



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY  
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

*L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*  
di Tullio Gregory

«Giornale critico della filosofia italiana», s. III, XXX, 1951, pp. 494-508.

Parole chiave: filosofia medievale, platonismo, Occidente latino

## VARIETÀ

### L'ANIMA MUNDI NELLA FILOSOFIA DEL XII SECOLO

La dottrina dell'anima del mondo, tanto diffusa nella filosofia antica e nella Patristica greca, ebbe una singolare fortuna nella Rinascita del secolo XII. Non è difficile stabilire quali testi hanno trasmesso questa teoria platonica e stoica ai maestri dell'epoca, poiché proprio nelle loro opere troviamo sottintese o espressamente citate le *auctoritates* in proposito: oltre qualche raro riferimento a S. Agostino <sup>1)</sup> e a testimonianze stoiche tratte da Cicerone, gli *auctores* più largamente utilizzati sono Platone, Virgilio, Calcidio e Macrobio.

Virgilio, la cui diffusione nel medioevo è ben nota, aveva scritto nel VI dell'*Eneide* i versi famosi, tanto spesso citati dai teologi cristiani:

Principio caelum ac terras, camposque liquentis  
lucentemque globum lunae, Titaniaque astra,  
spiritus intus alit, totamque infusa per artus  
mens agitat molem et magno se corpore miscet.  
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum  
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.  
Igneus est ollis vigor et caelestis origo  
seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
terrenique hebetant artus moribundaque membra.  
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque... (vv. 724 sgg.)

A questi versi spesso si accompagnavano le glosse dei grammatici latini, tra cui soprattutto quella di Servio, di notevole ampiezza, dava notizie presto utilizzate dai maestri medievali <sup>2)</sup>.

Ma più ancora di Virgilio ebbero influenza Platone, Calcidio, traduttore e commentatore del *Timeo*, e Macrobio, che per vari secoli costituirono le fonti principali ove gli *scholastici*, tra la Rinascita

<sup>1)</sup> Cfr. in particolare il passo del *De quantitate animae* ove Agostino si pone il problema dell'unità e molteplicità delle anime (cap. XXXII P. L 32, 1073; cfr. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, I Paris 1918 p. 470 n. 5).

<sup>2)</sup> I versi di Virgilio richiamarono subito l'attenzione dei primi apologeti cristiani: come Paolo nel poeta stoico, così Minucio Felice trova in quei versi la testimonianza della paternità divina (cfr. *Octavius*, XIX; ed. Martin, Bonnae 1930, p. 41).



carolingia e il ritorno di Aristotele, attinsero le loro cognizioni di scienza e di filosofia antica <sup>1)</sup>).

Calcidio parla a lungo dell'anima del mondo che definisce come una « *Natura rationabilis carens corpore* » (cap. CI ed. Mullach, Parisiis 1867, p. 205): egli riporta le interpretazioni degli antichi sulla composizione dell'anima che si legge nel *Timeo* (cap. XXVI sgg. p. 186 sgg.) e sulla sua collocazione, se si diparta dalla terra o dal sole (cap. XCIX p. 204). È l'anima del mondo che distribuisce la vita ai corpi celesti come alla terra, alle piante come agli uomini, poiché è veicolo di vita sensitiva ed intellettuale (cap. LII-LIII p. 193); essa è stata diffusa dal centro fino all'estremità del mondo « *ut intra atque extra vitali vigore foveatur* » (cap. XCVIII p. 204): questo uso del verbo *foveo*, che troviamo col medesimo senso anche in altro luogo <sup>2)</sup>, ci ricorda il secondo versetto della *Genesi* ove appunto è detto che in principio lo Spirito di Dio, come si legge nell'originale ebraico e in versioni latine diverse dalla *Volgata*, *covava* sulle acque: Calcidio aveva forse presente tale testo? <sup>3)</sup>

Come il commentatore del *Timeo*, anche Macrobio parla a lungo dell'anima del mondo, delle sue qualità, e della sua composizione numerica. Nel capitolo XIV del primo libro del commento al *Somnium Scipionis*, felice sintesi del pensiero neoplatonico, si legge come da Dio, causa prima di ogni cosa, derivi « *superabundanti maiestatis fecunditate* », il *nous* che, riguardando il padre suo, rimane simile a Lui, mentre « *posteriora respiciens* », genera da sé l'anima del mondo la quale, come derivata dalla mente ha la purissima ragione (*λογικόν*) e « *ex sua natura accipit praebendi sensus, praebendique incrementi seminarum, quorum unum αἰσθητικόν, alterum φυτικόν nuncupatur* ».

Nel creare il suo corpo, l'anima infonde le proprie capacità superiori, il *λογικόν*, solo a quelle creature degne di essere vicine alla Divinità, cioè agli astri e agli uomini: questi ultimi però, appartenendo al mondo delle cose caduche, hanno ricevuto anche la capacità vegetativo-sensitiva; agli altri animali l'anima del mondo ha infuso solo tale capacità e alle piante solo la vita sensitiva. Questo è, dice Macrobio, quanto Virgilio ha espresso nei versi famosi del VI libro dell'*Eneide*, e quanto i « *theologi* » insegnano. Infine il commentatore di Cicerone conclude con un brano che è bene riportare perché dà una chiara esposizione dell'emanazionismo neoplatonico: « *...cum ex*

<sup>1)</sup> Cfr. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius ecc.*, Münster 1916 (in *Beiträge* XIII, 1) p. 107 sgg.; DUHEM, *Le système du monde*, t. III Paris 1915, p. 62 sgg.

<sup>2)</sup> Cfr. cap. LIII p. 193: « *Iisdem quippe virtutibus animae, quibus sensilis mundus fovetur...* »

<sup>3)</sup> S. GIROLAMO nel *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, aveva scritto: « *Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est, ferebatur (Spiritus Dei super aquas), in Hebraeo habet, Merefeth, quod nos appellare possumus, incubabat sive confovebat, in similitudinem volucris, ova calore animantis* » (P. L. 23, 987). Anche Scoto Eriugena cita il versetto biblico secondo la più vecchia traduzione « *Spiritus Dei fovebat aquas* » (*De div. nat.* 2, 21 P. L. 122, 562); del resto la diversità tra il testo ebraico e la *volgata* su questo versetto, era ben nota ai medievali.



summo Deo mens, ex mente anima fit; anima vero et condatur, et vita compleat omnia, quae sequuntur. cunctaque hic unus fulgor illuminet, et universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positus vultus unus, cumque omnia continuis successione se sequantur, degenerantia per ordinem ad imum meandi, invenietur pressius intuenti a summo Deo usque ad ultimam rerum faciem una se mutuis vinculis religans, et nusquam interrupta conexio ».

L'anima plasma con le idee la *hyle*, il *sylvestre tumultum* (*In Somnium Scipionis* I, 12) e, godendo di vita divina, rende il mondo immortale<sup>1)</sup>. È senza dubbio qui la maggior differenza tra anima del mondo ed anima dell'uomo: la prima non ha una escatologia, è unita perpetuamente al corpo che si è creato, ne è il principio vitale, la causa efficiente di tutti i fenomeni che in lui si manifestano; la seconda invece, pur avendo analoghe funzioni, attende ansiosa la sua liberazione dal corpo.

La dottrina dell'anima del mondo torna a circolare tra gli scrittori dell'occidente latino nel secolo nono, epoca in cui Calcidio e Macrobio si diffondono nelle scuole. Molti furono infatti, nella Rinascita carolingia i trattati *de anima*, ed è ora anche ben nota, per un fortunato ritrovamento, l'importante polemica tra Ratramanno di Corbie e l'anonimo monaco di Beauvais sull'unità e molteplicità delle anime<sup>2)</sup> Un interessante accenno è anche in Giovanni Scoto Eriugena che cita il *Timeo* e i famosi versi dell'Eneide per dimostrare che i tre elementi circostanti alla terra si muovono di moto rotatorio (*De div. nat.* P. L. 122, 476-77); poco più tardi l'anonimo autore del *De mundi constitutione* polemizza contro coloro che sostengono la dottrina dell'anima del mondo, accusandoli di sopprimere la molteplicità delle anime individuali (P. L. 90, 902-903). Ma certo l'epoca in cui tale dottrina ebbe la massima fortuna fu la prima metà del XII secolo.

Guglielmo di Conches nella *Philosophia mundi* ci riferisce tre diverse maniere di concepire l'anima del mondo: evidentemente si tratta delle dottrine più diffuse ai suoi tempi. Egli scrive:

Anima mundi secundum quosdam Spiritus Sanctus est: divina enim bonitate et voluntate quae Spiritus Sanctus est ut praediximus, omnia vivunt quae in mundo vivunt. Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus a Deo insitum, quo quaedam vivunt tantum, quaedam vivunt et sentiunt, quaedam vivunt, sentiunt et discernunt: nec est aliquid quod vivat et sentiat et discernat in quo ille naturalis vigor non sit. Tertii

<sup>1)</sup> Cfr. lib. I cap. 17: « Igitur et coeleste corpus, quod mundi anima futurum sibi immortalitatis particeps fabricata est, ne unquam vivendo deficiat, semper in motu est, et stare nescit quia nec ipsa stat anima, qua impellitur » cfr. lib. II cap. 13: « mundus vero animae beneficio in hac vitae perpetuitate retinetur ».

<sup>2)</sup> È dell'anno passato lo studio del Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IX siècle* (in *Analecta mediaevalia Namurcensia*) Namur 1950, ove sono riferiti molti estratti dall'opuscolo *De anima ad Odonem Bellouacensem* di Ratramanno di Corbie, ritrovato anni or sono nella Biblioteca Nazionale di Parigi dal P. Dom. Lambot e che sarà presto pubblicato per intero.



animam mundi dicunt esse quemdam incorpoream substantiam quae tota est in singulis corporibus quamvis propter quorundam tarditatem corporum non idem in omnibus exercet vel operatur; quod volens significare Virgilius ait: «Quantum non noxia corpora tardant». (P. L. 172, 46 collazionato e corretto con l'ed. P. L. 90, 1130).

Possiamo cercar di individuare, tra i contemporanei del filosofo di Conches, i sostenitori di qualcuna di queste tesi.

Teodorico di Chartres è tra quelli che identificavano l'anima del mondo con lo Spirito Santo. Nel *De sex dierum operibus*, là dove commenta il versetto biblico « Spiritus Dei ferebatur super aquas » egli senz'altro dice, appoggiandosi su citazioni di Platone, Virgilio ed Ermete Trismegisto, che quanto per i cristiani è lo Spirito Santo, per Platone è l'anima del mondo (*op. cit.* ed. Hauréau in *Notices et extraits de quelques ms. lat. de la Bib. nat.*, Paris 1890 t. I p. 61); tuttavia oltre questo breve cenno, poco sappiamo del ruolo della terza persona della Trinità nella creazione e dei suoi rapporti con le altre persone divine, poiché il testo da noi conosciuto dell'opera di Teodorico si interrompe proprio ove parla dello Spirito Santo.

Deciso sostenitore dell'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo è anche l'autore delle *Tavole marsigliesi*, molto vicino, per la sua formazione culturale, alla scuola di Chartres. Polemizzando contro gli avversari dei filosofi platonizzanti, egli ritiene sufficiente dimostrazione dell'esistenza di un'anima cosmica la regolarità e razionalità dei moti celesti: e cos'altro può essere questo immanente principio regolatore dei fenomeni celesti di cui parla Boezio nel metro famoso del *De consolatione* (lib. III m. IX), se non lo Spirito Santo <sup>1)</sup>?

Un altro autore dell'epoca che, secondo l'opinione comune degli storici, avrebbe senz'altro identificato l'anima del mondo con la terza persona della Trinità è Abelardo; ed in effetti anche per questa dottrina egli fu condannato al concilio di Sens <sup>2)</sup>. Ma si trova essa veramente nelle opere del dialettico del Paracleto?

A me non pare; egli piuttosto, preoccupato di rinvenire nel pensiero pagano vestigi della divina rivelazione, trovava in Platone e in altri filosofi dell'antichità, simulacri e prefigurazioni del dogma trinitario, avvolti però sempre in poetici miti: egli è convinto che « semper philosophia arcana sua nudis publicare verbis dedignata sit, et maxime de anima, de Diis per fabulosa quaedam involucra loqui consueverat » (*Intr. ad theol.* I, 19 P. L. 178, 1022). Abelardo vuol quindi mostrare quanto v'è di simbolico nelle antiche dottrine. Per questo si rifiuta di intendere l'anima del mondo come dispensatrice di vita agli esseri terreni: l'idea di un principio vitale immanente alla materia gli sembra tanto assurda, che, egli dice, se si dovesse prendere alla lettera il naturalismo animistico di Platone, questi, anziché

<sup>1)</sup> Cfr. DUHEM, *op. cit.* p. 204-205; COURCELLE, *Étude critique sur les Commentaires de Boèce* (in *Arch. d'hist. doct. et litt. du m. à.* XII [1939], p. 92-93).

<sup>2)</sup> Vedi più oltre p. 506 n. 1.



essere il sommo dei filosofi, si dovrebbe considerare il sommo tra gli stolti (*Intr. ad theol.* I, 20 P. L. col. 1023; *Theol. Christ.* I, 5 P. L. col. 1155). Vero è invece che il filosofo greco e quanti a lui si sono ispirati, si espressero *per involucrum*, ed infatti tutto quello che dai platonici è stato scritto sull'anima del mondo, assume il suo vero significato solo se quanto dice questa « pulcherrima involucri figura » viene riferito allo Spirito Santo (*Intr. ad theol.* I, 19 P. L. col. 1021; *Theol. Christ.* I, 5 P. L. col. 1152).

Dunque non identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, ma piuttosto interpretazione allegorica di quanto negli autori classici si legge sul principio animatore dell'universo: così, secondo Abelardo, si dice che l'anima mundi è composta della natura divisibile e indivisibile perché raffigura la terza persona della Trinità, una in sé, ma molteplice per la settiforme grazia (*Intr. ad theol.* I, 17 P. L. col. 1014); si dice collocata in mezzo al mondo per indicare la « gratiam Dei omnibus communiter oblatam » (*loc. cit.* col. 1018); parimenti quando si legge che l'anima del mondo vivifica più o meno secondo le disposizioni dei corpi, ci si trova innanzi un « pulchrum involucrum » per indicare che la grazia elargita dallo Spirito Santo è più o meno efficace a secondo della disposizione degli animi (*op. cit.* I, 20 col. 1025).

Questi sono alcuni saggi del metodo ermeneutico applicato da Abelardo ai testi classici di Platone, di Macrobio e di Virgilio<sup>1)</sup>; non mi sembra si possa dire che egli identificasse, come per esempio Teodorico di Chartres, l'anima del mondo con lo Spirito Santo. E su questo torneremo tra poco trattando del pensiero di Guglielmo di Conches.

Troviamo invece ancora l'identificazione dell'anima mundi con la terza persona della Trinità in un altro teologo dell'epoca, amico e biografo di San Bernardo: Arnaldo abate di Bonavalle, nella Diocesi di Chartres.

Anche egli parla soprattutto delle funzioni carismatiche dello Spirito Santo; tuttavia non manca in più luoghi di insistere sulla funzione cosmologica dello Spirito Santo, principio di vita diffuso in tutto l'universo, che dona l'esistenza e conserva tutti gli esseri:

Hic Spiritus Sanctus omnium viventium anima, ita largitate sua se omnibus abundanter infundit, ut habeant omnia rationabilia et irrationabilia secundum genus suum ex eo quod sunt, et quod in suo ordine suae naturae competentia agunt; non quod ipse sit substantialis anima singulis, sed in se singulariter manens, de plenitudine sua distributor magnificus, proprias efficientias singulis dividit et largitur; et quasi sol omnia calefaciens subiecta, omnia nutrit et absque ulla sua diminutione integritatem suam de inexhausta abundantia, quod satis est et sufficit om-

<sup>1)</sup> Lo stesso metodo è nelle *Sententiae parisienses*, scritto della scuola abelardiana, forse di poco anteriore al Concilio di Sens (ed. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abelard*, Louvain 1934, pp. 16-18).



nibus commodat et impartit (*Liber de cardinalibus operibus Christi*, P. L. 180, 1673).

L'esistenza di un principio divino animatore dell'universo, dice Arnaldo che probabilmente ha subito l'influsso dell'umanesimo della vicina scuola di Chartres, fu intuita anche dai filosofi antichi i quali, osservando la regolarità dei moti celesti, il prodigioso propagarsi della vita, l'armonia di tutto il creato,

hanc vitam, hunc motum, hanc rerum essentiam animam mundi philosophi vocaverunt, putantes caelestia corpora, solem dico et lunam et stellas, ipsumque firmamentum, huius animae virtute moveri et regi, et aquas et terram, et aerem huius semine impregnari (*op. cit.* col. 1672);

e sicuramente, continua l'abate di Bonavalle, se non fosse stato precluso ai sapienti della terra l'ineffabile mistero della Trinità, quegli antichi filosofi sarebbero potuti essere cristiani.

Certo negli scritti di Arnaldo manca quel vigore di pensiero filosofico che è nei maggiori maestri dell'epoca; le sue speculazioni sullo Spirito Santo e l'*anima mundi* non si inseriscono in una organica concezione della natura, ma sono piuttosto frutto di una intuizione mistica dell'universo che vede tutti gli esseri perennemente sospesi alla volontà divina: per questo probabilmente l'abate di Bonavalle non fu fatto segno delle polemiche che invece si sollevarono contro chi, a Parigi o a Chartres, insegnava analoghe dottrine.

La seconda e la terza delle teorie sull'*anima mundi* riferite da Guglielmo sono sostanzialmente affini<sup>1)</sup> ed è anzi assai difficile dire quando un autore, per esempio Bernardo Silvestre, aderisca all'una o all'altra; per tutte due l'*anima mundi* è un principio di vita che, essendo diffuso ovunque e pur sempre rimanendo integro in sé, non può essere una sostanza puramente materiale. Derivano entrambe da fonti classiche, cioè da Virgilio, Platone, Macrobio e da Seneca, citato in proposito da Giovanni di Salisbury (*Metal.* IV, 16 P. L. 199, 925-926).

Bernardo Silvestre aderisce, come si è accennato, a questa concezione classica dell'*anima mundi*. Nel *De mundi universitate*<sup>2)</sup> ove

<sup>1)</sup> Si noti in proposito che l'autore del *Compendium philosophiae*, rimaneggiamento della *Phil. mundi* edito dall'Ottaviano (*Un brano inedito della « Philosophia » di G. di C.*, Napoli 1935, sul quale vedi più oltre), nel riferire le diverse dottrine sull'anima mundi, tralascia senz'altro quella che Guglielmo ricorda per ultima e scrive che l'altra, secondo la quale l'anima è « quendam vigorem omnibus rebus inherentem » è la più diffusa: « ab omnibus fere celebratur » (Ed. Ottaviano p. 47). È anche utile segnalare che nel ms. ambrosiano contenente il medesimo rimaneggiamento, dopo l'*explicit*, si legge il passo della *Phil.* sull'*anima mundi* ma è omessa la dottrina ricordata per terza (Ms. Ambros. N. 59 Sup. fol. 22 r.; cfr. P. L. 172, 46).

<sup>2)</sup> Ed. Barach-Wrobel, Innsbruck 1876; cfr. GILSON, *La cosmogonie de B. S.* in *Archives d'hist. doctr. et litt. du m. d.* III (1928), p. 15 sgg.; per la larga fortuna di quest'opera nelle scuole medievali, dovuta soprattutto alla finezza del suo stile cfr. FARAL, *Le manuscrit 511 du « Hunterian museum » de Glasgow* in *Studi Medievali* IX (1936), p. 69 sgg.



egli fonde in un'arte raffinata e a volte virtuosa reminiscenze classiche e insegnamento scritturale, si legge che al disotto del *noys*, il Verbo coeterno al Padre, è *Endelechia*, principio di vita e di fecondità dalla cui unione con la *hyle* nasce tutto l'*ornatus* dell'universo:

Ubi igitur animae mundique de consensu mutuo societas intervenit vivendi mundus nactus originem quod de spiritus infusione susceperat, mox de toto reportavit ad singula eo vitae vel vegetationis genere, cui pro captu proprio fuerant aptiora... Itaque viventis animae beneficio confortata de nutricis silvae gremio se rerum universitas et series explicavit. (*ed. cit.* pp. 14-15).

L'anima dunque si diffonde in tutto l'universo pur senza perdere la sua unità; deriva da Dio «quadam velut emanatione» ma resta sostanza finita; ha funzioni esclusivamente cosmologiche, è per natura «plerumque aeri plerumque coelo cognatior» e però è un principio spirituale come dicono, malgrado a volte qualche incertezza, i testi del *De mundi universitate*, e come mi par confermato dal commento di Bernardo sui primi sei libri dell'Eneide, ove l'anima mundi è classificata nel genere degli esseri incorporei<sup>1</sup>).

Dunque Guglielmo di Conches col passo citato della *Philosophia* ha voluto riassumere le dottrine sull'*anima mundi* che circolavano tra i suoi contemporanei. Tuttavia a quale delle tre teorie aderisse, egli non dice: soltanto afferma implicitamente l'esistenza dell'anima del mondo e nega che, essendo questa il principio vitale di tutti gli esseri, si possa dire che nell'uomo si troverebbero due anime (P. L. 172, 46-47). Ma se Guglielmo non prende posizione per nessuna delle tre dottrine riferite, non vuol dire, come ha creduto lo Charma<sup>2</sup>) che egli le rigetti tutte e tre: ciò al più può significare un'incertezza del filosofo di Conches nel trovare la precisa collocazione dell'anima del mondo nel suo sistema, incertezza che il successivo sviluppo del suo pensiero non riuscirà a diminuire.

E però già prima di scrivere la *Philosophia* Guglielmo aveva trattato con maggior estensione dell'anima del mondo in un commento al *Timeo* che lo Schmid ha recentemente pubblicato<sup>3</sup>): qui il filosofo di Chartres, sostiene, come Teodorico, l'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo e attribuisce a questo il ruolo cosmologico

<sup>1</sup>) Incorporeorum genus a corporibus penitus remotum, in quo genere est creator, eius sapientia, anima mundi, angelus.... (*Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. Riedel, Gryphiswaldae 1924, p. 41.)

<sup>2</sup>) CHARMA, *Guillaume de Conches*, Paris 1857, p. 10.

<sup>3</sup>) Cfr. SCHMID *Ein Timaioskommentar in Sigtuna*, in *Classica et Mediaevalia* X, 1949, pp. 220-266. Le glosse al *Timeo* conosciute anteriormente a questa pubblicazione dello Schmid ed editate dal Cousin (*Ouvrages inédites d'Abelard*, Paris 1836 pp. 648-657, ripubblicate nella P. L. 172, 245-521) e dal Parent (*La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, pp. 142-177) sono posteriori alla *Philosophia* perché in due luoghi delle glosse si trova un rimando a quest'opera (cfr. PARENT *op. cit.*, p. 120); invece le glosse editate dallo Schmid sono certo quelle cui Guglielmo stesso fa riferimento nella sua *Philosophia* (P. L. 172, 47; cfr. *In Timeum*, ed. Schmid pp. 239-240).



cui accenneremo tra poco (*In Timeum*, ed. cit. p. 239 sgg.). La stessa tesi, quasi con identiche parole, Guglielmo ripete nelle sue Glosse a Boezio, anch'esse probabilmente anteriori alla *Philosophia*<sup>1</sup>). In quest'opera leggiamo:

Anima mundi est naturalis vigor quo habent quedam res tantum moveri, quedam crescere, quedam sentire, quedam discernere. Sed quid sit ille vigor queritur. Sed ut mihi videtur, ille vigor naturalis est Spiritus Sanctus, id est, divina et benigna concordia, que est id a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere (*In Boetium*, ed. Jourdain, nel vol. *Excursions historiques et philosophiques ecc.* Paris 1888, p. 60);

l'anima, *divinus amor*, dà l'esistenza a tutti gli esseri sia spirituali che corporali; dà alle piante la vita vegetativa, agli uomini l'intellettuale (*In Boetium* ed. cit. p. 61); conferisce ad ogni cosa il movimento; diffusa ovunque perché dappertutto giunge l'amore di Dio (p. 61-62), è la sapienza regolatrice dei moti celesti (*op. cit.* p. 62).

A proposito di questa dottrina di Guglielmo sono stati espressi i giudizi più sfavorevoli, dallo Jourdain che parla di una « confusion malheureuse » e di una via aperta al panteismo, al Parent che la definisce come « théorie assez bizzarre », al Clerval che senz'altro la ritiene panteistica, seguito in questo suo giudizio dall'Arnou, dall'Ottaviano e da altri<sup>2</sup>). Tralasciando il primo giudizio dello Jourdain e quello del Parent, i quali sono più sentimentali che storici, ci fermeremo un momento sull'accusa di panteismo mossa da tanti studiosi a Guglielmo di Conches per questa sua dottrina sull'anima mundi: è un'accusa fondata?

Nessun elemento, mi sembra, permette di considerare « panteista » l'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, già sostenuta da molti padri della Chiesa greca<sup>3</sup>). Guglielmo di Conches, non meno dei suoi contemporanei maestri di Chartres, è lontano da ogni

<sup>1</sup>) Non abbiamo elementi sicuri per datare il commento a Boezio: sappiamo solo che è anteriore ad una delle due redazioni delle glosse al *Timeo* (cfr. PARENT, *op. cit.* p. 120; COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce [IX-XV siècles]* in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. a.* XIV [1939], p. 79); lo sviluppo del pensiero di Guglielmo su l'anima mundi rende più probabile una datazione del commento a Boezio anteriore alla *Philosophia* (La Parra ritiene che anche per il commento a Boezio debba parlarsi di una duplice redazione: cfr. *Guillaume de Conches et le « Dragmaticon phil. »* in *École Nat. de Chartres-Position de thèse*, 1943, p. 177).

<sup>2</sup>) Cfr. JOURDAIN, *op. cit.*, p. 49; 42; PARENT, *op. cit.*, p. 74; CLERVAL, *Les écoles de Chartres ecc.* Paris s. d. (1895), p. 255; ARNOU, *Le platonisme des Pères*, nel *Dict. de théol. Cat.* t. XII col. 2332 (veramente l'Arnou parla di « una specie di panteismo »); OTTAVIANO, *Un brano inedito della « Philosophia » di G. di C.*, Napoli 1935, p. 17.

<sup>3</sup>) Cfr. ARNOU, *op. cit.*, col. 2331-2332; BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris 1857-1861, vol. I, p. 257; 321 sgg., vol. III, p. 638 sgg. Un passo di Teodoreto riassume assai bene la posizione dei padri greci platonizzanti verso la triade plotiniana: dopo aver detto che quanto Plotino e Numenio chiamano Bene, essi dicono Padre, quello che chiamano Intelletto, Figlio, a proposito della terza ipostasi scrive: «... τὴν δὲ τὰ πάντα ψυχῶσαν καὶ ζωοποιούσαν δύναμιν, ψυχὴν καλοῦντα, ἣν πνεῦμα ἅγιον οἱ θεῖοι προσαγορεύουσι λόγοι » (*Evang. verit.* P. G. 83, 852).



posizione panteistica, inconciliabile non solo col suo cristianesimo, ma anche col suo platonismo, ed egli evita anche quelle formule di carattere spiccatamente neoplatonico e di suono ardito che si trovano in Bernardo e in Teodorico di Chartres. Né mi sembra possa essere accusato di panteismo per il solo fatto che della natura ebbe una visione animistica e trovò il principio della vita universale nello Spirito Santo: infatti non è difficile vedere nelle parole di Guglielmo una semplice amplificazione di quanto Paolo di Tarso aveva detto agli Ateniesi nell'Areopago (*Acta Ap.* 17, 28) e che Abelardo avvicinava alle parole di Platone ed ai versi del VI libro dell'*Eneide* (*Intr. ad theol.* I, 17 P. L. 178, 1014; I, 20 P. L. col. 1027). In realtà dunque le espressioni del filosofo di Conches, lungi dall'essere affermazioni panteistiche, vogliono solo sottolineare l'intima dipendenza di tutte le cose da Dio e l'immensità del Creatore che è presente ovunque, pur senza identificarsi con le cose caduche; v'è insomma, come in ogni concezione animistica della natura, il senso di un divino finalismo che regge tutti i fenomeni e li sottrae al dominio del fortuito e dell'accidentale.

Piuttosto un'altra accusa poteva essere mossa alla dottrina di Guglielmo per l'attribuzione alla terza persona della Trinità di un ruolo cosmogonico prevalente, se non esclusivo: a quest'errore infatti erano giunti quanti cercarono di avvicinare la Trinità Cristiana alla triade plotiniana, e proprio contro tale aspetto della teologia del filosofo di Conches si levò la voce di Guglielmo di S. Teodorico.

Vediamo ora la seconda redazione delle glosse al *Timeo*. Rielaborando quanto aveva già scritto nelle prime glosse al dialogo platonico, Guglielmo ci presenta qui un'ampia dottrina sull'anima del mondo. Essa è una sostanza spirituale che, pur animando tutte le cose, non perde la sua unità: « tota et integra in singulis est corporibus » (*In Timeum*, ed. Parent p. 170); su tale concetto della presenza di tutta l'anima in ogni singolo essere, Guglielmo torna con grande insistenza sulla scorta di Macrobio, per evitare che, ritenendola suscettibile di divisione, venga concepita come sostanza materiale. Essa è posta *in medietate* non perché, come dicono alcuni (e tale notizia Guglielmo la prende da Calcidio cap. XCIX ed. cit. p. 204), è collocata nel sole (cfr. *In Boetium*, ed. Jourdain p. 61) ma perché è comune a tutti gli esseri e, senza dividersi, tutto egualmente governa e vivifica (*In Timeum*, p. 166). Circa la sua composizione, le espressioni del *Timeo* secondo cui l'anima è formata della sostanza divisibile e di quella indivisibile indicano, scrive Guglielmo, non che la sua natura sia composita, ma che è atta a vivificare gli spiriti (sostanza indivisibile) come i corpi (sostanza divisibile) (*In Timeum* p. 168-169; cfr. *In Boetium* ed. cit. p. 61); oppure le espressioni platoniche possono anche significare che, essendo spirituale, l'anima è « individua in essentia... sed dividua est per potentias » poiché diversamente si manifesta negli alberi, negli animali, negli uomini (*In Timeum* p. 170).

In questa seconda interpretazione cogliamo la differenza essenziale tra il ruolo dell'anima del mondo in Guglielmo e in Abelardo. Per



il dialettico del Paraclete, l'*anima mundi* di cui parla Platone deve essere intesa non come un principio di vita fisica, ma solo come una raffigurazione simbolica del dispensatore di carismi, dello Spirito Santo, il quale è uno come persona divina e plurimo nei suoi doni: la dottrina di Abelardo si trova insomma su un piano mistico e carismatico. Per Guglielmo di Conches invece, rimanendo più aderente ai testi classici, l'anima del mondo conserva un ruolo essenzialmente cosmologico, anche quando, come nelle prime glosse a Platone e a Boezio, l'identifica con lo Spirito Santo<sup>1</sup>).

Certo però se si voleva rimanere aderenti alla lettera del *Timeo* ci si doveva accorgere che era assai difficile identificare l'*anima mundi* di Platone con la terza persona della Trinità: per questo Abelardo ne ha dato una interpretazione mistica, e Guglielmo, proprio nello scrivere le seconde glosse al dialogo platonico, si mostra dubbioso sulla possibilità di tale identificazione:

hunc spiritum (*scil.* animam mundi) — egli scrive — dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec modo negamus nec modo affirmamus (*In Timeum*, p. 166).

Continua dunque in quest'opera l'incertezza che abbiamo già notato nella *Philosophia mundi* e che si nota anche in altre espressioni delle glosse al *Timeo* che stiamo esaminando. Così ad esempio, spiegando perché l'anima del mondo è chiamata « tertium genus » scrive che è « tertium in aurea cathena omnium: divina enim essentia ita est quod a nullo, divina vero sapientia quod ab alio, anima mundi ex utroque » (*In Timeum* p. 168): da questo passo si potrebbe dunque dedurre che l'anima del mondo è lo Spirito Santo il quale appunto procede dal Padre e dal Figlio<sup>2</sup>). E però poco prima, a commento del passo 34 C. del *Timeo*, Guglielmo di Conches, sulla scorta del testo platonico, avvertiva che l'aver parlato prima della creazione del mondo e poi della sua anima, non implica che questa sia stata fatta dopo di lui; e inversamente, se a volte si parla di essa come anteriore al mondo, si deve intendere una priorità « dignitate... non spatii quantitate »: insomma, qualunque siano le occasionali espressioni, l'anima fu certo fatta insieme al mondo (« Immo simul facta fuit »; *In Timeum* p. 167; cfr. invece *In Timeum* ed. Schimid p. 250-251); si esclude

<sup>1</sup>) Si veda anche come Guglielmo e Abelardo interpretano il passo del *Timeo* ove si legge che l'anima è posta *in medietate mundi*: per il primo, il quale vede in essa un principio cosmico, l'espressione platonica significa che l'anima opera in tutte le creature, nei pianeti, nei vegetali, negli animali e negli uomini (*In Timeum* p. 166); per Abelardo invece, che intendendo misticamente l'anima del mondo le attribuisce un ruolo carismatico, il testo del *Timeo* « pulchre designat gratiam Dei omnibus communiter oblatam » (*Intr. ad theol.* I, 17 P. L. 178, 1018).

<sup>2</sup>) Si confronti il passo citato da Guglielmo col cap. 17 del II libro dell'*Introductio ad theologiam* ove Abelardo dimostra che in Macrobio (*In Somnium*, I, 14) è raffigurata la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (P. L. 178, 1080-1081 cfr. *ibid.* I, 17 P. L. col. 1014; *Theol. christ.* I, 5 P. L. col. 1145).



così senz'altro che l'anima del mondo possa essere identificata con lo Spirito Santo.

Possiamo anzi dire con sicurezza che proprio sui testi di Platone e di Macrobio ove si parla dell'anima cosmica come sostanza creata si basavano le obiezioni dei teologi dell'epoca contro ogni sua assimilazione con la terza persona della Trinità. Ben conosce queste difficoltà Abelardo (*Intr. ad theol.* I, 20 P. L. 178, 1029), che proprio per confutarle offre una interessante e sottile interpretazione dei testi del *Timeo* e del commento al *Sogno di Scipione*. Quanto all'espressione di Platone ove si dice che l'anima è *facta*, Abelardo nota che « solent quippe philosophi factum ex Deo sive genitum dicere, omne quod a Deo habet esse » (*Introd. ad theol.* I, 17 P. L. 178, 1013; *Theol. Christ.* I, 5 P. L. 178, 1144); quanto poi alle parole del filosofo greco e di Macrobio dalle quali sembra che l'anima del mondo abbia avuto inizio e non sia quindi coeterna a Dio, il cavaliere della dialettica distingue tra lo Spirito Santo come persona della Trinità che è eterna, è la sua attività donatrice di carismi che ha avuto un inizio col mondo e per la quale lo Spirito è detto piuttosto anima: « Philosophus eundem (*scil* Spiritum Santum) qui in essentia propria aeternaliter subsistit, incoepisse quantum ad effecta sua voluit, ex quibus eum animam magis quam Spiritum appellavit. Spiritus quippe nomen est naturae, anima vero officii... » (*Introd. ad Theol.* II, 17 P. L. 178, 1082). Così per Abelardo quanto Platone e Macrobio dicono sull'origine dell'anima del mondo, non va attribuito allo Spirito Santo come terza persona della Trinità, ma alla sua azione che per certo non fu sempre, ma iniziò con le creature: a tale attività, essenzialmente vivificatrice (sempre però nel senso carismatico), è stato dato il nome di anima « ab animando hoc est vivificando » (*loc. cit.* col. 1081). Non v'è dunque alcuna contraddizione tra l'affermazione di Platone « animam incoepisse » e quella cristiana secondo la quale « Spiritum omnino aeternum esse » poiché « non semper ille Spiritus anima fuit, id est vivificans, dum nondum creaturae essent, quibus bona sua distribueret, in illas bonorum suorum distributionem non exercebat » (*loc. cit.* col. 1082; cfr. *Sententiae parisienses* ed. cit. p. 17).

Ma questa sottile esegesi non poteva accontentare Guglielmo di Conches che la dialettica aveva escluso dalla *philosophia*, né tanto meno accontentò i sospettosi difensori dell'ortodossia che condannarono Abelardo al concilio di Sens, e forse non accontentava in pieno neppure lo stesso autore che, sia per evitare ulteriori polemiche, sia per l'evoluzione del suo pensiero, nella *Dialettica* respinge l'assimilazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, precisamente perché quella è creata da Dio mentre questo è consustanziale al Padre ed al Figlio (*Dialettica* ed. Cousin p. 475).

Con ogni probabilità, proprio nel medesimo tempo in cui Abelardo scriveva la sua *Dialettica*, Guglielmo di Conches cercava una nuova soluzione del problema dell'anima cosmica e, abbandonando tutte le sue precedenti posizioni, finì non solo per respingere la sua identificazione con lo Spirito Santo, ma anche, forse, rinunciò ad



ammetterne l'esistenza; infatti nella sua ultima opera, il *Dragmaticon*, dell'anima del mondo non si fa parola <sup>1)</sup>. Prudente silenzio o semplice superamento delle precedenti posizioni? Cosa può avere indotto Guglielmo di Conches non solo a rinunciare all'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, ma anche a tacerne l'esistenza?

Per quanto riguarda l'assimilazione della terza ipostasi plotiniana con la terza persona della Trinità, abbiamo già visto come egli stesso dovesse trovare delle difficoltà, soprattutto nel commentare alcuni testi del *Timeo*: ma certo l'elemento determinante dovette essere la violenta offensiva dell'ortodossia contro Abelardo, la sua successiva scomunica, e poi l'attacco rivolto contro lo stesso Guglielmo dal suo omonimo abate di S. Teodorico.

Il monaco di Signy, nella lettera a Bernardo contro Abelardo, allarmato del successo di questi, le cui dottrine sembra avessero credito fin nella Curia romana <sup>2)</sup>, denuncia come estremamente perico-

<sup>1)</sup> È bene ricordare la posizione che si trova nel *Compendium philosophie* dello pseudo-Ugo: quest'opera, se non si può attribuire a Guglielmo di Conches per i motivi altrove esposti (cfr. il mio articolo in merito sul *Gior. Crit. della Fil. It.* 1951, pp. 119-125) tuttavia ci interessa perché si muove in analoga atmosfera culturale e forse ci può indicare, sul problema dell'*anima mundi*, una posizione intermedia che, pur ammettendone l'esistenza, si allontana assai dalla tradizione classica.

Nel *Compendium* l'autore, elencando diversi modi di intendere l'anima del mondo, riferisce che vi sono alcuni i quali l'identificano con lo Spirito Santo e secondo questa interpretazione cercano di spiegare le espressioni del *Timeo*: e però, nota l'autore, dato che Platone tratta dell'anima del mondo « post effitientem et formalem et finalem causam, que est summa.... consequenter esse aliud anima mundi monstratur » (ed. Ottaviano p. 47).

Così prospetta, come migliore di tutte, una « nova sententia in qua asseritur quod fatum vel series vel divina dispositio est anima mundi » (ed. Ottaviano, p. 47).

In realtà questa dottrina, piuttosto che *nova*, è tra le più antiche e l'autore la prende probabilmente da Calcidio, il quale dopo aver parlato di Dio, principio sommo « ultra omnem substantiam » e dell'intelligenza che è anche provvidenza, scrive: « sequitur hanc providentiam Fatum, lex divina promulgata intelligentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem.... Iuxta hanc legem id est fatum, omnia reguntur, secundum propriam quaeque naturam » (cap. CLXXV, p. 219, cfr. BOEZIO, *De cons. phil.* lib. IV prosa VI, ed. Weinberger, Vindibonae-Lipsiae 1934 pp. 96-97). Posta questa nuova dottrina sull'anima del mondo, l'autore del *Compendium* tratta i diversi problemi che sorgevano dal testo del *Timeo* utilizzando soluzioni che in parte si ispirano al commento di Calcidio ed a Macrobio. Quanto ci interessa notare è come ci si sia qui allontanati dalla tradizionale concezione classica che faceva dell'anima del mondo una sostanza, spirituale o materiale, concezione questa che si ritrova anche nelle opere di Guglielmo di Conches. L'autore del *Compendium* tiene assai a mettere in evidenza la sua nuova dottrina, mostrando come essa sia la più aderente alle espressioni di Platone. Tra l'altro egli dice che nel *Timeo* l'anima è detta *excogitata* e non creata affinché non sia ritenuta una sostanza spirituale o corporale: non avrebbe infatti alcun senso dire « ordinatio vel rerum dispositio est creatura » oppure « Deus creavit dispositionem », mentre invece è ben conveniente dire che l'anima del mondo, intesa come *fatum*, cioè « temporalis rerum dispositio » è da Dio *excogitata* « ex diligentissima consideratione vel cogitatione » (*Philosophia*, ed. Ottaviano, p. 48; cfr. *In. Timeum*, ed. Schimid, p. 244).

<sup>2)</sup> Scrive Guglielmo di S. Teodorico che Abelardo « nova docet, nova scribit; et libri eius transeunt maria, transiliunt Alpes; et novae eius sententiae de fide, et nova dogmata per provincias et regna deferuntur, celebriter praedicantur, et libere defenduntur: in tantum ut in curia romana dicantur habere auctoritatem » (P. L. 182, 531). Un ottimo elenco delle testimonianze sulla fortuna di Abelardo, nel Ghellinck, *Le mouvement théol. du XII siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris 1948<sup>2</sup>, appendice I al secondo capitolo, pp. 278-279.



losi per la Chiesa alcuni « capitula ex opuscolis eius collecta » il quinto dei quali dice: « quod Spiritus Sanctus sit anima mundi » (P. L. 182, 532). Tale *capitulum* è a lungo discusso e confutato nella *Disputatio adversus Abaelardum* attribuita a Guglielmo di S. Teodorico (P. L. 180, 265-266). Qui il dialettico del Paracletto è larvatamente accusato del più grossolano materialismo: infatti, scrive l'autore, se lo Spirito Santo è l'anima del mondo, vuol dire che è una parte del mondo come l'anima dell'uomo è una parte dell'uomo: ma in tal caso « Spiritus Sanctus una cum mundo isto persona est et colendus iam a nobis mundus est et adorandus » (*Disp. adv. Abaelardum*, P. L. 180, 266).

Dopo un simile attacco e dopo l'intervento di Bernardo di Chiaravalle possiamo ben capire perché il concilio di Sens, tra le proposizioni di Abelardo condannate, inserì senz'altro « quod Spiritus Sanctus sit anima mundi »<sup>1)</sup>; questa proposizione compare anche nella lettera scritta a Innocenzo II da S. Bernardo, il quale tuttavia sembra non connettere ad essa molta importanza<sup>2)</sup>.

Dopo una simile reazione dell'ortodossia, resa ancor più dura dalla scomunica minacciata da Innocenzo II a quanti seguissero le dottrine di Abelardo, doveva apparire troppo pericoloso insistere ancora sull'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, tanto più che i medesimi testi platonici presentavano, per tale avvicinamento, non poche difficoltà.

Tuttavia Guglielmo di Conches non si limitò a ritrattare le dottrine che aveva esposto nelle prime glosse a Platone e nel commento a Boezio, bensì abbandonò del tutto la teoria dell'anima del mondo alla quale, da fedele platonico, doveva essere ben attaccato. Cosa lo spinse a questa estrema posizione?

Evidentemente i teologi più sospettosi, dopo la condanna del maestro del Paracletto, vedevano con diffidenza e prontamente con-

<sup>1)</sup> È questa la terza delle 19 proposizioni comunemente accettate, sino alla fine del secolo scorso, come quelle che furono condannate a Sens, pur senza che se ne fossero mai cercate le garanzie di autenticità (l'elenco delle proposizioni si trova riprodotto nelle vecchie raccolte del Duplessis d'Argentré e del Mansi, come nella più recente e maneggevole opera del DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, ed. 21-23, Friburgi-Brisingoviae 1937, N. 368-386 pp. 179-180).

L'autorità di tale elenco fu però messa in dubbio alla fine del secolo scorso dal Meyer il quale, seguito poi da gran parte degli studiosi di Abelardo, riportava la lista primitiva a 17 proposizioni divenute poi, non dice come, 18 e che sarebbero quelle della lista tradizionale meno proprio la terza (quod Spiritus Sanctus sit anima mundi) ritenuta dal Meyer interpolata (cfr. MEYER, *Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard*, in *Nachrichten der k. Gesellschaft des Wissenschaften zu Goettingen*, Phil.-hist., Klasse 1898, pp. 426-468).

Il RIVIÈRE però nel dotto articolo *Les « capitula » d'Abélard condamnés au concile de Sens* (in *Rech. de théol. anc. et mod.* V, 1933, pp. 5-22) in base alle testimonianze di Ottone di Frisinga, S. Bernardo e Guglielmo di S. Teodorico, e in base soprattutto al frammento della *Apologia* di Abelardo pubblicato dal Ruf e dal Grabmann, confuta gli argomenti del Meyer e dimostra l'autenticità della tradizionale lista di 19 proposizioni.

<sup>2)</sup> Omitto quod dicit... Spiritum Sanctum esse animam mundi; mundum, iuxta Platonem, tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet Spiritum Sanctum.... Haec, inquam, omnia, aliasque istiusmodi naenias eius non paucas praetereo.... (S. BERNARDO, *Tractatus de erroribus Abaelardi*, P. L. 182, 1062).



dannavano ogni dottrina schiettamente animistica, che ponesse un principio vitale, un'anima, all'interno del creato. Possiamo arguire questo atteggiamento da un passo di Guglielmo di S. Teodorico.

Nella lettera a S. Bernardo *De erroribus Guilelmi de Conchis*, egli non parla dell'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo. Invece, a proposito della dottrina del filosofo di Chartres secondo la quale il corpo dell'uomo è prodotto dalla natura, cioè da cause seconde, egli scrive:

Stultorum quorundam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil prorsus esse praeter corpora et corporea: non aliud esse Deum in mundo quam concursus elementorum et temperaturam naturae; et hoc ipsum esse animam in corpore (P. L. 180, 340).

Quella accusa di materialismo già agitata contro Abelardo, compare qui in modo esplicito: per Guglielmo di S. Teodorico, porre un principio vitale nel mondo vuol dire mettersi senz'altro dalla parte degli stoici e materializzare Dio riducendolo a calore (*temperaturam*). Così all'accusa di sabellianismo già mossa contro Guglielmo di Conches si aggiunge, nel corso della stessa lettera, quella di materialismo e poco più oltre si farà di lui anche un manicheo: tre capi di accusa sufficienti a far tremar le vene e i polsi al maestro di Chartres e che possono farci comprendere i nuovi orientamenti del suo pensiero.

Abbiamo fin qui esaminato le principali dottrine sull'*anima mundi* che circolavano intorno alla metà del XII secolo. Frattanto si cominciavano a diffondere nell'occidente latino le grandi opere scientifiche e filosofiche greche ed arabe; presto al naturalismo platonico-stoico si sostituì quello aristotelico, sicché nel secolo XIII tutti i maestri latini, agostiniani o aristotelici, finirono per accettare il sistema peripatetico della natura. Così scomparve anche, nella seconda metà del secolo XII, la dottrina sull'*anima mundi*: già Alano di Lilla, molto vicino per orientamento di pensiero alla scuola di Chartres, preferisce attribuire le funzioni dell'anima cosmica alla *Natura* che « Noys puras recolens ideas » forma tutte le cose (*De planctu naturae*, P. L. 210, 447); essa, e non l'*anima mundi*, è il « vinculum mundi, stabilisque nexus » (*ibid.* col. 447), l'*originale principium omnium nativorum* (*ibid.* 479) <sup>1)</sup>. E se dopo il trionfo dell'aristotelismo qualcuno parlerà ancora dell'*anima mundi*, cercherà di risolverla nelle intelligenze motrici delle sfere celesti <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Cfr. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Münster 1896 (in *Beiträge* II, 4), p. 76 sgg.

<sup>2)</sup> Così per esempio Nicola Treveth nel commento al metro IX libro III del *De Consolatione* scrive: « .... videtur posse rationabiliter dici sicut supra tactum est quod per animam mundi intellexit motores orbium quorum virtus per motum in omnia corporalia difunditur.... Sic autem exponendo facile videtur enucleare integumenta Platonis de constitutione anime mundane. Quod autem haec fuerit intentio Platonis, videtur



Perché torni con nuovo vigore il naturalismo platonico ed in particolare la dottrina dell'anima cosmica, si deve attendere la scoperta di Platone e dei neoplatonici alle soglie del Rinascimento classico.

TULLIO GREGORY.

---

colligi posse ex illò textu Thimei ubi dicit: animam vero medietate eius locavit, eandemque per omnem globum equabiliter porrigi iussit. Per globum corpus celeste intelligens » (Cod. Vat. Lat. 562 fol. 67<sup>r</sup> b).

