, il quale per la sua freddezza congela le gocce d’acqua presenti in quell’umore e le trasforma in sostanza lapidea. Ma poiché le gocce d’acqua sono rotonde (il che è facilmente dimostrabile osservando le cavità che sono in grado di scavare nella roccia, quando cadono con assiduità), anche la grandine sarà rotonda. La neve si forma, invece, se le suddette gocce si ispessiscono e si congelano, prima di diventare grosse. Se sul finire della primavera e in estate può accadere che grandini, ma non che nevichi, è perché in estate il calore del sole è maggiormente efficace e, per la sua azione, il suddetto umore si eleva più in alto, ma una volta elevato, si avvolge in gocce, le quali, fattesi più grosse e congelatesi, generano la grandine. In inverno, invece, le gocce d’acqua si induriscono prima di diventare grosse, a causa della singolare freddezza della stagione, e si trasformano in neve. Qualcuna delle informazioni qui raccolte da Guglielmo è senz’altro rinvenibile in Beda, Isidoro e Plinio: per tutti e tre, infatti, la grandine e la neve nascono dal congelamento (più o meno consistente) delle gocce d’acqua da cui hanno origine le piogge; Plinio, inoltre, afferma che d’inverno nevica, ma non grandina, mentre Beda precisa che la neve si forma dal vapore acqueo conglobatosi nell’aria, ma non ancora addensatosi in gocce, a causa della preminenza del freddo; Isidoro, infine, accenna al fatto che le gocce di grandine sono rotonde, ma non ricorre all’analogia con le gocce d’acqua, né segnala il fatto che le gocce d’acqua sono in grado di scavare la roccia se cadono con assiduità<sup>114</sup>. Tuttavia, le corrispondenze sono più evidenti se si confrontano quei passi della *Philosophia* e del *Dragmaticon* con le *Naturales quaestiones* di Seneca:

---

<sup>114</sup> Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, xxxiv, 1 – xxxv, 1, PL 83, coll. 1005D-1006A: «Ait Ambrosius quod plerumque glacialibus ventorum flatibus rigentes aquae solidantur in nivem, et rupto aere nix funditur. – Simili quoque ratione grandinum coagulatio fit. Aquae enim nubium rigore ventorum stringuntur in glaciem, atque durescunt. Dehinc glacies ipsa partim fragore ventorum comminuta in fragmina, partim solis vapore resoluta, frustatim ad terras elabitur. Quod autem rotunda videtur, hoc solis calor efficit, et mora refrenantis aeris, dum per longum spatium a nubibus usque ad terras decurrit»; BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, xxxiv-xxxv, PL 90, coll. 253B-254A: «Grandinis lapilli ex stillis pluviae, frigoris et venti vigore congelati, in aere coagulantur, sed citius nive solvuntur, et interdum saepius quam noctu decidunt. – Nives aquarum vapore, necdum densato in guttas, sed gelu praeeripiente formantur, quas in alto mari non cadere perhibent»; CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, II, 152, edd. Ian - Mayhoff, I, p. 184: «Grandinem congelato imbre gigni et nivem eodem umore mollius coacto, pruinaem autem ex rore gelido; per hiemem nives cadere, non grandines».

Ergo si mihi parum credis, Posidonius tibi auctoritatem promittet tam in illo quod praeterit quam in hoc quod secuturum est. Grandinem enim fieri ex nube aquosa iam et in umorem versa sic adfirmabit tamquam interfuerit. – Quare autem rotunda sit grando, etiam sine magistro scire possis, cum adnotaveris stillicidium omne glomerari. Quod et in speculis apparet quae umorem halitu colligunt, et in poculis sparsis aliaque omni levitate. Non minus foliis si quae guttae adhaeserunt, in rotundum iacent. – “Quid magis est saxo durum? Quid mollius unda? Dura tamen molli saxa cavantur aqua”. Aut ut alius poeta ait, “stillicidi casus lapidem cavat”. Haec ipsa excavatio rotunda fit, ex quo apparet illud quoque huic simile esse quod cavat: locum enim sibi ad formam et habitum sui exsculpit. (...) – Quaeritur autem quare hieme ninguat, non grandinet, vere iam frigore infracto cadat grando. (...) – Hieme aer riget et ideo nondum in aquam vertitur sed in nivem, cui propior aer est. Cum ver coepit, maior inclinatio aeris sequitur, et calidiore caelo maiora fiunt stillicidia<sup>115</sup>.

È evidente che le corrispondenze non sono letterali, ma le questioni affrontate e gli argomenti addotti sono pressappoco gli stessi. È possibile, dunque, che Guglielmo conoscesse le *Quaestiones* senecane già ai tempi della stesura della *Philosophia*? Oppure, è più logico credere che a quei tempi avesse una conoscenza vulgata di alcune questioni? In effetti, non sono pochi i casi in cui nel *Dragmaticon* Guglielmo cita alla lettera l’opera di Seneca. Se avesse già letto le *Quaestiones* negli anni venti, perché mai non avrebbe dovuto citare alla lettera dottrine con cui era fondamentalmente d’accordo, come avrebbe fatto abbondantemente nella sua opera più matura? Se, però, fosse valida l’ipotesi di una conoscenza vulgata di alcune questioni senecane, allora qualcun altro prima di lui dovette aver accesso diretto alle *Quaestiones* per poterle divulgare. Chi sia l’ipotetico intermediario resta, comunque, un mistero.

Le restanti questioni affrontate in questo capitolo – come abbiamo già anticipato – sono un’aggiunta del *Dragmaticon*. Il duca chiede al filosofo di spiegargli come mai in estate, che è una stagione calda, fa freddo nelle parti superiori dell’aria, sebbene siano più vicine al sole, mentre non fa freddo nelle parti inferiori dell’aria, sebbene siano congiunte alla terra e all’acqua, che sono elementi freddi. La *ratio verisimilis* addotta dal filosofo in risposta a questa questione si fonda sull’opinione di alcuni secondo i quali il freddo che si avverte nelle parti superiori dell’aria è dovuto a un vento gelido (*frigidus spiritus*), formatosi in seguito allo scioglimento delle nevi sui monti più alti ad opera del calore dell’estate: se, infatti, raffredda più la neve leggermente disciolta in acqua, di quella allo stato solido, non c’è da meravigliarsi che il vento gelido formatosi a causa dello scioglimento delle nevi sui monti più alti, renda la parte superiore dell’aria più fredda di

---

<sup>115</sup> Cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones* cit. (alla p. 252, n. 159), IVb, III, 2 – IV, 2, pp. 190-192.

quando c'era la neve<sup>116</sup>. Questa *ratio* ha molti punti di contatto con una teoria stoica sulla formazione della grandine presentata da Seneca nelle *Quaestiones*. Secondo questa dottrina, che il filosofo stoico considerava priva di fondamento, sebbene non si sia rifiutato di esporla, in primavera, a causa dello scioglimento di tutto ciò che si è ghiacciato e congelato nei dintorni della Scizia e del Ponto e delle regioni settentrionali, i fiumi riprendono a scorrere, la neve che ricopriva i monti comincia a sciogliersi ed è possibile, a causa di ciò, che in quelle zone si formino dei venti gelidi che si mescolano all'aria primaverile. Seneca riferisce inoltre di un fenomeno, che i sostenitori di questa dottrina sembrano aver sperimentato, ma che egli ricusa di sperimentare: che i piedi di coloro i quali camminano sulla neve solida sentono meno freddo di quelli di coloro i quali camminano su quella molle<sup>117</sup>. Certo Seneca presenta una dottrina che descrive un fenomeno primaverile, mentre Guglielmo parla di un fenomeno estivo. Inoltre, il filosofo di Conches decontestualizza questa dottrina, perché non considera lo scioglimento dei ghiacci e la formazione del vento gelido come cause di formazione della grandine, ma come elementi che rendono più fredda la parte superiore dell'aria. Infine, egli non dà indicazioni precise di luogo, come il filosofo stoico (Scizia, Ponto). Ma i riferimenti al vento gelido che si formerebbe a causa dello sciogliersi delle nevi e all'esperimento del camminare sulla neve sono elementi che ci inducono a credere a una ripensamento in chiave positiva di un argomento che Seneca considerava quasi risibile e che Guglielmo, probabilmente, non riteneva poi così irrazionale, a patto che venisse depurato degli elementi meno convincenti.

Nell'ultima questione, il duca chiede conto al filosofo del motivo per cui sulle cime dei monti, pur essendo vicine a una fonte di calore come il sole, vi sia tanto freddo da esservi le nevi perenni, mentre nelle convalle, pur essendovi il caldo, non vi sia la

---

<sup>116</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, v, 3, 18-26, p. 152: «DUX: Cum aestas sit calida, unde in superioribus partibus aeris, quae soli sunt propinquiores, contingit frigiditas et in inferioribus partibus eiusdem, quae sunt iunctae frigidis elementis, videlicet aquae et terrae, non contingit in aestate? – PHILOSOPHUS: Dicunt quidam nives quae sunt in altissimis montibus calore aestatis remitti atque inde frigidum spiritum qui per superiora discurrit creari. Nix enim aliquantulum in aquam versa plus in frigidat quam dum est solida, quod calcando utramque poteris probare».

<sup>117</sup> Cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, IVb, v, 2-3, pp. 193-194: «Aiunt vere quidquid circa Scythiam et Pontum et septentrionalem plagam glaciatum et adstrictum est relaxari; tunc flumina gelata discedere, tunc obrutos montes nivem solvere. Credibile est ergo frigidus spiritus inde ferri et verno caelo remisceri. – Illud quoque adiciunt, quod nec sum expertus nec experiri cogito - tu quoque, censeo, si volueris verum exquirere, nivem in Care experiaris -: minus algere aiunt pedes eorum qui fixam et duram nivem calcant, quam eorum qui teneram et labefactam».

neve<sup>118</sup>. In altre parole, il duca chiede di sapere come mai a parità di condizioni (presenza del caldo), le cime dei monti e le convalli diano luogo a fenomeni differenti. Il filosofo adduce tre cause, desunte dalle *Quaestiones*, ma riadattate in modo originale al perseguimento del proprio scopo. La prima è che il fuoco arde in ciò che è umido e denso, e, pertanto, non nella parte superiore dell'aria, che è più rarefatta, ma in quella inferiore, che è più densa<sup>119</sup>. La seconda e la terza coincidono con due delle quattro *rationes* utilizzate da Seneca non per spiegare come mai sulle cime dei monti vi siano le nevi perenni, nonostante la vicinanza del sole, mentre nelle convalli non vi siano le nevi, nonostante la presenza del caldo, ma per dare ragione del perché si formi la neve nella parte bassa dell'atmosfera piuttosto che la grandine: la seconda è che quando i raggi del sole toccano la valle e i fianchi dei monti, rimbalzano e, rimbalzando, si scontrano gli uni con gli altri, e danno luogo a un conflitto che genera calore; la terza e ultima è che ogni evaporazione è tanto più calda quanto più è vicina alla propria origine<sup>120</sup>. Pertanto – conclude Guglielmo –, per il concorso di queste cause, l'aria che è più vicina alla terra è più calda, mentre quella che è più lontana è meno calda<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, v, 4, 27-29, p. 152: «Et unde in summis montibus, qui proximi sunt soli, est tanta frigiditas, quod ibi sunt nives perpetuae; in convallibus est calor sine nive?».

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, 30-32: «Diversae sunt causae. Una est quod ignis non potest accendi nisi in humido et spisso, sed aer quanto est superior quanto subtilior, quanto inferior tanto spissior». Si vedano le analogie con questo argomento senecano; cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, IVb, x, pp. 196-197: «Omnis aer quo propior est terris, hoc crassior. Quemadmodum in aqua et in omni umore faex ima est, ita in aere spississima quaeque desidunt. Iam autem probatum est omnia, quo crassioris solidiorisque materiae sunt, hoc fidelius custodire calorem receptum. Editior aer, quo longius a terrarum colluvie recessit, hoc sincerior puriorque est; itaque solem non retinet sed velut per inane transmittit. Ideo minus calefit».

<sup>120</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, v, 4, 32-36, pp. 152-153: «Vel cum radii solis tangunt vallem et latera montium, resiliunt radii seseque resiliendo percutiunt, ex quo conflictu calor geminatur. Iterum omnis evaporatio quanto est suae origini propinquior, tanto est calidior»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, VIII, p. 195: «Aiunt nivem in ea parte aeris fieri quae prope a terris est. Hanc enim plus habere caloris ex quattuor causis: una, quod omnis terrarum evaporatio, cum multum in se fervidi aridique habeat, hoc est calidior quo recentior; altera, quod radii solis a terra resiliunt et in se recurrunt: horum duplicatio proxima quaeque a terris calefacit, quae ideo plus habent teporis quia solem bis sentiunt».

<sup>121</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 36-37, p. 153: «His igitur concurrentibus, aer qui est propinquus terrae est calidior; qui est ab ea remotus, minus calidus»;

### 2.1.3. I fenomeni atmosferici di natura ignea: tuoni, folgori e fulmini

Il contenuto dei primi sei paragrafi del capitolo «de tonitruo, coruscatione et fulmine» è in gran parte corrispondente a quello degli otto paragrafi del capitolo «de tonitruis et fulminibus» della *Philosophia*. Gli ultimi quattro sono invece un'aggiunta costruita sulla base di informazioni ricavate ancora dalle *Quaestiones* di Seneca. In esso Guglielmo raccoglie diverse *sententiae* sulla formazione del tuono, della folgore (o corruscazione) e del fulmine, tutte «possibiles (...) et verisimiles»<sup>122</sup>. Il *Dragmaticon* condivide la prima *sententia* con la *Philosophia*: tale dottrina sembra essere il frutto di una originale rielaborazione di ciò che Guglielmo poteva rinvenire nelle fonti classiche a sua disposizione (soprattutto Isidoro e Beda), rielaborazione che fa emergere in modo evidente la possibile origine comune di fenomeni atmosferici differenti, ovvero quello stesso *fumus humidus* che, esalando dalla terra, si innalza nella regione aerea e dà origine ai venti, alle precipitazioni e ai fenomeni atmosferici di natura ignea. Quando, infatti, quel *fumus* raggiunge la sommità dell'aria, la smuove a causa del maggior peso dell'umore in esso contenuto, e le particelle d'aria, scontrandosi in modo violento l'una con l'altra, producono il fragore del tuono. L'aria riscaldata da questo movimento impetuoso si trasforma in sostanza ignea e diventa folgore o corruscazione la quale, sebbene si manifesti insieme al fragore del tuono, si mostra a noi più rapidamente, perché la vista è più veloce dell'udito<sup>123</sup>. Tale principio, presente sia nella *Philosophia*, sia nel *Dragmaticon*, e che Guglielmo poteva desumere anche da Isidoro e Beda, nonché da Plinio (sebbene con una significativa variazione), per il modo in cui è formulato, mostra maggiori affinità con le *Quaestiones* di Seneca<sup>124</sup>. Ciò induce ancora una volta a credere

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, VI, 10, 101-102, p. 157.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, I, 6-14, p. 153: «Fumo igitur humido, ut praediximus, ad superiora ascendente, cum ad superiorem partem aeris pervenit, ex praeponderatione humoris movetur summitas aeris, cuius particulae ad modum undarum ex diverso sibi occurrentes fragorem tonitruum faciunt. Ex motu vero aer calefactus transit in igneam substantiam, fitque fulgur vel coruscatio; quae quamvis cum fragore fiat, citius tamen ad nos pervenit, quia visus velocior est auditu»; ID., *Philosophia*, III, VI, 14, pp. 77-78.

<sup>124</sup> Isidoro e Beda descrivono semplicemente il fenomeno, senza spiegarne la causa; cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, XXX, 2, PL 83, col. 1002B: «Dehinc sequuntur tonitrua, quae licet sonitus tardiora sunt, praecedenti concussi luminis claritate, pariter tamen cum fulgure emittuntur. Sed eorum sonitus tardius penetrat aures quam oculos splendor fulguris, ad instar securis arborem procul caedentis, cuius quidem ante cernis ictum quam ad aures perveniat sonitus»; BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, XXIX, PL 90, coll. 250A-251A: «Fulmina nubium attritu nasci in modum silicium collisorum, concurrente simul et tonitruo, sed sonitum tardius aures, quam fulgorem oculos penetrare». – Plinio attribuisce la causa del

che Guglielmo potesse avere una qualche conoscenza (diretta o indiretta) dell'opera senecana già negli anni venti del secolo XII. Nel *Dragmaticon* Guglielmo aggiunge anche un esempio, desunto dall'esperienza quotidiana, al fine di dimostrare la validità di tale principio: se si guardano, infatti, da lontano un lavandaio o una donna che lava i panni, li si vedrà elevare il braccio per vibrare il secondo colpo prima di udire il suono del primo<sup>125</sup>.

Proseguendo nella descrizione di questi fenomeni, Guglielmo spiega che dallo scontro delle suddette particelle di aria, si genera una spinta che, se si dirige verso l'alto, produce un fragore senza fulmine. Se invece tende verso il basso, ma non è così grande da incontrare un ostacolo, non produce ancora il fulmine. Quando, però, incontra un ostacolo, fende ciò che gli si oppone e, pertanto, produce il fulmine. Ma poiché il moto naturale dell'aria è quello di tendere verso l'alto, se nulla ne impedisce il movimento, ritorna indietro e raccoglie i fuochi sparsi. Se invece nella parte inferiore dell'aria vi è molto umore, l'aria originata da quella spinta non può infiammarsi, e produce un fulmine che fende, ma non brucia<sup>126</sup>. Pertanto, Guglielmo nega recisamente che il fulmine sia una sostanza lapidea, come asseriscono alcuni, perché dall'osservazione delle modalità del suo manifestarsi si evince chiaramente che tale teoria non concorda minimamente con la sua natura: se fosse una sostanza lapidea, infatti, cadrebbe perpendicolarmente con moto naturale verso il centro, mentre è evidente che corre liberamente qua e là nel cielo; inoltre, non potrebbe ritornare in alto (questo è proprio del fuoco e dell'aria) e, qualora ferisse qualcuno, fenderebbe le carni e spezzerebbe le ossa; infine, se colpisce prima ciò che sta in alto, è perché non essendo un corpo solido, non deve necessariamente giungere fino a terra e, non cadendo perpendicolarmente, ma obliquamente, raggiunge prima ciò che sta in alto. Guglielmo non si esime dall'espone brevemente l'opinione di costoro, affinché non sembri che la biasimi o che taccia riguardo ad essa per invidia o per ignoranza. Chi sostiene questa opinione, afferma che quando il suddetto *fumus humidus* sale nelle zone alte dell'aria, porta con sé un po' di sostanza terrosa, che per mezzo del calore del sole si addensa e si trasforma in sostanza lapidea. Tale sostanza viene raccolta

---

fenomeno alla maggiore velocità della luce e non – come Guglielmo – alla maggiore velocità della vista; cf. CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, II, 142, edd. Ian - Mayhoff, I, p. 180: «Fulgetrum prius cerni quam tonitrua audiri, cum simul fiant, certum est, nec mirum, quoniam lux sonitu velocior». – Più vicina al giudizio di Guglielmo è l'opinione di Seneca; cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones*, II, XII, 6, p. 66: «Ante autem videmus fulgorem quam sonum audimus, quia oculorum velocior sensus est et multum aures antecedit».

<sup>125</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, VI, 1, 14-16, p. 153.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, 2, 17 – 3, 29, p. 154; *Id.*, *Philosophia*, III, VI, 14-15, p. 78.

nella concavità delle nubi, ma quando le nubi si squarciano, accade che una pietra, cadendo con violenza, colpisce qualcosa che sta in alto<sup>127</sup>.

Poco più avanti, Guglielmo introduce le altre *rationes verisimiles* assenti nella *Philosophia* e desunte da Seneca. La prima – affine a quella ricordata dall'autore del *De mundi constitutione* – è quella di coloro i quali sostengono che il fragore del tuono sia generato dallo scontrarsi di venti contrari e che, quando una parte dell'aria mossa da questi venti discende con violenza nelle zone inferiori, si genera il fulmine<sup>128</sup>. I sostenitori della seconda dottrina ritengono invece che nelle concavità delle nubi sia racchiuso un lieve soffio d'aria (*tenuem spiritum*) che le attraversa allo stesso modo in cui sentiamo l'aria che si muove nei nostri intestini. Quando la nube esplode al modo di una palla (*vesica*), il soffio d'aria (*spiritus*) in essa racchiuso schizza fuori con violenza e, se discende nelle zone inferiori e tocca un ostacolo, diventa fulmine. Finché, dunque, la nube è integra, il soffio d'aria, correndo al suo interno, emette un suono uguale e continuo, simile ai muggiti. Tuoni di questo tipo preannunciano le piogge. Ma quando la nube si rompe ed esplode, si produce un suono acuto, per il cui manifestarsi gli uomini vengono meno dallo spavento, e per questo vengono detti *attoniti*<sup>129</sup>. Questa dottrina

---

<sup>127</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 3, 29 – 4, 42, p. 154; ID., *Philosophia*, 16-17. – Adelardo di Bath sostiene effettivamente questa dottrina, ma non spiega come si formino le pietre, limitandosi ad affermare che la loro emissione produce un fulmine fendente; cf. ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales*, LXVI, p. 60. Quanto afferma l'autore del *De mundi universitate* sulla formazione di queste pietre, mostra qualche affinità con il resoconto che ne dà Guglielmo; <BEDA VENERABILIS>, *De mundi constitutione*, PL 90, col. 887C: «Denique cardinales venti tres conveniunt, et nubes compellunt tanta vi, ut ex collisione illa nascatur sonitus, et claritas quaedam. Quod auditum offendit, tonitruum est; quod visum, fulgur vel fulguratio; qui ferit, fulmen dicitur. Nascitur ibi praeterea quidam lapis, qui vel nimiae compressioni, vel nimio calori, vel nimio frigori, potest attribui, quia expressio possit hoc efficere. Videtur satis ubi lacteus humor coagulatur, qui vero calor diversis modis res mulceat aut consolidet, apparet in limo. Quod autem frigus duritiem faciat, videtur in metallis liquefactis, ut etiam in ferro; lapides dissilire facit, lignum findit, aquam constringit».

<sup>128</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 7, 70-72, p. 156: «Sunt qui dicunt ventos sibi contrarios in aere sibi occurrere, unde fragor tonitruum generatur, parsque aeris cum impetu ad inferiora descendit, quae est fulmen»; <BEDA VENERABILIS>, *De mundi constitutione*, PL 90, col. 887D: «Denique cardinales venti tres conveniunt, et nubes compellunt tanta vi, ut ex collisione illa nascatur sonitus, et claritas quaedam».

<sup>129</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 72-82: «Alii dicunt tenuem spiritum in nube concava inclusum, quemadmodum in nostris intestinis sentimus, per nubem discurrere. Unde nubes ad modum vesicae quandoque exploditur spiritusque intus clausus, cum impetu exiliens, si ad inferiora descenderit et obstaculum tetigerit, est fulmen. Dum igitur nubes est integra, spiritus intus discurrens sonum aequalem et continuum atque mugitibus similem reddit. Huiusmodi tonitrua venturi imbris sunt praenuntia».

mostra molte affinità con due passi senecani nei quali il filosofo stoico presenta la distinzione tra i tuoni dal boato cupo e quelli dal boato acuto<sup>130</sup>. Tuttavia, il riferimento ai fulmini che hanno origine dalla conflagrazione delle nubi, sembra essere un elemento originale aggiunto dallo stesso Guglielmo (assente anche nel *De mundi constitutione*, dove viene ricordata la dottrina senecana<sup>131</sup>), mentre l'analogia tra l'aria che si muove nei nostri intestini e quella che si muove nelle concavità delle nubi potrebbe essere stata ispirata da un altro passo delle *Quaestiones*, in cui Seneca paragona le esalazioni della terra, da cui hanno origine i venti, al fenomeno della flatulenza<sup>132</sup>. La terza opinione è attribuita ad Aristotele e mostra affinità con alcuni passi dei *Meteorologica*, ma è evidente che Guglielmo costruisca questa *ratio verisimilis* combinando molto liberamente elementi dottrinali provenienti da punti diversi delle *Quaestiones* di Seneca e non sempre riferiti esplicitamente allo Stagirita. Sembra, inoltre, che vi aggiunga anche qualcosa di proprio. Rifacendosi a Seneca, Guglielmo ricorda che secondo Aristotele dalla terra evaporano corpuscoli di varia natura, alcuni secchi, altri umidi<sup>133</sup>. Come Seneca e come Aristotele, il filosofo di Conches attribuisce l'origine di questi fenomeni atmosferici di natura ignea alle esalazioni dei corpuscoli di natura secca, ma poi introduce una

---

Sed cum nubes ad modum vesicae eliditur vel exploditur, fit sonus acutus, quo edito concidunt homines et exanimantur, quos proprie attonitos dicimus».

<sup>130</sup> Cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones* cit. (alla p. 252, n. 159), II, XXVII, 1-4, pp. 77-78: «Tonitrua distinxere quidam ita ut dicerent unum esse genus cuius grave sit murmur, quale terrarum motum antecedit cluso vento et fremente. Hoc quomodo videatur illis fieri dicam: cum spiritum intra se cludere nubes, in concavis earum partibus volutatus aer similem agit mugitibus sonum, raucum et aequalem atque continuum, utique ubi etiam umida illa regio est et exitum cludit; ideoque eiusmodi tonitrua venturi praenuntia imbris sunt. Aliud genus est acre, acerbum, quod crepitum magis dixerim quam sonum, qualem audire solemus ut cum super caput alicuius dirupta vesica est. Talia eduntur tonitrua cum conglobata nubes dissolvitur, et eum quo distenta fuerat spiritum emisit. Hic proprie fragor dicitur, subitus et vehemens, quo edito concidunt homines et exanimantur; quidam vero vivi stupent et in totum sibi excidunt, quos vocamus attonitos, quorum mentem sonus ille caelestis loco pepulit».

<sup>131</sup> Cf. <BEDA VENERABILIS>, *De mundi constitutione*, PL 90, col. 887D: «Dicunt alii, quod quidam crassus ventus contineatur in nubibus, qui dum erumpit, sonitum facit, cujus rei probationem dat ventus vesica conceptus, quae displosa violenter intonat»

<sup>132</sup> Cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, V, IV, 2, p. 206: «Quomodo in nostris corporibus cibo fit inflatio, quae non sine magna narium iniuria emittitur, et ventrem interdum cum sono exonerat, interdum secretius, sic putant et hanc magnam rerum naturam alimenta mutantem emittere spiritum».

<sup>133</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, VI, 8, 83-84, p. 156: «Aristoteles vero ait e terra corpora diversa evaporare: quaedam enim sunt sicca, quaedam humida»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, I, I, 7, p. 10: «Aristoteles rationem eiusmodi reddit: 'varia et multa terrarum orbis exspirat, quaedam umida quaedam sicca, quaedam calentia quaedam concipiendis ignibus idonea'». Cf. anche ARISTOTELES, *Meteorologia*, II, 8, 365b, trad. it. L. Pepe, Milano 2003, p. 111; 9, 369a, p. 123.

considerazione che non sembra desumere dalle *Quaestiones* e che non è aristotelica: spiega, infatti, che questi corpi secchi si trasformano in fuoco a causa del movimento e del contatto dei raggi del sole, aggiungendo che, se questo fuoco discende lievemente, diffondendosi fino alla zona dell'aria, produce la folgore, mentre, se giunge con violenza fino alla terra, diventa fulmine<sup>134</sup>. Poi conclude, attribuendo ad Aristotele ciò che Seneca assegna a una sua personale sintesi tra le varie posizioni fino ad allora presentate sull'origine di quei fenomeni: è infatti il filosofo stoico ad affermare che la folgore e il fulmine si distinguono «non natura, sed impetu», in quanto, se la folgore è un fulmine che non arriva fino a terra ed è, dunque, quasi un fulmine, il fulmine è una folgore che giunge fino a terra ed è, dunque, qualcosa di più che una folgore<sup>135</sup>. L'ultima *ratio* è quella di coloro i quali sostengono che in estate il caldo sia qualità prevalente nell'aria. Quando dunque una nube carica d'acqua sale nelle zone superiori dell'aria, il fuoco e l'acqua, che sono elementi contrari, si urtano e ciò produce un tumulto e un fragore grandissimi, in modo simile a quando si immerge un piccolo ferro rovente nell'acqua. Dal conflitto dei contrari si genera il fuoco, che diventa ora folgore, ora fulmine, nel modo suddetto<sup>136</sup>. Tale dottrina è desunta da Seneca, ma il modo in cui Guglielmo la presenta mostra molte più affinità con un passo del *De mundi constitutione*: infatti, mentre Seneca riferisce che il rumore del tuono è causato da un soffio infuocato (*igneus spiritus*) che attraversa una

---

<sup>134</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, V, VI, 8, 84-87, p. 156: «Sed quae sunt sicca ex motu et tactu radiorum solis in ignem transeunt, qui, si levis et diffusus usque ad partem aeris descendat, est fulguratio; si impetuosus usque ad terras veniat, est fulmen». – Come riferisce Seneca, invece, per Aristotele questi fenomeni si sprigionano dallo scontrarsi delle nubi in cui si sono accumulati i vapori secchi provenienti dalla terra; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, II, XII, 5, p. 65: «Sed siccus ille terrarum vapor unde ventis origo est, cum coacervatus est, coitu nubium vehementer actarum eliditur; deinde vi latus nubes proximas feriet».

<sup>135</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 87-92: «Fulguratio igitur et fulmen secundum illum non natura, sed impetu differunt: est enim fulguratio non perlatum usque ad terras fulmen, fulmen vero est coruscatio usque in terras perducta. Iterum fulguratio est paene fulmen, fulmen vero est quiddam plus quam fulguratio»; LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, II, XXI, 1-3, pp. 71-72: «Dimissis nunc praeceptoribus nostris incipimus per nos moveri, et a confessis transimus ad dubia. Quid in confesso est? Fulmen ignem esse, aequae fulgurationem, quae nil aliud est quam flamma futura fulmen si plus virium habuisset; non natura ista sed impetu distant. (...). Ergo et utramque rem ignem esse constat, et utramque rem meando inter se locoque distare: fulguratio enim est non perlatum usque in terras fulmen, et rursus fulmen dicas licet fulgurationem esse in terras usque perductam».

<sup>136</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 9, 93-99, p. 157: «Alii dicunt: In aestate calor in aere dominatur. Cum igitur nubes aquosa ad superiora ascendit, duo contraria, scilicet ignis et aqua, sibi occurrunt, unde maximus motus et sonitus generatur. Si enim parvum ferrum candens missum in aqua magnum generat tumultum, quid igitur putas fieri ubi nubes aquosa tantum ignem tangit? Ex contrariorum conflictu ignis generatur qui praedicto modo est modo fulguratio modo fulmen».

zona fredda e umida, lo Pseudo-Beda riconduce esplicitamente il fenomeno all'urto tra particelle umide che ascendono sotto forma di vapore e particelle ignee che discendono<sup>137</sup>.

## 2.2. «De aqua»: le *refluxiones* dell'oceano

La sezione del *Dragmaticon* dedicata ai fenomeni naturali che hanno luogo nell'acqua non subisce variazioni rilevanti rispetto a quella della *Philosophia*: qua e là si registra qualche ampliamento, ma non tale da mutarne significativamente la struttura e i contenuti. In questa sede, ci limiteremo a presentare il capitolo in cui Guglielmo descrive il fenomeno delle *refluxiones*. Tale capitolo (intitolato «de aqua et refluxionibus oceani») fonde insieme il contenuto di tre capitoli della *Philosophia* («de situ aquae»; «de refluxionibus oceani»; «de ortu ventorum»), riproducendoli quasi alla lettera, a parte qualche piccola eccezione, come nel caso dell'*incipit*, che è un'aggiunta del *Dragmaticon*. Guglielmo esordisce ricordando che nella *prima creatio* la terra era completamente sommersa dall'acqua, la quale solo successivamente venne disseccata (dove era meno profonda) dal calore dei corpi celesti<sup>138</sup>. Poi prosegue seguendo quasi alla lettera la *Philosophia*. Per la presentazione del fenomeno delle *refluxiones* e per le considerazioni di carattere geografico ad essa connesse, Guglielmo si ispira principalmente ai *Commentarii* di Macrobio<sup>139</sup>. Tuttavia, egli apporta degli sviluppi sconosciuti al filosofo neoplatonico. Ne è un esempio l'importanza che il filosofo di Conches attribuisce all'acqua, fonte dell'umidità. Come Macrobio, infatti, egli la colloca lungo la linea del circolo equinoziale e la chiama *verum mare*, perché è fonte e principio di tutte le acque della terra. Diversamente da Macrobio, però, Guglielmo è più esplicito nel collocarla nel mezzo della zona torrida, direttamente sotto il sole, fonte e principio di tutto il calore, e ne giustifica la presenza in quella zona, attribuendo questa disposizione a un preciso disegno della sapienza divina: essa, infatti, sapendo che nulla può vivere senza calore e senza umidità, e che la terra è per natura fredda e secca, per rendere possibile la

---

<sup>137</sup> Cf. LUCIUS ANNEUS SENECA, *ibid.*, II, XVII, p. 69: «Quidam existimant igneum spiritum per frigida atque umida meantem sonum reddere. Nam ne ferrum quidem ardens silentio tingitur, sed si in aquam fervens massa descendit, cum multo murmure extinguitur»; <BEDA VENERABILIS>, *De mundi constitutione*, PL 90, col. 887D: «Alii dicunt atomos humoris vaporaliter ascendere, et ignium caumaliter descendere, in quorum conventu nascitur ille sonitus, daturque similitudo quaedam de fabro ferrum calidum tingente in aqua».

<sup>138</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, IX, 1, 2-6, p. 164.

<sup>139</sup> Cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), II, IX, 1-10, pp. 122-124.

vita sul pianeta, pose la fonte di tutto il calore al di sopra di esso, affinché lo riscaldasse ovunque in modo omogeneo, e alla fonte del calore sottopose la fonte dell'umidità, affinché ne mitigasse il potere comburente. Inoltre, per Guglielmo la presenza del *verum mare* nel mezzo della zona torrida è fondamentale per giustificare il verificarsi di tutta una serie di fenomeni naturali, dalle maree (originate dalla collisione delle correnti meridiane che nascono da esso), alla formazione dei venti cardinali e collaterali, nonché alla mutazione accidentale di stato dei venti provenienti dai poli che sono freddi e secchi in origine, ma quando attraversano la zona torrida, diventano caldi (per il calore di quella zona) e umidi (per l'umidità proveniente dal *verum mare*). È evidente, dunque, per quale motivo nelle sue opere Guglielmo insista sul carattere necessario dell'esistenza di questo mare (fortemente sostenuta dai *philosophi*) e della sua collocazione nel mezzo della zona torrida, malgrado l'incredulità dei più, giustificata dall'impossibilità di raggiungere la zona torrida – a causa del suo eccessivo calore – per ottenere una verifica sperimentale di questa teoria. La sua esistenza è necessaria a prescindere dalla sua sperimentabilità, perché dipende – per così dire – da un'esigenza ontologica di conservazione: data una certa natura delle cose, se il calore del sole non venisse mitigato dalla freddezza dell'acqua, incenerirebbe la terra, provocandone la distruzione. Pertanto, è corretto il giudizio di Patrick Gauthier Dalché, secondo il quale «Guillaume de Conches transforme les indications de Macrobie en un véritable système explicatif fondé sur la nécessité imposée par l'action des lois naturelle, et cela grâce au développement de notions assez peu soulignées dans le *Commentaire*»<sup>140</sup>.

Come per Macrobio, anche per Guglielmo dalla fonte dell'umidità hanno origine quattro *refluxiones*, correnti d'acqua meridiane, che corrono lungo i lati della terra raggiungendo il polo nord e il polo sud. Due di esse sorgono all'altezza del confine occidentale della zona torrida. Altre due all'altezza del suo confine orientale. Come le due *refluxiones* occidentali si dirigono, una verso il meridione, l'altra verso il settentrione, così le due *refluxiones* orientali si dirigono, una verso il meridione, l'altra verso il settentrione. Quando quelle che volgono al settentrione e quelle che volgono al meridione si imbattono le une nelle altre, il mare all'altezza dei poli si getta all'indietro a causa del contraccolpo e forma un gorgo, dando luogo al fenomeno delle maree, ovvero dell'*accessio* e della *recessio* dell'oceano<sup>141</sup>. Se, però, sull'origine delle *refluxiones*

---

<sup>140</sup> Per le considerazioni fin qui espresse cf. DALCHÉ, *Le modèle macrobien* cit. (alla p. 292, n. 86), pp. 233-235 (la citazione è a p. 233). – Cf. inoltre GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, IX, 1, 6 – 2, 18, pp. 164-165; ID., *Philosophia*, III, IX, 24, pp. 80-81.

<sup>141</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 3, 19-26, p. 165; MACROBIUS, *ibid.*, II, IX, 2-3, pp. 122-123.

Guglielmo sembra non avere dubbi e, pertanto, l'opinione di Macrobio assume il carattere di *ratio necessaria*, ciò che afferma il filosofo neoplatonico sul fenomeno delle maree è per Guglielmo solo una delle possibili spiegazioni sulla loro origine. Guglielmo presenta, infatti, anche altre *rationes* e lascia intendere che sono tutte *verisimiles*: secondo alcuni – spiega –, quando il mare si imbatte nei monti sottomarini, si getta all'indietro formando un gorgo, e mentre il suo alveo si riempie nella parte posteriore, si svuota in quella anteriore, ma quando poi ritorna nella sua posizione originaria, il suo alveo si svuota nella parte posteriore e si riempie in quella anteriore<sup>142</sup>; secondo altri – la cui dottrina non è ricordata nella *Philosophia* e si ispira probabilmente all'insegnamento di Beda – le fluttuazioni del mare dipendono dal sorgere e dal tramontare della luna: pertanto, sostengono che non accadono più di due volte al giorno e che si verificano ogni giorno in orari diversi, perché la luna non sorge e non tramonta sempre alla stessa ora<sup>143</sup>.

Seguendo il percorso delle *refluxiones*, Guglielmo descrive in modo essenziale la fisionomia del mondo conosciuto, sottoponendo agli occhi del suo interlocutore una *mappa mundi* estremamente stilizzata, ma riconducibile alle descrizioni del mondo fatte da Isidoro e da Macrobio, dove però non vengono rappresentati i fiumi Tanais (l'odierno Don) e Nilo, perché in questa sede al filosofo interessa solo parlare dei mari che nella nostra abitabile hanno origine dalle *refluxiones*. Più avanti, quando si concentrerà sulla descrizione della nostra abitabile, ricorrerà a una mappa del mondo che fonde insieme elementi isidoriani (la tripartizione della nostra abitabile in Europa, Africa e Asia, separati tra loro dai fiumi Tanais e Nilo; la formazione del mar Mediterraneo per l'ingresso dell'oceano nella depressione che separa l'Africa dall'Europa) ed elementi macrobiani (il paragone della nostra abitabile a una clamide distesa; l'origine dei mari Mediterraneo, Caspio e Indiano dalle correnti oceaniche che volgono a settentrione; l'idea che dalle correnti oceaniche che volgono a mezzogiorno, nascano ugualmente diversi mari, sebbene la loro disposizione ci rimanga ignota, a causa dell'interposizione della zona torrida)<sup>144</sup>. Rispetto alle fonti, però, i testi e le mappe di Guglielmo introducono una

---

<sup>142</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, IX, 4, 27-31, pp. 165-166; ID., *Philosophia*, II, X, 25, p. 81.

<sup>143</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 2, 31-34, p. 166; BEDA VENERABILIS, *De temporum ratione*, XXIX, PL 90, coll. 422C-425A. Segue la dottrina di Beda anche Bernardo Silvestre, sebbene egli vi accenni semplicemente, senza dar luogo ad alcuno sviluppo teoretico; BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia* cit. (alla p. 261, n. 186), I, III, 141-142, p. 107; II, V, 22, p. 133; VI, 23-24.

<sup>144</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, V, 1, 2 – 2, 19, pp. 193-194; ID., *Philosophia*, IV, III, 11, pp. 91-92. – Per le descrizioni della mappa del mondo fatte da Isidoro e Macrobio cf. ISIDORUS

serie di elementi descrittivi e di indicazioni topografiche che rivelano il «besoin pédagogique»<sup>145</sup> tipico dell'educatore: egli precisa, infatti, che la corrente oceanica, che dà origine al mar Mediterraneo, passa attraverso i monti Calpe e Atlante e giunge fino a Gerusalemme; che la corrente oceanica occidentale che volge a settentrione viene chiamata mare Atlantico, perché costeggia il monte Atlante; che questo mare costeggia l'Inghilterra e le isole vicine; che dalla corrente oceanica orientale che volge a settentrione hanno origine il mar Caspio e quello Indiano. È da notare, però, che nel testo della *Philosophia* è assente ogni riferimento al mar Caspio, il che trova conferma anche sulla mappa, dove è disegnato solo il mare Indiano. Questa è forse l'unica differenza significativa nel capitolo sulle *refluxiones* tra il trattato giovanile e il *Dragmaticon*<sup>146</sup>.

In questo capitolo, inoltre, Guglielmo coglie l'occasione per spiegare in che modo i venti nascono anche dalle *refluxiones*. Quando, infatti, dalla fonte di tutta l'umidità si dividono, a occidente, due *refluxiones*, una delle quali si rivolge a settentrione, diversamente dall'altra che inclina verso mezzogiorno, l'aria si muove, e se la spinta che riceve è tanto forte da giungere fino a noi, si genera il vento chiamato Zefiro; i due riflussi che, invece, si dividono a oriente generano, grazie al loro moto, il vento chiamato Euro. Quando, poi, le *refluxiones* orientali e occidentali, che volgono a settentrione, si scontrano nella zona mediana del settentrione, l'aria si muove a causa del contraccolpo e si genera il vento settentrionale, chiamato Borea, il quale, nascendo nella zona fredda, viene giustamente ritenuto freddo, mentre viene ritenuto secco, perché da quell'angolo della terra spazza via le nubi, spingendole verso la zona torrida, le cui zone limitrofe sono, pertanto, caratterizzate da un clima piovoso. Quando invece Borea supera la zona torrida, si riscalda accidentalmente e perciò, sebbene sia freddo per noi, è caldo in quella zona. Analogamente, quando le due *refluxiones*, che si dirigono a mezzogiorno, si scontrano nel mezzo di questa zona, si genera Austro, il quale, se al di là della zona torrida è freddo e secco, perché sorge nella zona fredda, quando la attraversa si riscalda accidentalmente e, spingendo davanti a sé le nubi fino a questo angolo della terra in cui abitiamo, genera pioggia<sup>147</sup>. Se, poi, accade che tra le due *refluxiones*, che volgono a

---

HISPALENSIS, *De natura rerum*, XLVIII, 1-3, PL 83, coll. 1016C-1017A; MACROBIUS, *In Somnium*, II, IX, 1-10, pp. 122-124.

<sup>145</sup> DALCHÉ, *Le modèle macrobien*, p. 232.

<sup>146</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, V, IX, 5, 35 – 6, 52, pp. 166-168; ID., *Philosophia*, III, x, 26-27, pp. 81-82.

<sup>147</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 7, 53 – 9, 77, pp. 168-169; ID., *Philosophia*, XI, 28-29, p. 83.

setentrione e generano Borea, quella orientale sia più veloce *ex aliquo accidente*, essa si scontra con la *refluxio* occidentale al di qua del punto medio del settentrione, e nascono i venti collaterali tra Borea e Zefiro. Se, invece, è la *refluxio* occidentale ad essere più veloce e a scontrarsi con quella orientale al di là del punto medio del settentrione, si generano i venti collaterali tra Borea ed Euro. Analogamente, se le due *refluxiones* che volgono a mezzogiorno si scontrano ora da un lato del punto medio del meridione, ora dall'altro, si generano i venti collaterali tra Euro e Austro, e tra Austro e Zefiro<sup>148</sup>. Ovviamente, poiché le *refluxiones* si dividono e si scontrano ogni giorno, anche i venti si formano quotidianamente, sebbene a volte non li si avverta, perché non sono tanto forti da giungere fino a noi. Spesso però, quando non si avverte un vento in una regione, lo si avverte in altre regioni, e quando non soffia nelle parti inferiori dell'aria, soffia in quelle superiori<sup>149</sup>.

### 2.3. «De terra»

#### 2.3.1. La forma della terra

Il capitolo «de forma terrae» è una novità del *Dragmaticon*. L'*incipit* è identico (nel contenuto, se non nelle parole) a quello del capitolo della *Philosophia* intitolato «de terra eiusque qualitatibus», ma il resto nasce completamente *ex novo* dalla confluenza di diversi argomenti a favore della sfericità della terra, provenienti da fonti “moderne” (*Liber de orbe, Naturales quaestiones*) e “antiche” (*Naturalis historia, De nuptiis Philologiae et Mercurii*). Dopo aver ricordato che la terra è l'elemento infimo, perché è posta al centro del mondo, e che pertanto non vi è luogo verso il quale possa discendere e non vi è necessità che altro la sostenga, Guglielmo si limita ad accennare ad alcune *rationes* apertamente false sulla forma della terra, che egli desume dalle *Quaestiones* di Seneca: ricorda pertanto quanto ha affermato Talete, che la terra sia sostenuta dall'acqua come fosse una nave, oppure ciò che dissero alcuni, che la terra precipiti all'infinito, senza che il suo precipitare sia avvertito dagli uomini<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, V, IX, 10, 78-88, p. 169; ID., *Philosophia*, III, XI, 29-30, pp. 83-84.

<sup>149</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 12, 96-102, p. 170-171; ID., *Philosophia*, 31, p. 84.

<sup>150</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 1, 2-11, pp. 181-182: «Ut superius praediximus, terra est elementum in medio mundi positum atque ideo infimum. In omni enim sperico, quod medium est infimum est. Cum vero sit infima, non est quo descendat: non est ergo necesse quod aliquo sustineatur. Sed quia de hoc satis superius diximus, de hoc taceamus. Illud vero quod dicit Thales, terram ab aqua ad modum navis sustineri; vel quod dixerunt quidam, terram ruere, nec sentiri, quia in infinitum ruit,

Dopodiché il filosofo, sollecitato dal duca, affronta la questione centrale di questo capitolo, esprimendo il proprio pensiero sulla forma della terra. Egli confuta il giudizio di coloro che, affidandosi più al senso che alla ragione, affermano che la terra sia piatta, perché muovendosi non ne avvertono il rigonfiamento, per mezzo di tre *argumenta probabiles* che ne provano l'assurdità sulla base dell'evidenza empirica. Come ha dimostrato Barbara Obrist, vi è una evidentissima corrispondenza testuale tra il primo *argumentum* sostenuto da Guglielmo – la terra non può essere piatta, altrimenti le acque piovane non defluirebbero, ma si raccoglierebbero in un unuco luogo formando un lago – e un passo del capitolo VII del *Liber de orbe*:

<p>Si terra plana esset, aquae imbrium in terram cadentium non discurrerent, sed in uno loco congregatae lacum facerent<sup>151</sup>.</p>	<p>Si enim [terra] plana esset prout quidam asserunt, aquae terram cadentium non discurrerent, sed in uno loco congregatae lacum facerent<sup>152</sup>.</p>
--	--

Anche la seconda *ratio* e i due diagrammi utilizzati per esemplificarne il contenuto sono ispirati al *Liber de orbe*: in questo caso, però, Guglielmo semplifica sia l'argomentazione, sia i diagrammi. Come spiega il filosofo di Conches, se la terra fosse piatta, una città situata in oriente avrebbe quasi nello stesso momento mattino e mezzogiorno, perché il sole, al suo spuntare, sarebbe già sopra di essa, mentre una città posta in occidente avrebbe quasi nello stesso momento mezzogiorno e sera. Inoltre, più le città sarebbero vicine a oriente, più l'intervallo di tempo tra il loro mattino e il loro mezzogiorno sarebbe minore, mentre sarebbe maggiore quello tra mezzogiorno e sera. Per le città più vicine a occidente, invece, avverrebbe il contrario. Quanto detto si evince chiaramente dalla figura che il filosofo sottopone agli occhi del suo interlocutore, molto simile a una figura del capitolo VII del *Liber de orbe*: in entrambe la terra piatta è rappresentata con una linea, alle cui estremità sono disegnate due città; al di sopra della

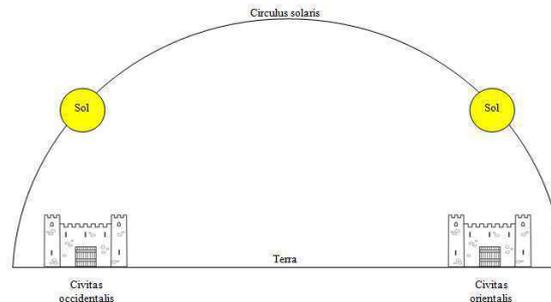
---

quia apertissime est falsum, dedignamur refellere». – Come si è detto, Guglielmo desume dalla *Philosophia* solo l'incipit di questo capitolo; cf. ID., *Philosophia*, IV, I, 4, p. 88: «Est ergo terra elementum in medio mundi positum atque ideo infimum. In omni enim sphaerico solum medium est infimum». – Le dottrine che Guglielmo dichiara apertamente false sono in LUCIUS ANNEUS SENECA, *Naturales quaestiones*, III, XIV, 1, p. 125: «Quae sequitur Thaletis inepta sententia est. Ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii»; *ibid.*, VII, XIV, 3-4, pp. 298-299: «Nemo dicere audebit, mundum ferri per immensum et cadere quidem, sed non apparere an cadat, quia praecipitatio eius aeterna est, nihil habentis novissimum in quod incurrat. – Hoc quidam de terra dixerunt, cum rationem nullam invenirent propter quam pondus in aere staret. 'Fertur' inquit 'semper, sed non apparet an cadat quia infinitum est in quod cadit'».

<sup>151</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 2, 17-19, p. 182.

<sup>152</sup> *Liber de orbe (versio longior)*, MS Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopr. J. I. 132, f. 3ra.

linea è tracciata la curva dell'orbita solare, sulla quale il sole è disegnato due volte, una su ciascuna città<sup>153</sup>:

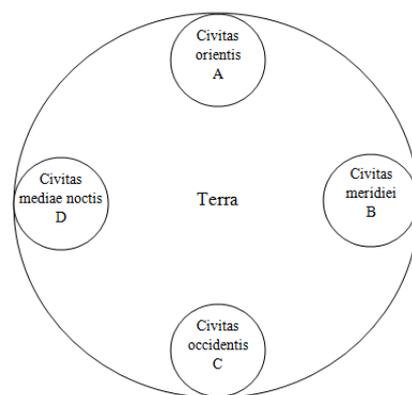


<sup>153</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, II, 3, 20-29, pp. 182-183: «Si iterum plana esset, civitas in oriente posita mane et meridiem simul haberet; ex quo enim illi sol appareret, super ipsam esset; civitas vero in occidente posita meridiem et vespere simul haberet. Quantoque essent civitates orienti propinquoires, tanto minus spatii inter mane et meridiem haberent, sed plus inter meridiem et vespere; sed quanto essent occidenti propinquoires, e contrario. Quod ut melius intelligas, visibilem figuram depingam, in qua lineam pro plana terra ponam et in duobus eius capitibus duas civitates, supraque circulum solis curvabo, solemque super utramque depingam hoc modo». – Le corrispondenze tra questo passo e quello seguente del *Liber de orbe*, sebbene non siano letterali, sono comunque evidenti; cf. *Liber de orbe (versio longior)*, VII, MS Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. J. I. 132, ff. 3ra-3vb: «Si quis autem terram planam diceret esse et solem circa eam in circulo rotundo girantem, in hora qua oritur ab omnibus ubique gentium indifferenter et eiusdem magnitudinis videri, hac ei responsione obviemus. Considera duas civitates in animo, unam in oriente, alteram in occidente. Orientalis itaque <civitatis> habitatores solem ascendentem magnum quia propinquum (...). Medietas autem diei precedens minor sequente civibus orientalibus; occidentalibus autem sequens minor precedente esset (...). Nunc autem figuram faciam per quam opinionis eorum innotescat destructio. Primum itaque lineam rectam protendam et dicam eam esse terrae superficiem. Denique super eam arcum curvabo dicamque eo fieri cursum solis. Postea vero in uno capite ipsius lineae ex parte orientis civitatis cuiusdam figuram faciam scribens A desuper litteram. In altero autem capite quod ex occidentali parte fuerit alia civitas <est>, figuram faciam scribens B desuper. Scribam quoque in ipso solis ortu C, in occasu D, in medio vero die urbis orientalis E, in occidentalis quoque urbis die F. [FIGURA]. Cum igitur ascendens sol a puncto C applicaverit ad punctum E, prima diei medietas orientalis civitatoribus transacta erit, altera autem medietas ab E ad D erit inter quas literas multo maius est in arcu spatium quam inter C et E. Erit ergo prima diei medietas illis minor altera si eorum sententia rei veritati concordat; occidentalis quoque civitatis incolis erit prima diei medietas de C ad F, altera de F ad D. Latius itaque spatium est de C et F quam inter F et D. Erit igitur eis prima diei medietas maior altera, quod inconueniens est». – Come si evince da questo passo, sul suo diagramma l'autore del *Liber de orbe* riporta delle lettere in corrispondenza della città orientale e di quella occidentale (A e B), del punto in cui sorge il sole e di quello in cui tramonta (C e D), e del punto che il sole raggiunge a mezzogiorno sulla città orientale e su quella occidentale (E e F). Ciò nonostante, la struttura dei diagrammi del *Liber de orbe* e del *Dragmaticon* è identica.

L'esperienza ci insegna, tuttavia, che l'intervallo di tempo che intercorre in ciascuna delle due città tra il mattino e il mezzogiorno, e tra il mezzogiorno e il tramonto, è identico. Pertanto, risulta evidente che la terra non è piatta, ma rotonda, ed è proprio per questo motivo che presso gli orientali alba, mezzogiorno e tramonto si vedono prima che presso gli occidentali. Per dimostrarlo, Guglielmo propone un secondo diagramma, simile a uno del capitolo XVII della *versio longior* del *Liber de orbe*. Tale diagramma racchiude quattro piccoli cerchi, che rappresentano quattro città disposte sui quattro punti cardinali, all'interno di un cerchio più grande, che rappresenta la terra: una città è situata in occidente; un'altra opposta alla prima, in oriente; una terza a settentrione, a metà strada tra oriente e occidente; una quarta opposta alla precedente, nel meridione; alla città orientale viene ascritta la lettera A; a quella meridionale la B; a quella occidentale la C; a quella settentrionale la D<sup>154</sup>:

---

<sup>154</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 4, 31-39, pp. 183-184: «Cum igitur apud omnes aequale est spatium a mane ad meridiem, a meridie ad occasum, apparet terram non esse planam sed rotundam. Unde apud orientales citius est ortus et meridies et occasus quam apud occidentales. Depingam tibi quatuor civitates in uno circulo: unam in occidente, alteram oppositam sibi in oriente, et tertiam in medio orientis et occidentis super terram, quartam oppositam sibi sub terra; atque civitati orientali ascribam A, meridianae B, occidentali C, illi quae est in media nocte D». – Oltre ad essersi ispirato alla figura del capitolo XVII della *versio longior* del *Liber de orbe*, Guglielmo può aver adattato un passo desunto dallo stesso capitolo. Come si può notare, scompaiono i precisi riferimenti geografici (Babilonia, Egitto, Africa) e sul diagramma del *Dragmaticon* vengono dipinte quattro città, non tre come in quello della fonte. Inoltre, l'autore del *Liber de orbe* traccia l'orbita del sole intorno alla terra, disegnando il sole in quattro posizioni diverse; cf. *Liber de orbe*, XVII, f. 8ra: «Sol prius Babilonie quam Egipto, Egiptoque prius quam Affrice oritur, itidemque prius Babilonie quam Egipto, Egipto vero prius quam Affrice occumbit. Ad quod evidentius cognoscendum ac percipiendum in figura geometrica has regiones ponam quasi Babiloniam et Egiptum vi hore. Egiptum autem et Affricam totidem intersint. Nec tamen ita est, sed cum nonnulla alia loca totidem inter se horis distent ad intimandum que satago harum regionum nomina promptiora mihi subrepunt. Faciam ergo circulum dicamque eum esse terre circulum. Deinde circa illum alium eo maiorem faciam et assimilabo eum solis circulo quo terram circumit. Postea vero in loco Babilonie A litteram, in loco Egipti B, in loco autem Affrice C scribam, et in oriente Babilonie D, in medio celi E, in occidente quidem eius F, in oriente quoque Egipti E, in medio celi F, in occidente vero eius G, in oriente autem Affrice F, in medio celi G, in occidente suo D».



Quando il sole sorge sulla città A, tramonta sulla città ad essa opposta (C), fa mezzogiorno in D e mezzanotte in B. Quando invece sorge sulla città B, tramonta sulla città ad essa opposta (D), fa mezzogiorno in A e mezzanotte in C. Quando poi sorge sulla città C, tramonta sulla città ad essa opposta (A), fa mezzogiorno in B e mezzanotte in D. Quando infine sorge sulla città D, tramonta sulla città ad essa opposta (B), fa mezzogiorno in C e mezzanotte in A. E se anche nei suddetti luoghi della terra non ci fossero città, ci sarebbero comunque dei luoghi dove il sole sorge e tramonta: in ciascuna ora del giorno, infatti, il sole sorge in una zona della terra, tramonta in un'altra, in un'altra fa mezzogiorno, in un'altra ancora fa mezzanotte<sup>155</sup>.

L'ultimo *argumentum probabile* a sostegno della sfericità della terra si basa sull'evidenza empirica che le stelle, che appaiono a una certa latitudine, non appaiono a

---

<sup>155</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 5, 41-51, pp. 184-185: «Cum igitur sol civitati quae est A oritur, tunc occidit sibi oppositae quae est C, est meridies illi quae est D, media nox illi quae est B. Cum vero oritur illi quae est B, occidit D sibi oppositae, meridies est in A, media nox in C. Cum vero illi quae est C oritur, A sibi oppositae occidit, meridies est in B, media nox in D. Cum vero civitati quae est D oritur, occidit illi quae est B, C habet meridiem, A mediam noctem. Nec te moveat si in praedictis locis terrae non sunt civitates: loca enim sunt in quibus sol oritur et occidit. Singulis igitur horis cuidam parti terrae oritur sol, cuidam occidit, cuidam est meridies, cuidam nox media»; *Liber de orbe (versio longior)*, XVII, f. 8ra: «Modo dico quod quando sol surgens in puncto D est, Babilonie incolis apparet, Egipti vero incolis non apparet priusquam punctum E occupet, quod est medium diei Babilonie, oriens Egipti, media vero nox Affrice. Tunc primum sol Egiptiis oritur, Affricanis vero non apparebit priusquam ad punctum F applicet, quod Babilonie est occidens, Egipti medius dies, Affrice oriens. Tunc quippe Affricanis oritur, Egiptiis medium celi optinet, Babiloniis occidit. Cum autem venerit ad punctum G, quod Affricanis est medium dies, Egiptiis est occidens, Babiloniis media nox, usque ab Affricanis prospicietur quo ad punctum D obsideat quod Affrice est occidens, Egipti medium noctis, Babilonie autem oriens. Igitur Babilonie oriens et media nox Egipti et occidens Affrice est. Oriens autem Egipti et Babilonie medium diei et Affrice medium noctis est. Oriens vero Affrice et Egipti medium diei et Babilonie quidem occidens est. Medium quidem (?) diei Affrice et Egipti quidem occidens et Babilonie media nox est».

un'altra latitudine: la stella Canopo, ad esempio, viene vista dagli Egizi, ma non viene vista da noi, il che non accadrebbe se la terra fosse piatta; ciò dimostra che la terra è tonda e sferica. Tale argomento corrisponde effettivamente a un argomento del capitolo VII del *Liber de orbe*, dove però non appaiono precisi riferimenti geografici e uranografici. Tali riferimenti, sebbene non esplicitamente collegati tra loro, sono tuttavia in diverse opere latine, come la *Naturalis historia* di Plinio e il *De nuptiis* di Marziano, opere verso le quali Guglielmo si dimostra debitore anche in questa sede<sup>156</sup>.

Di fronte alla grande profondità delle valli e all'altezza dei monti che oltrepassano le nubi, il duca fa ancora difficoltà ad ammettere che la terra sia rotonda, chiaramente perché la presenza di questi elementi conferisce alla superficie terrestre una fisionomia irregolare. Ma il filosofo osserva che il grande e il piccolo variano a seconda del punto di vista assunto da colui che giudica: i monti e le valli vengono, infatti, reputati grandi, quando li paragoniamo alla nostra stanza, ma sono in realtà piccolissimi rispetto all'intero universo, se anche la dimensione della terra, che li contiene, è quasi insignificante rispetto ad esso; inoltre, non paragoneremmo mai a una valle o a un monte una fossa alta un piede, che è possibile scavalcare con un passo, eppure se vi entrasse un pidocchio, gli sembrerebbero esserci ovunque valli e monti grandissimi. Vi è, inoltre, anche una *ratio philosophica* (e dunque *necessaria*) che proverebbe la sfericità della terra, alla quale Guglielmo allude solamente, senza esporla, perché dice di averla già presentata

---

<sup>156</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 6, 52-56, p. 185: «Aliud est eiusdem rei argumentum, videlicet quod stellae, quae in uno climate apparent, in alio non apparent: Canopos stella, quae ab Aegyptiis videtur, a nobis non videtur. Quod numquam contingeret, si terra plana esset; est igitur terra rotunda et globosa»; *Liber de orbe*, VII, f. 3ra: «Item si hinc sive ad septentrionem sive ad meridiem discenderemus, quedam visibus nostris detergerentur sidera que ibi absconduntur, que hic apparent»; CAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, II, 177-178, edd. Ian - Mayhoff, I, pp. 194-195: «Reliquorum quae miramur causa in ipsius terrae figura est, quam globo similem et cum ea aquas isdem intellegitur argumentis. Sic enim fit haut dubie, ut nobis septentrionalis plagae sidera numquam occidant, contra meridianae numquam orientur, rursusque haec illis non cernantur, attollente se contra medios visus terrarum globo. – Septentriones non cernit Trogodytice et confinis Aegyptus, nec canopum Italia»; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* cit. (alla p. 179, n. 47), VI, 593, p. 207: «Quin etiam cunctae noctes ac dies similibus interstitiis horisque semper paribus convenirent, nullique parti telluris vel apparent certa vel alia sidera negarentur. At cum Arctoa conversio supra verticem volvatur Hesperiae, apud Trogodytas Aegyptumque confinem ignoto occultoque penitus sidere nesciatur, cum Canopum ac Berenices crinem, stellas admodum praenitentes, Scythia Galliaeque atque ipsa prorsum non cernat Italia»; *ibid.*, VIII, 838, p. 316: «Nam et Aquam, quae ex cratere Aquarii fluit, melius partem signi credimus, et stellam, quam quidam Canopon, quidam Ptolomaeon appellant, quae superioribus inconspicua in confinio Alexandriae incipit apparere, ut partem Eridani fluminis aestimabo».

in precedenza: si tratta molto probabilmente della dottrina tradizionale che assimila la terra a un uovo<sup>157</sup>. Se però la terra è rotonda, è chiaro che è anche *volubilis* perché, come ogni sfera, è in grado di ruotare. Eppure – nota il filosofo – non ruota mai perché, sebbene sia *mobilis* «secundum naturam», e cioè in potenza, è *immobilis* «secundum actum», perché non esprime la propria potenzialità<sup>158</sup>.

### 2.3.2. Le cinque zone della terra e le quattro parti della terra abitabile

Nei capitoli «de qualitatibus terrae» e «de IV partibus terrae habitabilis» del *Dragmaticon* confluisce il contenuto della seconda parte del capitolo «de terra eiusque qualitatibus» e del capitolo «de habitatoribus terrae» della *Philosophia*. Mentre però il contenuto del secondo capitolo del trattato più maturo coincide grosso modo con quello del secondo capitolo dell'opera giovanile, il contenuto del primo è notevolmente più ampio e in esso viene assorbita anche una questione relativa alle cinque zone del cielo, che Guglielmo aveva affrontato altrove nella *Philosophia*. Sulla scorta di Macrobio, anche Guglielmo divide la terra in cinque *partes*, dette *zoniae* dai Greci e *cinguli* dai Latini, perché hanno una certa ampiezza e cingono la terra tutt'intorno<sup>159</sup>. Se, però, Macrobio si limita a descrivere brevemente la qualità climatica di ciascuna zona, dalla quale fa dipendere la loro compatibilità o incompatibilità con la vita vegetale e animale, Guglielmo sistematizza l'insegnamento del filosofo neoplatonico e lo arricchisce di elementi che gli danno compattezza e razionalità. Pertanto, spiega che, sebbene la terra sia *naturaliter* fredda e secca, ciascuna delle sue parti ha qualità differenti: la zona mediana, che soggiace al sole e agli altri pianeti, è arsa dal calore; le due zone estreme, invece, a causa della lontananza del sole e per la freddezza naturale loro e dell'acqua, sono irrigidite nel gelo perpetuo; infine, le due zone situate tra la parte torrida e la parte fredda dell'emisfero boreale e di quello australe, sono parti temperate e si prestano ad essere abitate<sup>160</sup>. È evidente, dunque, che per Guglielmo la qualità climatica di ciascuna zona è determinata ora dalla *natura* delle zone stesse, ora *ex accidente*: mentre, infatti, la qualità climatica della zona torrida è determinata *ex accidente* dall'azione del sole e dei pianeti, quella delle due zone fredde è determinata *ex natura terrae et aquae*, loro

---

<sup>157</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, II, 7, 57 – 8, 68, pp. 185-186. Sulla similitudine terra-uovo cf. supra, pp. 231-232, con n. 86.

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, 9, 69-79, p. 186.

<sup>159</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, III, 1, 9-10, p. 187; MACROBIUS, *In Somnium*, II, V, 7, p. 111.

<sup>160</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 1, 2-9, pp. 186-187; ID., *Philosophia*, IV, I, 5, p. 89; MACROBIUS, *ibid.*, 10-13, pp. 111-112.

elementi sostanziali; solo la qualità climatica delle zone temperate è determinata tanto *ex accidente*, quanto *ex natura*, perché è il risultato di un'equilibrata interazione tra il calore proveniente dagli astri e la freddezza naturale della terra e dell'acqua, loro costituenti. È vero che Virgilio – come nota il duca – assegna queste cinque zone al cielo (cioè all'aria), ma Guglielmo è netto nel precisare che da questo non si può dedurre che il poeta latino negasse l'esistenza di cinque zone anche sulla terra. È vero piuttosto che ci sono cinque zone sia nell'aria, sia sulla terra, e che quelle dell'aria corrispondono a quelle della terra<sup>161</sup>. Nell'aria, dunque, la parte posta sotto il sole viene infiammata dal calore di quest'ultimo e riscalda a sua volta la parte della terra che le è sottoposta. Le parti dell'aria che sono sopra le estremità della terra, diventano fredde per il freddo della terra e dell'acqua e per la lontananza del sole. Quelle poste, invece, tra la zona fredda e quella torrida vengono mitigate dalla mescolanza delle qualità di entrambe le zone limitrofe («*ex utraque distemperie temperantur*»<sup>162</sup>). Ogni zona della terra ha, pertanto, le stesse qualità della parte di aria che la sovrasta. Tuttavia, se – come abbiamo visto – le qualità climatiche delle zone terrestri sono determinate ora *ex accidente* ora *ex natura*, sembra che per Guglielmo la qualità climatica delle zone dell'aria sia sempre determinata *ex accidente*, mai *ex natura*: nell'aria, infatti, due zone sono fredde per l'influsso della terra e dell'acqua sottostanti, una è torrida per l'influsso del sole che la sovrasta, due sono temperate per la vicinanza delle zone fredde e di quella torrida<sup>163</sup>. Certo l'aria è naturalmente calda, ma è chiaro che il suo calore naturale non basti a rendere torrida una parte di se stessa e la corrispondente zona terrestre. C'è bisogno, dunque, che il sole eserciti la propria azione comburente, così da intensificare il calore naturale dell'aria.

Dunque, sono solo due le zone della terra compatibili con la vita, cioè le due temperate, e ciascuna di esse è divisa dalle correnti oceaniche che cingono la terra lungo la linea dell'orizzonte in due porzioni, che Guglielmo chiama *partes* e Macrobio chiama *maculae*<sup>164</sup>. Le quattro *partes* sono potenzialmente abitabili, ma le conseguenze che Guglielmo trae da questo punto, sono divergenti rispetto a quelle di Macrobio. Se infatti per il filosofo neoplatonico ciascuna *macula* è senza dubbio popolata, sebbene differenti ostacoli fisici impediscano ogni comunicazione tra coloro che le abitano, Guglielmo

---

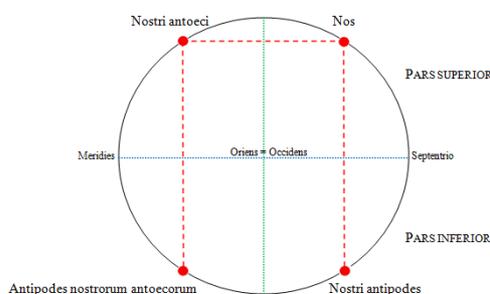
<sup>161</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, III, 2, 13-24, p. 188; ID., *Philosophia*, III, I, 3-4, p. 74. Il riferimento a Virgilio è in PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Georgica* cit. (alla p. 263, n. 196), I, 233, p. 79: «*Quinque tenent caelum zonae*».

<sup>162</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 3, 29-30.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, 25-36.

<sup>164</sup> Cf. MACROBIUS, *ibid.*, II, v, 5, p. 110; 28-29, p. 114; 34, p. 115.

ritiene che una sola delle zone temperate sia abitata dagli uomini, e nemmeno interamente: infatti, solo la parte superiore della zona temperata boreale è abitata da noi, mentre la sua parte inferiore, nonché le due parti superiore e inferiore della zona temperata australe sono completamente disabitate<sup>165</sup>. Se, dunque, Guglielmo affronta la trattazione relativa agli abitanti di entrambe le zone, è perché i *philosophi* ne parlano. Pertanto, per rimanere fedele al proposito iniziale di scrivere un'opera necessaria «ad lectionem philosophorum», ritiene opportuno parlare «de illis, quos esse non credimus, propter intellectum philosophicae lectionis ac si ibi sint»<sup>166</sup>. Guglielmo chiama nostri *antipodes* coloro che abitano la parte inferiore della nostra zona temperata (quella boreale), con i quali condividiamo le stesse stagioni, ma non il giorno e la notte (noi abbiamo il giorno, quando loro hanno la notte, e viceversa); nostri *antoeci* coloro che abitano la parte superiore della zona temperata opposta alla nostra (quella australe), con i quali condividiamo il giorno e la notte, ma non le stagioni (quando noi abbiamo l'inverno, loro hanno l'estate, e così via); *antipodes* dei nostri *antoeci* coloro che abitano la parte inferiore della zona temperata opposta alla nostra, con i quali noi non condividiamo né il giorno e la notte, né le stagioni, mentre i nostri *antoeci* stanno in rapporto con loro come noi con i nostri *antipodes*<sup>167</sup>. Per maggiore chiarezza, riepiloghiamo le posizioni degli abitanti della terra, ponendole su un diagramma:



<sup>165</sup> I termini “parte superiore” e “parte inferiore” hanno senso se compresi in relazione all’unica parte del mondo abitata: quella è la parte superiore della zona temperata boreale (che si trova cioè nell’emisfero boreale), mentre la parte che si trova al di là dell’equatore in posizione speculare è la “parte superiore” della zona temperata australe; analogamente, la parte inferiore rispetto a quella abitata è la parte inferiore della zona temperata boreale, mentre quella che si trova al di là dell’equatore in posizione speculare è la parte inferiore della zona temperata australe. A tal proposito cf. anche le considerazioni di DALCHÉ in *Le modèle macrobien* cit. (alla p. 292, n. 86), pp. 220-221.

<sup>166</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, III, 6, 54-56, p. 189.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, III, 6, 50-56 – IV, 8, 64, pp. 189-193; ID., *Philosophia*, IV, II, 6-10, pp. 89-91.

Il lessico è senza dubbio influenzato da quello di Macrobio, anche se Guglielmo non distingue tra *transversi* (coloro che abitano la parte inferiore della nostra zona, cioè i nostri *antipodes*), e *obliqui* (coloro che abitano la parte inferiore della zona australe, cioè gli *antipodes* dei nostri *antoeci*), preferendo chiamarli genericamente *antipodes*, secondo un’accezione prevista da Marziano Capella, il quale però, se effettivamente attribuisce questo nome agli abitanti della parte inferiore della zona temperata boreale, chiama più specificamente ἀντίχθονες quelli che Guglielmo chiama genericamente *antipodes* dei nostri *antoeci*<sup>168</sup>.

La presa di posizione di Guglielmo rispetto alla questione dell’esistenza degli *antoeci* e degli *antipodes* risente evidentemente del dibattito sull’opportunità della loro esistenza, che ebbe inizio almeno nel secolo XI e del quale si ha una testimonianza più esplicita nel *Liber contra Wolfelmum*. In questo opuscolo polemico (del 1085 circa), il monaco Manegoldo di Lautenbach rimprovera al confratello Wolfelmo di Colonia l’immoderato interesse da lui dimostrato per le dottrine dei filosofi, in particolare per quelle di Macrobio<sup>169</sup>. Lo scritto di Manegoldo si concentra tra le altre cose sulla questione dell’esistenza degli antipodi e degli antoeci, particolarmente scabrosa, perché – secondo il monaco di Lautenbach – la posizione di Macrobio insinuerebbe il dubbio sulla legittimità di ciò che la dottrina della Chiesa insegna a tal proposito, e cioè che se esistessero altri tre generi di umanità sulle sezioni di terra inesplorabili, allora ci sabbero

---

<sup>168</sup> Cf. MACROBIUS, *ibid.*, II, v, 5, p. 110; 32-36, pp. 115-116: «Quod autem vere ad nostram partem referretur, adiecit dicendo de illis qui et a nobis et a se invicem divisi sunt, partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare nobis. Interruptio ergo non unius generis a nobis sed omnium generum a se divisorum refertur, quae ita distinguenda est. – Hi quos separat a nobis perusta, quos Graeci ἀντοίκους vocant, similiter ab illis qui inferiorem zonae suae incolunt partem, interiecta australi gelida separantur; rursus illos ab antoecis suis, id est per nostri cinguli inferiora viventibus, interiectio ardentis sequestrat, et illi a nobis septentrionalis extremitatis rigore removentur. – Et quia non est una omnium adfinis continuatio, sed interiectae sunt solitudines ex calore vel frigore mutuum negantibus commeatum, has terrae partes quae a quattuor hominum generibus incoluntur maculas habitationum vocavit. – Quem ad modum autem ceteri omnes vestigia sua figere ad nostra credantur, ipse distinxit, et australes quidem aperte pronuntiavit adversos stare nobis dicendo, quorum australis ille, in quo qui insistunt adversa vobis urgent vestigia, et ideo adversi nobis sunt quia in parte sphaerae quae contra nos est morantur. – Restat inquirere quos transversos et quos obliquos nobis stare memoraverit, sed nec de ipsis potest esse dubitatio quin transversos nobis stare dixerit inferiorem zonae nostrae partem tenentes, obliquos vero eos qui australis cinguli devexa sortiti sunt»; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* cit. (alla p. 179, n. 47), VI, 604-606, pp. 211-212.

<sup>169</sup> Cf. MANEGALDUS LAUTENBACENSIS, *Liber contra Wolfelmum*, PL 155, coll. 149A-151B; ed. W. Hartmann, Praefatio, Weimer 1972 (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 8), p. 39.

molti uomini che non potrebbero essere mai raggiunti dalla predicazione del Vangelo e che pertanto sarebbero per sempre esclusi dalla salvezza<sup>170</sup>. Ma che questa questione fosse già dibattuta fin dagli inizi del secolo XI è evidentemente dimostrato dall'*Opusculum de ratione spere*, nel quale l'autore (anonimo), se da un lato sottolinea l'impossibilità che la zona temperata australe sia abitata da uomini discendenti dai nostri progenitori e appartenenti al nostro *genus hominum*, a causa dell'impossibilità assoluta di comunicazione tra le due zone temperate per l'interposizione della zona torrida, dall'altro insiste sulla possibilità teoretica che la zona temperata australe sia abitata, giustificandola sulla base dell'identità e della simmetria con le condizioni climatiche della zona temperata boreale<sup>171</sup>. Una soluzione originale al problema dell'esistenza degli antipodi è invece quella escogitata da Lamberto, canonico di Saint-Omer, autore del *Liber floridus*, una sorta di enciclopedia storica con intenti escatologici redatta tra il 1115 e il 1121. Riprendendo la divisione macrobiana della terra in cinque zone, nell'edizione autografa del suo *Liber*, oggi conservata nella *Universiteitsbibliotheek* di Gand, Lamberto insiste ripetutamente sull'idea che la zona temperata australe sia sconosciuta ai figli di Adamo e che solo la parte superiore della zona temperata boreale sia abitata dal genere umano<sup>172</sup>. Anche su una *mappa mundi* da lui elaborata – scomparsa dall'autografo, ma conservata in un manoscritto del secolo XIII, conservato nella *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel –, in una nota esplicativa inserita nello spazio riservato alla *plaga australis temperata*, Lamberto ribadisce che quella zona è inaccessibile e sconosciuta ai figli di Adamo, sebbene i *philosophi* vi abbiano collocato gli *antipodes*. Ma sull'estremità occidentale della stessa mappa, al confine con l'Europa, il canonico di Saint-Omer colloca un'isola degli antipodi, attribuendo loro notti e giorni contrari, nonché stagioni contrarie alle nostre<sup>173</sup>. Egli escogita in questo modo una soluzione all'esistenza degli antipodi meno problematica per l'ortodossia, chiamando antipodi degli ipotetici abitanti che condividono con noi non solo la stessa zona temperata, ma anche la nostra stessa *macula*, sebbene siano collocati in una parte opposta a quella abitata da noi. Queste – nota Dalché – sono solo alcune delle numerose testimonianze (molte delle quali ancora sconosciute) che permettono di affermare che la questione degli antipodi fu oggetto di vive discussioni nelle scuole dei secoli XI e XII, sebbene non sia sempre stata compresa da tutti con

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, coll. 154C-155A; iv, pp. 51-52.

<sup>171</sup> Cf. *Opusculum de ratione spere*, in MS Oxford, Bodleian Library, Digby 83, f. 14r. Il testo è citato in DALCHÉ in *Le modèle macrobien*, p. 225, n. 12.

<sup>172</sup> Cf. LAMBERTUS AUDOMARI, *Liber floridus (codex autographus)*, MS Gent, Universiteitsbibliotheek, ff. 24v; 92v; 225r; 227v-228r.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, in MS Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Guelf. 1 Gud. lat., ff. 69v-70r.

esattezza. Valutando le posizioni in gioco, lo studioso ne distingue almeno quattro: la prima è quella di «certains esprits», che «soient passés de la démonstration de leur existence théorique à l’approbation de leur existence réelle»; la seconda è quella dei «leurs critiques», i quali «considéraient que la simple prise en considération de ces questions conduisait à affirmer des doctrines incompatibles avec la foi et proches de l’hérésie»; la terza è quella di coloro i quali, «comme Lambert de Saint-Omer, tentaient de concilier la Révélation et les contraintes de la géométrie céleste en posant les antipodes a l’extrémité de l’œcumène»; la quarta è quella di coloro che preferiscono non prendere parte alla controversia, la cui posizione è ben rappresentata dalla prudente formulazione di Onorio Augustodunense («Sed solus solstitialis [circulus] inhabitari a nobis dinoscitur»<sup>174</sup>)<sup>175</sup>. La posizione di Guglielmo va a collocarsi senz’altro in questo contesto polemico, ma è stupefacente constatare come, a dispetto delle prese di posizione così radicali sulla formazione del corpo di Adamo e sulla non esistenza delle acque sopracelesti, in questo contesto Guglielmo sia perfettamente in linea con la più rigorosa ortodossia, dichiarando apertamente che solo la parte superiore della zona temperata boreale è abitata e che egli, sebbene non creda all’esistenza degli abitanti della parte inferiore della zona temperata boreale e di quelli della zona temperata australe, ne parlerà «ac si ibi sint», solo in vista della esplicazione della *lectio philosophica*<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Imago mundi*, I, 6, PL 172, col. 122D.

<sup>175</sup> Cf. DALCHÉ, *ibid.*, pp. 230-231.

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, pp. 236-237.

1. L'uomo come *coniunctio* di anima e corpo

A conclusione del breve ed essenziale *tractatus de herbis et arboribus*, Guglielmo fa convergere l'attenzione del lettore sul *tractatus de terreno animali*, che si divide in razionale e irrazionale<sup>1</sup>. Tralasciando la trattazione sugli animali irrazionali, che sono numerosissimi (*infinita*) e non molto pertinenti alla *lectio philosophorum*, in vista della quale aveva intrapreso la propria opera, Guglielmo passa direttamente a trattare dell'uomo, «qui dignior est ceteris animalibus»<sup>2</sup>, dedicandogli l'intera seconda parte del libro VI, che appare decisamente più ampia della corrispondente sezione della *Philosophia* (circa 70 pagine dell'ed. Ronca contro le 22 dell'edizione Maurach). L'uomo – attesta il filosofo – è per definizione «animal rationale, mortale, ex corpore et anima constans»<sup>3</sup>. Seguendo la tradizione platonica rappresentata da Calcidio e da Nemesio, anch'egli rifiuta di concepire il connubio anima-corpo in termini di *appositio*, di *commixtio* e di *concretio*: se, infatti, l'anima fosse «apposita corpori», sarebbe fuori dal corpo e – contrariamente a quanto avviene – eserciterebbe le proprie *vires* con più efficacia sulla parte esterna del corpo che su quella interna, come il fuoco che, quando è «appositus», riscalda più all'esterno che all'interno, o come l'acqua che, quando è «apposita», inumidisce maggiormente; se, invece, fosse «corpori mixta», anima e corpo sarebbero un tutt'uno, al punto che dell'una e dell'altro non rimarrebbe più nulla, come ad esempio avviene quando l'oro e l'argento si mescolano per costituire l'eletto, ma è chiaro che nell'uomo ciascuno dei due costituenti mantenga ciò che gli è proprio; se, infine, fosse «corpori concreta», allora l'anima si sarebbe dovuta trasformare «in qualitatem corporis», come l'acqua «in qualitatem salis», ma ciò non è accaduto<sup>4</sup>. Se, però, Calcidio si limitava a dire come non si dovesse concepire l'unione dell'anima e del corpo, Nemesio – sfruttando un argomento che Porfirio desumeva da Ammonio – si sforzava di descriverla nei termini di una «unione senza confusione (...), una tesi che facendo leva sul carattere intelligibile dell'anima, attribuiva alla sua natura la capacità di *unirsi* integralmente al corpo e divenire *parte* del vivente, preservando senza corruzione

<sup>1</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VI, 12, 99-101, p. 203.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 104-105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, VII, 1, 2-3, p. 203.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, XXV, 1, 6 – 2, 19, p. 263; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 48, n. 78), CCXXI, pp. 234-235; CCXXVII, pp. 242-243; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), III, pp. 52-57.

né confusione la propria sostanzialità»<sup>5</sup>. A questa tesi aderisce Guglielmo, chiamando *coniunctio* l'unione senza confusione dell'anima e del corpo. Ma al duca riesce difficile credere che l'anima, essendo *spiritus* e avendo la propria dimora in cielo, sia «coniuncta» al corpo: ogni cosa, infatti, appetisce per natura ciò che gli è simile («quod suum est»), mentre rifugge il suo contrario; pertanto, è assurdo che essa – così pura – desideri congiungersi a qualcosa di così immondo come il corpo. La replica del filosofo, che pure potrebbe limitarsi a ricercare nella volontà di Dio i motivi di questa unione, tende piuttosto a consolidare il valore di questa dottrina per mezzo di una *ratio physica*. Pertanto, spiega che Dio ha dato a ogni anima un tale amore per la proporzione e per la concordia, che ciascuna di esse ama profondamente queste cose anche nei suoi, che sono loro esterni. L'anima, dunque, non è attratta dal corpo, né dalle sue qualità, ma da quella proporzione e da quella concordia che i corpi umani derivano dal fatto di essere costituiti da quattro elementi proporzionalmente e concordemente congiunti. Sono dunque questa proporzione e questa concordia che spingono l'anima a congiungersi al corpo e la trattengono («retinet») in esso, ma nel momento in cui gli elementi cominciano a discordare, l'anima sente avversione per il corpo e si separa da esso<sup>6</sup>.

Altre questioni esposte dal duca contribuiscono a precisare la modalità di questa congiunzione. Alla domanda se l'anima sia localizzata in una parte del corpo, in alcune parti, o se sia tutta in ciascuna parte, il filosofo risponde – fedele alla concezione platonica – che non vi è parte del corpo in cui l'anima non sia presente nella sua interezza («in qua tota non sit»), sebbene non operi ovunque con la stessa intensità<sup>7</sup>. Ciò, però, non significa – come conclude il duca – che se l'anima è tutta nella mano dell'uomo, qualora quest'ultima venisse tagliata, l'anima si separerebbe dal corpo, perché l'anima non è tutta

---

<sup>5</sup> L'obiettivo di Nemesio è però quello di servirsi di questa dottrina in chiave cristologica: adattando la tesi dell'unione senza confusione dell'anima e del corpo, accreditata dai neoplatonici (avversari del Cristianesimo), all'unione delle nature divina e umana in Cristo, intende dimostrare la credibilità dell'incarnazione; cf. M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 28), pp. 49-50.

<sup>6</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XXV, 2, 19 – 4, 40, pp. 263-264.

<sup>7</sup> Nel *Timeo* Platone dice che il demiurgo collocò l'*anima mundi* nel centro del mondo e le ordinò di estendersi in modo omogeneo lungo l'intero globo; cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 34B, p. 26. Nelle *Glosae super Platonem*, Guglielmo interpreta questo passo nel senso che l'*anima mundi* è interamente presente in ogni singola parte del mondo, sebbene non operi in ognuna di esse con la stessa intensità; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, LXXI, 18 – LXXII, 9, pp. 125-126. Potrebbe aver adattato questa lettura anche alle anime individuali. Cf. tuttavia anche NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon*, III, p. 55: «Anima autem incorporea existens et non circumscripta loco per totum corpus diffunditur cum luce sua et non est pars corporis illuminata ab ipsa, quin ibi sit anima».

nella mano, in modo tale da non poter essere tutta in altre membra. Pertanto, se la mano, in cui è presente tutta l'anima, venisse tagliata, l'anima rimarrebbe nelle altre membra, in cui già prima era totalmente presente<sup>8</sup>.

Quanto alla questione della creazione delle anime, il duca chiede al filosofo se aderisca alla *sententia* di coloro che attribuiscono a Dio la creazione simultanea di tutte le anime, o a quella di coloro i quali ritengono che egli crei nuove anime ogni giorno. La risposta del filosofo – come è stato notato – sembra quasi una «erratica appendice alla *confessio fidei*» del primo libro, posta in un luogo particolarmente «strategico» (a poche battute dalla fine del *Dragmaticon* e in posizione simmetrica rispetto al credo iniziale), il cui «intento apologetico» è manifestato dalle «inconsuete movenze sintattiche e stilistiche», come «il riecheggiamento del geronimiano ‘Ciceronianus es, non Christianus’, la solenne coppia sinonimica ‘credo et sentio’ (che attesta l’adesione totale ‘fede+ragione’ alla dottrina della Chiesa) e il parallelismo asindetico ‘non ... non, sed ... solo’, proprio come nella *confessio fidei* del I[ibro] I»<sup>9</sup>:

Christianus sum, non academicus. Cum Augustino igitur credo et sentio cotidie novas animas creari; non ex traduce, non ex aliqua materia, sed ex nichilo, solo iussu a creatore eas creari. Sed quando creatur: an statim ex quo homo concipitur, an quando corpus aptum animae in utero est formatum, an in die motus, an in hora nativitatis, non legi. – Coniciunt tamen multi quod corpore praeparato illi adiungitur, quia creator, corpore Adam formato, inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Cui videtur Plato consentire, cum dicit: *Igitur apparatus materiae, irriguo et fluido corpori, circumligabant circuitus animae*<sup>10</sup>.

Da cristiano, Guglielmo rifiuta la dottrina accademica della creazione originaria e simultanea delle anime, che va identificata probabilmente con la dottrina della loro preesistenza, di ascendenza platonica, accolta anche da alcuni Padri della Chiesa (come Origene), combattuta dai Padri Cappadoci (in particolare da Gregorio di Nissa), e definitivamente condannata come eretica nel sinodo di Costantinopoli del 543<sup>11</sup>. Egli si

---

<sup>8</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XXV, 5, 41-50, pp. 264-265.

<sup>9</sup> RONCA, *Ragione e Fede* cit. (alla p. 44, n. 41), p. 1550.

<sup>10</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 6, 54 – 7, 64, p. 265.

<sup>11</sup> Cf. IUSTINIANUS IMPERATOR, *Edictum ad Menam patriarcham Constantinopolis, publicatum in Synodo Constantinopolitana*, 1-2, in *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, Bologna 1995, p. 231. – Nel passo 41D-E del *Timeo*, dopo aver sostenuto che la creazione dell'anima dell'uomo veniva compiuta con le rimanenze della mescolanza da cui era stata tratta l'anima cosmica, Platone afferma che Dio aveva creato un numero di anime pari a quello dei corpi celesti e che aveva posto ciascuna di esse sulla propria stella, dalla quale potevano contemplare l'ordine universale; cf. PLATO, *Timaeus*, 41D-E, p. 36. Soffermandosi sulla lettera del testo, alcuni *auctores* avevano attribuito a Platone l'idea della preesistenza delle anime, che contraddiceva palesemente la dottrina ortodossa, secondo la

sente, piuttosto, in accordo con Agostino nel credere fermamente alla creazione quotidiana delle anime da parte di Dio. Ma la propensione verso la posizione creazionista induce Guglielmo a precisare che la creazione quotidiana delle anime non avviene «ex traduce», né «ex aliqua materia», ma «ex nichilo», per il solo ordine del Creatore. Pertanto, Guglielmo non solo rifiuta l'idea che l'anima sia tratta da una materia preesistente, ma – come si può notare dalla locuzione «ex traduce» – oppone anche un netto rifiuto alla dottrina traducianista, piuttosto diffusa nel secolo XII e mai apertamente contestata almeno fino a secolo XIII, quando Tommaso d'Aquino la giudicò eretica<sup>12</sup>. L'opera che – secondo Gregory – orientò gli scolastici verso il creazionismo fu il *De ecclesiasticis dogmatibus*. Questo testo godette di grande fortuna nel Medioevo perché comunemente attribuito ad Agostino, benché fosse di Gennadio di Marsiglia, sostenitore della dottrina semipelagiana e, dunque, promulgatore del creazionismo al fine di escludere la trasmissione dai genitori ai figli del peccato originale<sup>13</sup>.

Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas nec in semel creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cirillus et aliqui latinorum praesumentes adfirmant, quasi naturae consequentia serviente. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, creationem vero animae solum creatorem omnium nosse<sup>14</sup>.

---

quale Dio creava ogni giorno nuove anime; cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistolae*, CXXVI, 1, PL 22, coll. 1085-1086; ID., *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, XXII, PL 23, coll. 372B-373C. Guglielmo non era assolutamente d'accordo con quest'interpretazione e la confutò nelle *Glosae super Platonem*, sostenendo che «si quis (...) non verba tantum sed sensum Platonis cognoscat, non tantum non inveniet haeresim sed profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam»; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, CXIC, 8-10, pp. 213-214. Il motivo per cui, secondo Guglielmo, Platone avrebbe sostenuto l'unione delle anime alle stelle, era quello di significare l'intima dipendenza causale della vita organica dal calore degli astri; cf. *ibid.* CXIX, 12-34, pp. 214-215.

<sup>12</sup> Il traducianismo è una dottrina filosofica nata nel secolo II. I suoi sostenitori affermavano che l'anima individuale, ad eccezione di quella del primo uomo, creata direttamente da Dio, venisse trasmessa ai figli dai genitori. Si distinguono due forme di traducianismo: i sostenitori della prima (detta *materialista*) ritenevano che l'anima fosse corporea e derivasse dall'unione fisica dei semi maschile e femminile; i sostenitori della seconda (che prese il nome di *generazionismo*) sostenevano, invece, che derivasse dall'unione delle anime dei genitori. Il traducianismo materialista fu sostenuto da Tertulliano; cf. TERTULLIANUS, *De Anima*, PL 2, coll. 694C-696C; XXVII, ed. J. H. Waszink, Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 38-39. All'epoca dell'eresia pelagiana Agostino difese la teoria generazionista come la più adatta a spiegare la trasmissione del peccato originale; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, PL 34, coll. 415-428; ed. J. Zycha, x, 10-26, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp. 306-332.

<sup>13</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 16), pp. 164-165.

<sup>14</sup> GENNADIUS MASSILIENSIS, *Liber sive diffinitio*, PL 58, coll. 984 B-C; ed. Turner cit. (alla p. 137, n. 37), XIV, p. 92.

Quanto al problema dell'ingresso dell'anima nel corpo, il filosofo di Conches dichiara di non aver mai letto in nessun autore quando le anime vengano create e congiunte al corpo (quando l'uomo viene concepito; quando il suo corpo è giunto alla piena formazione nell'utero; quando inizia a muoversi; quando nasce), ma che siano in molti a supporre che l'anima vi si congiunga, quando il corpo è preordinato (*praeparatus*) ad accoglierla, cioè – come vedremo tra poco – intorno al settantesimo giorno di formazione del feto (se il bambino deve nascere al settimo mese) o al novantesimo (se al nono), dopo che la *vis formativa*, la *vis assimilativa* e la *vis concavativa* hanno conferito al nascituro la figura umana e una struttura organica e armonica, idonea a espletare le funzioni dell'anima<sup>15</sup>. Questa dottrina di evidente ascendenza galenica – tra i cui sostenitori è possibile senz'altro annoverare alcuni contemporanei di Guglielmo, come Abelardo e Alano di Lilla<sup>16</sup> – si dimostrava, inoltre, fedele all'ortodossia, perché in accordo con quel passo genesiaco nel quale si legge che il Creatore soffiò sul volto di Adamo uno spirito di vita, dopo che ebbe formato (*formatus*) il suo corpo (cf. *Gen 2, 7*). Guglielmo avvalorava, infine, la sostenibilità di questa opinione sulla base del fatto che anche la massima autorità filosofica sembrava acconsentirvi, quando nel *Timeo* scriveva che il demiurgo aveva legato il circuito dell'anima alla materia preparata (*apparata*), come a un corpo fluido e ben irrigato<sup>17</sup>.

Fedele alla tradizione platonica, il filosofo di Conches conferisce all'anima maggiore dignità rispetto al corpo, ma riconosce che il corpo si manifesta per primo alla conoscenza (*cognitio*)<sup>18</sup>. Pertanto, Guglielmo inizia il *tractatus de homine* cominciando a parlare proprio del corpo, affrontando tutto ciò che lo riguarda, dal concepimento al suo funzionamento<sup>19</sup>. Ma anche quando parlerà dell'anima, si noterà che il suo interesse non è

---

<sup>15</sup> Cf. *infra*, p. 342.

<sup>16</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Sic et non*, CXV, 8, edd. B. Boyer - R. McKeon, Chicago 1977, pp. 372-373: «<GENN>ADIUS DE DOGMATE CHRISTIANO: Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitus seminari, sicut Luciferiani, Cyrillus et aliqui Latinorum praesumptores affirmant, quasi naturae consequentia serviente; sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, Dei vero iudicio coagulari atque compingi et formari, ac formato iam corpore animam creati et infundi, ut vivat homo ex anima constans et corpore; creationem vero animae solum creatorem nosse»; ALANUS AB INSULIS, *Summa 'Quoniam homines'*, II, 2, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XX (1953), p. 190.

<sup>17</sup> Cf. PLATO, *Timaeus*, 43A, p. 38.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, 34C, p. 27.

<sup>19</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VII, 1, 3-9, pp. 203-204.

mai rivolto alla descrizione dell'anima in sé, ma sempre all'analisi del suo funzionamento in relazione al corpo.

## 2. Il rapporto sessuale e le condizioni che lo favoriscono

Riprendendo un principio ippocratico-galenico desunto dal *Pantegni* di Costantino e dal *Premnon physicon* di Nemesio di Emesa, Guglielmo afferma che il concepimento dell'uomo non può avvenire senza l'unione del seme maschile e di quello femminile, entrambi emessi in seguito alla *dilectio* provata durante il rapporto sessuale<sup>20</sup>. A entrambi i semi Guglielmo attribuisce sia il termine latino *semen*, sia il termine *sperma*, desunto dal greco e corrispondente nell'etimologia al termine latino<sup>21</sup>. Sulla base di quanto si legge all'inizio del capitolo «de spermate», sembra che per Guglielmo il contributo decisivo alla formazione del corpo umano sia dato dal seme maschile: Guglielmo è, infatti, convinto sia il seme del padre a trasmettere al figlio le caratteristiche corporee con le quali nascerà, perché – seguendo l'insegnamento di Costantino Africano – ritiene che lo sperma maschile (*semen virilis*) sia composto «ex puriore substantia omnium membrorum»<sup>22</sup> e che, contenendo in sé «aliquid ex omnibus membris», costituisca la materia prima per la formazione del corpo umano. Ma al duca ciò che ha appena ascoltato sembra incredibile e invoca pertanto un *argumentum verisimile*. Il filosofo fa di più, argomentando per via di necessità. Chiamando in causa il principio generale della natura, Guglielmo spiega, infatti, che è la natura stessa a esigere un tale stato di cose: essa, infatti, vuole che il simile nasca dal simile; pertanto, affinché tutte le

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 6, 48-49, p. 208; 3, 25-27, pp. 206-207. Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni* cit. (alla p. 8, n. 19), III, 33, p. 74: «Sicut Galenus et Hippocrates perpenderunt, sperma est artifex et materia creandorum infantium, menstrua vero sola materia sunt. Neque creatur foetus nisi spermata maris et foeminae misceant»; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon*, XXV, p. 142: «Aristoteles itaque et Democritus nihil volunt conferre semen mulieris ad generationem filiorum. Nam quod procedit a mulieribus magis desudationem membri, quam semen esse volunt. Sed Galenus reprehendens Aristotelem dicit mulieres quidem semen effundere et mixturam utrorumque seminum conceptum efficere (unde et coitum commixtionem dici); non autem perfectum semen esse, ut virile, sed calidum et humidius».

<sup>21</sup> Per il seme maschile cf. ad esempio GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VII, 1, 11-12, p. 204; VIII, 2, 10-12, p. 206. Per il seme femminile cf. ad esempio *ibid.*, VIII, 6, 48-49, p. 208; 9, 67-71, p. 209.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VII, 1, 11-12, p. 204. Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, V, 25, p. 138: «Sperma enim istud de meliori substantia totius corporis generatur». La definizione di sperma della *Philosophia* è identica a quella del *Dragmaticon*, ad eccezione del fatto che in quella Guglielmo utilizza l'aggettivo *purus* al grado positivo e non al comparativo; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, VIII, 16, p. 107: «Sperma ergo est virile semen ex pura substantia omnium membrorum compositum». Il corsivo è mio. Relativamente al tema in questione, non ci sono altre differenze rilevanti tra il trattato giovanile e il dialogo.

membra possano provenire dallo sperma, è necessario («ratio est») che in esso sia contenuto qualcosa di tutte le membra. È, infatti, provato che, se un padre contrae una malattia incurabile in qualche suo membro, come la chiragra o la podagra, il figlio incorre in una malattia simile nello stesso membro, e ciò non può non dipendere dal fatto che questi ha contratto in germe la causa e l'origine della malattia del padre. Ciò, però, non vale se il padre è mutilo di una parte del corpo. In quel caso, infatti, la natura, che rifugge da ogni imperfezione, si adopera per completare («perficere») ciascun membro secondo il suo genere e, procurandosi da altre membra la materia necessaria alla sua impresa, completa nella prole ciò che manca al genitore per mezzo della *vis formativa*<sup>23</sup>. Più avanti, però, quando verrà affrontata la questione del concepimento da parte delle donne vittime di violenza sessuale, che sembra contraddire il principio secondo il quale non possa verificarsi il concepimento senza emissione del seme femminile, perché ripugna l'idea di credere che le donne provino diletto mentre subiscono violenza, Guglielmo mostrerà chiaramente di credere che anche il seme femminile dia un contributo importante al concepimento e alla formazione del corpo umano: affermerà, infatti, che non vi sono dubbi sul fatto che queste donne abbiano emesso il loro seme durante il rapporto sessuale – e che dunque abbiano provato piacere, nonostante in un primo momento quell'atto dispiacesse alla ragione –, perché anche a seguito di questi rapporti nascono figli simili alle madri, dalle quali ereditano persino le infermità<sup>24</sup>.

Guglielmo insiste molto sull'importanza del caldo e dell'umido nel concepimento e nella formazione del corpo umano, come a voler rimarcare che queste qualità sono essenziali alla vita:

Sunt vero illi [*scil.* operi coitus] tria necessaria: semen quod emittatur, calor qui hominem accendat et semen eliquet (scimus enim quod frigus humorem congelat), spiritus qui virgam erigat et semen expellat. Cum igitur materia est in vasis coadunata, calore eliquata et parata, spiritus per virgam semen expellit. (...). Si igitur aliquod istorum trium desit, opus coeundi deficit. Calida igitur et sicca complexio altera qualitate huic operi repugnat; frigida et humida, altera; frigida et sicca, utraque. Sed calida et humida cum utraque qualitate huic operi est apta. Calidi igitur et humidi huic operi conveniunt<sup>25</sup>.

Come spiega Guglielmo, il rapporto sessuale (*opus coitus*), che dà luogo al concepimento, necessita di tre elementi: del seme da emettere; del calore, che eccita l'uomo e rende liquido il seme; di un soffio d'aria (*spiritus*), che provoca l'erezione del

---

<sup>23</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, VIII, 2, 13 – 3, 33, pp. 204-205.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, 10, 72-79, pp. 209-210.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 1, 5 – 2, 16, pp. 205-206.

membro ed espelle il seme. Se manca uno di questi elementi, il rapporto sessuale viene meno. Come si evince da questo passo, il fattore comune ai tre elementi che permettono il coito è la complessione caldo-umida, assicurata dalla compresenza della liquidità del seme maschile, del calore e dello *spiritus*, che – essendo sostanza aerea – è già per sua natura caldo e umido. Pertanto, è chiaro che gli uomini dalla complessione calda e umida siano maggiormente idonei ad avere rapporti: per lo stesso principio fondamentale della natura, infatti, la loro complessione contribuisce a intensificare il caldo-umido e, dunque, a preservare la condizione ottimale per avere rapporti. Gli uomini dalla complessione calda e secca, fredda e umida o fredda e secca, invece, sono incompatibili con i rapporti sessuali. È evidente, però, sebbene Guglielmo non senta il bisogno di specificarlo, che la complessione meno idonea sia quella dei freddi e secchi: se, infatti, nel caso dei caldi e secchi e in quello dei freddi e umidi, una sola è la qualità che contrasta con il caldo-umido, nel caso dei freddi e secchi entrambe le qualità contribuiscono a estinguere il caldo-umido.

Il fatto, poi, che la donna sia naturalmente fredda e umida, e che abbia pertanto una complessione incompatibile con il coito, non contraddice – spiega Guglielmo – l’idea che il caldo-umido sia comunque la condizione ottimale per avere rapporti: come il fuoco si accende con più difficoltà nella legna umida, ma una volta acceso, arde più a lungo e più forte, così la donna, quando arde di passione, diventa più calda dell’uomo, e il calore della lussuria, ormai divampato in lei, arde più forte e più a lungo<sup>26</sup>. A ulteriore conferma che la complessione caldo-umida sia quella ottimale per il coito, Guglielmo afferma che la primavera è la stagione più adatta ad avere rapporti: se, infatti, il coito tende a estinguere il calore naturale e l’umidità del corpo, la specifica complessione primaverile (tendente al caldo-umido) contribuisce a reintegrarli, cosa che non avviene né in estate, né in autunno, stagioni nelle quali è perciò pericoloso avere rapporti; diverso è il caso dell’inverno, dove, se il coito avviene raramente, non nuoce al corpo, per l’abbondanza di umidità tipica di questa stagione. Tuttavia, il fatto che Guglielmo ritenga meno dannoso per la salute avere rapporti sessuali in inverno (stagione fredda e umida) che in estate (stagione calda e secca), lascia intendere che la presenza dell’umidità nel rapporto sessuale è per qualche motivo più importante della presenza del calore. Anche dopo il pranzo è pericoloso avere rapporti perché, in quella fase, il caldo e l’umido sono monopolizzati dalla *vis digestiva*, che opera durante l’assimilazione del cibo. Dopo lunghi digiuni ed estenuanti fatiche è ancora più pericoloso avere rapporti, perché il corpo

---

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 3, 17-22, p. 206.

umano è ormai debilitato (evidentemente) dall'eccessiva dispersione del calore e dell'umidità. Il coito deve, invece, essere compiuto dopo il sonno – quando ormai la digestione è giunta al termine e non monopolizza più il caldo-umido – da coloro cui è consentito farlo e nei giorni consentiti<sup>27</sup>. È stato osservato che, nella sezione relativa alla discussione sulle stagioni e sui tempi più idonei ad avere rapporti, la quale dimostra già un significativo ampliamento rispetto a quella corrispondente della *Philosophia*, Guglielmo ha attinto solo minimamente alla vastità dei contenuti scientifici assicurati dal *Pantegni* e si è dimostrato considerevolmente più reticente rispetto alla sua fonte nel considerare i benefici del sesso su coloro che lo praticano, insistendo piuttosto sui possibili danni che possono scaturire dal suo abuso. Questo perché Costantino, benché fosse un monaco, in qualità di traduttore era in qualche modo costretto a restituire – per quanto possibile – fedelmente il pensiero delle sue fonti greco-arabe e, pertanto, in non poche occasioni, si ritrovava a enfatizzare i benefici effetti del sesso, sebbene non mancasse di sottolineare l'utilità di praticarlo con moderazione. Guglielmo – che era autore e non traduttore – poteva invece con molta più libertà farsi portavoce delle istanze cristiane e la chiusa del passo in questione, nella quale fa riferimento alle persone cui è consentito avere rapporti (cioè solo gli sposi legittimi con i loro rispettivi consorti) nei giorni consentiti (ovviamente durante un anno scandito dalle festività ecclesiastiche in cui spesso non era consentito avere rapporti nemmeno agli sposi legittimi), e che manca nella *Philosophia* (altro segno evidente degli effetti sortiti dalla requisitoria di Guglielmo di Saint-Thierry) appone quasi un sigillo alla «William's restrictive 'interpretatio Christiana'»<sup>28</sup>.

Sempre in riferimento alla questione della complessione più idonea al coito, il duca fa un'osservazione che sembra invalidare il principio generale, secondo il quale tale complessione sia quella caldo-umida: i fanciulli (*pueri*) non hanno rapporti sessuali, nonostante la *pueritia* sia un'età calda e umida e quindi teoricamente idonea al coito. Ma tale contraddizione è solo apparente. Per risolverla Guglielmo adduce due *rationes verisimiles*: secondo la prima – presente anche nella *Philosophia* –, l'inadeguatezza dei *pueri* al coito può essere dovuta a un'incapacità meccanica (la sottigliezza dei canali attraverso i quali deve scorrere il seme); secondo l'altra – assente nella *Philosophia* –, può essere dovuta al fatto che la *pueritia* si dice umida non per l'abbondanza di umidità, ma perché è temporalmente più vicina al concepimento, che avviene ad opera del caldo e

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, VI, VIII, 4, 28-38, p. 207. Cf. anche ID., *Philosophia*, IV, IX, 16, p. 96.

<sup>28</sup> Cf. RONCA, *The influence of the Pantegni* cit. (alla p. 128, n. 92), pp. 279-280. Cf. anche CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, v, 25, pp. 138-140.

dell'umido e in un corpo caldo e umido (cioè quello femminile che, pur essendo *naturaliter* freddo e umido, si riscalda *accidentaliter* per la presenza del feto nell'utero e, pertanto, assume temporaneamente una complessione più equilibrata)<sup>29</sup>.

Le questioni successive – una novità del *Dragmaticon* – sono, invece, finalizzate a confermare la validità del principio secondo il quale il concepimento è una diretta conseguenza dell'unione del seme maschile e del seme femminile emessi a seguito della *dilectio* provata durante il rapporto sessuale. Il duca nota come le prostitute, nonostante si accoppino con grande frequenza, concepiscano molto di rado. Il filosofo risponde che le prostitute si accoppiano solo per denaro e, dunque, mancando il diletto, non emettono il seme e non procreano. Se, però, capita – come evidenzia il duca – che alcune prostitute, nonostante ardano d'amore per qualcuno e vi si uniscano con grande diletto, concepiscano raramente, è perché – osserva il filosofo – il loro utero (*matrix*), che in tutte le donne ha forma di «alchanna»<sup>30</sup> (un fiasco da vino dall'imboccatura larga) perché possa accogliere meglio il seme maschile, è infangato dai frequenti accoppiamenti ed espelle immediatamente ciò che ha accolto, impedendo il concepimento<sup>31</sup>. Di fronte all'evidenza del concepimento da parte delle donne vittime di violenza sessuale, però, al duca sembra poco verosimile il principio sostenuto dal filosofo: il seme femminile, infatti, fuoriesce quando una donna prova diletto nel rapporto sessuale, ed è chiaro che in caso di violenza ciò non avvenga. Il filosofo, però, corregge il tiro, osservando che

---

<sup>29</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, IX, 1, 11-14, p. 212. Cf. anche ID., *Philosophia*, IV, IX, 16, pp. 95-96. Si noti ancora un'altra differenza tra il *Dragmaticon* e il *Pantegni*: mentre Guglielmo riconduce l'inidoneità dei *pueri* al *coitus* a un problema meccanico o a una non reale abbondanza di umidità, Costantino non contempla alcun impedimento e consiglia perfino a *pueri et iuvenes* di non astenersi dal sesso, per non incorrere in fastidiosi problemi di salute; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, v, 25, p. 139.

<sup>30</sup> Il termine deriva probabilmente dall'arabo '*al-qimîna*, come suggerisce Ronca; cf. *apparatus criticus*, p. 208, n. 56/66. L'ipotesi non è per niente assurda, se si considera che il termine era presente nel *Kitâb al Asrâr*, un'opera (nota al mondo latino con il titolo di *Secretum secretorum* o *De regimine sanitatis*) che fu erroneamente attribuita ad Aristotele e fu parzialmente tradotta da Giovanni di Siviglia, probabilmente prima del 1130: infatti, il traduttore indirizza il proprio lavoro a una certa Theophina o Tharasia, *regina Hispaniarum*, da identificarsi con la figlia di Alfonso VI, re di Leon e Castiglia, morta il primo novembre del 1130; cf. R. STEELE, *Introduction*, in ROGERIUS BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, ed. R. Steele, in ROGERIUS BACON, *Opera hactenus inedita*, 16 voll., v, Oxford 1920, pp. XVI-XVIII. Sulla presenza di quel termine nell'opera araba cf. H. SCHELENZ, *Zur Geschichte der pharmazeutisch-chemischen Destilliergüte*, Miltitz 1911, pp. 28-29.

<sup>31</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VIII, 6, 46 – 8, 66, pp. 208-209. Nella *Philosophia*, dove è assente ogni riferimento ai rapporti extraconiugali con prostitute, vi è solo un accenno al fatto che i rapporti troppo frequenti infangano la matrice e possono essere causa di sterilità; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, x, 17, p. 96.

nell'essere umano esistono due *voluntates*, una *ratiocinativa* e una *naturalis*, che sono spesso in contrasto tra loro, perché dispiace alla ragione ciò che piace alla carne. Nelle donne violentate accade pertanto che a un certo punto il piacere della carne prevalga sulla volontà della ragione e che, di conseguenza, emettano anche il loro seme, contribuendo al concepimento<sup>32</sup>. Se, invece, sono le mogli legittime che, pur unendosi solo ai mariti con grande diletto, non concepiscono, allora la causa della sterilità o è in un difetto dell'utero, o in un difetto del seme (dell'uomo o della donna). Nel primo caso, la donna non concepisce: quando l'utero è troppo pingue (a causa di ciò la sua apertura inferiore si ostruisce, impedendo al seme maschile di giungere al luogo della procreazione); quando si contrae per eccessiva secchezza; quando si corrompe per l'eccessiva presenza al suo interno di umori viscosi; quando in essa è debole la *vis retentiva* e prevale quella *expulsiva*; quando i suoi muscoli (*lacerti*) sono troppo deboli. Nel secondo caso, la donna non concepisce: quando il proprio seme, o quello dell'uomo è troppo caldo e ha, dunque, un potere essiccante e distruttivo; quando è troppo freddo e, pertanto, si congela; quando è troppo umido e, quindi, si dissipa; quando è troppo secco e, dunque, si indurisce e resiste all'assimilazione (è «inoboediens digestioni»)<sup>33</sup>.

L'ultima questione affrontata – che dimostra molte affinità con un passo delle *Quaestiones* di Adelardo e che Guglielmo aveva evitato di affrontare nella *Philosophia*, affinché non si offendessero «corda religiosorum (...), diu loquendo de tali re»<sup>34</sup> – riguarda una curiosità del duca sul perché, se un lebbroso si unisce a una donna, costei non contrae la lebbra, mentre il primo che le si unisce dopo il lebbroso, diventa egli stesso lebbroso. La causa di questo – spiega il filosofo – è nella complessione fredda e umida della donna, che è dura e oppone massima resistenza alla corruzione portata dall'uomo. Tuttavia, la materia putrefatta, dopo l'accoppiamento col lebbroso, rimane nella matrice,

---

<sup>32</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VIII, 9, 67 – 10, 79, pp. 209-210. Nella *Philosophia* il riferimento alle donne vittime di violenza sessuale è più sfumato e non c'è alcun riferimento alle due *voluntates*; cf. ID., *Philosophia*, IV, XI, 18, p. 97.

<sup>33</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 11, 80 – 12, 96, p. 210. Nella *Philosophia* il discorso è meno approfondito e intervallato da questioni che nel *Dragmaticon* vengono disposte altrove. Viene, inoltre, contemplata la possibilità che la sterilità possa essere causata da un difetto dello sperma, ma il testo della *Philosophia* (diversamente da quello del *Dragmaticon*) lascia intendere che tale difetto sia rilevante solo se riguarda il seme maschile; cf. ID., *Philosophia*, X, 17, pp. 96-97.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, XI, 19, p. 98.

e quando il membro maschile vi entra, attrae quella corruzione per mezzo della *vis attractiva* e la trasmette alle membra, cui aderisce<sup>35</sup>.

Se dunque non vi è causa di sterilità né nella matrice, né nel seme, dopo che il seme maschile è entrato nell'utero e si è unito al seme femminile, l'apertura inferiore dell'utero si chiude, per evitare che i residui della digestione (*superfluitates* che il corpo femminile non riesce ad assorbire per un difetto di assimilazione del cibo dovuto alla sua eccessiva freddezza), corrompano il feto, mescolandosi ad esso, e così può avvenire il concepimento. Dopo il concepimento, però, il calore naturale della donna aumenta per la presenza del feto, il cibo viene digerito meglio e cessano le mestruazioni, mediante le quali la natura espelle mensilmente le suddette *superfluitates*<sup>36</sup>. La donna acquisisce, così, qualità temporaneamente più equilibrate e, quindi, più vicine al caldo-umido. Pertanto, non c'è da meravigliarsi se dopo il concepimento le donne provano ancora più piacere nel rapporto sessuale, mentre gli animali irrazionali smettono di accoppiarsi, perché nella donna il ricordo del piacere passato si sposa con un più intenso ardore, dovuto alla nuova complessione acquisita: gli animali bruti, infatti, hanno solo sensazione di ciò che è presente (*sensus praesentium*), mentre l'uomo ha anche la capacità di ricordare il passato (*memoria praeteritorum*) e di congetturare il futuro (*coniectura futurorum*); pertanto la donna, ricordandosi del piacere passato, desidera qualcosa di simile e arde ancora più intensamente, perché la presenza del feto nel proprio utero ha intensificato il suo calore corporeo<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, VIII, 13, 97-107, p. 211; ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), XLI, pp. 42-43.

<sup>36</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, IX, 1, 2-14, p. 212; ID., *Philosophia*, IV, XI, 19, p. 97.

<sup>37</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 2, 15-22, pp. 212-213. Questa questione è affrontata in modo "poco scientifico" nella *Philosophia*, dove Guglielmo riconduce il maggior fervore delle donne *post conceptum* a una specie di tara naturale: esse sono – dice – più lussuose degli uomini; cf. ID., *Philosophia*, pp. 97-98. Sembra che Guglielmo, tanto nella *Philosophia*, quanto nel *Dragmaticon*, abbia tentato di sviluppare (forse in modo originale) un'osservazione di Nemesio di Emesa; cf. NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), XXV, pp. 142-143: «Sed alia quidem, postquam conceperint, coitum spernunt, mulier autem semper sustinet. Pulli vero ex hoc, quod per singulos dies generant, per singulos accedunt ad coitum. Mulieres autem, ut in reliquis liberum habent arbitrium, sic et in coitu post conceptum. Nam irrationabilia animalium non a se ipsis, sed a naturae regula disponuntur et modum et tempus determinatum recipiunt».

### 3. Le *virtutes* che operano nel corpo umano

In conformità con le sue fonti mediche greco-arabe, Guglielmo enumera tre «*virtutes generales*» che operano nel corpo umano e che chiama *naturalis*, *spiritualis* e *animalis*<sup>38</sup>. Il filosofo di Conches fornisce questa definizione di *virtus*: «possibilitas in membris constituta, quod suum est perficiens»<sup>39</sup>, cioè capacità propria di ciascun membro del corpo, di svolgere quelle azioni cui è naturalmente predisposto. A ogni *virtus*, pertanto, corrispondono delle *actiones* o *operationes*, le quali presuppongono, ovviamente, un *agens* o *operans*<sup>40</sup>. Benché non vi siano elementi per stabilirlo con certezza, non è da escludere che, come per le sue fonti, anche per Guglielmo la *natura* sia l'agente della *virtus naturalis* (per mezzo della quale opera nell'uomo quelle funzioni fisiologiche involontarie attinenti alla generazione, alla nutrizione e alla crescita) e che l'anima sia l'agente tanto della *virtus spiritualis*, per mezzo della quale espleta la funzione vitale volontaria della respirazione, quanto della *virtus animalis*, per mezzo della quale compie le azioni volontarie proprie – per così dire – dell'*anima sensitiva* (sensazione e movimento) e di quella *rationalis* (discernimento e inteliezione)<sup>41</sup>.

#### 3.1. L'opera della *virtus naturalis*

##### 3.1.1. La formazione del feto e la nascita del bambino

Le informazioni riguardanti la formazione del feto sono una semplificazione (probabilmente a scopo didattico) di dottrine provenienti da fonti diverse, principalmente dal *Pantegni* di Costantino, dall'*Isagoge* di Ioannizio e dai *Commentarii* di Macrobio. Dal *Pantegni*, Guglielmo apprende che la formazione del feto è opera della *virtus naturalis*,

---

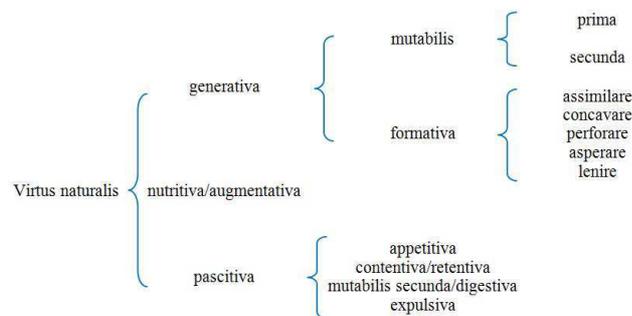
<sup>38</sup> Cf. infra il passo del *Pantegni* alla n. 40, ma anche IOHANNITIUS, *Isagoge* cit. (alla p. 8, n. 19), XII, p. 153: «Virtutis itaque trina fit partitio: est virtus naturalis, est et spiritualis, et est animalis».

<sup>39</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 1, 4-5, p. 218.

<sup>40</sup> Questo evidente principio è abbastanza esplicito anche nel *Pantegni*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 1, p. 79: «Omnium enim corporum regimenta, aut ex anima sunt et natura, aut ex sola natura. Quia natura animata regit corpora et inanimata. Sola vero animata regit anima. Quod cum ita sit, necesse est naturae atque animae quandam virtutem in esse, qua operationem suam valeat explere. Quae virtus ex eorum actionibus monstratur. (...). Igitur virtutes 3. sunt generales. Una attinens naturae quae vocatur naturalis. Altera solum vivificans est animae et vocatur spiritualis. Alia dans intellectum, sensum quoque et voluntarium motum similiter est animae et vocat animata».

<sup>41</sup> Cf. la nota precedente.

una delle tre «virtutes generales» che – come si è appena detto – opera nel corpo umano insieme alla *spiritualis* e alla *animalis*. Tanto Costantino, quanto Ioannizio dividono questa *virtus* in *generativa*, *nutritiva* (che Costantino chiama anche *augmentativa*) e *pascitiva*, in modo tale che la seconda sia a servizio della prima e la terza a servizio della seconda. Entrambi, poi, pongono a servizio della *generativa* altre due *virtutes*: la *mutabilis* (che Costantino divide ulteriormente in *prima* e *secunda*) e la *formativa*, cui attribuiscono cinque *operationes*: *assimilare*, *concavare*, *perforare*, *asperare* e *lenire*. Dividono, poi, ulteriormente la *pascitiva* in: *appetitiva*, *contentiva* (Costantino) o *retentiva* (Ioannizio), *mutabilis secunda* (Costantino) o *digestiva* (sia Costantino che Ioannizio) ed *expulsiva*<sup>42</sup>. Quella insegnata dal *Pantegni* e dall'*Isagoge* è pertanto la stessa dottrina sulla *virtus naturalis* (con qualche piccola variante nella nomenclatura e nella sottocategorizzazione), che possiamo così schematizzare:



Molto probabilmente Guglielmo – per il quale Costantino e Ioannizio sono tra le più importanti *auctoritates* in campo medico – ha presente questo schema, ma quando parla della generazione e della formazione del feto, non le riconduce esplicitamente all’opera della *virtus naturalis*. Eppure, introduce una serie di *virtutes* (*digestiva*, *formativa*, *assimilativa*, *concavativa*, *pascitiva*) che sono riconducibili (sebbene con qualche oscillazione terminologica) alle varie sottocategorie della *virtus naturalis* secondo le sue fonti. Come si spiega questa anomalia? È possibile che Guglielmo fraintenda le sue fonti? È sicuramente possibile, ma è troppo comoda questa soluzione. Esistono a mio avviso almeno tre spiegazioni più convincenti. Innanzitutto, non dobbiamo dimenticare che il *Dragmaticon* è un manuale di studio per principianti. Guglielmo può aver pensato che a questo livello della formazione filosofica dei suoi potenziali discepoli non occorresse complicare eccessivamente il discorso, perché il ricondurre le varie *virtutes* introdotte alla *virtus naturalis* lo avrebbe inevitabilmente

<sup>42</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 2, pp. 81-83; IOHANNITIUS, *Isagoge*, XII-XIII, pp. 153-154.

costretto a inserire un numero di sottocategorie, la cui articolazione poteva risultare difficilmente dominabile a dei neofiti. Inoltre, bisogna tener presente che il *Dragmaticon* è anche un manuale introduttivo alla *lectio* dei *philosophi* studiati nelle scuole del tempo. Se tra questi *philosophi* vi erano anche Costantino e Ioannizio, era scontato che poi i lettori del *Dragmaticon*, affrontando direttamente lo studio delle opere di quegli *auctores*, al quale il testo di Guglielmo era solo propedeutico, avrebbero potuto completare il quadro con ciò che mancava. Infine, va anche considerata l'ipotesi che Guglielmo non avesse bisogno di ricondurre quelle *virtutes* alla *virtus naturalis*, perché se questa riconduzione poteva sfuggire al lettore inesperto, era senz'altro scontata per chi condivideva il suo stesso *humus* culturale. Ma andiamo ad analizzare il testo:

Spermate in matrice locato oreque eiusdem clauso, (...) incipit virtus digestiva in eo operari atque per ebullitionem spissare. Sed prius ex quadam sicca materia folliculum intra se continentem conceptum creat, ne aliquae superfluitates illi se commiscentes illum corrumpant. Hic folliculus cum puero crescit et oritur. Septima die, ut refert Straton peripateticus, incipiunt guttae sanguinis in superficie folliculi apparere. Tertia septimana ad ipsum conceptionis humorem se demergunt; quarta in quadam liquida soliditate velut inter carnem et sanguinem coagulatur. – Quinta vero si puer in septimo mense nasci debet, sed si in nono septima, incipit operari vis formativa, conferendo humanam figuram illi materiae. Hanc sequitur virtus assimilativa, quae quod est frigidum et siccum in frigida et sicca transformat, ut sunt ossa; quod frigidum et humidum in flegmatica, ut est pulmo; quod calidum et siccum in colerica, ut est cor; quod calidum et humidum in sanguinea, ut est hepar. Deinde sequitur virtus concavativa, quae manus concavat, nares forat, et similia. – Formatis vero membris, assimilatis et concavatis, incipit aer subtilis per arterias discurrere motum que et vitam conferre. Hic motus septuagesimo die a conceptu incipit, si puer septimo mense debet nasci; si nono, nonagesimo die. Sed quoniam quae temporaliter vivunt cibo aliquo indigent, sequitur virtus pascitiva, quae usque ad mortem extenditur. – Si quaeris quomodo foetus in utero pascitur, audi: quidam nervi sunt in umbilico illius, quibus matrici adhaeret quemadmodum pomum cauda sua arbori. Per hos nervos sanguis ab hepate matris descendit, quo partus nutritur et crescit. Et quia digestum recipit, non indiget egestionem superfluitatis. Istis omnibus peractis, sequitur nativitas, cuius duo sunt termini: septimus mensis et nonus<sup>43</sup>.

Guglielmo spiega che a concepimento avvenuto – quando cioè il seme maschile si è ormai posizionato nell'utero e si è mescolato a quello femminile –, comincia a operare una *vis* che egli chiama *digestiva* e che senz'altro è riconducibile alla *virtus mutabilis* (*prima* e *secunda*) descritta da Costantino, specie della *virtus generativa*, specie della *virtus naturalis*<sup>44</sup>. Essa inizia con l'ispessire il seme del concepimento. Poi produce

---

<sup>43</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, IX, 3, 25 – 7, 62, pp. 213-214. Cf. anche ID., *Philosophia*, IV, XIII, 20-21, pp. 98-99.

<sup>44</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, IV, 2, p. 81: «Virtus naturalis (...) in tres dividitur virtutes, generativam, nutritivam, pascitivam. Generativa est, qua de spermate et menstruo sanguine infans generatur.

un follicolo *ex quadam sicca materia*, nel quale avvolge l’embrione, per evitare che si corrompa a contatto con i residui della digestione<sup>45</sup>. Il passo successivo, nel quale Guglielmo riporta la testimonianza del peripatetico Stratone, riproduce molto fedelmente un passo dei *Commentarii* di Macrobio, interpretato, però, alla luce delle conoscenze acquisite grazie allo studio della medicina greco-araba. L’apparire tra la prima e la terza settimana di alcune gocce di sangue sulla superficie del follicolo, così come la successiva mescolanza intorno alla quarta settimana di queste gocce con l’umore del concepimento, dalla quale scaturisce una sostanza solido-liquida a metà tra il sangue e la carne, vengono ora interpretate come operazioni della *vis digestiva*, mentre il conferimento della figura umana a questa materia solido-liquida intorno alla quinta settimana (se il bambino deve nascere il settimo mese), o alla settima (se deva nascere il nono), viene considerata opera della *vis formativa*, altra specie – come Guglielmo apprendeva da Costantino e Ioannizio – della *virtus generativa*, specie a sua volta della *virtus naturalis*<sup>46</sup>. La successiva trasformazione di ciò che in questo composto è freddo e secco in parti fredde e secche, e così via, così come il dare concavità alla mano, il forare le narici, e simili, vengono, invece, considerate operazioni rispettivamente della *vis assimilativa* e della *vis*

---

Quae operari incipit ex quo sperma in vulvam cadit, durans usque in perfectionem infantis. (...). Generativa duas habet virtutes ministrantes, una vocat mutabilis, prima et secunda: altera vero formativa virtus. Mutabilis primae generativae est necessaria ad mutandam substantiam spermatis et menstrua in quorumlibet membrorum foetus substantias. (...). Differunt mutabilis prima et secunda, quia prima spissat sperma et menstrua et in substantia membrorum mutat. Secunda sanguinis substantiam membrorum iam formatorum mutat essentiam eiusdem assimilans».

<sup>45</sup> La produzione di questo follicolo, di cui pare non si parli nel *Pantegni*, Guglielmo potrebbe averla appresa da Macrobio; cf. MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, VI, 63, p. 30: «Verum semine semel intra formandi hominis monetam locato hoc primum artifex natura molitur ut die septimo folliculum genuinum circumdet umori ex membrana tam tenui qualis in ovo ab exteriori testa clauditur et intra se claudit liquorem».

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, 65-66, pp. 30-31: «Straton Peripateticus et Diocles Carystius per septenos dies concepti corporis fabricam hac observatione dispensant, ut hebdomade secunda credant guttas sanguinis in superficie folliculi de quo diximus apparere, tertia demergi eas introrsum ad ipsum conceptionis umorem, quarta umorem ipsum coagulari, ut quiddam velut inter carnem ac sanguinem liquida adhuc soliditate conveniat, quinta vero interdum fingi in ipsa substantia umoris humanam figuram, magnitudine quidem apis, sed ut in illa brevitate membra omnia et designata totius corporis liniamenta consistant. Ideo autem adiecimus interdum quia constat quotiens quinta hebdomade fingitur designatio ista membrorum, mense septimo maturari partum. Cum autem nono mense absolutio futura est, si quidem femina fabricatur, sexta hebdomade membra iam dividi: si masculus, septima»; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 2, pp. 81-82: «Generativa duas habet virtutes ministrantes, una vocat mutabilis, prima et secunda: altera vero formativa virtus. (...). Virtus formativa format et designat singula membra suae formae competentia, et ea perforat et concavat, lenit et asperat, solidat ubicumque sunt necessaria».

*conccavativa*, riconducibili evidentemente a due delle cinque *operationes* della *virtus formativa*, seconda specie della *generativa*, specie (come detto) della *naturalis*<sup>47</sup>.

Non appena giunge a compimento il processo di formazione delle membra ad opera della *vis formativa* e delle sue *species*, e il feto viene finalmente reso idoneo alla vita, forse proprio nel momento in cui Dio unisce l'anima al corpo inizia a discorrere lungo le arterie un «aer subtilis» (probabilmente l'*instrumentum animae* di cui parleremo tra poco), che conferisce al feto movimento e vita a partire dal settantesimo giorno dopo il concepimento, se il bambino deve nascere il settimo mese, o dal novantesimo giorno, se deve nascere il nono<sup>48</sup>. Ma poiché ogni essere vivente ha bisogno di cibo, nell'istante in cui il feto comincia a muoversi inizia l'opera della *virtus pascitiva*, che dura fino alla morte. Ancora una volta, Guglielmo segue la dottrina greco-araba della *virtus naturalis* descritta nel dettaglio da Costantino, il quale spiega che la *virtus pascitiva* (terza specie della *naturalis*) serve la *virtus nutritiva* (seconda specie della *naturalis*)<sup>49</sup>.

Fin quando il bambino è ancora nell'utero, la *virtus pascitiva* opera per mezzo di alcuni nervi, che collegano il suo ombelico all'utero della madre, come il peduncolo collega un frutto all'albero<sup>50</sup>. Il nutrimento del bambino consiste nel sangue che discende dal fegato della madre e passa attraverso quei nervi. Poiché si tratta di un nutrimento già digerito, il bambino lo assimila completamente e non ha bisogno di espellere il superfluo. Sebbene non venga detto esplicitamente, appare chiaro che anche per Guglielmo, come per Costantino, la *virtus pascitiva* sia assistita nella sua opera da altre quattro *vires*: l'*appetitiva*, la *retentiva*, la *digestiva* e la *expulsiva*. Essa, infatti, si serve della *vis expulsiva* del fegato della madre, che spinge il sangue per nutrire il bambino lungo i suddetti nervi, e delle *vires attractiva*, *retentiva* e *digestiva* del bambino – che attrae a sé il suo nutrimento, lo ritiene e lo assimila, trasformandolo nella propria sostanza –, ma non

---

<sup>47</sup> Cf. IOHANNITIUS, *Isagoge*, XIII, p. 154: «Operationes informativae virtutis quinque sunt: assimilativa, concava, perforabilis, aspera et lenis». Cf. anche il passo del *Pantegni* citato nella nota precedente.

<sup>48</sup> Cf. supra, p. 330.

<sup>49</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 2, p. 82: «Virtus augmentatiua, quae et uocat nutritiua, uirtuti generativae ministrat, sibi uero seruit pascitiua. (...). Pascitiua nutritiuae ministrat, quia cibum in membris solidat et assimilat. Quae si non fuisset nutritiua in foetus profunditate ex toto esse desijsset. Sicut si uesica uento inflet, dilatatur, sed tamen profunditas non extenditur. Vnde natura mirabilis pascitiuam nutritiuae adiutricem fecit».

<sup>50</sup> L'assimilazione del bambino nell'utero a un frutto appeso a un albero può essere stata desunta dal *Pantegni*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 33, p. 76: «In tribus prioribus [gradibus] animatae arbori infans assimilat».

della sua *vis expulsiva*, perché – come si è detto – il bambino assimila un nutrimento già digerito e «non indiget egestionem superfluitatis»<sup>51</sup>.

Alla completa formazione del bambino segue la nascita, che avviene al settimo o al nono mese. Anche sulla nascita, le informazioni di Guglielmo vengono principalmente dal *Pantegni*. Al duca che gli chiede se sia possibile a un bambino nascere prima del settimo mese, il filosofo risponde che – secondo i *physici* – non lo è, perché il suo moto vitale non è sufficiente e, se per qualche motivo riuscisse ad uscire dalla matrice, sarebbe un *abortus*, piuttosto che un *ortus*. Se, invece, nel settimo mese la materia fetale è più docile alla formazione e prevale la *vis formativa*, nel bambino c'è moto vitale sufficiente e, se trova deboli i nervi che lo congiungono alla matrice, li rompe e nasce idoneo alla vita. Se, però, dopo essersi sforzato, non riesce ad uscire, si debilita per lo sforzo prolungato e, se anche riuscisse a uscire dalla matrice durante l'ottavo mese, non sarebbe capace di vivere. Pertanto, tra il settimo e il nono mese il bambino riposa finché, ristoratosi e riacquistate le forze, ricomincia a muoversi, infrange i nervi e nasce idoneo alla vita<sup>52</sup>. Segue poi un'osservazione che mostra indubbe affinità con un passo del *Commentarius* di Calcidio. Il neonato – dice il filosofo –, appena esce dal grembo materno, emette un vagito (*vox eiulationis*) che esprime dolore: egli, infatti, avverte il contrasto tra il caldo-umido dell'ambiente nel quale è stato nutrito e il freddo-secco della terra verso la quale esce. Ed è proprio per porre rimedio a questa sensazione sgradevole che le nutrici, forse ammaestrate dalla natura o da qualche medico (*physicus*), immergono

---

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, IV, 2, p. 82: «Quae et si nutritivae serviat, non tamen eam [*scil.* pascitivam] ita pauperavit natura, quin et alias quatuor virtutes sibi dimiserit servientes, id est, appetitivam, contentivam, mutabilem secundam, expulsivam. Hae 4. naturales insunt unicuique membro et eorum regimento. Appetitiva enim humores cibi secundum suam similitudinem membris dispensat et attrahit. (...). Haec appetitiva virtus cum calido et sicco operatur, quia natura semper attrahit sibi aliquantulum caloris. (...). Virtus autem contentiva retinet eis competentia, ut ea mutet et excoquat, quae cum frigido et sicco operatur. Virtus mutabilis res tractas in substantiam et similitudinem membrorum mutat. Haec cum calido et humido operatur. Expulsiva, superfluitates expellit, quas virtus appetitiva traxit. Haec cum frigido et humido operatur».

<sup>52</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, x, 1, 2 – 2, 17, p. 215; ID., *Philosophia*, IV, XIV, 22, p. 99; CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, III, 33, p. 76: «Si quis autem questionabit cur infans octo mensium non vivat, ita respondendum erit. Testat Hippocrates omnem infantem in 7. mensibus motum habere. Qui si adeo fortis fuerit ut exire possit quoquo modo ad vitam convalescit. Si non emerit, ipso motu ita debilitat et patitur. Unde in subsequenti exiens mense nullatenus potest vivere. Si autem ad 9. sive 10. nativitas protelet, a passione prioris motus intra vulvam roborat».

il bambino in acqua tiepida cosicché, avvertendo un tepore simile a quello che sentiva nell'utero, smetta di piangere e in quella condizione trovi diletto<sup>53</sup>.

Un'ulteriore questione del duca – mancante nella *Philosophia* – riguarda il perché tutti gli animali stiano in piedi e camminino fin dalla nascita, mentre l'uomo non riesce a stare in piedi, né a camminare, se non dopo molto tempo. Il filosofo adduce in risposta alla questione due *rationes verisimiles*: quest'incapacità può dipendere dal fatto che nell'utero gli uomini sono nutriti dal sangue mestruale, che è corrotto, diversamente dagli altri animali, che non hanno mestruazioni; oppure, può dipendere dal fatto che, mentre l'uomo è un essere ragionevole («particeps est rationis») e la ragione esige membra molto temperate, molli e carnose, gli altri animali, mancando di ragione, hanno membra dure e adatte alla fatica. Per questi stessi motivi l'uomo ha un corpo più debole rispetto agli altri animali<sup>54</sup>.

### 3.1.2. Le tre *digestiones*

Nonostante sia evidente che, come per le sue fonti, anche per Guglielmo la formazione e la nascita del bambino siano esiti delle *operationes* della *virtus naturalis*, il filosofo di Conches introduce questa *virtus* solo prima di parlare delle tre *digestiones* che avvengono nello stomaco, nel fegato e nelle membra<sup>55</sup>. Inoltre, nel dividere la *virtus naturalis* in quattro *vires* o *virtutes*, cioè l'*appetitiva*, la *retentiva*, la *digestiva* e l'*expulsiva*, che, in accordo col *Pantegni*, dice operino rispettivamente per mezzo del caldo-secco, del freddo-secco, del caldo-umido e del freddo-umido, Guglielmo salta un passaggio intermedio, che è quello della *virtus pascitiva*, specie – come abbiamo visto – della *naturalis* e genere della suddette quattro *virtutes*, per mezzo delle quali – scriveva Costantino – la *pascitiva* esplica la propria opera nel corpo umano<sup>56</sup>. Questo salto, però,

---

<sup>53</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, x, 3, 18-23, pp. 215-216. Nella *Philosophia* manca il riferimento alle nutrici; cf. ID., *Philosophia*, IV, XIV, 22, p. 99. Cf. anche CALCIDIUS, *In Timaeum*, CLXV, p. 196: «Quippe mox natis exque materno viscere decidentibus provenit ortus cum aliquanto dolore, propterea quod ex calida atque humida sede ad frigus et siccitatem aeris circumfusi migrant; adversum quem dolorem frigusque puerorum opposita est medicinae loco artificiosa obstetricum provisio, ut aqua calida confoveantur recens nati adhibeanturque vices et similitudo materni gremii ex calefactione atque fotu, quo laxatum corpus tenerum delectatur et quiescit».

<sup>54</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 4, 24-32, p. 216.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, XII, 1, 2-8, p. 218.

<sup>56</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, IV, 2, p. 82: «Quae [pascitiva] et si nutritivae serviat, non tamen eam ita pauperavit natura, quin et alias quatuor virtutes sibi dimiserit servientes, id est, appetitivam,

non deve destare molta meraviglia: innanzitutto, perché è lo stesso Costantino a legittimare un'estensione così ridotta del dominio della *virtus naturalis*<sup>57</sup>; inoltre, perché per Guglielmo – come vedremo – queste quattro *vires* svolgono negli organi interni e in tutte le membra del corpo umano le stesse operazioni suppletive della *pascitiva* previste da Costantino; infine, perché è per mezzo di queste *vires* che – come insegnava ancora Costantino – la *virtus naturalis* opera all'interno di ciascun membro corporeo<sup>58</sup>. Poiché, dunque, a Guglielmo interessa parlare d'ora in poi dell'opera della *virtus naturalis* nel corpo umano, il salto dalla *naturalis* alle quattro *vires* della *pascitiva*, senza passare per quest'ultima, è legittimo, sebbene possa dare adito a fraintendimenti e, dunque, far pensare a una “distorsione” delle fonti<sup>59</sup>. Ma passiamo a un'analisi più dettagliata del testo, che dimostra in modo evidente la dipendenza di Guglielmo dal *Pantegni* e dal *De stomachi affectionibus* di Costantino (sebbene ne riassume di molto i contenuti), ma anche dal *Premnon physicon* di Nemesio di Emesa e dai *Saturnalia* di Macrobio:

Hominis superficies calore exteriorum vel longo labore dessiccatur, quae suam inanitionem sentiens trahit succum a carne, caro ab intestinis, intestina ab hepate, hepar a patrefamilias, id est a stomacho, qui omnibus ministrat unde vivunt, sed nullum sibi. Stomachus, sentiens suam inanitionem, per quosdam nervos calidos et siccos qui in ore eius existunt, incipit cibum et potum desiderare et appetere. Et hoc est opus appetitivae virtutis. Sed quia cibus grossus est et durus, fuit necesse ut, prius quam stomachum intraret, subtiliaretur. Ad hoc igitur dentes praeparati sunt, nati ex flegmate per gingivas descendente, ex frigidityte densato et spissato et durato ut cibum conterant. Quorum primi dicuntur incisarii: horum est partem a parte separare. Circa istos sunt alii qui

---

contentivam, mutabilem secundam, expulsivam. Hae 4. naturales insunt unicuique membro et eorum regimento. (...) (...) Appetitiva virtus cum calido et sicco operatur (...). (...) Virtus autem contentiva (...) cum frigido et sicco operatur. Virtus mutabilis (...) cum calido et humido operatur. Expulsiva (...) cum frigido et humido operatur». – Si tratta delle stesse *vires* che abbiamo visto all'opera nel macrocosmo, quando abbiamo parlato della compresenza in ciascun *elementum mundi* di particelle elementari di ogni tipo; cf. supra, pp. 227 ss. La *vis attractiva* viene qui denominata *vis appetitiva*. Questa è l'unica differenza, ma non è tanto problematica da non trovare una spiegazione. Che Guglielmo le consideri identiche è dimostrato dal fatto che entrambe operano per mezzo del caldo e del secco. Inoltre, Guglielmo leggeva nel *Pantegni* che «appetitiva (...) humores cibi secundum suam similitudinem membrum dispensat et attrahit», il che significa che la *vis appetitiva* compie un'azione attrattiva nei confronti del cibo che appetisce; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibidem*.

<sup>57</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomachi affectionibus* cit. (alla p. 230, n. 79), v, p. 219: «Quatuor sunt virtutes naturales: appetitiva, contentiva, retentiva et expulsiva. Quae omnibus membrum parvis et magnis insunt».

<sup>58</sup> Cf. le citazioni nelle nn. 56 e 57.

<sup>59</sup> Così Jacquart, seguendo le suggestioni di Italo Ronca; cf. D. JACQUART, *Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales* (in seguito: *Les emprunts de Guillaume de Conches*), in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit. (alla p. 2, n. 1), pp. 81-85-88.

dicuntur canini: horum est quae dura sunt frangere. Ultimi sunt molares. Lingua etiam huic operi deservit, quia ad manus molendinarii similitudinem cibum sub dentes reducit. – Cibus vero sic in ore praeparatus per isofagum in stomachum per portam, cuius est amplus introitus, descendit. Sed quia nichil valeret recipere si statim emitteretur, fuit necessaria vis retentiva. Hanc operatur stomachus per frigidum et siccum. Quia iterum nichil valeret retinere nisi mutaretur, incipit vis digestiva, quae per calidum et humidum operatur<sup>60</sup>.

Questo passo descrive in modo chiaro l'azione complementare delle quattro *vires*, espletata dai vari membri del corpo. Nello specifico, la prima parte, in cui viene descritta l'opera della *vis appetitiva* e le cause che la attivano, dimostra una evidente dipendenza da un passo del *De stomachi affectionibus* in cui Costantino affronta le stesse questioni<sup>61</sup>. Di tali questioni non si fa menzione nella *Philosophia*, segno probabilmente che l'opera del monaco cassinese non era tra quelle utilizzate dal maestro di Chartres ai tempi della stesura del suo trattato giovanile. Nel testo del *Dragmaticon* si legge che il calore esterno o una fatica intensa disidratano l'epidermide («hominis superficies») che, avvertendo la propria inanizione («suam inanitionem sentiens»<sup>62</sup>) e con essa il bisogno di reintegrare ciò che ha perduto, esercita la sua *vis appetitiva* traendo liquidi dalla carne. La carne, bisognosa a sua volta di reintegrare ciò che ha perduto (perché anch'essa resa inane dalla sottrazione dei liquidi subita ad opera dell'epidermide), esercita la sua *vis appetitiva* traendo liquidi dagli intestini. Lo stesso fanno gli intestini con il fegato e il fegato con lo stomaco, il quale è detto «patrefamilias»<sup>63</sup> – secondo una nota descrizione macrobiana<sup>64</sup> –, perché distribuisce a tutti gli organi ciò di cui necessitano per vivere, senza trattenere nulla per sé. Lo stomaco, avvertendo a sua volta la propria inanizione («sentiens suam inanitionem»), comincia ad appetire cibo e bevanda tramite alcuni nervi caldi e secchi presenti nella propria bocca. Appare con evidenza, dunque, fin dalle prime battute che per Guglielmo è il senso di *inanitio* ad attivare in tutti gli organi la *vis appetitiva*, proprio

---

<sup>60</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 2, 10 – 4, 32, pp. 218-220. Nella *Philosophia* lo stesso passo presenta omissioni importanti: non vengono descritte le varie tipologie di denti, ma soprattutto non vi è alcun riferimento all'opera delle *vires naturales*; cf. ID., *Philosophia*, IV, XVI, 25, pp. 100-101. – Due cose destano meraviglia nella descrizione che Guglielmo fa delle varie tipologie di denti nel *Dragmaticon*: l'attribuzione ai canini di un'azione che è tipica dei molari (infrangere ciò che è duro); la mancata attribuzione ai molari di una specifica funzione.

<sup>61</sup> CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomachi affectionibus*, II, p. 217.

<sup>62</sup> L'espressione – come è stato già osservato – è desunta dal *De stomachi affectionibus* di Costantino; cf. supra, p. 241, n. 118.

<sup>63</sup> Ho conservato la dattiloscrittura del termine che compare nell'edizione critica.

<sup>64</sup> Cf. MACROBIUS, *Saturnalia* cit. (alla p. 215, n. 43), VII, IV, 17, p. 411: «Hic est stomachus, qui paterfamilias dicit meruit, quasi omne animal solus gubernans».

come apprendeva dal *De stomachi affectionibus*, ma anche dal *Pantegni*<sup>65</sup>. Dopo una concisa digressione sull'utilità di tritare il cibo nella bocca prima che passi nello stomaco, e sull'importanza rivestita in questa operazione dalle tre tipologie di denti e dalla lingua, la cui funzione è descritta in modo simile a Nemesio, Guglielmo spiega che il cibo così preparato passa per l'esofago ed entra nello stomaco attraverso la *porta*<sup>66</sup>. Lo stomaco è per natura «frigidus et siccus»<sup>67</sup> ed esercita per mezzo di queste qualità la *vis retentiva*, ma poiché a nulla servirebbe ritenere qualcosa se non la si trasformasse, è necessario che lo stomaco eserciti anche una *vis digestiva*, che opera per mezzo del caldo e dell'umido.

Ora, digerendo si trasforma qualcosa nella natura di qualcos'altro *per ebullitionem*<sup>68</sup>. Pertanto, *digerere* è sinonimo di *coquere* e si può concludere che lo stomaco cuocia il cibo al suo interno proprio perché lo digerisce. Ma se lo stomaco cuoce il cibo al proprio interno – obietta il duca –, allora non è naturalmente freddo, ma naturalmente caldo. In base a queste osservazioni il duca sviluppa la prima obiezione, con la quale induce il filosofo a rendere ragione delle sue affermazioni, tenendo conto della regola fondamentale della natura, che *ex simili simile nascitur*:

Stomachus naturaliter est frigidus: est enim nervosae naturae, ut quando homo plus solito comederet extendi posset, quando minus contrahi, et cum aliquid durum transigeret non laederetur. Et ut melius retineat, intus est villosus. Quamvis tamen naturaliter sit frigidus, ex accidente calefit: superpositus enim est hepatis, ita quod fere totus ab eo clauditur. – In dextra vero parte illius est fel, in sinistra cor, quae omnia sunt calida. Fit igitur accidentaliter calidus, ut supposito igne olla vel

---

<sup>65</sup> In queste opere, però, l'*inanitio* è solo una delle tre possibili cause che attivano la *vis appetitiva*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomacho*, II, p. 217: «Causa stabilitatis appetitus triplex est: prima sensus in ore stomachi existens; secunda virtus desiderativa, quae est in membris suum convenibile, ac nutrimentum desiderans, quae maxime in epate constat et venis; *tertia est inanitio* quae fit propter dissolutionem supra memoratum»; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 2, p. 82: «Haec appetitiva virtus cum calido et sicco operatur, quia natura semper attrahit sibi aliquantulum caloris. Cuius trahere est triplex. *Primum propter vacuitates, et exinanitionis necessitates*. (...). Secundum trahere est cum calore. (...) Tertium trahere naturale est». Il corsivo è mio.

<sup>66</sup> Cf. la descrizione della lingua fatta in NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon*, XXIV, p. 144: «Maximam enim utilitatem lingua praestat masticationi coadunans escam dentibusque supponens, quemadmodum molendinarii manu frumentum molis subiciunt; sic quodammodo et lingua manus est masticationis».

<sup>67</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 7, 48-49, p. 221. Cf. anche CONSTANTINUS AFRICANUS, *De stomacho*, I, p. 216: «Eius [*scil.* stomachi] essentia est nervosa, cuius natura est frigida et sicca».

<sup>68</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, II, II, 5, 44-45, p. 37: «Est autem digerere aliquid in aliud per ebullitionem transmutare».

cacabus. Si igitur proprie velimus loqui, in stomacho, non a stomacho dicamus cibum coqui. In hoc stomacho cibus in speciem ptisanæ mutatur, quale videmus si post dormitionem modicam aliquis vomit. Et hæc est prima digestio<sup>69</sup>.

La risposta del filosofo tende a salvaguardare il principio fondamentale della natura e a precisare le sue asserzioni, ribadendo che lo stomaco è naturalmente freddo, perché è di natura nervosa, ma che «ex accidente calefit», perché è circondato da organi naturalmente caldi (fegato, cistifellea, cuore), che trasmettono allo stomaco il loro calore e gli permettono di cuocere il cibo al suo interno. Pertanto, è più corretto dire che il cibo è cotto «in stomacho, non a stomacho»<sup>70</sup>. Proprio lo stomaco – come apprendeva da Costantino – è la sede della *prima digestio*, a seguito della quale il cibo viene trasformato in una specie di pappa d'orzo (*ptisana*)<sup>71</sup>.

«Natura et ratio exigit quod omnis res suum simile appetat, contrarium fugiat»<sup>72</sup>. Il duca chiama nuovamente in causa il principio fondamentale della natura per chiedere chiarimenti sulla capacità dello stomaco, che è freddo e secco, di appetire cibo che abbia una complessione diversa dalla sua: «stomachus (...) – spiega – frigida et sicca debet appetere, calida et humida fugere»<sup>73</sup>. La risposta del filosofo tende a sottolineare che lo stomaco, in qualità di *paterfamilias*, ha delle responsabilità non solo verso se stesso, ma anche nei confronti dell'intero organismo, perché – secondo un principio che desumeva da Costantino – appetisce il cibo per tutte le membra e distribuisce a ciascuna il suo nutrimento, trattenendo e trasformando nella propria natura solo ciò che gli è simile, cioè il freddo e il secco<sup>74</sup>. La legge fondamentale della natura non viene, dunque, in alcun modo inficiata: «stomachus sibi et aliis membris appetit: servit enim omnibus membris. Unde quod sibi est simile sibi appetit, quod sibi dissimile aliis»<sup>75</sup>.

Poi prosegue, descrivendo le successive fasi di assimilazione del cibo fino all'espulsione dall'organismo delle sostanze non assimilate:

Cibo igitur in speciem ptisanæ mutato, stomachus quod sibi necessarium est retinet, quod in sui substantiam mutat. Reliquum sibi superfluum sed aliis membris necessarium vi expulsiva, quæ per

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, VI, XII, 3-6, 18-46, pp. 219-220.

<sup>70</sup> Cf. anche la sezione corrispondente in ID., *Philosophia*, IV, XVII, 26-27, p. 101.

<sup>71</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 25, p. 68: «Hanc stomachi excoctionem medici vocant primam digestionem».

<sup>72</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, VII, 47-48, p. 221.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 49-50.

<sup>74</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 2, p. 83; ID., *De stomachi affectionibus*, I, p. 215.

<sup>75</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XII, 7, 51-53, p. 221. Questa questione non viene affrontata nella *Philosophia*.

frigidum et humidum operatur, per inferius foramen espellit in duodenum intestinum, sic dictum quia quantitatem duodecim suorum digitorum in unoquoque obtinet. – Relicto vero ibi quod eius nutrimento convenit, transit in aliud intestinum, quod ieiunium dicitur, quia quacumque hora animal occidatur, nichil in eo de succo invenitur. Huic ieiuno quaedam subtiles venae, quae ab hepate progrediuntur, se coniungunt. (...). Per has igitur quod subtile est in illo succo transit ad sima hepatis, unde a mittendo miseraicae dicuntur. Quod vero faeculentum est, in longanem, inde in secessum emittitur. Et haec est superfluitas primae digestionis<sup>76</sup>.

Nello stomaco sono presenti anche particelle fredde e umide, altrimenti non potrebbe esercitare la *vis expulsiva* per distribuire il nutrimento agli altri organi. Riducendo all'essenziale informazioni che desume dal *Pantegni*, Guglielmo spiega che la *ptisana* passa prima all'intestino duodeno, così detto perché in ciascun uomo è lungo non più di dodici delle sue dita. Ogni organo del corpo umano esercita le quattro *vires*. Pertanto è opportuno pensare che, secondo Guglielmo, anche il duodeno eserciti una *vis appetitiva*, con la quale attrae a sé ciò che lo stomaco espelle, una *vis retentiva*, con la quale trattiene ciò che ha attratto al suo interno, una *vis digestiva*, con la quale trasforma una parte di ciò che trattiene nella propria sostanza, e una *vis expulsiva*, con la quale espelle il superfluo della digestione (ormai divenuto liquido), spingendolo verso l'intestino digiuno (così detto perché è sempre vuoto, in qualunque ora venga fatto a pezzi un animale<sup>77</sup>), il quale eserciterà a sua volta le quattro *vires*. Attraverso le vene meseraiche, ciò che di sottile vi è nel liquido dell'intestino digiuno giunge nella parte superiore del fegato, mentre ciò che è denso passa nell'intestino longano, che presumibilmente ritiene e digerisce quanto è utile al suo nutrimento, e infine espelle dal corpo la *superfluitas* della *prima digestio* tramite le feci<sup>78</sup>.

La parte di liquido giunta nel fegato viene tuttavia sottoposta a un ulteriore processo di trasformazione che è la *secunda digestio*, finalizzata alla separazione dei quattro *humores* fondamentali e alla conseguente raffinazione del sangue. Ancora una volta, le informazioni riguardanti questa sezione sono desunte, sebbene in modo semplificato, dal *Pantegni*<sup>79</sup>:

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 7, 53 – 8, 68, pp. 221-222.

<sup>77</sup> L'etimologia è presente in Costantino, senza però alcun riferimento all'animale che viene fatto a pezzi. Stessa cosa si dica per Isidoro; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VI, XIX, 65, PL 82, col. 258A.

<sup>78</sup> Sulla *superfluitas digestionis* cf. anche la sezione corrispondente in ID., *Philosophia*, IV, XVII, 25-27, pp. 101-102. – La fonte di questa sezione è CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 26, p. 69.

<sup>79</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, I, 25, pp. 20-23; III, 28-30, pp. 71-72. Diversamente da Guglielmo, però, Costantino non dice esplicitamente che il polmone è l'organo nel quale viene prodotto il *flegma*; cf. *ibid.*, III, 20, p. 66. Anche in questo caso, non si deve necessariamente parlare di manipolazione

PHILOSOPHUS: Illud vero liquidum per miseraicas venas ad sima hepatis perveniens calore eiusdem digeritur. Quod que in eo est calidum et siccum transit in coleram rubeam atque per quasdam venas ad cistam fellis transmittitur. Quaedam tamen pars illius ad confortandam vim appetitivam ad stomachum transit. Quod vero frigidum est in eo et siccum in melancoliam transmutatur et ad splenem, sedem melancoliae, transmittitur, parte tamen quadam quae vim retentivam confortet ad stomachum transmissa. Quod vero ibidem est frigidum et humidum in flegma mutatur atque pulmoni, qui est sedes flegmatis, commendatur, cuius pars ad confortandam vim expulsivam ad stomachum transit. Quod vero calidum est et humidum ibi remanet atque calore hepatis in sanguinem mutatur. Inde est quod naturalis sanguis colorem habet hepatis. – DUX: Natura exigit quod res alias res sibi similes gignant. Quomodo igitur hepar poterit, cum sit calidum et humidum, vel coleram, quae est calida et sicca, vel flegma, quod est frigidum et humidum, vel melancoliam, quae est frigida et sicca, gignere? – PHILOSOPHUS: Bene quaeris. Huius solutionem sic accipe. In praedicto succo quatuor sunt humores mixti et confusi, quos natura in hepate separat et dividit. Atque quod est calidum et siccum, cum nondum sit colera sed materia colerae, ad cistam fellis transmittit, atque in ea in coleram transit. Non igitur hepar sed cista fellis coleram gignit. Similiter intellige de melancolia et flegmate. Hepar vero solum sanguinem gignit, quia illi esse sanguinem confert. (...). Quod vero in illa mixtura erat superfluum, per venam kilim, quae spinae adiacet, ad renes descendit. Qui inde partem ad sui nutrimentum retinentes reliquum ad vesicam transmittunt, quod per virgam exiens urina dicitur. Et haec est superfluitas secundae digestionis<sup>80</sup>.

---

delle fonti. Guglielmo, infatti, è ben consapevole che «de flegmate dicant quidam quod non habet propriam sedem, sed cum sanguine (...) a natura retinetur»; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 11, 101-102, p. 223. Si può supporre, pertanto, che Guglielmo preferisse un'altra fonte su questa questione. Non è da escludere che questa fonte sia il *De spermate* dello pseudo-Galeno, nel quale si legge: «Habent autem prefati humores proprias sedes et ab illis diversas habent potestates (...). Propria enim sanguinis sedes est epar, flegmatis pulmo, colerae rubeae fel, colerae nigrae splen»; <CLAUDIUS GALENUS>, *De spermate*, in MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15456, f. 188v; . – Come segnalato da Charles Burnett, il più antico manoscritto della traduzione latina del *De spermate* risale al secolo XII, ma due dei manoscritti a noi pervenuti indicano esplicitamente Costantino Africano come traduttore e recano come titolo: «Microtegni Galeni translatum a Constantino Montis Cassinensis monacho de corporis et animae armonia conservanda». La traduzione di un *Microtegni* – prosegue lo studioso inglese –, è effettivamente attribuita a Costantino tanto nel *Chronicon Casinense*, quanto nel *De viris illustribus* di Paolo Diacono. Sempre Paolo Diacono attesta, inoltre, in più di un'occasione che Costantino traduceva da diverse lingue. Tutti questi indizi, insieme a quello della presenza in un manoscritto del *Pantegni* di alcuni passi desunti dal *De spermate*, fanno pensare alla possibile esistenza di una traduzione dell'opera pseudo-galenica già nel secolo XI; cf. C. BURNETT, *The Chapter on the Spirits in the Pantegni of Constantine di African*, in *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Mangusi: the Pantegni and Related Texts*, edd. C. Burnett - D. Jacquart, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 109-110.

<sup>80</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 9, 69 – 11, 110, pp. 222-224. Nella *Philosophia* manca la parte in cui Guglielmo precisa che esistono quattro differenti organi deputati alla produzione degli umori; cf. ID., *Philosophia*, IV, XVII, 28, p. 102.

Ritenendo al suo interno il liquido che ha ricevuto dall'intestino digiuno, il fegato lo digerisce. In questo liquido, come insegnava Costantino, «quatuor sunt humores mixti et confusi, quos natura in hepate separat et dividit»: il *sanguis*, la *colera rubea*, la *melancolia* e il *flegma*. Ma il duca obietta chiamando nuovamente in causa la legge fondamentale della natura: se, infatti, la natura esige che il simile generi il simile, e se il fegato è caldo e umido, come può produrre la *colera rubea* che è calda e secca, il *flegma* che è freddo e umido, e la *melancolia* che è fredda e secca? La soluzione al problema sta ovviamente nell'intendersi sul modo in cui avviene la divisione degli umori e la loro effettiva produzione. Nel fegato la natura, per mezzo delle quattro *vires*, si occupa propriamente di separare la materia dei quattro umori e di inviarla agli organi deputati alla loro vera e propria produzione. Essa, infatti, trasforma ciò che nel liquido è caldo e secco in una materia simile alla *colera rubea* e la passa alla cistifellea (che produrrà effettivamente quell'umore), ma in parte anche allo stomaco, per rafforzare la *vis appetitiva*; poi trasforma ciò che è freddo e secco in una materia simile alla *melancolia*, e la trasmette alla milza (organo deputato alla produzione di quell'umore), ma in parte anche allo stomaco, per rafforzare la *vis retentiva*; ciò che è freddo e umido, invece, lo trasforma in una materia simile alla *flegma* e la affida ai polmoni (sede di quell'umore), ma in parte anche allo stomaco, per rafforzare la *vis expulsiva*. Solo ciò che è caldo e umido rimane nel fegato, perché queste sono le qualità del *sanguis*, di cui il fegato è sede e organo produttore. Ciò che è eccedente, viene poi espulso e condotto ai reni attraverso la vena del chilo, che è vicina alla spina dorsale. I reni trattengono ciò che è utile al loro nutrimento e mandano alla vescica il resto, che viene espulso dal corpo mediante l'urina (*superfluitas della secunda digestio*).

Il sangue prodotto dal fegato si diffonde poi attraverso le vene in tutte le membra del corpo, dove viene assimilato ad opera del calore. Qui ha luogo la *tertia digestio*. La sua *superfluitas* in parte viene espulsa attraverso il sudore, in parte ritorna al fegato dove viene cotta ed espulsa attraverso l'urina sotto forma di sedimento, il quale se si ammassa in fondo al vaso, in cui è raccolta l'urina, viene chiamato *hypostasis*, se rimane nella sommità, *nephile*, se nel mezzo, *enaeorima*. Guglielmo non approfondisce oltre la questione, rinviando ai trattati *De uriniis* di Teofilo Protospatario e Isacco Israeli per

informazioni su ciò di cui sia sintomo la diversa posizione del sedimento, la sua continuità o discontinuità, la sua consistenza o il suo colore<sup>81</sup>.

Al duca sembrano, però, «impossibilia vel falsa» le affermazioni del filosofo relative: alla separazione, avvenuta nel fegato, della materia melancolica e di quella colerica dal sangue e alla trasmissione di queste sostanze agli organi deputati alla loro produzione; al fatto che il sangue venga trasmesso a tutte le membra per mezzo delle vene e delle arterie al fine di farle crescere e di nutrirlle. Relativamente alla questione della separazione degli umori, il duca avanza due obiezioni: quando si pratica un salasso, insieme al sangue si vedono uscire anche la *colera* e la *melancolia*; la *physica*, inoltre, attesta che l'aumentare del calore della *colera* che si trova nelle vene vicine al cuore – nelle quali circola il sangue – genera la febbre ardente (*causon*), mentre la *colera* putrefatta nei vasi sanguigni genera la febbre terzana e la *melancolia* putrefatta negli stessi vasi genera la febbre quartana. Relativamente alla questione della trasmissione del sangue a tutte le membra, invece, il duca obietta che il sangue, caldo e umido, non può nutrire membra che hanno una complessione diversa dalla loro, perché «*physica est ratio similia similibus sui nutriri*». Il filosofo risponde brevemente, mostrando ancora una volta che le obiezioni del duca sono dovute a una scarsa conoscenza dei meccanismi naturali. Egli spiega che in realtà *colera rubea* e *melancolia* non si separano completamente dal sangue: resta, infatti, in esso una parte degli altri umori, con cui nutre le membra con complessioni diverse dal caldo-umido e genera le varie infermità<sup>82</sup>.

### 3.1.3. L'*augmentum*

In accordo con Costantino, anche Guglielmo ritiene che la crescita delle membra (*augmentum*) sia un'ulteriore operazione della *virtus naturalis*<sup>83</sup>. Essa – spiega il filosofo

---

<sup>81</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, XII, 14, 126-136, p. 225; ID., *Philosophia*, IV, XVII, 29, p. 103. Cf. anche THEOPHILUS, *Liber urinarum*, in *Articella cum commento*, Lyon 1527; YSAAC, *De urinis*, in CONSTANTINUS AFRICANUS, *Opera*, Basel 1536, pp. 208-214.

<sup>82</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XII, 15, 137 – 17, 161, pp. 225-226. Queste questioni non vengono affrontate nella *Philosophia*.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 17, 161-163, p. 226; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 3, pp. 81-82: «*Virtus naturalis (...) in tres dividitur virtutes, generativam, nutritivam, pascitivam. (...) Virtus augmentativa, quae et vocat nutritiva, virtuti generativa ministrat, sibi vero servit pascitiva. Generativae servit augmentativa, quia foetum in longitudinem, latitudinem et longitudinem augmentat et extendit. Quod totum perficit cum iuventus quae 35. annis concludit compleatur, tunc tandem definit. Pascitiva nutritivae ministrat, quia cibum in membris solidat et assimilat. Quae si non fuisset nutritiva in foetus profunditate ex toto esse desiisset*».

– avviene per mezzo del caldo e dell’umido: tramite il caldo, infatti, i corpi crescono in altezza, perché è proprio del caldo l’ascendere; tramite l’umido, invece, i corpi crescono in larghezza e in spessore, perché è proprio dell’umido dilatarsi e diffondersi. Ma se la crescita dipende dal caldo e dall’umido nel modo suddetto e la natura esige che il simile produca il simile, e non il suo contrario, allora com’è possibile – si domanda il duca –, che i melancolici e i flemmatici, pur essendo freddi, crescano in altezza, e che i collerici e i melancolici, pur essendo secchi, crescano in spessore e in larghezza? Il filosofo precisa che nessun uomo è privo del caldo e dell’umido, sebbene in qualcuno queste qualità siano più intense e in qualcun altro meno intense. Il primo uomo era *temperatus*, poiché possedeva le quattro qualità in misura proporzionata, ma dopo essere stato espulso dai luoghi ameni del paradiso in questa valle di lacrime e di miseria, cominciò a nutrirsi col pane fatto col lavoro delle sue mani, e per il suo lavoro, per le veglie e per i digiuni cominciò a disseccarsi e il suo calore naturale cominciò a estinguersi. Pertanto, tutti quelli che sono nati da lui, siccome derivano da una natura corrotta, sono essi stessi corrotti, e dopo la caduta non si trovò mai più nell’uomo una perfetta salute: in alcuni, infatti, aumenta il calore e diminuisce l’umidità, e sono detti collerici, perché sono caldi e secchi, sebbene non siano privi di umidità; in altri aumenta l’umidità e diminuisce il calore, e sono detti flemmatici, perché sono freddi e umidi, sebbene non siano privi di calore; in altri, ancora, aumenta il secco e diminuisce il caldo, e sono detti melancolici, perché freddi e secchi, sebbene non siano privi del caldo e dell’umido. Quelli invece che si avvicinano maggiormente alla perfetta uniformità degli umori, sono detti sanguigni<sup>84</sup>.

Pertanto, qualunque sia la sua complessione, l’uomo è sempre soggetto ad *augmentum*. Tuttavia, mentre alcuni crescono più in altezza, altri crescono più in larghezza: i collerici, infatti, sono alti a causa del caldo e gracili a causa del secco; i sanguigni sono alti a causa del caldo e pingui a causa dell’umido; i flemmatici sono bassi

---

Ancora una volta Guglielmo, rispetto alla sua fonte, non sente il bisogno di specificare: che l’*augmentum* è una conseguenza di quella *virtus naturalis* che si chiama *augmentativa* o *nutritiva*; che la *virtus augmentativa* serve un’altra *virtus naturalis*, chiamata *generativa*; che la *virtus augmentativa* è servita da un’altra *virtus naturalis*, chiamata *pascitiva*, la quale, permettendo alle membra di assimilare il cibo, provoca l’*augmentum*. Ciò non ci autorizza tuttavia a concludere che egli distorca la sua fonte. È presumibile, invece, che egli semplifichi il discorso a scopo didattico; cf. supra, pp. 338 ss.

<sup>84</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XIII, 1, 2 – 5, 40, pp. 227-228. Si esprime più o meno allo stesso modo, sebbene con maggiore concisione, nella *Philosophia*; cf. ID., *Philosophia*, IV, XVIII, 30-31, pp. 103-104. Nel trattato giovanile Guglielmo è più esplicito nel dire che la complessione temperata è quella caldo-umida: «Homo naturaliter calidus est et humidus et inter quattuor qualitates temperatus»; cf. *ibid.*, 30, p. 103.

a causa del freddo e pingui a causa dell'umido; i melanconici sono bassi a causa del freddo e gracili a causa dell'umido. Le proprietà di costoro tuttavia variano spesso per accidente: i collerici e i melancolici, infatti, a causa dell'ozio e dell'alimentazione, spesso diventano pingui; i sanguigni e i flemmatici per la fatica e per l'astinenza diventano gracili; i collerici e i sanguigni per la piccolezza della matrice e per la scarsità del seme diventano bassi; i flemmatici e i melanconici per la ragione opposta diventano alti<sup>85</sup>.

#### 3.1.4. Il *sompnus*

Secondo Danielle Jacquart, Guglielmo, inserendo tra le *operationes* della *virtus naturalis* anche il *sompnus*, si dimostra in evidente contrasto con la dottrina medicale dell'*Isagoge* e del *Pantegni*, dove – come si è visto – la *virtus naturalis* consta solo di tre *virtutes* (*generativa*, *nutritiva* o *augmentativa* e *pascitiva*) e dove il *sompnus* è annoverato esplicitamente tra le *res non naturales*<sup>86</sup>. Queste differenze, però, non ci autorizzano a concludere che egli operi una distorsione di questa dottrina, perché non è detto che il filosofo di Conches si misurasse solo con queste fonti. Per quanto Ioannizio e Costantino fossero annoverati tra le più grandi autorità del tempo in campo medico, non credo si debba pensare alla medicina del secolo XII come a un sapere ben definito, fondato su principi e dottrine inconfutabili, e non è da escludere che Guglielmo, dialogando con queste e con altre fonti, operasse una sua personale sintesi, giungendo talvolta a conclusioni diverse, forse perché – in base ai principi della propria visione del mondo fisico – più conformi a ragione<sup>87</sup>. Si osservi, inoltre, che se effettivamente Costantino nel *Pantegni* annovera il sonno tra le *res non naturales*, spiega anche che tali cose non sono da considerarsi «extra naturam», poiché, operando nel corso del tempo ciò di cui ciascun

---

<sup>85</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, XIII, 6, 41 – 7, 53, p. 229; cf. ID., *Philosophia*, IV, XVIII, 31, p. 104.

<sup>86</sup> Cf. JAQUART, *Les emprunts de Guillaume de Conches* cit. (alla p. 345, n. 59), pp. 92-93.

<sup>87</sup> Tra le fonti da lui utilizzate relativamente al sonno potrebbero esserci anche le *Solutiones* di Prisciano di Lidia. In quest'opera, infatti, il filosofo neoplatonico parla del sonno come un *opus* «naturalis», perché «a natura inventus» al fine di preservare, insieme all'*evigilantia*, la salute dell'animale; PRISCIANUS LYDUS, *Solutiones*, II, in *Plotini Enneades, Porphyrii et Procli Institutiones et Prisciani philosophi Solutiones*, ed. F. Dübner, p. 561b. Inoltre, nella descrizione delle dinamiche che conducono al sonno, Prisciano utilizza una terminologia molto simile a quella di Guglielmo; cf. ad esempio *ibid.*, p. 562a: «Humiditatis enim vapores usque *ad superiora implentes* circa cerebrum in quod cumulantur (...), aggravat caput et palpebras, et dormire faciunt». Il corsivo è mio. – Gli stessi termini in corsivo sono presenti anche nel passo del *Dragmaticon* relativo al sonno, citato nella pagina successiva.

corpo ha bisogno e preservandone la salute, si trasformano in *naturales*<sup>88</sup>. Più avanti sarà, poi, lo stesso Costantino a distinguere il *sompnus naturalis* da quello *non naturalis* (il solo ad essere «extra naturam»), dichiarando di voler tralasciare quest'ultimo per occuparsi solo del primo, più attinente alla propria trattazione<sup>89</sup>. Confrontandosi con questi passi, Guglielmo potrebbe aver ommesso ogni riferimento al *sompnus non naturalis*, perché giudicato – in accordo con Costantino – superfluo al suo scopo, e potrebbe pertanto aver preferito limitarsi a ricercare le cause naturali di questo fenomeno, così da poterlo annoverare tra le *operationes* della *virtus naturalis*. Si osservi, inoltre, che per Guglielmo il sonno è solo una *operatio* e non una *virtus*: non è, dunque, una *virtus* ulteriore da aggiungere allo schema costantiniano, ma una *operatio* della *virtus naturalis*, chiara conseguenza dell'azione combinata delle quattro *vires*. Ma veniamo al testo, dal quale si evince in modo abbastanza evidente che la dottrina costantiniana viene trascesa in una nuova dottrina, che non contraddice quella della fonte, ma che in qualche modo la completa:

PHILOSOPHUS: Sompnus est quies animalium virtutum cum intensione naturalium. Animales dicuntur virtutes: intelligentia, ratio, memoria, sensus, voluntarius motus. Naturales vero superiores audivisti. Dum autem dormit homo, cessant animales virtutes, quia tunc nec intelligit nec discernit nec meminit nec sentit nec voluntarie movetur. Tunc augmentantur naturales actiones, quia tunc natura a cura exteriorum libera melius intus operatur. – DUX: Et unde contingit quod ad tempus cessent animales actiones? – PHILOSOPHUS: In humano corpore ex calore et humiditate in hepate fumus generatur, qui per corpus diffusus vaporat ipsum, quem dicunt esse instrumentum naturalis virtutis. Proprium est vero fumi ascendere. Fumo igitur humido ad superiora ascendente implentur nervi per quos instrumentum animalis virtutis debet discurrere (de quo in sequentibus audies). Unde desinit homo videre, audire et cetera, donec illo fumo calore naturali digesto incipit instrumentum illud descendere et ad aliquem sensum animal excitare<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, v, 1, p. 98: «Res ergo non naturalis necessaria est homini, ut vitae suae status bene regatur. Sunt autem generaliter sex: aer, motus et quies, cibus et potus, somnus et vigilia, exinanitio naturalis, in qua balnea, coitus, urina, digestiones, emunctiones et similia comprobantur, sextum accidentia animae in quibus gaudium, ira, angustia, tristitia, timor. Hae sex et si non sint naturalia, necque tamen extra naturam sunt computanda. Quia si haec operentur secundum quod oportet uniuersum corpori in quantitate qualitate, temporis custoditur, res naturalis in suo cursu, et licet haec sint non naturalia in naturalia tamen mutantur, et per ea sanitas corporis conservat, usque quo naturaliter destruat».

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, v, 33, p. 137: «Somnus ergo aut naturalis aut non naturalis. Naturalis huic nostro attinet tractatui. Non naturalis intra illa quae extra naturam sunt ponendus erit».

<sup>90</sup> Id., *Dragmaticon*, VI, XIV, 2, 14-20, p. 230. – Nella sezione della *Philosophia* relativa al *sompnus*, Guglielmo si limita a descrivere molto brevemente le dinamiche che provocano il sonno e ad accennare alle cause delle varie tipologie di sogni; cf. Id., *Philosophia*, IV, XIX, 32, pp. 104-105. Nel *Dragmaticon*, oltre a trattare in modo più dettagliato queste questioni, Guglielmo ne affronta altre relative al

Guglielmo definisce il sonno “riposo delle *virtutes animales (intelligentia, ratio, memoria, sensus, motus voluntarius)* con corrispondente rafforzamento delle *virtutes naturales*”. Ispirandosi alla dottrina del *Pantegni*, egli spiega infatti che durante il sonno cessano in modo evidente le *virtutes animales*, perché l’uomo «nec intelligit, nec discernit, nec meminit, nec sentit, nec voluntarie movetur», mentre si intensificano le *virtutes naturales*, perché «natura a cura exteriorum libera melius intus operatur». Alla domanda del duca sul perché durante il sonno cessino le *actiones animales* (conseguenza diretta delle corrispettive *virtutes*), il filosofo risponde – in accordo con Costantino – che tale sospensione è dovuta all’azione di un *fumus* che dice essere definito «instrumentum naturalis virtutis» perché, se già normalmente permette alla natura di svolgere le proprie *operationes* nel corpo umano, quando è di maggiore entità, si diffonde in tutto il corpo, rammollisce le membra e, intensificando il calore interno, permette si digerisca meglio il cibo<sup>91</sup>. Diversamente da Costantino, però, Guglielmo crede che questo fumo non provenga «a toto corpore», ma che provenga dal fegato e che sia prodotto ad opera del caldo e dell’umido durante la *secunda digestio*, nella quale avviene la separazione degli umori e la purificazione del sangue<sup>92</sup>. In tal modo il maestro di Chartres collega più esplicitamente di quanto sembra abbia fatto Costantino il fenomeno del sonno all’alimentazione, la quale, attivando il processo digestivo, contribuisce alla produzione del *fumus*. Dopodiché – approfondendo la dottrina del *Pantegni* –, Guglielmo risale a quella che sembra essere la vera causa della sospensione delle *actiones animales*, che non

---

perché l’uomo si ridesti dal sonno a causa di un suono o dopo aver subito un colpo e al perché le dita siano più grosse dopo il sonno e più sottili dopo aver mangiato; cf. ID., *Dragmaticon*, VI, XIV, 1, 2 – 6, 54, pp. 229-232.

<sup>91</sup> Cf. ID., *Glosae super Platonem*, CXL, 9-11, p. 254: «Sed cum fumus non potest ultra cerebrum ascendere, revertitur, diffundensque se per membra, emollit ea et dissolvit, unde augmentatur interior calor meliusque cibus digeritur». – Guglielmo non chiarisce in che modo questo *fumus* faciliti i processi di *appetitus*, *retentio*, *digestio*, *expulsio* e *augmentum*, altre *operationes* della *virtus naturalis*. Sull’*augmentum* è possibile fare qualche congettura: essendo un risultato dell’operazione del caldo-umido, esso potrebbe dipendere dal *fumus* della digestione che, espandendosi in lungo e in largo, preme sulle pareti del corpo, provocandone l’ampliamento; oppure potrebbe essere una conseguenza della *vis digestiva* che, operando l’assimilazione del nutrimento in tutte le membra, ne provocherebbe anche la crescita. Non è difficile, poi, immaginare che la *virtus naturalis* operi la *digestio* per mezzo di quel *fumus* caldo e umido, poiché la *digestio* è una conseguenza della *vis digestiva*, che opera per mezzo del caldo-umido. Più difficile è il dircorso sull’*appetitus*, sulla *retentio* e sull’*expulsio*: queste operazioni, infatti, sono una conseguenza rispettivamente del caldo-secco, del freddo-secco e del freddo umido; pertanto, il loro *instrumentum* avrebbe dovuto avere queste complessioni.

<sup>92</sup> Il riferimento al fatto che questo *fumus* sia un prodotto della *secunda digestio* è più esplicito in un passo delle *Glosae super Platonem* che citeremo più avanti; cf. infra, p. 359.

risiede in un semplice annebbiamento del cervello, ma in una saturazione dei nervi attraverso i quali l'anima soffia il proprio *instrumentum* ed esercita normalmente le proprie *actiones*<sup>93</sup>.

### 3.2. La *virtus spiritualis* e le sue *operationes*

Guglielmo definisce la *virtus spiritualis* come «possibilitas attrahendi et emittendi aera»<sup>94</sup> e la localizza nel cuore. Riducendo all'essenziale informazioni che poteva desumere dal *Pantegni* e dal *Premnon physicon*, il filosofo di Conches spiega che questa capacità è utilissima per moderare il calore interno, impedendogli di bruciare le viscere: infatti, l'aria che entra nel corpo, essendo estremamente convertibile, si accende rapidamente, ed è necessario che venga presto espulsa per accogliere aria fredda<sup>95</sup>. Allo svolgimento di questa azione è utile anche il polmone, il quale si trova vicino al cuore proprio per espellere le *superfluitates* introdotte con la respirazione, salvaguardandolo in tal modo da eventuali lesioni<sup>96</sup>.

Quanto all'*instrumentum* della *virtus spiritualis*, Guglielmo scrive:

Pars fumi qui in hepate nascitur, per arterias quae a corde ad hepar extenduntur transiens, quod habet spissitudinis deponit, subtiliatque ad cor perveniens ipsum dilatat et tunc aera attrahit, deinde ipsum constringit et tunc aera expellit<sup>97</sup>.

L'*instrumentum* di questa *virtus* è dunque quello stesso *fumus* che proviene dal fegato e che, come abbiamo visto, serve la *virtus naturalis*. Giungendo al cuore attraverso le arterie che collegano quell'organo al fegato, questo *fumus* depone nelle arterie quanto

---

<sup>93</sup> Cf. per un confronto il testo di CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.* v, 33, p. 137: «Somnus igitur naturalis ex temperata humiditate fit cerebri, ex et fumo humido, atque claro, a toto corpore ad cerebrum ascendente. Unde cum cibamur, et ciborum fumus cerebrum ingreditur, facile dormitamus. Fit autem somnus naturalis propter duas res. Primo ut cerebrum cum sensibus a suorum motuum quiesceret fatigationibus. Unde animalis virtuti actiones in somno sunt quiescentes: visus, auditus, gustus, odoratus et motus voluntarius. Actiones autem spirituales et naturales in suo cursu sunt permanentes. Dormientes enim sive dormitantes non anhelito privantur neque digestiva virtus amittitur. Quod ex arteriarum motu atque flato comprobatur, et quia comesta a dormientibus melius digerant. Secundo somnus est necessarius, ut cibus digeratur, humores excoquant. Calor enim naturalis interiora petit corporis. (...). Naturalis autem virtus intus operari comprobatur, quia cum dormiamus magis operimur et extremitates corporis tunc refrigerantur».

<sup>94</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, xv, 1, 2-3, p. 232.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, 3-10.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, 2, 17-20, p. 233. Per le fonti, cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, III, 20, pp. 65-66; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), xxviii, pp. 135-136.

<sup>97</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, xv, 2, 13-17, p. 233.

possiede di denso («quod habet spissitudinis deponit»), mentre la parte sottile che giunge al cuore lo dilata («subtiliata ad cor perveniens ipsum dilatat»), permettendogli di immettere (*attrahere*) aria, e lo contrae («ipsum constringit»), permettendogli di emettere (*expellere*) aria<sup>98</sup>.

### 3.3. La *virtus animalis* e le sue *operationes*

Praedicta igitur substantia, quae in hepate est fumus humidus subtiliataque ad cor veniens ipsum dilatat et constringit, a corde ad cerebrum per vasa subtilia ascendit. Deinde transeundo per subtilissimum rete quod est circa cerebrum, colando ita subtilis efficitur quod ibi prae sui subtilitate spiritus dicitur, cum tamen aerea sit substantia. Et hoc est instrumentum animalis virtutis, quia transiens ad diversa loca diversas perficit animales actiones<sup>99</sup>.

Come si evince da questo passo, lo stesso *fumus humidus*, prodotto dal fegato a seguito della digestione, è strumento non solo della *virtus naturalis* e della *virtus spiritualis*, ma anche della *virtus animalis*, sebbene in seguito a due fasi di raffinazione. Il *fumus instrumentum naturalis virtutis* che annebbia il cervello provocando il calo di tensione delle *virtutes animales* e l'intensificarsi delle *virtutes naturales*, è un vapore ancora molto denso, prodotto dalla digestione: non viene, infatti, filtrato dalle arterie, né dalle vene, né dai nervi, ma sale verso l'alto come fa il vapore proveniente da una pentola piena d'acqua che bolle sul fuoco. Il *fumus instrumentum spiritualis virtutis* è sottoposto, invece, a un primo filtraggio: esso, infatti, deposita quanto ha di denso nelle arterie e la sua parte più sottile giunge al cuore, operando la respirazione, che consiste nelle due *actiones* dell'emissione e dell'immissione dell'aria. Il *fumus instrumentum animalis virtutis* è sottoposto, infine, a un ulteriore filtraggio: dopo essere passato per il cuore, arriva al cervello «per vasa subtilia» e, addentrandosi «per subtilissimum rete quod est circa cerebrum», diviene talmente sottile da meritare il nome di *spiritus*, pur essendo una *aerea substantia* e, quindi, una sostanza materiale. Spingendo questo *instrumentum* in diverse parti del corpo, l'anima compie le cosiddette *actiones animales*. Questo processo di progressiva raffinazione dell'*instrumentum* delle tre *virtutes* – finalizzato a renderlo più puro e sottile, così che possa compiere, nel modo più efficace possibile, il compito che di

---

<sup>98</sup> Cf. le poche informazioni sulla *virtus spiritualis* in ID., *Philosophia*, IV, XIX, 33, p. 105. Si notino le differenze tra i due trattati: nella *Philosophia* il *fumus* giunge al cuore *per diversa foramina*, nel *Dragmaticon*, invece, *per arterias*; nella *Philosophia* sono le *arteriae* che attendono (*deserviunt*) alla virtù spirituale, nel *Dragmaticon*, invece, il *pulmo*.

<sup>99</sup> ID., *Dragmaticon*, VI, XVI, 1, 4-11, pp. 233-234. Cf. le brevissime informazioni sulla *virtus animalis* in ID., *Philosophia*, IV, XIX, 33, p. 105. Nella *Philosophia* i *vasa subtilia* sono detti *nervi*.

volta in volta è chiamato a svolgere – è evidenziato in modo ancora più esplicito in un passo delle *Glosae super Platonem*:

Cum igitur in hepate, quod est calidum et humidum, fiat secunda digestio, nascitur ibi *quidam spissus fumus* qui, diffusus per diversa membra, *naturalem* ibi *virtutem operatur*: cuius *quaedam pars*, per diversas arterias, *ad cor veniens subtiliata*, constringit cor et dilatat *spiritalemque virtutem* ibi *operatur*. *Illa eadem per arterias alias ad cerebrum ascendens*, per quoddam subtilissimum rete quod circumdat cerebrum transiens, ita *subtiliatur* quod in aeriam et splendidam substantiam transit, quam anima, per diversos nervos ad diversa foramina emittens, *animalem operatur virtutem*, id est quinque sensus<sup>100</sup>.

La dottrina guglielmiana degli *instrumenta* è chiaramente desunta da una dottrina medica di origine galenica contenuta nel *Pantegni* e appena delineata nell'*Isagoge* di Ioannizio, cioè quella degli *spiritus* per mezzo dei quali la natura e l'anima operano la *virtus naturalis*, la *virtus spiritualis* e la *virtus animalis*<sup>101</sup>. Tuttavia, la versione guglielmiana di questa dottrina presenta degli adattamenti degni di nota. Innanzitutto, il termine *spiritus*, che per Costantino designa tutti e tre gli strumenti delle *virtutes*, viene attribuito da Guglielmo solo all'*instrumentum animalis virtutis*, l'unico – dice – ad essere talmente sottile da meritare tale denominazione. Agli altri due *instrumenta* si riferisce, invece, con un generico *fumus*, sebbene non manchi di sottolinearne il diverso grado di raffinazione. In secondo luogo, Costantino prevede l'uso del termine *instrumentum* solo per lo *spiritus animalis*, mentre Guglielmo lo estende anche agli strumenti delle *virtutes spiritualis* e *naturalis*<sup>102</sup>. Ma la differenza più significativa è un'altra: se, infatti, è vero che nel *Pantegni* lo *spiritus animalis* è un prodotto della depurazione dello *spiritus spiritualis* (e in questo Guglielmo sembra seguire da vicino Costantino), non è altrettanto vero che lo *spiritus spiritualis* è un prodotto dell'elaborazione dello *spiritus naturalis*: esso, infatti, proviene dal cuore, e non dalla filtrazione del vapore proveniente dalla purificazione del sangue, avvenuta nel fegato durante la *secunda digestio*. Questa presa di distanza – la quale può anche dipendere dal fatto che Guglielmo “correggeva” la dottrina del *Pantegni* e dell'*Isagoge* con elementi provenienti da altre fonti, come il *De spermate* pseudo-galenico<sup>103</sup> –, permette, tuttavia, al filosofo di Conches di assicurare maggiore

---

<sup>100</sup> Id., *Glosae super Platonem*, CXXXVII, 7-17, p. 248. Il corsivo è mio.

<sup>101</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 19, p. 96; IOHANNITIUS, *Isagoge*, XVII, p. 155.

<sup>102</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibidem*: «Dicunt quidam Philosophi hunc spiritum [animalem] cerebri esse animam, et eandem corpoream. Alii dicunt animae esse instrumentum. Qui anima fatentur incorpoream. Quorum intentio priore est melior».

<sup>103</sup> In quest'opera viene detto, infatti, che lo spirito vitale, in seguito purificato in spirito animale, deriva dal fumo proveniente dal calore del sangue che passa dalle vene alle arterie; cf. <CLAUDIUS GALENUS>,

continuità tra fenomeni naturali e fenomeni animali, quasi a suggerire l'idea che sia la natura stessa con la propria opera all'interno del corpo umano ad assicurare all'anima l'*instrumentum* utile per svolgere le proprie *actiones*.

In linea con Costantino e con alcuni suoi contemporanei come Ugo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry, che nei loro trattati antropologici (rispettivamente il *De unione corporis et spiritus* e il *De natura corporis et animae*) si ispirarono ugualmente alla dottrina degli spiriti del *Pantegni* per sottolineare la differenza tra l'anima e il suo strumento, Guglielmo di Conches rigetta la tesi avanzata da alcuni di identificare l'*instrumentum animalis virtutis* con l'anima, sebbene sia disposto a concederlo per gli animali bruti<sup>104</sup>: l'*instumentum* – osserva infatti – è senz'altro sottile, ma è pur sempre un corpo e quotidianamente cresce e decresce, mentre l'anima umana è incorporea e immutabile; inoltre, esso può dissolversi, perché è composto da parti congiunte tra loro (cioè da elementi), e ciò che è composto da parti è dissolubile per natura, mentre l'anima umana è indissolubile; e ancora, essendo sostanza aerea, questo *instrumentum* è estremamente convertibile e può infiammarsi, trasformandosi in fuoco, o può addensarsi in acqua, mentre l'anima umana non è soggetta a cambiamenti di stato; infine, se questo *instrumentum* fosse l'anima, non potrebbe essere lesa dal fuoco, perché simile al fuoco, e non avrebbe senso temere le fiamme della geenna. Se ne deduce, pertanto, che questa sostanza aerea non è l'anima dell'uomo, ma l'*instrumentum* per mezzo del quale essa opera le sue specifiche *actiones*<sup>105</sup>. Come per i suoi contemporanei Ugo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry, anche per Guglielmo di Conches questo *instrumentum* è evidentemente una sorta di *medium* che permette all'anima di interagire con il corpo senza perdere la propria eterogeneità, *medium* che gli agostiniani del secolo XII, insieme a quelli del secolo successivo, identificarono con quel corpo sottilissimo e luminoso, del

---

*De spermate*, MS Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15456, f. 189r; JACQUART, *Les emprunts de Guillaume de Conches* cit. (alla p. 345, n. 59), pp. 95-96.

<sup>104</sup> Per il riferimento a Costantino cf. supra, n. 102. – Per i riferimenti a Ugo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry cf. G. SPINOSA, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel Platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, edd. C. Casagrande - S. Vecchi, Venezia 1995, pp. 210-230.

<sup>105</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVI, 2, 12 – 3, 26, p. 234.

quale Agostino postulò l'esistenza proprio al fine di spiegare l'interazione senza commistione dell'anima e del corpo<sup>106</sup>.

Ora, per Guglielmo di Conches la *virtus animalis* è la capacità insita nell'anima di compiere tramite il corpo quelle azioni che le sono proprie, facendo fluire, attraverso alcuni nervi che si dipartono dal cervello e arrivano alle diverse parti del corpo, il suddetto *instrumentum*. Il maestro di Chartres spiega che i nervi in questione si innestano su due membrane poste sotto il cranio, che i *physici* chiamano *miningae*. La prima, che è più vicina al cranio, è più dura e più secca ed è detta *dura mater*. La seconda, che è più vicina al cervello, è più sottile per non danneggiarlo, ed è detta *pia mater*<sup>107</sup>. Da esse

---

<sup>106</sup> Cf. SPINOSA, *ibid.*, pp. 210-223. Per i passi in cui Agostino postula l'esistenza di uno "strumento" dell'anima cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, PL 34, col. 363; ed. Zycha cit. (alla p. 132, n. 97), VII, 15, p. 213 e coll. 364-365; 19, pp. 215-216.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, XVIII, 1, 2-6, p. 239. Guglielmo utilizza i termini tecnici *miningae*, *dura mater* e *pia mater* già nella *Philosophia*; cf. ID., *Philosophia*, IV, XX, 35, p. 106. – In uno studio della fine degli anni sessanta, Ynez Violé O'Neill ha dimostrato che i termini *dura mater* e *pia mater* – resa latina imprecisa di due termini arabi (*al-umm al diāfiya* e *al-umm al raqīqa*), utilizzati dal medico persiano 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī nel suo *Kitāb kāmīl al-sinā 'a al-tjbbiyya* (o *Kitāb al-Maliki*) – sono entrati a far parte della nomenclatura medica latina, nonché del vocabolario tecnico di Guglielmo, grazie alla traduzione che di questo trattato fece Costantino Africano verso la fine del secolo XI con il titolo di *Pantegni*, e non – come alcuni (Schneider e Hyrtl) avevano sostenuto – grazie a quella che ne fece Stefano di Antiochia nel 1127 con il titolo di *Liber regalis*. Da un'analisi comparata dei passi del *Pantegni* e del *Liber regalis* relativi alla descrizione delle membrane che avvolgono il cervello, si evinceva, infatti, che solo Costantino traduceva i suddetti termini arabi in *dura mater* e *pia mater*, mentre Stefano preferiva renderli con *spissa mater* e *tenuis* o *subtilis mater*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 11, pp. 56-57: «Haec est forma cerebri quod circumdant duo panniculi qui vocantur matres cerebri. Unus grossus qui dura mater vocatur, hic craneo supponitur. (...) Haec autem pia mater durae matri supposita est quae cerebro coniuncta undique ipsum circumdat et se spargit per concavitatem cerebri. Haec mollior est in substantia quod mater dura»; STEPHANUS ANTIOCHENUS, *Liber regalis dispositio nominatus ex arabico*, Venezia 1492, f. 18v; O'NEILL, *Cerebral Membranes* cit. (alla p. 46, n. 61), pp. 13-14. – Più difficile risultò invece l'individuazione della fonte del termine *miningae* (di ascendenza galenica), che Guglielmo utilizzò per designare le due membrane cerebrali. Tale termine era infatti assente sia nel *Pantegni*, sia nel *Liber regalis* (Costantino e Stefano parlano rispettivamente di *panniculi* e *operimenta*). L'ipotesi della studiosa, che Guglielmo l'avesse desunto da Giovanni Scoto Eriugena, sembra percorribile, ma necessita – a mio avviso – di qualche precisazione. Scoto, nel secolo IX, tradusse il Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου di Gregorio di Nissa con il titolo di *De conditione hominis* e, imbattendosi nel termine μένγγες, utilizzato dal teologo bizantino per designare le membrane che avvolgono il cervello, si limitò a riportarlo nella sua traduzione conservando i caratteri greci. Ma la parola che egli riporta è errata (MHNIKA), e anche quando la riutilizza in due luoghi del suo *Periphyseon*, nel primo caso traslittera il termine greco in *menica*, mentre nel secondo lo riporta con i caratteri greci; cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I cit. (alla p. 146, n. 8), p. 54; III cit. (alla p. 141, n. 121), p. 160; O'NEILL, *ibid.*, pp. 15-16. – Alfano di Salerno, nella sua traduzione del *Premnon physicon* di Nemesio di

nascono tutti i nervi del corpo umano, ed è per questo motivo che vengono dette *matres*. L'idea che i nervi abbiano origine dal cervello è un motivo galenico noto a Guglielmo grazie al *Pantegni*, ma che questi nervi si innestino sulle due membrane che avvolgono il cervello è una teoria di Erasistrato – anatomista alessandrino del secolo III a. C. – che secondo Ynez O'Neill il filosofo di Conches potrebbe aver desunto da una probabile traduzione costantiniana del *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno<sup>108</sup>. La traduzione di Costantino, in effetti, non ci è pervenuta, ma Paolo Diacono – primo biografo del monaco cassinese – gli attribuisce una *Disputatio Platonis et Ypocratis in sententiis* che – secondo Kristeller – potrebbe essere proprio la traduzione perduta del *De placitis* di Galeno<sup>109</sup>.

Dalla *dura mater* – prosegue Guglielmo – hanno origine i nervi che, passando per la poppa del capo e diffondendosi in tutto il corpo fino a raggiungere gli arti, permettono all'anima di operare il *motus voluntarius*. Dalla *pia mater*, invece, hanno origine i nervi che, passando per la prua del capo e diffondendosi in tutto il corpo fino a raggiungere le sedi dei cinque sensi, permettono all'anima di operare i *sensus*. Per Guglielmo tutti questi nervi sono ugualmente degli *instrumenta* per mezzo dei quali l'anima svolge alcune delle sue *actiones*: i primi sono *instrumenta voluntarii motus*; i secondi *instrumenta sensuum*<sup>110</sup>. Ciò non contraddice il fatto che l'*instrumentum* principale della *virtus animalis* sia il *fumus humidus* prodotto dal fegato, sottoposto a diverse fasi di raffinazione: infatti, questi nervi sono più che altro strumenti ausiliari della *virtus animalis*, perché per mezzo di essi l'anima diffonde nelle sedi dei sensi e del moto volontario il suo principale *instrumentum*, l'unico che può effettivamente captare le sensazioni e portarle al cervello, o che può trasmettere agli arti gli impulsi provenienti dal cervello.

---

Emesa, rende il greco μένγγες con il latino *mininges*, ma indica con questo termine – come da tradizione galenica – tutte le membrane del corpo, non solo quelle del cervello; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), IV, p. 60. – Pertanto (questa è la mia ipotesi), Guglielmo potrebbe aver desunto dalla traduzione di Alfano il termine *miningae* e potrebbe averlo associato al termine scotiano MHNIKA. – Sembra, invece, plausibile quanto suggerisce O'Neill riguardo al fatto che Guglielmo sia stato il primo autore ad aver associato il termine *miningae* esclusivamente alle membrane che circondano il cervello. Dopo di lui, infatti, tale uso del termine divenne la norma; cf. O'NEILL, *ibid.*, pp. 16-17.

<sup>108</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 11, pp. 55-56; O'NEILL, *Descriptions of the Brain* cit. (alla p. 46, n. 61), p. 211; CLAUDIUS GALENUS, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VI, ed. I. Mueller, Leipzig 1874, p. 598.

<sup>109</sup> Cf. P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 54), p. 510, n. 56.

<sup>110</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVIII, 1, 7-11, p. 239.

Se dunque è vero – come abbiamo già notato – che non esiste parte del corpo in cui l’anima non sia presente nella sua interezza, è vero anche che non in tutte le parti del corpo opera con la stessa intensità<sup>111</sup>: da quanto si è detto, infatti, appare evidente che essa operi maggiormente nel cervello, perché grazie a quest’organo esplica la propria *virtus*, presiedendo a diverse *actiones*, alcune delle quali (*sensus*, *motus voluntarius* e *imaginatio*) «nobis et brutis animalibus sunt communes»<sup>112</sup>, mentre altre (*ingenium*, *opinio*, *ratio*, *intelligentia* o *intellectus* e *memoria*) «nobis et divinis spiritibus sunt communes»<sup>113</sup>. Guglielmo chiama queste *actiones* anche *vires* o *virtutes*, probabilmente perché talvolta le considera come facoltà dell’anima che specificano la *virtus animalis* (e dunque *vires* o *virtutes*), talaltra come operazioni compiute per mezzo di queste facoltà, cioè come esplicazione della loro potenzialità (e dunque *actiones*).

### 3.3.1. Le *actiones animales* comuni agli uomini e agli animali

#### a. Il *sensus* e l’anatomia del cervello

Guglielmo definisce il *sensus* «animati corporis applicatione exteriorum non levis mutatio»<sup>114</sup> – cioè movimento non superficiale di un corpo animato, causato dall’applicazione di qualcosa che proviene dall’esterno – e dice di aver desunto questa definizione dai *Metaphysici* di Aristotele. In realtà, essa non si trova nelle opere dello Stagirita, perché è di Adelardo di Bath, come già rilevato da Gregory<sup>115</sup>. Guglielmo

<sup>111</sup> Cf. supra, pp. 327 ss.

<sup>112</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XXIV, 3, 20-21, p. 261.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 5, 42, p. 262.

<sup>114</sup> *Ibid.*, XI, 3, 16-17, p. 217.

<sup>115</sup> Cf. GREGORY, *Anima mundi* cit. (alla p. 7, n. 17), pp. 173-174, n. 4; GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 3, 15, p. 217: «Aristoteles igitur in suis METAPHYSICIS sic sensum diffinit»; ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), XIII, p. 17: «Et est sensus diffinitio, ut mihi quidem videtur, ‘Animati corporis exteriorum applicatione non levis mutatio’». – Guglielmo sapeva dell’esistenza della *Methaphysica* di Aristotele grazie a Boezio, ma la suddetta definizione di *sensus* non è presente nell’opera dello Stagirita, che sicuramente Guglielmo non aveva letto, perché fu tradotta solo nella seconda metà del secolo XII; cf. SEVERINUS BOETIUS, *In librum Aristotelis de interpretatione (editio prima)*, I, PL 64, col. 315B. – Si noti, inoltre, che il filosofo di Conches chiama l’opera *Metaphysici*, utilizzando il plurale. Non è da escludere, dunque, che alludesse a un gruppo di scritti di argomento metafisico attribuiti ad Aristotele, a lui noti indirettamente attraverso Adelardo, con il quale (come si è detto) forse aveva collaborato nell’istruzione dei figli di Goffredo il Bello presso la corte normanna; cf. supra, p. 130, n. 45. – Pertanto, si può anche supporre che il filosofo batonense abbia desunto la definizione di *sensus* da uno di questi ipotetici scritti pseudo-aristotelici. In effetti, egli non attribuisce esplicitamente a se stesso la formulazione di questa

divide il *sensus* in *visus, olfactus, auditus, gustus* e *tactus*<sup>116</sup>, e intende descrivere come avvenga, con ciascuno dei cinque sensi, l'*applicatio exteriorum* e in che modo i corpi animati subiscano, a causa dell'*applicatio*, una *non levis mutatio*. Innanzitutto, egli scrive:

Ominum (...) sensuum quaedam aerea substantia est instrumentum, quam oportet in naturam rei sensae prius mutari quam sit sensus<sup>117</sup>.

Affinché, dunque, abbia luogo il *sensus* – spiega il filosofo –, è necessario che l'*instrumentum omnium sensuum* – cioè quell'*aerea substantia* prodotta dal fegato, che abbiamo visto definire *instrumentum animalis virtutis* – si muti nella natura della cosa sentita. Quando gli *exteriora*, ossia le immagini, gli odori, i sapori, i suoni e le sensazioni tattili, solleticano i nervi che collegano il cervello alle sedi dei cinque sensi, l'anima soffia attraverso di essi il suo *instrumentum*, che, raggiunte le sedi dei sensi, si unisce all'oggetto della percezione e si trasforma nella natura della cosa sentita. Così informato, ritorna al cervello. La *non levis mutatio animati corporis* è, dunque, quella condizione di movimento continuo provocata dall'andare e venire dell'*instrumentum animae*, che l'anima invia dal cervello alle sedi dei sensi al fine di registrare le informazioni sensibili provenienti dall'esterno e poi riporta al cervello per discernerle.

Vista la centralità che l'organo cerebrale riveste nell'espletamento delle *virtutes animales*, non desta alcuna meraviglia che Guglielmo ne descriva con cura l'anatomia e il funzionamento. Ispirandosi al *Pantegni*, egli definisce il cervello «liquida et alba substantia sine sanguine»<sup>118</sup>, ma diversamente da Costantino – per il quale il cervello è costituzionalmente umido –, il filosofo di Conches attribuisce a quest'organo una complessione fredda e umida, affinché non si dissecchi a causa del continuo movimento e del calore del corpo<sup>119</sup>. Poi divide il cervello in tre sezioni, che le sue fonti chiamano

---

definizione: scrivendo «ut mihi quidem videtur», potrebbe anche aver voluto semplicemente dire che, tra le varie definizioni di *sensus* in cui si era imbattuto, egli aderiva a quella che gli sembrava più attendibile.

<sup>116</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XI, 3, 19-20, p. 218.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 20-22.

<sup>118</sup> *Ibid.*, XVIII, 2, 15-17, p. 239. Cf. anche ID., *Philosophia*, IV, XI, 37, p. 106; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 11, p. 55: «Cerebrum vero est corpus album et sine sanguine humidum, quod ideo fit ut cito mutet in naturam sentiendi». Come si può notare, l'aggettivo *liquida* è un'aggiunta di Guglielmo.

<sup>119</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVIII, 2, 16-17, p. 239: «[Cerebrum] naturaliter est frigidum et humidum, ne continuo motu et calore corporis desiccetur». – Nella *Philosophia* è detto solamente freddo; cf. ID., *Philosophia*, IV, XXI, 37, p. 106: «[Cerebrum] naturaliter est frigidum, ne continuo motu desiccetur». – Secondo Ynez O'Neill, l'attribuzione al cervello della qualità del freddo o dipende da un'errata comprensione del testo di Costantino, o deriva dalle *Solutiones* di Prisciano di Lidia; cf. PRISCIANUS LYDUS, *Solutiones* cit. (alla p. 354, n. 87), II, p. 562a: «Humiditatis enim vapores usque ad superiora

*ventriculi* (Costantino), o *ventres* (Nemesio di Emesa), ma che egli chiama *cellulae*, preferendo una terminologia più vicina a quella di Adelardo di Bath (che parla di *cellae*) e di probabile ascendenza salernitana<sup>120</sup>. Inoltre, Guglielmo attribuisce a ciascuna delle *cellulae* del cervello complessioni diverse in base alla facoltà che in essa l'anima opera. Tale elemento, assente nelle sue fonti, sembra essere una trovata originale del filosofo di Conches<sup>121</sup>. I nomi delle cellule, invece, sono desunti ancora una volta dal *Pantegni* e dal *Premnon physicon*, ma soprattutto dalle *Quaestiones naturales* di Adelardo, fatta eccezione per l'associazione degli attributi «logistica» e «rationalis» in riferimento alla cellula mediana, che Guglielmo potrebbe aver desunto da Macrobio<sup>122</sup>. La cellula anteriore è detta «phantastica, id est visualis», perché con il cervello di questa cella, che è caldo e secco, l'anima «videt et intelligit», attraendo a sé le forme e i colori delle cose esterne. Quella mediana è detta «logistica, id est rationalis», perché con il cervello di questa cella, che è «temperatum, quia distemperiem rationem impedit», l'anima discerne l'una dall'altra le forme e i colori delle cose viste (quelle precedentemente attratte nella *cellula visualis*). La cellula posteriore è detta «memorialis», perché, con il cervello che è in essa, freddo e secco affinché possa meglio «constringere et retinere», l'anima esercita la memoria: ciò che infatti è stato attratto nella cellula anteriore, viene fatto oggetto di discernimento nella cellula mediana e viene infine trasmesso dall'anima nella cellula posteriore per mezzo di un foro che collega quest'ultima alla cellula mediana; tale foro è ricoperto da un pezzettino di carne («caruncula»<sup>123</sup>), simile a una mammella, il quale viene rimosso (forse per mezzo dell'*instrumentum animae*) nel momento in cui l'anima

---

implentes circa cerebrum in quod cumulantur, quod est frigidissimum omnium quae sunt in corpore»; O'NEILL, *Descriptions of the Brain* cit. (alla p. 46, n. 61), p. 206.

<sup>120</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 9, p. 91; 19, p. 96; NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon* cit. (alla p. 183, n. 78), VI, 4, p. 73; XII, 3, p. 87; XIII, 1-8, pp. 88-89; ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), XVIII, p. 22. – Sulla provenienza salernitana dell'utilizzo del termine *cellulae* per indicare i ventricoli del cervello cf. O'NEILL, *ibidem*.

<sup>121</sup> Cf. O'NEILL, *ibid.*, pp. 207-208.

<sup>122</sup> I riferimenti a Costantino, Nemesio e Adelardo sono citati alla n. 120. Cf. inoltre MACROBIUS, *In somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, VI, 42, p. 26: «Ternarius vero adsignat animam tribus suis partibus absolutam, quarum prima est ratio quam λογιστικόν appellant, secunda animositas quam θυμικόν vocant, tertia cupiditas quae επιθυμητικόν nuncupatur».

<sup>123</sup> Nella *Philosophia* Guglielmo non parlava di una *caruncula*, ma di un *panniculus*, una sorta di membrana ventricolare; cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, IV, XXI, 37, p. 107.

vuole affidare alla memoria qualcosa di nuovo, o vuole richiamare alla memoria qualcosa di vecchio<sup>124</sup>.

È evidente da quanto si è detto che per Guglielmo anche nel cervello – come negli altri organi – la *natura* opera le quattro *vires* (*appetitiva*, *retentiva*, *digestiva*, *expulsiva*), che qui sono fondamentali nel processo di assimilazione delle informazioni e degli stimoli sensoriali provenienti dall'esterno: la *cellula visualis* ha, infatti, una complessione calda e secca per esercitare una *vis attractiva* sulle forme e sui colori degli oggetti esterni; la *memorialis* ha, invece, una complessione fredda e secca per esercitare una *vis retentiva* sulle informazioni precedentemente razionalizzate nella *cellula rationalis* e trasmesse ad essa dall'anima; la *rationalis* ha, infine, una complessione temperata, cioè tendente al caldo-umido, per esercitare una *vis digestiva* sulle informazioni e sugli stimoli sensoriali provenienti dall'esterno, assimilandoli attraverso il discernimento e la razionalizzazione dei contenuti<sup>125</sup>. Ma poiché anche il cervello è costituito da ogni tipo di particelle elementari, è chiaro che grazie ad esse ciascuna cellula possa esercitare anche quelle *vires* dipendenti da complessioni diverse da quelle in esse dominanti. Pertanto, se la *cellula visualis* attrae le forme e i colori degli oggetti esterni tramite il caldo-secco, deve pur ritenere questi contenuti grazie al freddo-secco, digerirli

---

<sup>124</sup> Costantino non parla di una semplice valvola, ma di una struttura vermicolare, che collega il ventricolo medio a quello posteriore, permettendo il passaggio dello *spiritus animalis*. Inoltre, aggiunge che questo *spiritus*, dopo essere passato dal ventricolo medio a quello posteriore attraverso la struttura vermicolare, in questo ventricolo opera il movimento e la memoria; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, III, 11, p. 56; IV, 19, p. 96. – Guglielmo può aver elaborato questi elementi in modo originale; cf. O'NEILL, *ibid.*, pp. 208-209. – Per la descrizione delle cellule del cervello nel *Dragmaticon* e nella *Philosophia* cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVIII, 4, 33 – 5, 54, pp. 240-241; ID., *Philosophia*, IV, XXI, 37, pp. 106-107.

<sup>125</sup> In più di un'occasione Guglielmo ribadisce che la complessione calda e umida è più equilibrata rispetto alle altre. Quando parla della formazione del corpo del primo uomo, dice che ha una complessione equilibrata; cf. ID., *Dragmaticon*, III, IV, 4, 26-28, p. 66: «Ex quodam vero limo, in quo qualitates elementorum aequaliter convenerant, hominis corpus in orientali regione est factum: est enim ceteris regionibus temperatior». Più avanti comprendiamo che a questa complessione si avvicina maggiormente il caldo-umido; cf. *ibid.*, VI, XIII, 2, 9-11, p. 227: «Nullus est homo qui non sit calidus et humidus (...). Primus enim homo inter quatuor qualitates fuit temperatus»; *ibid.*, 5, 35-36, p. 228: «Sin autem plus ad aequalitatem accedant in aliquibus humores, dicuntur sanguinei [*scil.* calidi et humidi]». Anche la primavera è temperata rispetto alle altre stagioni; cf. *ibid.*, IV, IX, 1, 5-8, p. 103: «Aer nostrae habitabilis nec nimis est calidus nec nimis frigidus, nec nimis humidus nec nimis siccus, sed inter quatuor qualitates temperatus; fitque tempus anni quod ver vocatur». Più avanti la assimila all'aria, al sangue, alla puerizia, ossia a tutto ciò che è caldo e umido; cf. *ibid.*, 4, 34-36, p. 104: «Huic tempori assimilantur aer, sanguis, pueritia: sunt enim calidi et humidi».

elaborandoli attraverso il caldo-umido, e, infine, espellerli per spingerli verso la *cellula rationalis*. Lo stesso vale ovviamente per le altre due cellule: la *rationalis* attrae i contenuti della *cellula visualis* grazie al caldo-secco, li ritiene per elaborarli grazie al freddo-secco, li digerisce discernendoli grazie al caldo-umido, e li espelle spingendoli verso la *cellula memorialis* grazie al freddo-umido; similmente, la *memorialis* attrae i contenuti della *rationalis* grazie al caldo-secco, li ritiene grazie al freddo-secco, li digerisce assimilandoli grazie al caldo-umido, e li espelle grazie al freddo-umido, spingendoli verso la *cellula rationalis* quando qualche informazione viene richiamata alla memoria. Col passare degli anni, Guglielmo deve aver dato sempre più importanza all'influenza delle complessioni ventricolari sui processi cognitivi, tant'è che nel *Dragmaticon*, rispetto alla *Philosophia*, aggiunge alcune considerazioni sugli effetti che l'intensificazione o la remissione delle qualità di ciascuna cellula possono avere su di essi. Desumendo ancora una volta le informazioni mediche dal *Pantegni* di Costantino, Guglielmo spiega che quando queste qualità mutano, le *vires* che l'anima opera nelle tre cellule del cervello sono meno performanti e le azioni che da esse scaturiscono perdono di efficacia. Se infatti il cervello dell'ultima cellula è umido, l'uomo è di cattiva memoria, perché l'umidità si espande e intorbida figure e colori, ed è per questo che gli *auctores* – tra i quali Guglielmo poteva a buon diritto annoverare Prisciano di Cesarea – definiscono *madida* la cattiva memoria<sup>126</sup>. Quando invece è il cervello della cellula mediana a presentare difetti, se è completamente squilibrato nelle sue qualità (*distemperatum*), l'uomo è privo di ragione; se invece è moderatamente squilibrato, l'uomo è di ragione imperfetta. Generalmente, quanto più il cervello è squilibrato, tanto più l'uomo difetta di ragione, e quanto meno il cervello è squilibrato, tanto più l'uomo è di buona ragione. Quando infine è il cervello della cellula anteriore a presentare difetti, se è freddissimo, l'uomo è stupido e «sine ingenio»; se invece non è molto freddo, l'uomo è di buon ingegno. Generalmente, quanto più il cervello è freddo, tanto più l'uomo è «tardioris ingenii», e quanto meno il cervello è freddo, tanto più l'uomo è «acutioris [ingenii]»<sup>127</sup>. È chiaro, però, che questa struttura, per così dire, naturale del cervello è solo di supporto al corretto svolgersi dei processi cognitivi, che sono sempre e comunque iniziati e diretti

---

<sup>126</sup> Cf. PRISCIANUS CESARENSIS, *Institutiones grammaticarum*, VI, 14, in *Grammatici Latini* cit. (alla p. 24, n. 72), II, p. 235: «Ita ne est inmemoris, ita ne est madida memoria?».

<sup>127</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVIII, 6, 55-65, p. 241. La fonte di queste informazioni è (come si è detto) il *Pantegni*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, VI, 11, pp. 152-153.

dall'anima, e in questo Guglielmo è molto più esplicito nel *Dragmaticon* che nella *Philosophia*, dove le operazioni mentali erano descritte in modo meccanico<sup>128</sup>.

Guglielmo dimostra quanto sia corretta la localizzazione dell'*intelligentia* (ma probabilmente anche dell'*ingenium*<sup>129</sup>) nella cellula anteriore, della *ratio* nella mediana e della *memoria* nella posteriore, per mezzo di alcune *probationes*, elaborate da quei *physici* che esaminarono gli effetti causati da lesioni in ciascuna delle suddette cellule. Questi hanno, infatti, notato che uomini «boni ingenii, rationis, memoriae», ricevendo una lesione nella prima cellula, pur mantenendo la *ratio* e la *memoria*, perdevano la *vis intelligendi*, ricevendone una nella cellula posteriore, pur conservando l'*intelligentia* e la *ratio*, perdevano la *memoria*, e ricevendone una nella cellula mediana, conservavano l'*intelligentia* e la *memoria*, ma perdevano la *ratio*. A proposito della perdita di *intelligentia*, Guglielmo racconta un aneddoto – desunto probabilmente da Costantino o da Nemesio, ma con particolari differenti – relativo a un'esperienza fatta dal medico Galeno. Questi narrava di aver incontrato nella bottega di un vasaio un tale, diventato demente a seguito di una lesione della cellula anteriore. A quest'uomo aveva chiesto di mostrargli ora un vaso, ora il vasaio: egli dimostrava chiaramente di aver conservato la *discretio* o *ratio*, perché riusciva a distinguere (*discernere*) il vaso dal vasaio, e dunque di possedere ancora *memoria* di ciò che aveva conosciuto in passato, ma di non riuscire ad afferrare con efficacia i comandi ricevuti e di non rendersi conto delle conseguenze delle sue azioni (tenta, infatti, di buttare a terra il vaso e di far cadere il vasaio, piuttosto che indicarli semplicemente), chiaro sintomo di un difetto di intelligenza<sup>130</sup>. A proposito della perdita di *memoria*, Guglielmo racconta, invece, un aneddoto desunto dal *Polyhistor* (una revisione dei *Collectanea rerum memorabilium* di Caio Giulio Solino risalente al secolo VI), ma vi aggiunge un particolare estraneo al racconto originale: qui leggeva, infatti, che l'oratore Messala Corvino, a causa dello shock dovuto a una ferita, era incapace perfino di ricordare il proprio nome; Guglielmo, oltre ad omettere il nome del protagonista

---

<sup>128</sup> Cf. O'NEILL, *ibid.*, p. 213.

<sup>129</sup> Come si è visto poche righe prima, e come si vedrà tra qualche riga, la complessione più o meno equilibrata della cellula anteriore, o eventuali lesioni della stessa, influiscono sull'acutezza dell'*ingenium*. Da questo si può dedurre, a buon diritto, che Guglielmo localizzi l'*ingenium* in quella cellula. A meno che, in quel caso, non usasse il termine *ingenium* come sinonimo di *intelligentia*.

<sup>130</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XVIII, 7, 66-77, p. 242. L'aneddoto relativo all'esperienza fatta da Galeno è assente nella *Philosophia*. Come si è detto, Guglielmo può averlo desunto da Costantino o Nemesio, i quali però presentano l'episodio per dimostrare gli effetti prodotti dalla perdita della *ratio* e non dell'*intelligentia*; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, VI, 11, p. 122; NEMESIUS, *Premnon physicon*, XIII, pp. 89-90.

dell'aneddoto, aggiunge che questi aveva subito la ferita all'altezza della cellula posteriore<sup>131</sup>. A proposito della perdita della *ratio*, Guglielmo – senza fare alcun riferimento a una fonte precisa – narra di un tale che, leso nella cellula media, perse la ragione, mantenendo tuttavia la *memoria* e la *vis phantastica*<sup>132</sup>. A definitiva conferma che *intelligentia, ratio e memoria* – facoltà «*quae sapientem faciunt*» – hanno sede nel cervello, Guglielmo cita gli *antiqui*, i quali sostenevano che la *sapientia* avesse sede nella testa o che Minerva – dea della sapienza – fosse nata dal cervello<sup>133</sup>.

Il *sensus* non può dirsi propriamente tale se i dati empirici immagazzinati dal cervello non vengono prima discreti nella *cellula rationalis*: è per questo che Guglielmo sostiene, riferendosi a ognuno dei cinque sensi, che in questa *cellula*, dove l'*instrumentum* fa comparire all'anima il dato della percezione, avvengono propriamente il *visus*, il *gustus*, l'*odoratus*, il *tactus* e l'*auditus*. Pertanto, i cinque sensi sono da considerarsi a tutti gli effetti *actiones* compiute dall'anima, sebbene siano detti anche *corporei* per tre motivi: perché non operano nulla oltre a ciò che interessa il corpo; perché si esplicano attraverso gli *instrumenta corporea* (occhi, naso, bocca, orecchie, mani); perché l'anima li esercita finché è legata al corpo<sup>134</sup>.

Tra i cinque sensi Guglielmo analizza innanzitutto il *visus*, al quale riconosce una maggiore dignità rispetto agli altri sensi, non solo perché la vista giunge più lontano di tutti, ma anche per la posizione preminente che il suo *instrumentum* – gli occhi – assume rispetto agli *instrumenta* degli altri sensi, collocati in posizioni gradualmente più basse<sup>135</sup>. Guglielmo descrive l'occhio come una «*quaedam orbiculata substantia et clara*, in

---

<sup>131</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XVIII, 8, 78-82, p. 242; ID., *Philosophia*, IV, XXI, 38, p. 107; CAIUS IULIUS SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium*, CX, ed. T. Mommsen, Berlin 1895, pp. 27-28.

<sup>132</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 82-84. Anche quest'aneddoto è assente nella *Philosophia*.

<sup>133</sup> Cf. *ibid.*, 84-87, pp. 242-243. Che per *antiqui* Guglielmo intendesse gli autori greco-romani in contrapposizione a quelli dell'era cristiana è stato supposto da Chenu; M. D. CHENU, *Antiqui. Moderni. Notes de lexicographie médiévale*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XVII (1928), pp. 82-94. In Macrobio è presente un riferimento alla localizzazione della *ratio* nella testa; MACROBIUS, *In Somnium* cit. (alla p. 184, n. 82), I, XIV, 10, p. 57. Ugualmente in Calcidio, il quale, inoltre, situa nel cervello tutte le facoltà dell'anima razionale; CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 78, n. 48), CCXIII, p. 228; CCXXXI, pp. 245-246. Il riferimento alla nascita di Minerva dal cervello – assente nella *Philosophia* – può essere una prova ulteriore dell'influenza sul *Dragmaticon* della perduta traduzione costantiniana del *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno. Il medico greco utilizza lo stesso argomento per rifiutare la tesi stoica secondo la quale l'*hegemonikon* (cioè la facoltà direttiva della ragione) ha sede nel cuore; cf. O'NEILL, *ibid.*, pp. 209, 214-215.

<sup>134</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XXIV, 4, 31 – 5, 41, p. 262.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, XIX, 1, 2-9, p. 243.

superficie aliquantulum plana, ex tribus humoribus et {septem} tunicis constans»<sup>136</sup>. Poi approfondisce questa descrizione, analizzandone ogni elemento: l'occhio è una sostanza «orbiculata» al fine di potersi volgere meglio verso l'oggetto della visione; è «in superficie plana», affinché possa meglio recepire le forme e i colori delle cose; è «lucens et ex humoribus constans», affinché possa essere penetrata dallo *spiritus visualis*, l'*aerea substantia* per mezzo della quale l'anima discerne l'oggetto della sensazione; consta «ex tunicis», al fine di esplellere dall'occhio le *superfluitates* che potrebbero lesionarlo. Non attribuisce un nome né agli umori, né alle tuniche che costituiscono l'occhio, rinviando alla consultazione del *Pantegni* il lettore che voglia conoscerli<sup>137</sup>. Dopo la breve descrizione dell'occhio, Guglielmo passa alla descrizione dell'*actio* ad esso corrispondente, cioè quella del *visus*. Tra le diverse *opiniones* al riguardo, egli predilige quella *academica et platonica*, la sola che consideri *vera*<sup>138</sup>. Pertanto, la espone per prima e in modo fedele, ma la arricchisce di elementi di diversa provenienza. Lo scheletro della descrizione della meccanica visiva è costituito dal paragrafo sul *visus* del *Pantegni*<sup>139</sup>. I singoli elementi descrittivi, però, non sono sempre riconducibili all'opera di Costantino: alcuni sono forse desunti dal *Commentarius* di Calcidio, oltre che dal *Timeo* di Platone; altri potrebbero essere frutto di una personale elaborazione. Guglielmo spiega che l'anima opera il *visus* nel momento in cui soffia il suo *instrumentum* – l'«aerea et subtilis substantia» che Platone chiamava «ignis» a causa della sua sottigliezza e del suo splendore<sup>140</sup> – attraverso un nervo concavo che nasce dalla *pia mater* e giunge integro fino alla fronte, per poi dividersi in due rami – formando una specie di  $\Lambda$  – e collegarsi a entrambi gli occhi<sup>141</sup>. Quando questa sostanza esce dalla pupilla, se trova *splendor in*

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, 2, 10-12.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, 12-20, pp. 243-244; *Id.*, *Philosophia*, IV, xxii, p. 107. La descrizione dell'occhio sembra risentire dell'influenza di dottrine diverse, provenienti sia dal *Pantegni*, sia dal *Commentarius* di Calcidio; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, III, 13, pp. 59-60; CALCIDIUS, *In Timaeum*, CCXXXVIII, pp. 250-251.

<sup>138</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 3, 21-26, p. 244.

<sup>139</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *ibid.*, IV, 11, pp. 92-93.

<sup>140</sup> Cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 45B-D, pp. 41-42.

<sup>141</sup> La descrizione del nervo ottico manca nella *Philosophia*. La fonte di questa descrizione non è il *Pantegni*. Costantino parla di due nervi che partono dal cervello e si congiungono all'altezza delle narici, per poi dividersi nuovamente e innestarsi ciascuno in un occhio. Dice inoltre che questi nervi formano una X e non una  $\Lambda$ ; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, II, 10, p. 35. – La fonte potrebbe essere una testimonianza di Calcidio, nella quale il commentatore neoplatonico riporta una dottrina medica che attribuisce ad Alcmeone di Crotone, a Callistene e a Erofilo. Essa parla di due nervi che partono dallo

*exteriori aere*, vi si unisce e, insieme con esso, arriva fino all'oggetto della visione, formando una specie di cono<sup>142</sup>. Quando lo tocca, si diffonde lungo la sua superficie e ne assume la forma e il colore. Quella sostanza ritorna, passando per gli occhi, con la figura e il colore dell'oggetto alla *cellula visualis*, e poi a quella *rationalis*, dove rappresenta all'anima il colore e la forma delle cose e rende possibile la visione vera e propria<sup>143</sup>. Tutto ciò avviene in maniera quasi immediata. La velocità dell'*instrumentum animae*, infatti, è talmente elevata che l'intervallo di tempo che intercorre tra l'emissione dello *spiritus* attraverso le pupille e il suo ritorno al cervello è estremamente breve, e anche oggetti lontanissimi (come le stelle fisse) possono essere percepiti quasi istantaneamente. Inoltre questa *substantia* è talmente sottile che, nonostante il suo continuo andare e venire, le particelle che la compongono non si ostacolano l'una con l'altra nel loro moto<sup>144</sup>.

Successivamente, Guglielmo passa ad analizzare le altre *opiniones* e a esporre i motivi che lo inducono a rifiutarle. Guglielmo riferisce di alcuni (dei quali leggeva nelle *Quaestiones* di Adelardo o forse anche nel *Commentarius* di Calcidio) secondo i quali il raggio visivo non giunge fino all'oggetto della visione, ma incontra le forme e i colori delle cose in mezzo all'aria, per poi ritornare all'anima dopo essersene appropriato<sup>145</sup>. L'irrazionalità di tale *opinio* è dimostrata per via di necessità dal fatto che se si accettasse una tale premessa, le conclusioni da essa desunte sarebbero assurde: infatti – spiega Guglielmo con un esempio –, se davvero le figure e i colori delle cose viste venissero captate in mezzo all'aria dal raggio visivo, nel momento in cui un uomo bianco e un altro nero si trovano l'uno di fronte all'altro, il raggio visivo del primo incontrerebbe il colore nero in mezzo all'aria, e quello del secondo il bianco, e si dovrebbe ammettere il

---

punto del cervello e proseguono uniti fino alla fronte, dove poi si dividono e giungono agli occhi; cf. CALCIDIUS, *In Timaeum*, CCXLVI, pp. 256-257.

<sup>142</sup> Sull'importanza per Platone della presenza della luce esterna, oltre che di quella interna, affinché ci sia la vista cf. CALCIDIUS, *ibid.*, CCXLIV-CCXLV, pp. 255-256; CCXLVIII, pp. 258-259 – L'idea che il raggio visivo, dirigendosi verso l'oggetto della visione, formi una specie di cono deriva dallo stoicismo; cf. *ibid.*, CCXXXVII, p. 249.

<sup>143</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XIX, 4, 30 – 5, 48, pp. 244-245.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, 6, 49 – 9, 86, pp. 246-247. Queste questioni mancano nella *Philosophia*. – Si legga il saggio di RICKLIN, *Vue et vision* cit. (alla p. 9, n. 19), pp. 19-41.

<sup>145</sup> Calcidio attribuisce agli epicurei una dottrina secondo la quale la vista è causata dalla collisione tra la nostra vista (non si parla specificamente di raggio visivo) con l'immagine emessa dall'oggetto della visione, costituita da piccoli corpi formati a somiglianza dell'oggetto; cf. CALCIDIUS, *ibid.*, CCXXXVI, pp. 248-249. – Questa opinione è ricordata anche da ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales* cit. (alla p. 176, n. 61), XXIII, p. 27.

verificarsi di un evento impossibile, come la coesistenza di due contrari nello stesso punto<sup>146</sup>.

Un'altra falsa *opinio*, tacciata come «bestiale iudicium» e riconducibile probabilmente ad Eraclito, è quella di coloro i quali ritenevano che l'anima non operasse la vista per mezzo di un *instrumentum* che, giungendo fino all'oggetto della visione o fermandosi in mezzo all'aria, si appropriava della figura e del colore della cosa vista per poi presentarli ad essa, ma che fosse essa stessa, per virtù propria, capace di valutare da lontano la figura e il colore della cosa vista attraverso gli occhi<sup>147</sup>. Ma è ancora per mezzo di una *ratio necessaria* che Guglielmo smaschera l'irrazionalità di un tale giudizio: l'anima, infatti, non è un corpo e se nulla andasse da essa alla cosa vista, o ritornasse dalla cosa vista ad essa, non si capirebbe per quale motivo le siano necessari gli occhi per esercitare la vista, piuttosto che una qualsiasi altra parte del corpo<sup>148</sup>. Gli occhi, infatti, possiedono caratteristiche naturali, che – come si è visto – facilitano il passaggio del raggio visivo e che, dunque, dimostrano la validità della tesi avallata da Guglielmo<sup>149</sup>.

L'*opinio* degli stoici è chiaramente desunta da Adelardo di Bath, al quale Guglielmo si ispira in parte anche per la confutazione della dottrina. Per gli stoici sono le figure e i colori delle cose che tendono all'anima e che si imprimono in essa come nella cera. Tale insegnamento viene considerato assurdo dallo stesso duca, che si prende anche l'onere di confutarlo per mezzo di due *rationes necessariae*: la prima *ratio* è che, se fossero veramente la figura e il colore della cosa vista a giungere all'anima, dovrebbero inerire a un sostrato (*subiectum*) perché, essendo accidenti, non potrebbero sussistere da soli; ora, tale sostrato o è il loro stesso sostrato (cioè l'oggetto della visione cui essi ineriscono), o è un altro sostrato: se giungessero all'anima inerendo al loro stesso sostrato, giungerebbero sia gli accidenti, sia l'oggetto della visione cui essi ineriscono, il che è palesemente falso; ma se giungessero all'anima inerendo a un sostrato diverso dall'oggetto della visione, poiché quest'ultimo permane sempre nella propria figura e nel proprio colore, si dovrebbe ammettere l'esistenza paradossale di due sostrati con gli stessi

---

<sup>146</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, VI, XIX, 10, 87-94, pp. 247-248. La dottrina è presente anche nella *Philosophia*, ma senza la relativa confutazione; cf. ID., *Philosophia*, IV, XXIII, 40, p. 108.

<sup>147</sup> Anche questa dottrina potrebbe essere stata desunta dal *Commentarius* di Calcidio, il quale attribuisce a Eraclito l'idea la vista avvenga per una tensione intima dell'animo, che si spinge fino all'oggetto della visione, passando per gli occhi; cf. CALCIDIUS, *ibid.*, CCXXXVII, p. 249. – Anch'essa è ricordata da ADELARDUS BATHONENSIS, *ibidem*.

<sup>148</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 11, 95 – 12, 109, p. 248.

<sup>149</sup> Cf. *supra*, pp. 369-370.

accidenti; l'altra *ratio* è che, se l'anima non ha corporeità, non può imprimersi in essa alcuna figura<sup>150</sup>.

A ulteriore smentita di queste *opiniones*, Guglielmo aggiunge anche altre considerazioni che tendono a corroborare l'inattaccabilità della *sententia academica et platonica* per mezzo di un'analisi razionale dei dati ricavati dall'esperienza. La ragione per cui, guardando gli occhi di un cisposo, si può contrarre la stessa infermità, sta nel fatto che la sostanza aerea, *instrumentum* dell'anima, partendo dagli occhi di chi guarda, giunge fino agli occhi cisposi, assume in sé la loro incrostazione e con essa ritorna indietro fino agli occhi dell'osservatore, sui quali la deposita attraversandoli, e se gli occhi dell'osservatore sono predisposti a contrarre tale malattia, subito si corrompono. Ugualmente, se un uomo di complessione squilibrata emette il suo raggio visivo verso il tenero volto di un bambino, lo infetta e lo corrompe proprio per mezzo del suo raggio squilibrato. In entrambi i casi, dunque, è una *ratio necessaria* a decretare la validità della *sententia academica et platonica*: se per natura, infatti, ogni cosa è alimentata dal suo simile, ed è lesa dal suo contrario, solo l'idea che l'anima emetta un raggio visivo corrotto o corruttibile permette di spiegare l'ingenerarsi di infezioni o malattie in seguito a un contatto visivo<sup>151</sup>.

Il secondo *sensus* è – sempre in ordine di efficacia – l'*auditus*. Innestando la dottrina boeziana del *De institutione musica* sul ceppo della scienza greco-araba rappresentata dal *Pantegni* di Costantino, Guglielmo spiega che i movimenti delle onde sonore che provocano l'udito sono simili ai movimenti delle onde dell'acqua di uno stagno, in cui è stato lanciato un sasso. Come il sasso, cadendo in acqua, genera un piccolo cerchio, che, smuovendo l'acqua vicina a sé, suscita delle onde che generano cerchi sempre più grandi, finché l'impeto di queste onde s'infrange contro la riva, o semplicemente viene meno, così, quando la lingua e il palato – *instrumenta naturalia* – percuotono l'aria nella bocca e le conferiscono una certa forma, quest'aria trasferisce le caratteristiche appena assunte all'aria che tocca uscendo dalla cavità orale. Una volta giunta alle orecchie, che hanno forma concava, l'aria risuona in queste cavità e stimola l'anima, che fa discendere parte del suo *instrumentum* lungo alcuni nervi che si estendono dalla *cellula rationalis* fino alle orecchie. Qui giunto, l'*instrumentum* si unisce all'aria

---

<sup>150</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 13, 110-122, pp. 248-249. Questa opinione è presente anche nella *Philosophia*, sebbene con qualche differenza e senza confutazione; cf. ID., *Philosophia*, IV, XXIII, 40, p. 108.

<sup>151</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, 14, 123 – 15, 142, pp. 249-250. Queste *probationes* sono presenti in forma sintetica anche nella *Philosophia*; cf. ID., *Philosophia*, 41.

proveniente dall'esterno, assumendone la forma, e con essa ritorna alla *cellula rationalis*, dove il suono viene compreso e riconosciuto, provocando l'udito<sup>152</sup>.

È chiaro che per produrre un suono udibile non sia necessario usare gli *instrumenta naturalia*: talvolta – osserva, infatti, il duca, rifacendosi a una questione già affrontata da Adelardo e assente nella *Philosophia* – quando aspiriamo aria contraendo le labbra, produciamo un sibilo che viene udito da chi ascolta. Ma se Boezio ha descritto in tal modo il fenomeno dell'udito – ribatte il filosofo –, è perché gli interessava parlare della *vox significativa*, che senza la percussione degli *instrumenta naturalia* non può essere prodotta. Se si avverte il sibilo prodotto dall'aria aspirata (e non emessa), che passa attraverso le labbra contratte, è perché l'aria che viene aspirata attira a sé l'aria vicina, e quella altra ancora, finché questo processo di trascinamento a catena non giunge all'aria che è nelle orecchie. Quest'aria trascina con sé lo strumento dell'anima fino alla bocca di chi sibila. Qui, lo strumento assume la forma del suono e, così informato, ritorna all'anima e si ode il sibilo<sup>153</sup>.

Dalle parole del filosofo si evince pertanto che non vi possa essere udito se non procede aria dalla persona che parla, o se non giunge aria da chi ode alla bocca di chi produce un suono. Ma – osserva il duca, desumendo ancora un argomento dalle *Quaestiones* di Adelardo – se tra chi ode e chi parla vi fosse una parete di ferro, l'aria non potrebbe attraversare una materia così compatta e, dunque, la voce di chi parla non potrebbe essere udita da chi ascolta. Nel ribattere, il filosofo – come già Adelardo – precisa che nessun corpo è tanto compatto da non avere dei pori piccolissimi, attraverso i

---

<sup>152</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, XXI, 1, 2 – 2, 19, pp. 253-254. Nella *Philosophia* manca il paragone delle onde sonore con le onde del mare; cf. ID., *Philosophia*, XXIV, 44, pp. 109-110. – Cf. anche SEVERINUS BOETIUS, *De institutione musica*, PL 63, coll. 1179A-B; ed. G. Friedlein cit. (alla p. 190, n. 95), I, 14, p. 200: «Nunc quis modus audiendi sit, disseramus. Tale enim quiddam fieri consuevit in vocibus, quale cum [in] paludibus vel quietis aquis iactum eminus mergitur saxum. Prius enim in parvissimum orbem undam colligit, deinde maioribus orbibus undarum globos spargit, atque eo usque dum defatigatus motus ab eliciendis fluctibus conquiescat. Semper que posterior et maior undula pulsu debiliore diffunditur. Quod si quid sit, quod crescentes undas possit offendere, statim motus ille revertitur et quasi ad centrum, unde profectus fuerat, eisdem undulis rotundatur. Ita igitur cum aer pulsus fecerit sonum, pellit alium proximum et quodammodo rotundum fluctum aeris ciet, itaque diffunditur et omnium circum stantium simul ferit auditum. Atque illi est obscurior vox, qui longius steterit, quoniam ad eum debiliore pulsi aeris unda pervenit». Cf. anche CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 12, p. 93.

<sup>153</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 3, 20 – 4, 32, p. 254. Guglielmo approfondisce la risposta data da Adelardo, il quale aveva parlato genericamente di un sentire «per attractionem», senza ricondurre il fenomeno al movimento dell'*instrumentum* dell'udito; cf. ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales*, XXI, p. 26.

quali l'aria penetra per via della sua sottigliezza<sup>154</sup>. Ma il duca incalza il proprio interlocutore con un altro quesito: se l'aria filtra anche attraverso una parete di ferro per la sua sottigliezza, come è possibile che il raggio visivo, che è ancora più sottile dell'aria, non filtri nemmeno attraverso ciò che è esile e ligneo? E se filtra, perché non riusciamo a vedere le cose che stanno al di là? Alle sagaci obiezioni del duca, il filosofo replica puntualizzando che se al prodursi dell'udito sono sufficienti l'*instrumentum* e la forma dell'oggetto percepito, perché ci sia la vista occorre anche un terzo elemento, cioè l'«exterior splendor». È evidente infatti che in una notte oscura o in un luogo oscuro, sebbene non manchino né l'*instrumentum*, né la cosa visibile, mancando la luminosità, si indebolisce la vista. Quando dunque in un giorno luminoso il raggio visivo viene orientato verso una parete, toccandola incontra l'oscurità che gli è nemica e contraria e, per fuggirla, non attraversa la parete, ma si diffonde lungo la sua superficie, cui aderisce la luminosità esterna. Pertanto, appropriandosi dell'immagine di ciò che gli sta di fronte, ritorna all'anima che opera la vista<sup>155</sup>.

Guglielmo corrobora con una *ratio physica* anche il fenomeno della eco, la quale ovviamente non è prodotta – come si legge nelle favole – dalla ninfa omonima, che ripete e rimanda indietro le parole di chi parla, ma dal fatto che, quando un suono (*vox*) emesso in un antro o in una selva giunge fino alla sommità dell'antro o ai rami frondosi degli alberi, la prima parte di esso balza indietro a causa del riverbero e, imbattendosi nella parte finale del suono, ne assume la forma e con essa ritorna a chi parla. Questo è il motivo per cui per mezzo della eco udiamo soltanto la fine delle parole<sup>156</sup>.

Sugli altri sensi Guglielmo si sofferma brevemente, sebbene in modo più diffuso che nella *Philosophia*, dove il loro funzionamento è descritto sommariamente in poche righe<sup>157</sup>. Riguardo alla descrizione del modo in cui l'anima opera l'*odoratus*, il *gustus* e il *tactus*, il filosofo di Conches si ispira sia ad Adelardo che a Costantino. Quando l'aria viene a contatto con gli oggetti esterni, poiché per sua natura è estremamente convertibile, ne assume l'odore e con esso entra nelle narici, giungendo a un'apertura comune alla bocca e alle narici. Qui pendono delle piccole carnosità provenienti dal cervello, simili a mammelle, nelle quali penetra un nervo che arriva dalla *cellula rationalis*. Attraverso questo nervo l'anima soffia il proprio *instrumentum* che, giunto alla suddetta apertura,

---

<sup>154</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 4, 33-38, pp. 254-255; ADELARDUS BATHONENSIS, *ibid.*, XXII, p. 26.

<sup>155</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 5, 39-53, p. 255.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, 6, 54-68, pp. 255-256.

<sup>157</sup> Cf. ID., *Philosophia*, IV, XXIV, p. 110.

assume la forma dell'odore. Dopodiché ritorna al cervello e lo rappresenta all'anima nella *cellula rationalis*. Quanto al *gustus*, Guglielmo spiega che, quando mastichiamo, si produce una specie di liquido che, insieme al sapore del cibo, penetra nella lingua. La lingua è collegata al cervello tramite alcuni nervi, attraverso i quali l'anima soffia il suo *instrumentum* che, unendosi al sapore e assumendone la forma, lo conduce verosimilmente alla *cellula rationalis* (Guglielmo non lo dice esplicitamente, ma è probabile che sia così), dove lo rappresenta all'anima. In modo analogo avviene anche il *tactus*, un senso che si attribuisce convenzionalmente alle mani, ma che in realtà si estende in qualsiasi parte del corpo attraversata da nervi: quando la mano tocca una superficie calda o fredda, i nervi presenti in essa vengono solleticati e stimolano l'anima; essa, pertanto, invia il suo *instrumentum* che, unendosi alla sensazione tattile, se ne appropria e la rappresenta all'anima nella *cellula rationalis*<sup>158</sup>.

Da quanto si è detto, si evince che la facoltà della vista opera secondo modalità leggermente diverse dagli altri *sensus*, perché il nervo che collega gli occhi al cervello nasce dalla *cellula visualis*, mentre i nervi che collegano il cervello agli altri organi di senso partono dalla *cellula rationalis*. Ciò che è comune a tutti i sensi, però, è che i prodotti della sensazione (forma e colore, suono, odore, sapore, sensazione tattile) vengono tutti compresi e discriminati gli uni dagli altri nella *cellula rationalis* (nel caso del *visus*, dopo essere passato per la *cellula visualis*). Inoltre, tutti i sensi sono causati dall'unione di qualcosa che proviene dall'interno (*l'instrumentum animae*) con qualcosa che proviene dall'esterno: affinché ci sia il *visus*, infatti, lo *splendor exterioris* deve unirsi allo *splendor interioris*; l'*auditus* scaturisce dall'unione dell'*aer exterioris* con l'*aer interioris*, proprio come l'*odoratus*; il *gustus* nasce quando l'*aerea substantia*, proveniente dall'interno, si impregna del *succus*, assorbito dalle papille gustative, che il cibo rilascia quando viene masticato; si ha il *tactus* quando l'*aerea substantia*, proveniente dall'interno, si unisce a ciò che viene toccato, assumendone le caratteristiche. Resta quindi dimostrato che il *sensus* è effettivamente una *non levis mutatio animati corporis*, provocata dal movimento continuo dell'*instrumentum animae* all'interno del corpo animato, a causa dell'applicazione di qualcosa che proviene dall'esterno (*applicazione exteriorum*).

---

<sup>158</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, XXII, 1, 2 – 4, 37, pp. 256-258; CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 13-15, pp. 93-94; ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales*, XXXI, p. 36.

## b. Il *motus voluntarius*

Il *motus voluntarius* – del quale non si fa menzione nella *Philosophia* – è un'altra «pars animalis virtutis»<sup>159</sup>, che si esplica in diversi modi, sebbene – come insegna Platone<sup>160</sup> – siano quattro i principali movimenti volontari: *attrahere*, *emittere*, *progredi* e *regredi*. Solo di questi quattro movimenti Guglielmo intende parlare, e lo fa brevemente<sup>161</sup>. L'esposizione è costruita, ancora una volta, sulla scorta del *Pantegni*. Come avevamo già accennato, dalla *dura mater* nasce un nervo che, attraversando il lobo posteriore del capo, scende fino alla nuca<sup>162</sup>. Qui il nervo subisce una prima divisione: i due nervi così formati si dirigono verso le spalle, dando vita ad ulteriori ramificazioni secondarie, e discendono fino alle mani. In prossimità delle dita, entrambi i nervi principali si dividono in cinque parti<sup>163</sup>. Le mani sono state predisposte dalla natura a compiere due dei quattro suddetti movimenti volontari: *attrahere* ed *emittere*. L'uomo è, infatti, costretto dallo stato di indigenza in cui nasce ad *attrahere* quelle cose che sono necessarie al suo sostentamento. Ma poiché spesso desidera cose sbagliate che lo danneggiano, è opportuno che abbia anche la facoltà di liberarsene. A tale scopo ha la capacità di *emittere*<sup>164</sup>. Il nervo che nasce dalla *dura mater* e giunge alla nuca, ha anche un altro prolungamento che, scendendo lungo la colonna vertebrale, si ramifica diverse volte in tutto il corpo, e giunge al bacino, dove si biforca, dirigendosi in entrambe le gambe. In prossimità delle dita dei piedi, si divide in cinque piccoli nervi<sup>165</sup>. Proprio ai piedi spetta il compito di svolgere gli altri due movimenti volontari: *progredi* e *regredi*. Quando, dunque, l'anima vuole compiere uno dei suddetti movimenti volontari (o qualsiasi altro movimento volontario non analizzato), trasmette una parte di quella *aerea substantia*, che è il suo *instrumentum*, a braccia e gambe, tramite i nervi di cui si è detto, e così li muove quando vuole e verso ciò che vuole<sup>166</sup>.

Si è accennato al fatto che la sottigliezza e la purezza dell'*instrumentum animae* lo rendano più veloce e che di questa velocità abbia bisogno per compiere le *actiones*

---

<sup>159</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, XXII, 4, 38-39, p. 258.

<sup>160</sup> Cf. PLATO, *Timaeus* cit. (alla p. 178, n. 63), 44E-45A, p. 41.

<sup>161</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, XXIII, 1, 2-4, p. 258.

<sup>162</sup> Cf. *supra*, pp. 361 ss.

<sup>163</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, 3, 20-24, p. 259.

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, 1, 4-8, p. 258.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, 3, 24-28, p. 259.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, 4, 36-40, p. 260.

*animae*. Da alcune obiezioni del duca, abbiamo ottenuto qualche informazione sulla sua dinamicità in riferimento al *visus*: abbiamo innanzitutto appreso che l'*instrumentum*, pur essendo una sostanza materiale, è talmente sottile e veloce da permetterci una visione immediata anche di oggetti lontanissimi (come le stelle fisse); inoltre, abbiamo scoperto che, nell'andare e tornare, non ostacola da sé il suo moto per via della sua sottigliezza<sup>167</sup>. Aggiungiamo a ciò che già sappiamo anche il fatto che, essendo privo di peso, non può stare mai fermo, per cui, quando guardiamo un oggetto a lungo, l'*instrumentum* va e ritorna immediatamente e in continuazione<sup>168</sup>. Mi sembra verosimile che Guglielmo intendesse estendere il discorso anche agli altri sensi e ai vari movimenti volontari: è necessario, infatti, che lo *spiritus* sia tanto sottile e veloce da raggiungere, quasi istantaneamente, le sedi dei sensi, o dei moti volontari, senza incontrare ostacoli rilevanti, per poi ritornare al cervello, perché noi udiamo immediatamente un suono, percepiamo immediatamente il gusto del cibo, avvertiamo immediatamente un odore, capiamo immediatamente se una superficie è fredda o calda, compiamo immediatamente i moti volontari.

### c. L'*imaginatio*

L'*imaginatio* è l'ultima *actio animalis* comune agli uomini e ai bruti. Di essa Guglielmo non aveva parlato nella *Philosophia*. Diversamente dal *sensus*, che è una «vis animae» per mezzo della quale l'uomo percepisce la figura e il colore di una cosa attualmente presente (*res praesens*)<sup>169</sup>, l'*imaginatio* è una «vis animae» per mezzo della quale percepiamo il colore e la figura di una cosa precedentemente conosciuta, ma attualmente assente (*res absens*), ed è necessaria all'uomo, affinché non dimentichi quella cosa<sup>170</sup>. Di un uomo che abbiamo visto, infatti, portiamo in noi la figura e il colore, elaborati proprio per mezzo dell'immaginazione, ed è per questo motivo che, quando lo rivediamo, lo riconosciamo immediatamente. Ma spesso con l'immaginazione ci rappresentiamo ciò che non abbiamo mai visto a somiglianza di qualcosa dello stesso genere che abbiamo già visto: il virgiliano Titiro, ad esempio, immaginava Roma, che non aveva mai visto, simile al suo villaggio, e Agostino, che non aveva mai visto il Mar Rosso, se lo figurava simile a un altro mare che aveva visto, ma modificandone il

---

<sup>167</sup> Cf. supra, p. 371.

<sup>168</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *ibid.*, XIX, 7, 61-62, p. 246: «Quod omni gravitate et pondere caret, stare non potest».

<sup>169</sup> Cf. ID., *Glosae super Platonem*, XXXIV, 8-9, p. 64.

<sup>170</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, XXIV, 1, 3-5, p. 260.

colore<sup>171</sup>. Proprio perché realizza un'immagine mentale a partire da qualcosa che si è visto in precedenza, o perché costruisce l'immagine di qualcosa che non si è mai visto a partire da qualcosa dello stesso genere che si è visto, si dice che l'immaginazione nasce «ex visu»<sup>172</sup>. Guglielmo attribuisce questa facoltà anche ai bruti per il fatto che riconoscono i loro padroni, rifuggono alcune cose e ne appetiscono altre: in essi – egli sostiene – queste azioni dipendono «ex imaginatione», non «ex discretione», come dice ritengano alcuni<sup>173</sup>.

Il fatto che la *cellula visualis* sia detta anche *phantastica*, induce a credere che Guglielmo collochi in quella cellula anche l'*imaginatio*, oltre all'*intelligentia* e all'*ingenium*. Come apprendeva da Calcidio, infatti, il termine greco *phantasia* corrisponde perfettamente al latino *imaginatio*<sup>174</sup>. Inoltre, il suo contemporaneo Teodorico di Chartres collocava esplicitamente questa facoltà nella cellula anteriore del cervello<sup>175</sup>. Infine, che per Guglielmo il senso della vista sia fondamentale per mettere in moto l'*imaginatio*, che l'anima, per mezzo del suo *instrumentum*, attragga nella *cellula visualis* le forme e i colori delle cose viste e che l'*imaginatio* sia una facoltà per mezzo della quale l'anima percepisce la figura e il colore di una cosa precedentemente vista, ma attualmente assente, oppure di una cosa mai vista a somiglianza di qualcosa dello stesso

---

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, I, 5 – 2, 16, pp. 260-261. Cf. anche ID., *Glosae super Platonem*, xxxiv, 12-14, p. 64: «Imaginatio vero est vis qua percipit homo figuram rei absentis. Haec habet principium a sensu, quia quod imaginamur imaginamur vel ut vidimus vel ad similitudinem alterius rei iam visae». Nella prima *Bucolica*, Tiro, rivolgendosi a Melibee, si dichiara stolto per essersi figurato Roma simile al suo paese natale; cf. PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Bucolica* cit. (alla p. 193, n. 103), I, 19-21, p. 2: «Urbem quam dicunt Romam, Meliobee, putavi / stultus ego huic nostrae similem, cui saepe solemus / pastores ovium teneros depellere fetus». Agostino ha parlato dell'immaginazione (*phantasia*), ma gli esempi addotti da lui, per dimostrare che spesso s'immaginano cose mai viste unendo elementi di ricordi diversi, sono altri; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, PL 42, col. 997; ed. Mountain cit. (alla p. 107, n. 28), XI, 10, pp. 353-354: «Quis enim vidit cygnum nigrum? et propterea nemo meminit. Cogitare tamen quis non potest? Facile est enim illam figuram quam videndo cognovimus nigro colore perfundere quem nihilominus in aliis corporibus vidimus, et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus. Nec auem quadrupedem memini quia non vidi, sed phantasiam talem facillime intueor dum alicui formae volatili qualem vidi adiungo alios duos pedes quales itidem vidi».

<sup>172</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, xxiv, 2, 10, p. 261.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, 14-19.

<sup>174</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum* cit. (alla p. 78, n. 48), CLVI, p. 190: «Igitur assensus et appetitus ex se moventur nec tamen sine imaginatione, quam phantasiam Graeci vocant».

<sup>175</sup> Cf. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Glosa super Boethii librum 'De Trinitate'*, II, 9, in *Commentaries on Boethius* cit. (alla p. 101, n. 11), p. 270: «Sic itaque anima primum est sensus (...). Deinde visarum recolens imaginum fit imaginatio utens phantastice celle spiritu in imaginando». Il corsivo è mio.

genere che ha già visto, sono ulteriori elementi a sostegno della collocazione dell'*imaginatio* nella cellula anteriore del cervello. Pertanto, Guglielmo sembra prendere implicitamente posizione riguardo a una questione che nel *Pantegni* di Costantino viene affrontata in modo piuttosto confuso: in quest'opera, infatti, talvolta questa facoltà viene collocata nella parte anteriore del cervello; talaltra, in quella posteriore<sup>176</sup>.

### 3.3.2. L'anima e le *actiones animales* comuni agli uomini e agli spiriti divini

Per Guglielmo l'*anima hominis* è uno «spiritus qui corpori coniunctus idoneitatem discernendi et intelligendi homini confert»<sup>177</sup>. In accordo con la tradizione platonico-agostiniana, anche Guglielmo ritiene che l'anima dell'uomo sia in sé stessa *spiritus*, cioè sostanza separata, incorporea e immutabile, strutturalmente capace di esprimere giudizi sempre veri per mezzo della *ratio* e dell'*intelligentia*, sue facoltà essenziali. Ma quando le capita di unirsi a un corpo opportunamente lavorato e preparato ad accoglierla dall'opera formativa della *virtus naturalis*<sup>178</sup>, l'anima – che resta comunque separata dal corpo in qualità di *spiritus* – trasmette al *compositum ex utroque* (cioè all'uomo) le proprie facoltà essenziali, conferendogli l'effettiva capacità di *discernere* e di *intelligere*. In qualità di *spiritus*, cioè di sostanza separata, l'anima non esercita se non quelle *actiones* dipendenti dalle sue *virtutes* essenziali (*ratio* e *intelligentia*), ma quando si unisce al corpo le sue facoltà si moltiplicano ed essa esercita anche altre *actiones* che non le sono essenziali e che le derivano dal suo essere congiunta al corpo. Che questa moltiplicazione delle facoltà derivi all'anima dall'unione con il corpo è un principio che Guglielmo esprimeva in modo esplicito nelle *Glosae super Platonem*, quando – parlando dell'*anima mundi* – la definiva «[substantia] individua in essentia», perché «spiritus (...) est carens partibus», e «dividua (...) per potentias», perché «aliam (...) potentiam exercet in herbis et arboribus, aliam in brutis animalibus, aliam in hominibus»<sup>179</sup>. È evidente che le *actiones* comuni agli uomini e alle bestie non possano essere esercitate dall'anima se non per mezzo del corpo: il *sensus* e il *motus voluntarius* necessitano degli *instrumenta corporea*, così come l'*imaginatio* che, nascendo dalla vista, non può essere esercitata senza gli *instrumenta* oculari. Verosimilmente, anche quelle *actiones* che, insieme alla *ratio* e all'*intelligentia*, l'uomo condivide con gli spiriti divini – cioè l'*opinio*, l'*ingenium*

---

<sup>176</sup> Cf. CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, IV, 19, p. 96: «[Spiritus] in prora immorans sensum creat et fantasiam»; 9, p. 91: «Locus enim imaginationis ventriculi sunt in puppi cerebri».

<sup>177</sup> GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XXV, 1, 2-4, p. 263.

<sup>178</sup> Cf. supra, p. 326 ss.

<sup>179</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, LXXVI, 3-6, p. 133.

e la *memoria* – non possono essere esercitate dall’anima se non per mezzo del corpo: l’*opinio* esprime una condizione di errore o di incertezza della conoscenza razionale e intellettiva, che all’anima deriva dalla fallibilità dei sensi<sup>180</sup>; l’*ingenium* è una facoltà che permette alla *ratio* una più profonda capacità di discernimento sulle sostanze spirituali e promuove una più rapida attivazione dell’*intelligentia* (che afferra le nature di quelle sostanze per mezzo dell’intuizione noetica), ed è pertanto una facoltà della quale una sostanza separata – che ha già di per sé una perfetta capacità di discernimento e una conoscenza intuitiva e immediata – non ha bisogno<sup>181</sup>; la *memoria* è una facoltà per mezzo della quale si conserva saldamente ciò che è stato oggetto in passato di discernimento e di intellezione, ma a una sostanza separata, che conosce istantaneamente passato, presente e futuro, questa facoltà non serve<sup>182</sup>.

Pertanto, fin quando è unita al corpo, l’anima esercita facoltà che non le sono essenziali, le quali tuttavia prestano soccorso alla *ratio* e all’*intelligentia* nel retto esercizio del discernimento e dell’intellezione. Come per la tradizione platonico-agostiniana, anche per Guglielmo il *sensus* è il cardine di ogni processo conoscitivo<sup>183</sup>. Esso, infatti, stimola l’anima alla conoscenza, fornendole quei dati empirici che essa –

---

<sup>180</sup> Cf. infra, pp. 382-383.

<sup>181</sup> Cf. infra, p. 383.

<sup>182</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, XXVI, 6, 50-51, p. 268: «Memoria est vis animae, qua firme retinet homo ante cognita».

<sup>183</sup> Cf. CALCIDIUS, *In Timaeum*, CCXXXI, p. 245: «Rationabili velut arx corporis et regia, utpote virtuti quae regali quadam eminentia praestet, id est domicilium capitis (...); in quo quidem domicilio sensus quoque habitent, qui sunt tamquam comites rationis et signi<feri>, scilicet ut de proximo sensibus interpellantibus statuatur super his quae sentientur atque etiam intellectus a <delibe>racione advocatus facile ab ea commonefiat eorum omnium quae quondam vidit, [et] imaginum recordatione ad veri spectaculi commemorationem retractus»; *ibid.*, CCXXXIV, p. 247: «Quibus quidem sensibus minime fuit opus mundo - quippe nihil extra ambitum mundi est aut agitur -, at vero perfectae hominis instructioni sunt sensus admodum necessarii, quia initium et quasi quaedam intellegendi sapiendique semina sunt in sentiendo»; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, PL 34, col. 363; ed. Zycha cit. (alla p. 132, n. 97), VII, XIV, 21, pp. 212-213: «Cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet, ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit, ut, cum vult intellegere vel divina vel deum vel omnino etiam se ipsam suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se avertat eamque ad hoc negotium non tantum nullo adiumento, verum etiam nonnullo impedimento esse sentiens se in obtutum mentis adtollat: quomodo ex eo genere aliquid est, cum eiusdem generis summum non sit nisi lumen, quod ex oculis emicat, quo illa non adiuvarur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quae nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullus carnis sensus aspirat?». A tal proposito cf. MARTELLO, *Platone a Chartres* cit (alla p. 17, n. 41), pp. 87-88.

concentrandosi sulle forme astratte dai corpi con l'ausilio del suo *instrumentum* – conosce e discerne per mezzo della *vis discernendi* o *ratio* nella cellula cerebrale in cui ha sede questa facoltà (la *logistica* o *rationalis*) e che poi conserva nella *cellula memorialis* per mezzo della *vis memorandi* o *memoria*<sup>184</sup>. Nelle *Glosae super Platonem*, Guglielmo era stato più esplicito nell'affidare non solo al *sensus*, ma anche all'*imaginatio* il compito di fornire all'anima dati da elaborare per mezzo della *ratio* (le forme astratte dai corpi grazie alla vista), precisando infatti che «de eis (...) quae vel sentimus vel imaginamur discernimus»<sup>185</sup>. Talvolta, però, l'anima, quando esercita la *vis discernendi* per conoscere e discernere le *res* corporee, esprime giudizi falsi, oppure fluttuanti e incerti: nel primo caso produce una *falsa opinio*; nel secondo una *vera opinio* che, se confermata «assensu sapientum vel argumentis necessariis», trascende in *ratio*, un «certum et firmum iudicium de re corporea» che scaturisce dall'esercizio pieno ed efficace della *vis discernendi*<sup>186</sup>.

La *vis intelligendi* o *intelligentia*, che ha sede nella *cellula phantastica* o *visualis* e giudica delle *res* incorporee, è una facoltà divina più che umana: essa – sostiene Guglielmo ricordando un'adagio platonico – «solius dei est et admodum paucorum hominum»<sup>187</sup>. Questa facoltà nasce dalla *vis discernendi* o *ratio*, non perché la *ratio* si trasformi in *intelligentia* (cosa impossibile, trattandosi di facoltà localizzate in due diverse cellule cerebrali), ma perché la prima attiva la seconda («non quod ratio fiat intelligentia, sed quia causa est illius»<sup>188</sup>), in quanto l'anima ha *intelligentia* delle *res* incorporee solo a seguito di un prolungato e proficuo discernimento prima sulle *res* corporee e poi su quelle incorporee. L'*intelligentia* si configura pertanto come una *vis* intuitiva dell'anima, perché coglie come per illuminazione la natura delle *res* incorporee al termine di un processo conoscitivo, del quale la *ratio* sembra essere la principale protagonista. Quando, infatti, i primi uomini esaminarono il modo di agire dei corpi con

---

<sup>184</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, VI, xxvi, 2, 8-11, p. 266: «Opinio vero et ratio ex sensu hoc modo proveniunt: cum anima in praedicto visus instrumento colorem et figuram rei percipit, statim quid ipsa res sit et quanta et qualis perpendit, in quo conveniat cum aliis rebus et in quo differat».

<sup>185</sup> ID., *Glosae super Platonem*, xxxiv, 19-20, p. 64.

<sup>186</sup> Cf. ID., *Dragmaticon*, VI, xxvi, 2, 11 – 3, 22, p. 266: «In hoc tamen quandoque decipitur. Putat enim saepe rem esse quod ipsa non est, vel quanta non est, vel qualis non est; vel convenire in quo non convenit; vel differre in quo non differt. Et haec opinio falsa dicitur. Aliquando in istis non decipitur anima, sed fluctuat et nescit, an ita sit necne. Et tunc vera opinio dicitur. Est igitur opinio falsum de rebus animae iudicium vel verum fluctuans et incertum. – Si vero hoc iudicium de re corporea vel assensu sapientum vel argumentis necessariis confirmetur, est ratio. Est enim ratio certum et firmum iudicium de re corporea. Quaedam igitur opinio in rationem potest transire».

<sup>187</sup> *Ibid.*, 3, 26-27, p. 267; PLATO, *Timaeus*, 51 E, p. 50.

<sup>188</sup> Cf. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon*, 4, 30-31.

l'ausilio della *ratio* («ratione ducente»), intuirono che alcuni atti (quelli dipendenti dalle facoltà dell'anima) non potevano essere ascritti ai corpi e li attribuirono a un agente incorporeo, che chiamarono *spiritus*. Dirigendo verso questa realtà l'acutezza dell'*ingenium* – la più potente fra le *vires* dell'anima, che affina il discernimento della *ratio* sulle realtà intelligibili e accelera il raggiungimento dell'intuizione noetica –, produssero innanzitutto delle *opiniones*, alcune *falsae*, altre *verae*. Ma quando, a seguito di un lungo lavoro e di grande diligenza, eliminarono le opinioni false e consolidarono quelle vere «necessariis argumentis», riuscirono ad intuire la vera natura di quelle realtà per mezzo della *vis intelligendi* o *intelligentia* e formularono un «verum et certum de incorporeis iudicium», che prende il nome di *intelligentia* dalla facoltà che lo esprime<sup>189</sup>. Quando poi i primi filosofi videro che alcune azioni non potevano essere ascritte né all'uomo, né all'angelo, né alla natura, appresero che esisteva una sostanza invisibile, cui bisognava attribuire quelle azioni e, meditando e disputando lungamente al riguardo, conobbero alcune delle sue proprietà e su di esse scrissero perfino gli autori pagani, tra i quali un posto di eccellenza spetta a Platone, perché nei suoi libri – in realtà nei cosiddetti *platoniorum libri*, non propriamente quelli del filosofo di Atene – Agostino attestava di aver letto ciò che si legge nel prologo del *Vangelo* di Giovanni fino all'espressione: «Fuit homo missus a Deo» (*Gv* 1, 6)<sup>190</sup>.

*Amen! Alleluia!*

---

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, VI, xxvi, 4, 31-40, p. 267: «Cum enim primi homines ratione ducente naturas corporum cognoscerent, perpenderunt quid corpora agere possent, percipientesque actus qui ex corporibus esse non possent, perpenderunt agentem esse qui corpus non erat. Hunc vocaverunt spiritum, dirigentesque in ipsum acumen ingenii, prius de eo opiniones habuerunt quasdam falsas, quasdam veras. Falsas vero longo labore, magna industria eliminaverunt; veras necessariis argumentis confirmaverunt. Sicque ducente ratione nata est intelligentia. Est enim intelligentia verum et certum de incorporeis iudicium»; *ibid.*, 3, 22-25, p. 266: «Si vero anima de incorporeis iudicat, sed fallitur, est falsa opinio; si non fallitur, sed adhuc fluctuat, vera est opinio. Sed si praedicto modo [*scil.* assensu sapientum vel argumentis necessariis] confirmatur, est intelligentia»; *ibid.*, 1, 4-7: «Est autem ingenium vis quaedam animis insita, suis viribus praevalens. Vel ingenium est vis animae naturalis ad aliquid cito percipiendum: unde qui cito quod audiunt intelligunt, boni et acuti dicuntur ingenii; qui tarde, duri et hebetis».

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, 5, 41-49, pp. 267-268: «Intelligentia ista a nobis ad creatorem ascendit. – Cum enim viderunt primi philosophi actiones quae nec homini nec angelo nec naturae possent ascribi, cognoverunt unam esse invisibilem substantiam, cuius essent illae actiones. Deinde diu meditantes et disputantes de ipso, eius proprietates - si non omnes, tamen quasdam - comprehenderunt et etiam scripserunt. Testatur Augustinus se in scriptis Platonis legisse quicquid in principio Evangelii Iohannis usque ad hunc locum legitur: *Fuit homo missus a Deo*».

## CONCLUSIONE

Il presente lavoro di tesi su Guglielmo di Conches e sul *Dragmaticon Philosophiae* intende rispondere almeno a un paio di istanze: ricostruire, alla luce dei dati in nostro possesso, la vita e l'opera di uno dei più famosi maestri del secolo XII; fornire un'analisi per quanto possibile completa della sua opera maggiore, redatta tra il 1146 e il 1149 a seguito di un poderoso lavoro di ripensamento, riorganizzazione e ampliamento della giovanile *Philosophia*, e ancora scarsamente studiata nel suo complesso, nonostante le sollecitazioni di Tullio Gregory, Dorothy Elford e Italo Ronca nella seconda metà del Novecento.

Nell'indagine sulla produzione letteraria di Guglielmo di Conches ci si è occupati principalmente di ricostruire in modo dettagliato il dibattito storiografico che ha condotto all'individuazione delle opere che attualmente vengono attribuite al filosofo e che vengono convenzionalmente divise in due categorie: quella dei trattati sistematici di filosofia naturale, che comprende la *Philosophia* e il *Dragmaticon Philosophiae*; quella delle glosse esplicative alle opere degli *auctores* letti e studiati nelle scuole del tempo, che comprende: glosse di sicura attribuzione (alla *Consolatio Philosophiae* di Boezio, al *Timeo* di Platone, alle *Institutiones* di Prisciano, ai *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio); glosse citate nei testi di Guglielmo, ma che non ci sono pervenute (al *De nuptiis* di Marziano Capella e al *De musica* di Boezio); glosse non citate nei testi di Guglielmo, ma probabili (alle *Satirae* di Giovenale e all'*Eneide* di Virgilio). La paternità del *Moralium dogma philosophorum*, un trattato morale spesso attribuito a Guglielmo, resta invece ancora incerta, mentre è ormai opinione comune che la *Magna de naturis philosophia* – considerata dai primi bibliografi l'opera maggiore di Guglielmo – sia lo *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais, e che la *Glosa super Evangelia* – attribuitagli da Jaques Le Long – sia un'opera spuria.

L'indagine sulla vita di Guglielmo ha condotto a scoperte interessanti, che sembrano aprire nuovi spazi di ricerca, soprattutto relativamente al luogo di nascita (che potrebbe non essere Conches, ma Saint-Martin du Tilleul) e all'ultima fase della sua vita. Relativamente a quest'ultimo punto, sono state avanzate due ipotesi: la prima è che, dopo essere stato precettore di Enrico e Goffredo, figli del duca Goffredo il Bello, tra il 1146 e il 1149 presso la corte normanna, Guglielmo potrebbe essere rimasto presso la stessa corte anche durante il ducato del pupillo Enrico tra il 1150 e il 1154, e potrebbe averlo seguito in Inghilterra, quando questi divenne re; la seconda è che potrebbe essere rimasto

in Francia e aver trascorso gli ultimi anni della sua vita come *magister scholae*: la redazione di un secondo gruppo di *Glosae* alle *Institutiones* di Prisciano tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta sembra, infatti, suggerire che in quegli anni Guglielmo abbia ricominciato a insegnare grammatica, forse a Parigi.

Attualmente si è generalmente concordi nel sostenere che Guglielmo abbia studiato nella scuola cattedrale di Chartres sotto la guida dell'illustre Bernardo nel secondo decennio del secolo XII, sebbene i dati in nostro possesso non permettano di affermarlo con certezza. Inoltre, si ritiene plausibile che abbia esercitato il suo primo magistero scolastico nella stessa scuola tra gli inizi degli anni venti e il 1140/41, quando fu probabilmente costretto ad abbandonare l'insegnamento sia per la concorrenza sleale dei suoi colleghi, sia per uno scritto polemico di Guglielmo di Saint-Thierry, nel quale il monaco cistercense denunciava gli errori teologici della *Philosophia*. In questa requisitoria, nota come *De erroribus Guillelmi de Conchis*, Guglielmo di Saint-Thierry mette principalmente in risalto l'inadeguatezza del metodo utilizzato dal maestro di Chartres nell'interpretazione dei misteri della fede cristiana e delle Sacre Scritture: questi, spiega il monaco cistercense, antepone la *ratio humana* alla *ratio fidei*, quando invece dovrebbe subordinare sempre la *ratio humana* alla fede, imprigionandola entro i confini dottrinali tracciati dai Padri della Chiesa.

Il *De erroribus* costrinse Guglielmo di Conches a ritornare sulla *Philosophia* per correggerla, ampliarla e perfezionarla. Da questo lavoro di rielaborazione nacque il *Dragmaticon Philosophiae*, un'opera nuova rispetto al trattato giovanile sia nella modalità della trattazione, che diventa dialogica, sia nei contenuti, considerevolmente ampliati grazie tanto all'apporto dottrinale di nuovi testi scientifici, quanto a una rilettura più profonda e consapevole di quelli già noti ai tempi della *Philosophia*. Per convincere i potenziali lettori del *Dragmaticon* della sua piena adesione alla fede cattolica, Guglielmo inserisce all'inizio dell'opera una *retractatio errorum* e una *confessio fidei*, che però non vanno lette come una rinuncia a rivendicare il diritto della *ratio humana* a esprimersi in campo teologico. Nei fatti la portata delle ritrattazioni di Guglielmo è molto più contenuta di quanto ci si aspetti: egli, infatti, ricusa solo gli errori più eclatanti e si piega a rigettare alcune delle dottrine più controverse non perché siano irrazionali, ma perché troppo innovative. D'altra parte, la *confessio fidei*, pur essendo dogmaticamente ortodossa, non esprime affatto una rassegnata rinuncia all'indagine razionale sui misteri della fede: al termine della confessione, infatti, Guglielmo conferma di credere in tutto ciò che ha professato, ad alcune cose dando il proprio assenso con la *ratio humana*, ad altre – sebbene siano *contra rationem* – non con l'amara rassegnazione di chi sa che non potrà

mai comprenderle, ma con la certezza che chi le ha trasmesse era abitato dallo Spirito Santo e non poteva mentire.

Guglielmo, dunque, si limita a mitigare le pretese del suo razionalismo, cosciente del fatto che in alcuni ambiti del sapere – soprattutto in quello teologico – è bene addentrarsi con cautela, oltre che con profondo rispetto. Ma in ambito fisico, dove non è in gioco la salvezza dell'anima, Guglielmo continua a rivendicare la piena autonomia della *ratio humana* rispetto alle *auctoritates* patristiche, le quali, quando si esprimono in questioni che esulano dall'ambito teologico-morale, devono essere considerate alla stregua di qualsiasi altra autorità e addirittura rifiutate, laddove il loro insegnamento si dimostri palesemente irrazionale.

Guglielmo scrive il *Dragmaticon* in forma dialogica e sceglie come suo interlocutore il duca Goffredo il Bello, cui affida l'*officium interrogandi*. Dedicatari dell'opera sono il duca e i suoi figli. Per loro Guglielmo decide di scrivere qualcosa che riguardi la scienza e circoscrive il raggio di indagine alle sole sostanze, le quali sono oggetto di studio di una specie della scienza, cioè della filosofia. Il trattato sulle sostanze è finalizzato alla *lectio* dei *philosophi* studiati nelle scuole del tempo ed è condotto *philosophice*, cioè secondo la modalità argomentativa tipica del filosofo, che ragiona sull'universale esprimendosi per mezzo di *rationes necessariae*. Quando però il filosofo indaga le sostanze del mondo fisico, non sempre può argomentare *philosophice* su di esse, a causa della loro mutevolezza, e deve talvolta trattarne *dialectice*, cioè secondo la modalità argomentativa tipica del dialettico, che ragiona sul particolare esprimendosi per mezzo di *rationes verisimiles*.

Dopo aver parlato di Dio e degli angeli per mezzo di *rationes necessariae* desunte dalla fede, l'indagine di Guglielmo converge sugli elementi. La dottrina elementare è stata considerata, non a torto, fondamento della cosmologia guglielmiana, perché a partire da essa il filosofo di Conches spiega il divenire cosmico e la composizione delle sostanze corporee. Tale dottrina ha subito nel corso degli anni diverse trasformazioni, per poi giungere nel *Dragmaticon* alla sua forma definitiva. Qui Guglielmo descrive l'elemento come ciò che è primo nella formazione di un corpo e ultimo nella sua scomposizione. Se però nella *Philosophia* aveva considerato di pertinenza del *physicus* la dimostrazione dell'esistenza degli elementi e la definizione della loro natura, nel *Dragmaticon* comprende che queste questioni sono piuttosto di pertinenza del *philosophus*. Il *physicus*, i cui discorsi sono probabili e tuttavia non necessari, si avvale infatti del metodo della *divisio* fisica dei corpi per intercettare l'esistenza di un ente che esiste *in compositione*

*corporum*. Questo metodo, però, fallisce nel momento in cui ci si accorge che l'esistenza fisica degli elementi non può essere testata empiricamente, perché la *divisio* fisica dei corpi giunge fino a un certo punto: il corpo umano, ad esempio, può essere diviso in parti organiche e in parti consimili, ma non in umori ed elementi; per separare le parti consimili in umori e gli umori in elementi, bisogna ricorrere a una *divisio* intellettuale, che però è di pertinenza del *philosophus*, i cui discorsi sono necessari, e tuttavia non probabili. Nella sua opera più matura Guglielmo decide, dunque, di parlare degli elementi alla maniera del *philosophus*, per dimostrare che l'esistenza corporea degli elementi, sebbene non sia empiricamente testabile, scaturisce come conseguenza necessaria dalla dimostrazione della loro necessità ontologica. Inoltre, l'indagine del *Dragmaticon* si focalizza – meglio di quella della *Philosophia* – sulla definizione della natura dell'elemento, che viene descritto come corpo *per se* invisibile, impercettibile e inesteso. L'attribuzione della caratteristica dell'inestensione ai corpi elementari, conferisce ad essi uno statuto ontologico paradossale, poiché non esistono corpi privi delle tre dimensioni fondamentali. Ma la paradossalità di questa descrizione dipende dal fatto che Guglielmo ha assunto nel *Dragmaticon* la prospettiva del *philosophus*, che può solo postulare l'esistenza di enti primi nella composizione e ultimi nella scomposizione dei corpi. Egli, infatti, non può dimostrarne un'esistenza *in re*, che nemmeno il fisico può appurare per via sperimentale. Pertanto, se l'elemento è un corpo senza dimensioni, lo è perché è corpo solo in senso traslato: esso, infatti, non è un ente fisico, ma metafisico, è una forma astratta simile al punto geometrico e non un corpo materiale. Tuttavia, è proprio dal fatto che è più razionale postulare l'esistenza di costituenti semplici e minimi dei corpi, che può scaturire come per necessità la loro esistenza *in re*, ed è proprio sulla razionalità intrinseca di questo principio che sembra puntare Guglielmo.

Concluso il trattato sugli elementi, Guglielmo affronta la questione della loro creazione dal nulla, che spetta a Dio. Egli li crea simultaneamente commisti in un unico grande corpo, in modo tale che occupino tutto lo spazio esistente. La successiva *exornatio mundi*, che consiste nella corretta ed equilibrata disposizione degli elementi nel mondo e nella formazione dei corpi degli esseri viventi, spetta invece alla *natura*, una sorta di principio regolatore insito negli elementi, del quale Dio si serve per operare nel mondo il simile dal simile. Se nell'*exornatio mundi* la natura opera il simile dal simile nel momento in cui “costringe” gli elementi ad assecondare il loro moto proprio, al fine di collocarsi nel luogo del mondo che gli spetta, nel mondo già formato la natura opera il simile dal simile nel momento in cui attiva nelle sostanze corporee quei meccanismi fisiologici involontari propri di una struttura organica, come la generazione e la

formazione dei corpi, la nutrizione, l'appetizione, la ritenzione, la digestione, l'espulsione, la crescita e il sonno.

Altre funzioni, non dipendono dalla natura, ma dall'anima, e sono volontarie. Alcune di esse sono comuni agli uomini e agli animali, come la respirazione, la sensazione, l'immaginazione e il movimento volontario. Altre sono comuni agli uomini e agli spiriti divini, come l'ingegno, la memoria, l'opinione, la ragione e l'intelligenza. Diversamente dall'anima dell'animale, che è mortale e sorge spontaneamente come esito ultimo della formazione di un corpo organico, l'anima umana è sostanza separata e immortale creata direttamente da Dio, che si unisce ai corpi senza alterare la propria natura e che svolge le proprie operazioni per mezzo di una sostanza sottilissima di natura aerea che nasce dal fegato, passa per il cuore, dove opera la respirazione, e giunge al cervello in seguito a due fasi di raffinazione.

Dalla lettura del *Dragmaticon* si evince in modo abbastanza chiaro che i settori scientifici frequentati con maggiore interesse da Guglielmo sono quello cosmologico-astronomico e quello medico: ben più della metà del dialogo (circa 190 pagine sulle 273 dell'ed. Ronca) è infatti dedicata all'approfondimento di questioni relative a questi ambiti disciplinari. L'astronomia di Guglielmo non ha carattere specialistico e dipende fortemente dalla tradizione latina. Quanto al rapporto del filosofo con le fonti mediche, sembra eccessivo quanto afferma Danielle Jacquart, e cioè che Guglielmo distorca il pensiero autentico delle proprie fonti. La studiosa ha, infatti, confrontato la dottrina medica del *Dragmaticon* quasi esclusivamente con quella del *Pantegni* di Costantino e, imbattendosi in quelle che sembravano essere semplificazioni o alterazioni del pensiero del monaco cassinese, ne ha dedotto che Guglielmo non fosse interessato a trasmettere il pensiero autentico della propria fonte. Sembra, però, non abbia tenuto debito conto del fatto che il *Dragmaticon* è un'opera per principianti e che le eventuali semplificazioni delle fonti potevano rispondere a ragioni di opportunità didattica. Inoltre, l'opera di Costantino è solo una delle fonti mediche a disposizione di Guglielmo, il quale mostra in non pochi casi di attingere anche a materiale di diversa provenienza, che viene spesso fuso a quello del *Pantegni* e trasceso in una nuova e originale sintesi. Pertanto, resta ancora valida l'osservazione di Hans Liebeschütz, che i testi di Costantino e della medicina greco-araba non offrirono a Guglielmo delle teorie preconfezionate a cui aderire o da cui dissociarsi, ma piuttosto l'occasione per approfondire la conoscenza del mondo fisico in modo autonomo rispetto alle fonti a sua disposizione.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fonti

#### 1.1. Opere di Guglielmo di Conches

##### 1.1.1. Trattati

###### a) *Philosophia*:

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, ed. G. Maurach (con la coll. di H. Telle), Pretoria 1980; trad. it. parziale (libro I) in TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres* (in seguito: *Il divino e il megacosmo*), a cura di E. Maccagnolo, Milano 1980, pp. 207-240; trad. it. integrale: GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, a cura di M. Albertazzi, Lavis 2010.

- Altre edizioni: <BEDA VENERABILIS>, Περὶ διδάξεων *sive de elementis philosophiae*, PL 90, coll. 1127-1178D; <HONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *De philosophia mundi*, PL 172, coll. 39-102A; <GUILLELMUS HIRSAUGENSIS>, *Philosophicae et astronomicae institutiones*, Basel 1531.
- Edizioni parziali: GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophiae Liber Tertius*, ed. G. Maurach, in «Acta Classica», XVII (1974), pp. 121-138; ID., *Philosophia mundi: Ausgabe des 1. Buchs*, ed. G. Maurach, Pretoria 1974.

###### b) *Dragmaticon Philosophiae*

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Ronca, in ID., *Opera omnia*, cur. É. A. Jeauneau, 3 voll., I, Turnhout 1997 (CCCM, 152); trad. it. integrale in TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo* cit. (supra, a), pp. 241-453.

- Altre edizioni: *Dialogus de substantiis physicis: ante annos ducentos confectus, a Vuilhelmo Aneponymo philosopho*, ed. G. Gratarolo, Strasbourg 1567.
- Edizioni parziali in: A. WILMART, *Analecta Reginensia: extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano 1933 (Studi e Testi, 59), pp. 263-265; G. MAURACH - S. ONETTI,

*De Dragmatici operis Guillelmi a Conchis codicibus*, in «Acta Classica», XVI (1973), pp. 117-128; V. BRAACH, *De ratione edendi Dragmatici operis Guillelmi a Conchis*, in «Acta Classica», XVIII (1975), pp. 109-133.

### 1.1.2. Glosse autentiche

#### a) *Glosae super Boetium*

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, in ID., *Opera omnia*, cur. É. A. Jeuneau, 3 voll., II, Turnhout 1999 (CCCM, 158).

- Edizioni parziali in: C. JOURDAIN, *Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur La Consolation de la Philosophie de Boèce*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres Bibliothèques*, Paris 1862, pp. 40-82; M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (in seguito: *La doctrine de la création*), Paris - Ottawa 1938, (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 8), pp. 122-136.

#### b) *Glosae super Platonem*

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, ed. É. A. Jeuneau, in ID., *Opera omnia*, cur. É. A. Jeuneau, 3 voll., III, Turnhout 2006; trad. it. parziale (*tractatus de anima mundi*) in C. MARTELLO, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches. Introduzione, Traduzione e Note*, Palermo 2011 (Machina philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee, 25), pp. 97-202; trad. it. parziale (*tractatus de primordiali materia*) in ID., *Anima e conoscenza in Guglielmo di Conches*, Catania 2012.

- Altre edizioni: GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, ed. É. A. Jeuneau, Paris 1965 (Textes philosophiques du Moyen Age, 13).
- Edizioni parziali in: V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir a l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris 1836, pp. 646-657; <HONORIUS AUGUSTODUNENSIS>, *Commentarius in Timaeum Platonis*, PL 172, coll. 245-251; PARENT, *La doctrine de la création* cit. (supra, b), pp. 137-177; P. DELHAYE, *L'enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Mediaeval Studies», XI (1949), pp. 95-96; É. A. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de*

*Conches*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXIV (1957), pp. 88-100 ; rist. in ID. *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres* (in seguito: *Lectio philosophorum*), Amsterdam 1973, pp. 180-192.

c) *Glosae super Macrobius*

- Edizione parziale in: H. RODNITE LEMAY, *Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the Accessus ad Macrobius*, in «Mediaevalia», I, 2 (1977), pp. 115-129.

d) *Glosae super Priscianum*

- Edizioni parziali in: É. A. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXVII (1960), rist. in ID., *Lectio philosophorum* cit. (supra, b), pp. 366-370; K. M. FREDBORG, *Some Notes on the Grammar of William of Conches*, in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin», XXXVII (1981), pp. 29-40; I. ROSIER, *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De voce des Institutiones Grammaticae de Priscien*, in «Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin», LXIII (1993), pp. 131-144; K. M. FREDBORG, *William of Conches and His Grammar*, in *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle*), edd. B. Obrist - I. Caiazza, Firenze 2011, pp. 358-376.

1.1.3. Glosse probabili

<GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem*, ed. B. Wilson, Paris 1980 (Textes philosophiques du Moyen Age, 18); ed. B. Löfstedt., in *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. Jahrhunderts*, Amsterdam 1995, pp. 327-365.

1.1.4. Altre opere probabili

<GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Holmberg, Uppsala 1929.

- Altre edizioni in: <HILDEBERTUS CENOMANENSIS>, *Moralis philosophia de honesto et utili*, in ID., *Opera tam edita quam inedita*, ed. A. Beaugendre, Paris 1708, coll. 959-998; ed. V. De Vit, in *PL* 171, coll. 1003-1056B; <GALTERUS DE CASTELLIONE>, *Liber qui dicitur Moralium Dogma*, ed. T. Sundby, in T. SUNDBY, *Brunetto Latinos Levnet og Skrifter*, Kjøbenhavn 1869, pp. I-LXXXIII.

#### 1.1.5. Opere spurie

<GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Compendium philosophiae*, ed. C. Ottaviano, Napoli 1935.

#### 1.2. Altre fonti antiche, patristiche o medievali

ABAEIARDUS, *Epistolae*, *PL* 178, coll. 113-378A.

- *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris 1962.
- *Theologia Christiana*, *PL* 178, coll. 1113-1330C; ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (CCCM, 12).
- *Sic et non*, *PL* 178, coll. 1329-1610A; ed. B. B. Boyer - R. McKeon, Chicago 1977.
- *Theologia 'Summi Boni'*, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 85-201.
- *Theologia 'Scholarium'*, *PL* 178, coll. 979-1330C; edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 313-549.
- *Expositio in Hexaameron*, *PL* 178, coll. 729-784A; edd. M. Romig - D. Luscombe, Turnhout 2004 (CCCM, 15).

ABŪ MA' SHAR, *Introductorium in astronomiam*, ed. G. Penzio, Venezia 1506.

- *Ysagoga minor (translatio Adelardi)*, edd. C. Burnett - K. Yamamoto - M. Yano, Leiden 1994.

ADELARDUS BATHONENSIS, *Quaestiones naturales*, ed. M. Müller, Münster 1934 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 31/2).

AL-BATTĀNĪ, *De scientia stellarum*, in *Rudimenta astronomica Alfragani item Albategnius astronomus peritissimus de motu stellarum*, Nürnberg 1537.

- AL-FARGHĀNI, *Rudimenta astronomica*, in *Rudimenta astronomica Alfragani item Albategnius astronomus peritissimus de motu stellarum*, Nürnberg 1537.
- ALANUS AB INSULIS, *Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», xx (1953), pp. 119-359.
- ALBERICUS MONACHUS TRIUM-FONTIUM, *Chronica a Monaco Novi-monasterii hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannover 1874 (MGH, *Scriptores*, 23), pp. 674-950.
- ALCUINUS, *Grammatica*, PL 101, coll. 849-902A.
- *De dialectica*, PL 101, coll. 949-976B.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolae in duas classes distributae*, PL 16, coll. 875B-1286A.
- *Hexaemeron*, PL 14, coll. 123A-274A; ed. C. Schenkl, Wien 1897 (CSEL, 32, 1).
  - *De fide ad Gratianum*, PL 16, coll. 527-698C; ed. O. Faller, Wien 1962 (CSEL, 78).
- <AMBROSIUS MEDIOLANENSIS>, *Hymni Sancto Ambrosio attributi*, PL 17, coll. 1171-1222.
- APULEIUS, *De Platone et eius dogmate*, ed. C. Moreschini, in ID., *De philosophia libri*, in *Opera quae supersunt*, 3 voll., III, Stuttgart - Leipzig 1991, pp. 87-145.
- *De mundo*, ed. C. Moreschini, *ibid.*, pp. 146-188.
- ARATUS SOLENSIS, *Phaenomena secundum translationem quam fecit Germanicus*, ed. E. Baehrens, Leipzig 1879.
- ARISTOTELES, *Categoriae a Boetio translatae*, PL 64, coll. 159-293.
- *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Milano 2003.
  - *Metaphysica*, a cura di G. Reale, Milano 2004.
  - *De generatione et corruptione*, a cura di M. Migliori - L. Palpacelli, Milano 2013.
  - *Physica*, a cura di R. Radice, Milano 2011.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistolae*, PL 33, coll. 61-1094.
- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, coll. 67-1028.
  - *Sermones*, PL 38, coll. 23-1484.

- *Sermones*, PL 46, coll. 945-1004.
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, coll. 245-485; ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 3-435.
- *De Genesi ad litteram imperfectum liber*, PL 34, coll. 219-246; ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 459-503.
- *De divinatione daemonum*, PL 40, coll. 581-592; ed. J. Zycha, Wien 1900 (CSEL, 41), pp. 599-618.
- *De civitate Dei*, PL 41, coll. 13-804; edd. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout 1955 (CCSL, 47 e 48).
- *De doctrina christiana*, PL 34, coll. 15-122; ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
- *De Trinitate*, PL 42, coll. 815-1098; ed. W. J. Mountain, Turnhout 1968 (CCSL, 50 e 50A).
- *Enchiridion de fide, spe et caritate*, PL 40, coll. 231-290; ed. E. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46).
- *Confessiones*, PL 32, coll. 657-868; ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27);
- *Retractationes*, PL 32, coll. 581-656; ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57).

<AUGUSTINUS HIPPONENSIS>, *Categoriae decem*, PL 32, coll. 1419-1440.

BEDA VENERABILIS, *De natura rerum*, PL 90, coll. 187-278A.

- *De arte metrica*, PL 90, coll. 149-176A; ed. H. Keil, in *Grammatici latini*, 8 voll., Hildesheim - New York 1981, pp. 227-260.
- *In principium Genesis usque ad nativitatem Isaac*, PL 91, coll. 9-190C; ed. C. V. Jones, Turnhout 1967 (CCSL, 118A).

<BEDA VENERABILIS>, *De mundi constitutione*, PL 90, coll. 881-910A.

BERNARDUS CARNOTENSIS, *Glosae super Platonem*, ed. P. E. Dutton, Toronto 1991.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, PL 182, coll. 727-808A; edd. J. Leclercq - H.M. Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, 8 voll., III, Roma 1963 (Editiones Cistercienses), pp. 393-493.

- *Epistolae*, PL 182, coll. 87-662A; edd. Leclercq - Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, VII-VIII, Roma 1974-1977.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Leiden 1978 (Textus minores, 53);

BOETIUS, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, coll. 159-293.

- *In librum Aristotelis Peri hermeneias (editio prima)*, PL 64, coll. 293-392D.
- *Commentum in Topica Ciceronis*, PL 64, coll. 1039-1174A.
- *De institutione musica*, PL 63, coll. 1167-1300B; ed. G. Friedlein, Leipzig 1867, pp. 175-371.
- *In librum Aristotelis Peri hermeneias (editio secunda)*, PL 64, coll. 392D-640A; ed. C. Meiser, Leipzig 1880.
- *In Porphyrii Isagogen commentorum (editio prima)*, PL 64, coll. 9-70D; ed. S. Brandt, Wien 1906 (CSEL, 48), pp. 3-132.
- *In Porphyrii Isagogen commentorum (editio secunda)*, PL 64, coll. 71-158D; ed. Brandt, pp. 135-348.
- *De institutione arithmetica*, PL 63, coll. 1079-1167A; edd. H. Oosthout - J. Schilling, Turnhout 1999 (CCSL, 94A).
- *Consolatione Philosophiae*, PL 63, coll. 579-870A; ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005, pp. 3-162.
- *De Trinitate*, PL 64, coll. 1247-1256A; ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005, pp. 165-181.
- *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, coll. 1337-1354D, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005, pp. 206-241.

CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum*, in *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, 4).

CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Institutiones*, PL 70, coll. 1149-1220A; ed. R. Mynors, Oxford 1961.

*Chronica de gestis consulum Andegavorum*, in *Chroniques des Comtes d'Anjou et des Seigneurs d'Amboise*, edd. L. Halphen - R. Poupardin, Paris 1913, pp. 25-73.

- CICERO, *De finibus honorum et malorum*, ed. T. Schiche, Stuttgart 1915.
- *De inventione*, ed. E. Ströbel, Leipzig 1915.
  - *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918.
  - *De officiis*, ed. C. Atzert, Leipzig 1963.
  - *De republica*, ed. K. Ziegler, Stüttgart - Leipzig 1969.
- CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, in *Life and Works of Clarembald of Arras: a twelfth-century master of the school of Chartres*, ed. N. M. Häring, Toronto 1965 (Studies and Texts, 10), pp. 63-186.
- *Tractatulus super librum Genesis*, ed. N. M. Häring, *ibid.*, pp. 225-249.
- CONSTANTINUS AFRICANUS, *De communibus medico cognito necessariis locis (Pantegni Theorica)*, Basel 1539. Altre edizioni: in *Opera Ysaac*, Lyon 1515, ff. . Edizione del cap. *De elementis* (libro I) ad opera di C. Burnett in *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi* (in seguito: *La Scuola Medica Salernitana*). Convegno internazionale. Università degli Studi di Salerno, 3-5 novembre 2004, edd. D. Jacquart - A. Paravicini Bagliani, Firenze 2007, pp. 75-92.
- *De stomachi affectionibus*, in *ID.*, *Opera*, Basel 1536, pp. 215-274.
- DAMIANUS TICINENSIS, *Epistola Damiani sub nomine Mansueti Mediolanensis Archiepiscopi ad Constantinum Imperatorem*, PL 87, coll. 1261-1267B.
- DIOMEDES, *Ars grammatica*, ed. H. Keil, in *Grammatici latini*, 8 voll., I, Hildesheim - New York 1981, pp. 299-529.
- EPICURUS, *Epistola a Erodoto*, in *ID.*, *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, Milano 2004.
- GALENUS, *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. I. Mueller, Leipzig 1874.
- GENNADIUS MASSILIENSIS, *Liber siue diffinitio ecclesiasticorum dogmatum*, PL 58, col. 984A; ed. C. Turner, in «The Journal of Theological Studies», VII (1906), pp. 89-99.
- GILBERTUS PICTAVENSIS, *Commentaria in librum contra Euticen et Nestorium*, PL 64, coll. 1353-1412B.
- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, coll. 1075-1312C; ed. R. Etaix, Turnhout 1999 (CCSL, 141).

- *Moralia in Iob*, PL 75, coll. 509-1162B; ed. M. Adriaen, Turnhout 1979 (CCSL, 143).
- GALTERIUS DE SANCTO VICTORE, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, PL 199, coll. 1129-1172A; ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XIX (1952), pp. 187-335.
- GALTERIUS DE CASTELLIONE, *Contra Judaeos*, PL 209, coll. 423-258C.
- GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Epistola Willelmi*, PL 182, coll. 521A-533A; ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), pp. 13-15.
- *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, PL 180, coll. 249-282C; ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), pp. 17-59.
  - *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, coll. 333-340D; ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), pp. 61-71.
- HAYMO HALBESTATENSIS, *Homiliae sive conciones ad plebem in evangelia de temporis et sanctis*, PL 118, coll. 9-816B.
- HELPERICUS SANGALLENSIS, *Liber de computo*, PL 137, coll. 17-48D.
- HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, ed. C. Burnett, Leiden-Köln 1982 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15).
- HERMES LATINUS, *Liber vigintiquattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout 1997 (CCCM, 143A).
- *Asclepius*, in <LUCIUS APULEIUS>, *De philosophia libri*, ed. C. Moreschini, Stuttgart - Leipzig 1991, pp. 39-86.
- HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Epistolae*, PL 171, coll. 141-312C; ed. A. Beaugendre, in *Id. Opera*, Paris 1708.
- HINCMARUS RHEMENSIS, *De diversa et multiplici animae ratione*, PL 125, coll. 929-952D.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Imago mundi*, PL 172, coll. 115-188C.
- HUGO DE SANCTA MARIA, *Liber qui modernorum francorum regum continet actus*, PL 163, coll. 873-912B.
- HUGO DE SANCTO VICTORE, *Adnotationes in Pentateuchon*, PL 175, coll. 29-86D.

- *Commentarii in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Joannis Scoti*, PL 175, coll. 922-1154C.
- *Summa Sententiarum*, PL 176, coll. 41-174A.
- *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, coll. 173-618B.
- *Sententiae de divinitate*, ed. A. M. Piazzoni, in «Studi Medievali», XXIII (1982), pp. 912-955.
- *Didascalicon: de studio legendi*, PL 176, coll. 739-838D; ed. C. H. Buttimer, Washinton 1939.

HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistolae*, PL 22, coll. 325-1224.

- *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, PL 23, coll. 351-396A.

HYGINUS ASTRONOMUS, *Poetica Astronomica*, ed. G. Viré, Stuttgart - Leipzig 1992.

HYGINUS MYTHOGRAPHUS, *Fabulae*, ed. P. K. Marshall, Stuttgart - Leipzig 1993.

INNOCENTIUS II PAPA, *Epistolae et privilegia*, PL 179, coll. 53-658A.

IOHANNES AFFLIGEMENSIS, *De musica cum tonario*, ed. J. Smits van Waesberghe, Roma 1950.

IOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, PL 49, coll. 477-1328C.

IOHANNES SARESBERIENSIS, *Epistolae*, CLXVIII, PL 199, coll. 1-378D.

- *Historia pontificalis*, ed. M. Chibnall, London - Edinburgh 1965.
- *Metalogicon*, PL 199, coll. 823-946C; ed. J. B. Hall (con la coll. di K. S. B. Keats-Rohan), Turnhout 1991 (CCCM, 98).
- *Policraticus*, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (CCCM, 118).

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, PL 122, coll. 439-742B; ed. É. A. Jeauneau, Turnhout 1996 (CCCM, 161-165).

IOHANNITIUS, *Isagoge ad Techne Galieni*, ed. G. Maurach, in «Sudhoff Archiv», LXII (1978), pp. 148-174.

IODANES, *Getica*, ed. T. Mommsen, Berlin 1882 (MGH, *Auctores antiquissimi*, 5, 1), pp. 53-138.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri*, PL 82, coll. 73-728C.

- *De differentiis sive de proprietate sermonum*, PL 83, coll. 9-98A.

- *De natura rerum*, PL 83, coll. 963-1018A.
- IULIUS FIRMICUS MATERNOS, *Mathesis*, edd. W. Kroll - F. Skutsch, 2 voll., Leipzig 1898.
- IUSTINIANUS IMPERATOR, *Liber adversus Origenem*, PL 69, coll. 177-274D.
- *Edictum ad Menam patriarcham Constantinopolis, publicatum in Synodo Constantinopolitana*, in *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, Bologna 1995, pp. 230-232.
- IUVENALIS, *Saturae*, ed. J. Willis, Stuttgart - Leipzig 1997.
- LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, PL 6, coll. 111-822A; ed. S. Brandt, Wien 1890 (CSEL, 19).
- *De ira Dei*, PL 7, coll. 79-148B.
- LAMBERTUS AUDOMARI, *Liber floridus*, MS Gent, Universiteitsbibliotheek (*codex autographus*); MS Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Guelf. 1 Gud. lat.
- LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura*, ed. J. Martin, Leipzig 1969.
- MACROBIUS, *Saturnalia*, ed. J. Willis, in *ID., Opera*, 2 voll., I, Leipzig 1970.
- *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, *ibid.*, II.
- MANEGALDUS LAUTENBACENSIS, *Liber contra Wolfelmum*, PL 155, coll. 149-176C; ed. W. Hartmann, Weimer 1972 (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 8), pp. 39-108.
- MARIUS, *De elementis*, ed. R. C. Dales, Berkeley 1976.
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Stuttgart 1983.
- <MĀSHĀ'ALLĀH>, *Liber de orbe (versio brevior)*, Nürnberg 1549.
- *Liber de orbe (versio longior)*, in MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., J. I. 132, ff. 1r-17v.
- NEMESIUS EMESENSIS, *Premnon physicon sive Peri physeōs anthrōpou liber a n. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus*, ed. C. Burkhard, Leipzig 1917.
- ONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Imago mundi*, PL 172, coll. 115-188C.
- OTTO FRISINGENSIS, *Gesta Friderici I imperatoris*, ed. G. Waitz - B. De Simson, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 46), pp. 5-161.

- OVIDIUS NASO, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Leipzig 1982.
- PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum Libri*, PL 211, coll. 789-1280D.
- <PHILIPPUS DE HARVENG>, *Carmina varia*, PL 203, coll. 1391-1398A.
- PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, edd. L. Ian - C. Mayhoff, 5 voll., Stuttgart 1967.
- PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, in *Grammatici latini*, 8 voll., III, Leipzig 1981.
- PRISCIANUS LYDUS, *Solutiones*, ed. F. Dübner, in *Plotini Enneades, Porphyrii et Procli Institutiones et Prisciani philosophi Solutiones*, pp. 545-579.
- RABANUS MAURUS, *De universo*, PL 111, coll. 9-614B.
- RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta trinitate et operibus eius*, PL 167, coll. 197-1828B; ed. R. Haacke, Turnhout 1971 (CCCM, 21).
- SALLUSTIUS CRISPUS, *De Catilinae coniuratione*, ed. A. Kurfess, Leipzig 1957, pp. 2-52.
- SENECA, *De beneficiis*, ed. E. Hosius, Leipzig 1914.
- *Naturales quaestiones*, ed. H. M. Hine, Stuttgart - Leipzig 1996.
- SERVIUS HONORATUS, *In Virgilii Bucolica*, ed. H. A. Lion, in ID., *Commentarii in Virgilium*, 2 voll., II, Göttingen 1826, pp. 95-168.
- SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berlin 1895.
- STEPHANUS ANTIOCHENUS, *Liber regalis dispositio nominatus ex arabico*, Venezia 1492.
- TERTULLIANUS, *De Anima*, PL 2, coll. 641-752B; ed. J. H. Waszink, Hildesheim - Zürich - New York 2007.
- THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N. M. Häring, Toronto 1971, pp. 553-575.
- *Glosa super Boethii librum 'De Trinitate'*, *ibid.*, pp. 257-300.
  - *Commentum super 'De inventione'*, in *The latin rhetorical commentaries by Thierry of Chartres*, ed. K. M. Fredborg, Toronto 1988 (Studies and texts, 84).
- THEOPHILUS, *Liber urinarum*, in *Articella cum commento*, Lyon 1527.
- VERGILIUS MARO, *Bucolica et Georgica*, in ID., *Opera*, ed. O. Ribbeck, 4 voll., I, Leipzig 1894.

VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum naturale*, ed. H. Lichtenstein, Venezia 1494.

YSAAC, *De urinis*, in CONSTANTINUS AFRICANUS, *Opera*, Basel 1536, pp. 208-214.

## 2. Letteratura secondaria

AA. VV., *Le traduzioni del XII e XIII secolo e la riscoperta di Aristotele*, in *Le fonti del pensiero medievale*, edd. M. Gardinali - L. Salerno - M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1993, pp. 215-226.

M. ALBERTAZZI, *Prolegomena*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia*, a cura di M. Albertazzi, Lavis 2010, p. IX-LVIII.

F. ALESSIO, *Notizie e questioni sul movimento «cornificiano»*, in ID., *Studi e ricerche di filosofia medievale*, Pavia 1961, pp. 3-12.

V. ANDRÉ, *Bibliotheca Belgica*, Antwerpen 1623.

C. BAEUMKER, *Wetzer und Weltes Kirchenlexicon*, 13 voll., XII, Freiburg im Breisgau 1901, coll. 1599-1602.

– *Der Platonismus im Mittelalter*, München 1916 (rist. in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 1-55).

G. BALLANTI, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, Firenze 1995 (Biblioteca di cultura, 194).

A. BEAUGENDRE, *Monitum*, in HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Opera*, ed. A. Beaugendre, Paris 1708, coll. 959-960.

D. BLOCH, *John of Salisbury, Adam of Balsham and the Cornifician Problem*, in «Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin», LXXIX (2010), pp. 7-24.

S. P. BONANNI, *Pietro Abelardo*, in *Storia della Teologia nel Medioevo. La grande fioritura* (in seguito: *Storia della Teologia nel Medioevo*), ed. G. d'Onofrio, 3 voll., II, Casale Monferrato 1996, pp. 73-117.

A. BOUTEMY, *Quelques observations sur le recueil des poésies attribuées autrefois à Philippe de Harvengt*, in «Revue bénédictine», LIII (1941), pp. 112-118.

J. BRUMBERG - CHAUMONT, *Grammaire et logique du nom d'après les Gloses sur Priscien de Guillaume de Conches*, in *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* (in seguito: *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle*), edd. B. Obrist - I. Caiazza, Firenze 2011, pp. 377-465.

- C. BURNETT, *The Contents and Affiliations of the Scientific Manuscripts written at, and brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, in *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984 (Studies in Church history. Subsidia, 3), pp. 127-160.
- *The Chapter on the Spirits in the Pantegni of Constantine di African*, in *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Mangusi: the Pantegni and Related Texts*, edd. C. Burnett - D. Jacquart, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 99-120.
  - *The Introduction of Arabic Learning into England*, London 1997.
  - *Verba Ypocratis preponderanda omnium generum metallis. Hippocrates On the Nature of Man in Salerno and Montecassino, with an Edition of the Chapter on the Elements in the Pantegni*, in *La Scuola Medica Salernitana* cit., pp. 59-92.
  - *William of Conches and Adelard of Bath*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 67-78.
- E. M. BUYTAERT, *Abelard's Trinitarian Doctrine*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference (Louvain, 10-12 mai 1971)*, Louvain 1974, pp. 127-152.
- J. J. BYLEBYL, *The Medical Meaning of Physica*, in «Osiris», VI (1990), pp. 16-41.
- I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, in «Quaestio», VII (2007), pp. 245-264.
- *The four elements in the work of William of Conches*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 3-66.
- E. CIANCI, *La ricezione della medicina araba nell'Occidente medievale*, in *Ricerca e didattica tra due sponde. Atti del Convegno Internazionale tra l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara e l'Université "7 Novembre à Carthage" di Tunisi*, ed. E. Fazzini, Lanciano 2007, pp. 151-171.
- A. CHARMA, *Guillaume de Conches: notice biographique, littéraire et philosophique*, Paris 1857.
- J. CHÂTILLON, *Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX, (15-21 aprile 1971), 2 voll., I, Spoleto 1972, pp. 795-839.

- *William of Saint-Thierry, Monasticism and the Schools: Rupert of Deutz, Abelard and William of Conches*, in *William, Abbot of Saint-Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry*, Kalamazoo 1987 (Cistercian Studies, 94), pp. 169-173.
- M. D. CHENU, *Antiqui. Moderni. Notes de lexicographie médiévale*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XVII (1928), pp. 82-94.
- *La natura e l'uomo. La rinascita del XII secolo*, in *La teologia nel dodicesimo secolo*, a cura di P. Vian, Milano 1999<sup>2</sup>, pp. 23-58.
- M. T. CLANCHY, *Abelard: a medieval life*, Oxford 1997.
- C. CLEMENCET - F. CLEMENT, *Histoire littéraire de la France*, 41 voll., XII, Paris 1793 (rist. Paris 1896).
- A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Age du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1895 (rist. Genève 1977).
- G. CONSTABLE, *The letters of Peter the Venerable*, Cambridge 1967.
- P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XII (1939), pp. 5-140.
- V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir a l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris 1836.
- *Fragments philosophiques. Philosophie scholastique*, Paris 1840.
- M. CRISTIANI, s. v. *Guglielmo di Conches*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 5 voll., II, Roma 1985, pp. 811-815.
- M.-T. D'ALVERNÉ, *Dragmaticon philosophiae: Survivances du "Système d'Héraclide" au Moyen Âge*, in *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques*, XXXI Settimana di Sintesi, (1-7 giugno 1973), Paris 1975, pp. 39-50.
- G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1989<sup>9</sup>.
- *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 283-391.
- *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio, tra essere e conoscere*, in *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)* (in seguito: *La Divisione della Filosofia*). Atti del

Settimo Convegno della Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale (S. I. S. P. M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), ed. G. d'Onofrio, Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-64.

P. G. DALCHE, *Guillaume de Conches, le modèle macrobien de la sphère et les antipodes: antécédence et influence immédiate*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 219-251.

R. C. DALES, *Introduction*, in MARIUS, *De elementis* cit., pp. 1-45.

P. DAUNOU, *Histoire Littéraire de la France*, 41 voll., XVIII, Paris 1835.

M. DE PAOLI, *Theoria Motus. Principio di relatività e orbite dei pianeti*, Milano 2013.

B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2 voll., Paris 1739.

M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1905.

P. DELHAYE, *Une adaptation du De officiis au XII<sup>e</sup> siècle: le Moraliū dogma philosophorum*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XVI (1949), pp. 227-258.

– *Gauthier de Chatillon est-il l'auteur du Moraliū Dogma?*, Namur - Lille 1953.

– *s. v. Moraliū dogma philosophorum*, in *Enciclopedia Dantesca*, 5 voll., III, Roma 1971, pp. 1030-1031.

S. M. DEUTSCH, *Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Eine Kirchengeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1880.

G. DI STASI, *La struttura del reale nel De Essentiis di Ermanno di Carinzia*, Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica (Fi.T.M.U), Università di Salerno, Anno accademico 2011/2012.

P. DRONKE, *New approaches to the school of Chartres*, in «Anuario de estudios medievales», VI (1971), pp. 117-140.

– *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974 (Mittellateinische Studien und Texte, 9).

– Recensione a: GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae in Iuvenalem*, edited, with Introduction and Notes by Bradford Wilson (Textes Philosophiques du Moyen Âge, 18), Paris, Vrin, 1980, in «Medium Aevum», LII (1987), pp. 146-149.

- *William of Conches and the 'New Aristotle'*, in «Studi Medievali», XLIII, 1 (2002), pp. 157-163.
  - *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Firenze 2008.
- C. E. DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 voll., Paris 1665-1673.
- P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, 10 voll., Paris 1913-1959.
- P. E. DUTTON, *The Uncovering of the Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, in «Mediaeval Studies», XLVI (1984), pp. 192-221.
- *Material Remains of the Study of the Timaeus in the Later Middle Ages, L'Enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*, edd. C. Lafleur - J. Carrier, Turnhout 1997, p. 203-230.
  - *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, Toronto 2006.
  - *The little Matter of a Title: Philosophia magistri Willelmi de Conchis, in Philosophie et science au XI<sup>e</sup> siècle cit.*, pp. 467-486.
- B. S. EASTWOOD, *Plato and Circumsolar Planetary Motion in the Middle Ages*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LX (1993), pp. 7-26.
- D. ELFORD, *Developments in the Natural Philosophy of William of Conches: a Study of the Dragmaticon and a Consideration of its Relationship to the Philosophia* (in seguito: *Developments*), Cambridge 1983 (Ph D diss.).
- *William of Conches*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (in seguito: *A History*), ed. P. Dronke, Cambridge 1988, pp. 308-327.
- A. EUSTERSCHULTE, *Vom ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ zum creator mundi: zur Interpretation des Platonischen Timaios in den Glosae super Platonem des Wilhelm von Conches*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», XXIII (1999), pp. 188-222.
- J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, 6 voll., Padova 1754.
- A. FIDORA - A. NIEDERBERGER, *Philosophie und Physik zwischen notwendigem und hypothetischem Wissen zur wissenstheoretischen Bestimmung der Physik in der Philosophia des Wilhelm von Conches*, in «Early Science and Medicine», VI, 1 (2001), pp. 22-34.

- H. FLATTEN, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Koblenz 1929.
- P. FOURNIER, *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard. Notice sur un manuscrit provenant de la Grande Chartreuse*, in «Bibliothèque de l'école des Chartres», XLVII (1886), pp. 1-24.
- K. M. FREDBORG, *The dependence of Petrus Helias' Summa super Priscianum on William of Conches' Glosae super Priscianum*, in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin», XI (1973), pp. 1-57.
- *Universal grammar according to some 12<sup>th</sup>-century grammarians*, in «Studies in Medieval Linguistic Thought», VII, 1/2 (1980), pp. 69-84.
  - *Some Notes on the Grammar of William of Conches*, in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin», XXXVII (1981), pp. 21-41.
  - *Speculative Grammar*, in *A History* cit., pp. 177-195.
  - *William of Conches and His Grammar*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 329-376.
- M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari 2000.
- G. GARANCINI, *Philosophia Mundi. Natura, uomo, scienza nella rinascita del XII secolo*, Milano 1974.
- G. C. GARFAGNINI, *Cosmologie Medievali*, Torino 1978 (Storia della scienza, 4).
- E. GARIN, *Contributi alla storia del Platonismo medievale*, Firenze 1952 (rist. con ampl. *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze 1958).
- R. A. GAUTHIER, *Pour l'attribution à Gauthier de Châtillon du Moraliū dogma philosophorum* (in seguito: *Pour l'attribution*), in «Revue du Moyen Âge Latin», VII (1951), pp. 16-64.
- *Le deux recensions du Moraliū dogma philosophorum*, in «Revue du Moyen Âge Latin», IX (1953), pp. 171-260.
- R. GIANCONE, *Arti liberali e classificazione delle scienze: l'esempio di Boezio e di Cassiodoro*, in «Aevum», XLVIII, 1/2 (1974), pp. 58-72.
- *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre-Dame and Saint-Père*, in «Vivarium», XII, 1 (1974) pp. 30-51.

- P. GLORIEUX, *Le Moraliū dogma philosophorum et son auteur*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XV (1948), pp. 360-366.
- M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke*. Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1935.
- *Die Aphorismata philosophica des Wilhelm von Doncaster. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und der Philosophie des 12 Jahrhunderts*, in B. Bischoff - S. Brechter, *Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag am 13. Juli 1949 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, 1950, pp. 303-318.
- T. GRÄSSE, *Lehrbuch einer allgemeinen literargeschichte aller bekannten Volker der Welt*, 6 voll., Dresden - Leipzig 1837-1859.
- L. GRANT, *Geoffrey of Lèves, bishop of Chartres: 'Famous Wheeler and Dealer in Secular Business'*, in *Suger en question, regards croisés sur Saint-Denis*, ed. R. Grosse, München 2004, pp. 45-56.
- G. GRATAROLUS, *Praefatio*, in *Dialogus de substantiis physicis: ante annos ducentos confectus, a Vuilhelmo Aneponymo philosopho*, Strasbourg 1567, pp. A ii-iii.
- T. GREGORY, *Sull'attribuzione a Guglielmo di Conches di un rimaneggiamento della Philosophia Mundi*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», II (1951), pp. 119-125.
- *L'idea della natura nella Scuola di Chartres*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», IV (1952), pp. 433-442.
  - *Note sul Platonismo della Scuola di Chartres. La dottrina delle specie native*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», VIII (1953), pp. 358-362.
  - *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955.
  - *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958.
  - *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il XII secolo*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola - Trento, 31 agosto - 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 5-43, ora in ID., *'Mundana*

*Sapientia*'. *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 181), pp. 77-114.

- *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII<sup>e</sup> siècle*, in *The cultural context of medieval learning*, Proceedings of the first International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages (September 1973), edd. J. E. Murdoch - E. D. Sylla, Dordrecht-Boston 1975, pp. 193-218, ora in ID., *'Mundana Sapientia'* cit., pp. 115-143.
- *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) (Helsinki, 24-29 August 1987), 3 voll., I, edd. M. Asztalos - J. E. Murdoch - I. Niiniluoto, Helsinki 1990, pp. 10-71, ora in ID., *'Mundana Sapientia'* cit., pp. 1-59.
- *The Platonic inheritance*, in *A History* cit., pp. 54-80 (tr. it. *Il platonismo del XII secolo*, in *Le fonti del pensiero medievale* cit., pp. 179-212).
- *Riscoperta della natura e nuove scienze nel secolo XII*, in *Storia della Filosofia. Il Medioevo*, 6 voll., I, edd. P. Rossi - C. A. Viano, Roma-Bari 1994, pp. 60-77, ora in ID., *'Speculum Naturale'. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 235), pp. 15-33.
- *Il liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio*, in *Le vie del Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 28 settembre-1 ottobre 1998), ed. A. C. Quintavalle, Milano 2000, pp. 45-48, ora in ID., *'Speculum Naturale'* cit., pp. 35-45.
- *s. v. Nature*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, edd. J. Le Goff - J. C. Schmitt, Paris 1999, pp. 806-820, ora pubblicato col titolo *Nature au Moyen Âge*, in ID., *'Speculum Naturale'* cit., pp. 1-14.
- *Nani sulle spalle dei giganti. Traduzioni e ritorno degli antichi*, in «Studi Medievali», XLIV (2003), pp. 1053-1075, ora in ID., *'Speculum Naturale'* cit., pp. 151-171.

C. GUERARD, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, 2 voll., Paris 1840.

L. HAIN, *Repertorium Bibliographicum*, 6 voll., Stuttgart 1826-1838.

N. HÄRING, *Paris and Chartres revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. R. O'Donnell, Toronto 1974, pp. 268-329.

- A. HARNACK, *Storia del dogma: un compendio*, Torino 2006.
- C. H. HASKINS, *Adelard of Bath and Henry Plantagenet*, in «The English Historical Review», XXVIII, 111 (1913), pp. 515-516.
- *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972.
- B. HAUREAU, *De la philosophie scolastique*, Paris 1850.
- *Nouvelle biographie générale*, Paris 1858, col. 667.
  - *Singularités historiques et littéraires*, Paris 1861.
  - *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 voll., Paris 1872-1880.
  - *Notices et Extraits de quelques Manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, 6 voll., I, Paris 1890, pp. 99-109.
- H. M. HINE, *The Younger Seneca, Natural Questions*, in *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, ed. L. Reynolds, Oxford 1983, pp. 376-378.
- J. HOLMBERG, *Einleitung*, in *Das Moraliu dogma philosophorum des Guillaume de Conches: Lateinisch, Altfranzösisch und Mittelniederfränkisch*, ed. J. Holmberg, Uppsala 1929, pp. 3-61.
- D. JACQUART, *Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales*, in *Guillaume de Conches*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle cit.*, pp. 79-110.
- É. A. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXVII (1960), pp. 212-247, ora in ID. *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres* (in seguito: *Lectio philosophorum*), Amsterdam 1973, pp. 335-370.
- *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrits*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXVII (1960), pp. 17-28, ora in ID., *Lectio philosophorum cit.*, pp. 267-278.
  - *Note sur l'Ecole de Chartres*, in «Studi Medievali», V (1964), pp. 821-865, ora in ID. *Lectio philosophorum cit.*, pp. 5-49.
  - *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, ed. É. A. Jeauneau, Paris 1965, pp. 9-48.

- *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur le manuscrits*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», xxvii (1960), pp. 17-28, ora in *Lectio philosophorum* cit., pp. 267-278.
- *La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres durant la première moitié du xxi<sup>e</sup> siècle. Un témoin privilégié: le Glosae super Macrobius de Guillaume de Conches*, in *Classical Influences on European Culture, A. D. 500-1500*, ed. R. R. Bolgar, Cambridge 1971, pp. 95-102, ora in *Lectio philosophorum* cit., pp. 301-308.
- *L'Âge d'or des Écoles de Chartres*, Chartres 1995.
- *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Glosae super Platonem*, cur. É. A. Jeuneau, 3 voll., III, Turnhout 2006, pp. XIX-LXXV.

J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e Mistero*, Milano 1996.

C. JOURDAIN, *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle, en Occident et principalement en France, pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1838.

- *Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur La Consolation de la Philosophie de Boèce*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres Bibliothèques*, Paris 1862, pp. 40-82.

M. KERKER, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII*, Tübingen 1863.

R. KLIBANSKY, *Annual Report, 1947-1948*, in «Proceedings of the British Academy», xxxiv (1948), p. 9.

- *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, edd. M. Clagett - G. Post - R. Reynolds, Madison 1961, pp. 3-14.

K. KLOOS, *Christ, Creation and the Vision of God. Augustine's Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, Leiden - Boston 2011.

W. KÖLMEL, *Natura: genitrix rerum - regula mundi. Weltinteresse und Gesellschaftsprozeß im 12. Jahrhundert*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 voll., I, edd. A. Zimmermann - A. Speer, Berlin 1991-92 (*Miscellanea Mediaevalia*, 21), pp. 43-56.

- P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 54), pp. 495-551.
- B. LAWN, *The Salernitan Questions*, Oxford 1963 (tr. it. *I Quesiti salernitani*, Napoli 1969).
- R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Iranian Astrology*, Beirut 1962.
- M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano 1998.
- S. LENORMAND, *Guillaume de Conches et le Commentaire sur le De Consolatione philosophiae de Boèce*, in *École Nationale de Chartres. Positions des thèses*, Paris 1979, pp. 69-74.
- M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 28).
- H. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1923-1924*, Leipzig-Berlin 1926, pp. 83-148.
- S. J. LIVESEY - R. H. ROUSE, *Nimrod the astronomer*, in «Traditio», XXXVII (1981), pp. 203-66.
- B. LÖFSTEDT, Recensione a: GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae in Iuvenalem*, edited, with Introduction and Notes by Bradford Wilson (Textes Philosophiques du Moyen Âge, 18), Paris, Vrin, 1980, in «Orpheus», VIII (1987), pp. 448-455.
- E. MACCAGNOLO, *Introduzione*, in TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, Milano 1980, pp. 7-74.
- A. MAIERÙ, *La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, ed. R. Martínez, Roma 1994 (Studi di Filosofia), pp. 23-39.
- M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München 1931.
- C. MARTELLO, *Il risveglio di Mnêmosunê. La filosofia e la sua divisione nel XII secolo*, in *Neoplatonismo pagano vs Neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni* (in

- seguito: *Neoplatonismo pagano vs Neoplatonismo cristiano*), Atti del Seminario, Catania, 25-26 settembre 2004, edd. M. Di Pasquale Barbanti - C. Martello, Catania 2006 (Symbolon, 32), pp. 131-170.
- *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches. Introduzione, Traduzione e Note*, Palermo 2011 (Machina philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee, 25).
  - *Anima e conoscenza in Guglielmo di Conches*, Catania 2012.
  - *I principi e le cause: le Glosae super Platonem di Guglielmo di Conches, Liber primus: lettura storico-critica*, Palermo 2014 (Machina philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee, 39).
- G. MAURACH, *Einleitung*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Philosophia* cit., pp. 1-16.
- R. MCKEON, *Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of the Elements*, in «The Thomist», XXIV (1961), pp. 211-256.
- L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*, in «Bibliothèque de l'École de Chartres», XVI (1855), pp. 433-471.
- R. MERLET - A. CLERVAL, *Un manuscrit chartrain du XI<sup>e</sup> siècle: Fulbert, évêque de Chartres*, Chartres 1893.
- T. MIMURA, *The Arabic original of (ps.) Māshā'allāh's Liber de orbe: its date and authorship*, in «The British Journal for the History of Science», XLVIII, 2 (2015), pp. 321-352.
- MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, 7 voll., Paris 1855.
- A. J. MINNIS - L. NAUTA, *More platonico loquitur. What Nicholas Trevet really did to William of Conches*, in *Chaucer's Boece and the Medieval Tradition of Boethius* (in seguito: *Chaucer's Boece*), ed. A. J. Minnis, Cambridge 1993 (Chaucer Studies, 18), pp. 1-33.
- C. MORESCHINI, *Storia dell' ermetismo cristiano*, Brescia 2000.
- *Limiti e consistenza del Platonismo cristiano*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano* cit., pp. 33-64.

- P. MORPURGO, s. v. *La scienza islamica nella cultura medioevale*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze*, Roma 2013, pp. 15-21.
- K. MÜLLER, *Irritierende Variabilität. Die mittelalterliche Reproduktion von Wissen im Diagramm*, in *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, edd. B. Bußmann - A. Hausmann - A. Kreft - C. Logemann, Berlin - New York 2005, pp. 415-436.
- L. NAUTA, *The Thirteenth-Century Revision of William of Conches Commentary on Boethius*, in *Chaucer's Boece* cit., pp. 189-91.
- *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Glosae super Boetium*, cur. É. A. Jeauneau, 3 voll., II, Turnhout 1999, pp. XVII-CXLV.
  - *William of Conches and the "New Aristotle": A Reply to Peter Dronke*, in «*Studi Medievali*», XLV, 1 (2004), pp. 445-457.
- J. H. NEWELL JR, *Grammaticus et ethicus: William of Conches search for order*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (in seguito: *Knowledge and the Sciences*). Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) (Helsinki 24-29 August 1987), edd. S. Knuuttila - R. Työrinoyä - S. Ebbesen, 3 voll., II, Helsinki 1990, pp. 275-284.
- K. D. NOTHDURFT, *Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden 1963 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 7).
- Y. V. O'NEILL, *William of Conches and the Cerebral Membranes*, in «*Clio Medica*», II (1967), pp. 13-21.
- *William of Conches' Descriptions of the Brain*, in «*Clio Medica*», III (1968), pp. 203-223.
- B. OBRIST, *William of Conches, Māshā'allāh and Twelfth-Century Cosmology*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», LXXVI (2009), pp. 29-87.
- *Guillaume de Conches: Cosmologie, physique du ciel et astronomie. Textes et images*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 123-196.

- H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor: Ein Beitrag Zur Geschichte Der Psychologie in Der Fruhscholastik*, Münster 1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 1).
- C. OTTAVIANO, *Un brano inedito della Philosophia di Guglielmo di Conches*, Napoli 1935.
- C. OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae Antiquis illorumque Scriptis*, 3 voll., Leipzig 1722.
- G. PADOAN, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna 1977.
- M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, (Publications del'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 8).
- C. PICARD-PARRA, *Guillaume de Conches et le Dragmaticon philosophiae. Étude et édition*, in *École Nationale des Chartres. Positions des thèses*, Nogent-Le-Rotrou 1943, pp. 175-181.
- *Une utilisation des Quaestiones Naturales de Sénèque au milieu du XIIIe siècle*, in «Revue du Moyen Âge Latin», V (1949), pp. 115-126.
- F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Le eresie nei primi secoli del Cristianesimo*, Torino 1979.
- A. M. PIAZZONI, *Editi ed inediti. Ugo di San Vittore auctor delle Sententiae de divinitate*, in «Studi Medievali», XXIII (1982), pp. 861-955.
- *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988.
  - *Guglielmo di Saint-Thierry: la mistica dell'amore e la scienza teologica a protezione della fede dall'errore*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 150-155.
- D. POIREL, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conches et Hughes de Saint-Victor à propos du chaos originel*, in *Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle cit.*, pp. 289-327.
- R. L. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought and learning*, London 1884 (sec. ed. riveduta, London 1920).
- *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «The English Historical Review», CXXXIX (1920), pp. 321-342.

- *Henry II, Duke of Normandy*, in «The English Historical Review», XLII (1927), pp. 569-572.
- A. POSSEVINO, *Apparatus Sacer ad Scriptores Veteris et Novi Testamenti*, 2 voll., Venezia 1606.
- C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 voll., Leipzig 1861.
  - *Über des Abtes Wilhelm von Hirschau (geb. 1026 – gest. 1091) Philosophicae et astronomicae institutiones*, in «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaft zu München», I (1861), pp. 1-21.
  - *Noch einmal Wilhelm von Hirschau*, in «Literalisches Zentralblatt», XXVII (1861), col. 444.
- F. J. E. RABY, *Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology*, in «Speculum», XLIII (1968), pp. 72-77.
- F. RAVAISSON, *Rapports au Ministre de l'Instruction publique sur le Bibliothèques des Départements de l'Ouest*, Paris 1841.
- H. REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten*, 2 voll., Berlin 1875.
- G. RIALDI, *Il De philosophia mundi: l'autore, la storia, il contenuto medico*, Genova 1965.
- T. RICKLIN, *Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry. La récit d'une controverse*, in *La visione e lo sguardo nel Medioevo*, 2 voll., I, Firenze 1997 (Micrologus, 5), pp. 19-41.
  - *Plato in zwölften Jahrhunderts: einige Hinweise zu seinem Verschwinden*, in *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, edd. S. Gersch - M. J. F. M. Hoenen - P. T. von Wingerden, Berlin-New York 2002, pp. 139-163.
- A. RIEDL, *Der Heilige Geist als Weltseele. Die Kontroverse zwischen Wilhelm von Saint-Thierry und Wilhelm von Conches*, in «Archa Verbi», XI (2014), pp. 9-34.
- H. RODNITE LEMAY, *Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the Accessus ad Macrobius*, in «Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies», I, 2 (1977), pp. 115-129.
  - *Science and Theology at Chartres: the Case of the supracelestial Waters*, in «The British Journal for the History of Science», x, 3 (1977), pp. 226-236.

- I. RONCA, *Reason and Faith in the Dragmaticon: The Problematic Relation between philosophica ratio and divina pagina*, in *Knowledge and the Sciences* cit., II, pp. 331-341.
- *Ragione e Fede in Guglielmo di Conches: per una edizione critica del 'Dragmaticon'*, in *Studi di Filologia classica in onore di Giusto Monaco IV*, Palermo 1991, pp. 1535-1559.
  - *Introduction*, in GUILLELMUS DE CONCHIS, *Opera Omnia. Dragmaticon Philosophiae*, cur. É. A. Jeuneau, 3 voll., I, Turnhout 1997, pp. XI-LXXXVI.
  - *The influence of the Pantegni on William of Conches Dragmaticon, in Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Mangusi: the "Pantegni" and "Related texts"*, edd. C. Burnett - D. Jacquart, Leiden 1994, pp. 266-285.
- V. ROSE, *Wilhelm von Hirschau*, in «Literarisches Zentralblatt», XXIV (1861), col. 396.
- I. ROSIER, *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De voce des Institutiones Grammaticae de Priscien*, in «Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin», LXIII (1993), pp. 115-144.
- X. ROUSSELOT, *Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 voll., Paris 1840.
- L. F. SALZMANN, *Henry II*, London 1917.
- E. M. SANFORD, *Juvenal*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries: annotated lists and guides*, ed. P. O. Kristeller, 9 voll., I, Washington 1960, pp. 175-238.
- C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862.
- M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 13/1).
- H. SCHELENZ, *Zur Geschichte der pharmazeutisch-chemischen Destilliergäte*, Miltitz 1911.
- D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 209-281.
- *Inutilis est logica si sit sola. L'organizzazione del sapere in Giovanni di Salisbury*, in *La Divisione della Filosofia* cit., pp. 79-105.

- T. SCHMID, *Ein Timaioskommentar in Sigtuna*, in «Classica et mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire», X (1949), pp. 220-266.
- A. SCHNEIDER, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, Münster 1915 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 17/4).
- A. SEPTIER, *Manuscripts de la Bibliothèque d'Orléans*, Orléans 1820.
- G. P. SIJEN, *Les œuvres de Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance*, in «Analecta Praemonstratensia», XV (1939), pp. 129-166.
- T. SILVERSTEIN, *The Tertia philosophia of Guillaume de Conches and the authorship of the Moraliū dogma philosophorum*, in *Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, edd. R. P. Casey - S. Lake - A. K. Lake, London 1937, pp. 23-33.
- *Elementatum: Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists*, in «Mediaeval Studies», XVI (1954), pp. 156-162.
  - *Guillaume De Conchis and the Elements: Homiomeria and Organica*, in «Mediaeval Studies», XXVI (1964), pp. 363-367.
  - *Guillaume de Conches and Nemesius of Emessa*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volumes*, 2 voll., II, Jerusalem 1965, pp. 719-734.
- J. SIMMLER, *Epitome Bibliothecae Conradi Gesneri*, Zürich 1574.
- A. SOMFAI, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's "Timaeus" and Calcidius' "Commentary"*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXV (2002), pp. 1-21.
- R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval humanism and other studies*, Oxford 1970, pp. 61-85.
- *Platonism, scholastic method and the School of Chartres*, Reading 1979.
- A. SPEER, "Secundum physicam". *Die entdeckte Natur und die Begründung einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VI (1995), pp. 1-35.
- *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leiden - New York - Köln 1995.

- *The Discovery of Nature: The contribution of the Chartrians to twelfth-century Attempts to found a “Scientia Naturalis”*, in «Traditio», LII (1997), pp. 135-151.
  - “*Agendo physice ratione*”. *Von der Entdeckung der Natur zur Wissenschaft von der Natur im 12. Jahrhundert – insbesondere bei Wilhelm von Conches und Thierry von Chartres*, in «Scientia» und «Disciplina». *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, edd. R. Berndt - M. Lutz - Bachmann - R. M. W. Stammberger (con la coll. di A. Fidora - A. Niederberger), Berlin 2002, pp. 157-174.
- G. SPINOSA, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l’anima e il corpo nel Platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, edd. C. Casagrande - S. Vecchi, Venezia 1995, pp. 207-230.
- *Ornatus mundi: nota di terminologia medievale*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», LXVI (2008), pp. 201-212.
- R. STEELE, *Introduction*, in ROGERIUS BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, ed. R. Steele, in ROGERIUS BACON, *Opera hactenus inedita*, 16 voll., V, Oxford 1920, pp. VII-LXIV.
- K. STRECKER, *Die Gedichte Walters von Chatillon*, Berlin 1925.
- T. SUNDBY, *Brunetto Latinos Levnet og Skrifter*, Kjøbenhavn 1869 (tr. it. ID., *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, Firenze 1884).
- L. THORNDIKE, *History of magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923.
- C. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l’histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques», XXII, 2 (1868), pp. 1-58.
- E. VACANDARD, *Chronologie abélardienne; la date du concile de Sens: 1140*, in «Revue des questions historiques», XXVI (1891), pp. 235-245.
- A. VERNET, *Bernardus Silvestris et sa Cosmographia*, in *École Nationale de Chartres. Positions de thèses*, Nogent-le-Rotrou 1937, pp. 167-174.
- *Un remaniement de la Philosophia de Guillaume de Conches*, in «Scriptorium», I (1946/47), pp. 243-259, ora in ID., *Études Médiévales*, Paris 1981, pp. 143-159.
- L. WACHLER, *Handbuch der Geschichte der Literatur*, 4 voll., Leipzig 1833.

- L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma 1650.
- WAGENMANN, Recensione a: M. KERKER, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII*, Tübingen, Laupp, 1863, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», II, 35 (1865), pp. 1371-1376.
- W. WATTENBACH, *Sur le poésies attribuées a Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, in *Mélanges Julien Havet. Recueil de Travaux d'Erudition dédiés a la Mémoire de Julien Havet (1853-1893)*, pp. 291-295.
- K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches*, in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien 1873, pp. 309-403.
- J. WESTRA, Recensione a: GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae in Iuvenalem*, edited, with Introduction and Notes by Bradford Wilson (Textes Philosophiques du Moyen Âge, 18), Paris, Vrin, 1980, in «Mittelateinisches Jahrbuch», XVIII (1983), pp. 368-369.
- W. WETHERBEE, *Platonism and poetry in twelfth century: the literary influence of the School of Chartres*, Princeton 1972.
- J. R. WILLIAMS, *The Authorship of the Moraliu Dogma Philosophorum*, in «Speculum», VI, 3 (1931), pp. 392-411.
- *The Quest for the Author of the Moraliu Dogma Philosophorum, 1931-1956*, in «Speculum», XXXII (1957), pp. 736-747.
- R. WILLIAMS, s. v. *Creazione*, in *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald (ed. it. a cura di L. Alici - A. Pieretti), Roma 2007, pp. 491b-496b.
- A. WILMART, *Analecta Reginensia: extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano 1933 (Studi e Testi, 59).
- B. WILSON, *Preface*, in <GUILLELMUS DE CONCHIS>, *Glosae in Iuvenalem*, ed. B. Wilson, Paris 1980, pp. 11-14.
- *The Tradition of Juvenal Glosses and the Relationship of the Manuscripts of the Glosae in Iuvenalis Satiras*, *ibid.*, pp. 17-47.
- *The Nature and Function of William of Conches' Glosae in Iuvenalis Satiras*, *ibid.*, pp. 49-74.

- *The career and writings of William of Conches, ibid.*, pp. 75-86.

T. WRIGHT, *Biographia Britannica Literaria: Anglo-Norman Period*, London 1846.

P. ZERBI, *In cluniaco vestra sibi perpetuam mansionem elegit, Petri Venerabilis Epistola 98: momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il Concilio di Sens*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré Theseider*, 2 voll., II, Roma 1974, pp. 627-644.

- *S. Bernardo di Chiaravalle e il Concilio di Sens*, in *Studi su s. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della sua canonizzazione*. Certosa di Firenze 6-9 novembre 1974, Roma 1975 (Bibliotheca Cistercensis, 6), pp. 49-73.

- *Di alcune questioni cronologiche riguardanti il concilio di Sens*, in *Cultura e società nell'Italia Medievale. Studi per Paolo Brezzi*, 2 voll., II, Roma 1988, pp. 847-859.

- *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, in *Ecclesia in hoc mundo posita. Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993 (Bibliotheca erudita, 6), pp. 453-489.

- *Philosophi e Logici: un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Roma 2002.