

Umberto Eco

2. L'Aristotele Latino

La prima e più radicale osservazione da fare sull'*Aristoteles Latinus* è che sia la *Poetica* che la *Retorica* sono apparse molto tardi nella cultura medievale.

Guglielmo di Moerbeke traduce la *Poetica* nel 1278 - e quindi, tanto per capirci, dopo la morte di Tommaso d'Aquino[1] - e il *Commento Medio* di Averroè - del 1175 - appare sempre a opera di Ermanno il Tedesco nel 1256.

Sempre nel 1256 Ermanno il Tedesco fa una traduzione della *Retorica* dall'arabo. Segue, in periodo posteriore una *translatio vetus* dal greco, dovuta probabilmente a Bartolomeo da Messina. Finalmente verso il 1269 o 1270 appare una traduzione dal greco fatta da Guglielmo di Moerbeke.

Tutto questo ci lascia capire che *Retorica* e *Poetica*, se pure appaiono in latino, vi appaiono tardi (e mentre sta già sorgendo una *logica modernorum* che di Aristotele è più interessata all'*Organon* che ad altre opere). San Tommaso è il tipico esempio di pensatore che non è stato influenzato da alcuna suggestione aristotelica in merito, e prova ne sia la sua teoria di una metafora che *non supergreditur modum litteralem* (vedi 3.3).

Che cosa sarebbe accaduto se le traduzioni latine della *Poetica* (Morbeke) e della *Retorica* (*Translatio Vetus* e Moerbeke) fossero circolate un secolo o due prima? Queste domande potrebbero essere altrettanto inutili, storiograficamente parlando, di qualsiasi altro condizionale controfattuale, ma ci inducono a vedere se nella tradizione araba vi fosse una concezione più ardita della metafora, e se le prime traduzioni latine avessero reso giustizia alle espressioni con cui Aristotele sottolineava la funzione conoscitiva della metafora.

2.1. Poetica: Il commento di Averroè e la traduzione di Ermanno.

Averroè non conosce il greco, a mala pena conosce il siriano, e legge Aristotele in una traduzione araba del X secolo che proviene a sua volta da una versione siriana. Sia lui che le sue fonti fanno fatica a rendere i vari aspetti della poesia e della drammaturgia greca a cui Aristotele si rifà, e tentano pertanto gli adattare gli esempi alla tradizione letteraria araba. Immaginatoci allora che cosa il lettore latino poteva capire di Aristotele dalla traduzione che Ermanno il Tedesco fa di un testo arabo il quale, a sua volta, cerca di capire una traduzione siriana da un testo greco ignoto.

Ermanno si era inoltre deciso a tradurre il solo commento di Averroè perché, dal testo arabo, non riusciva a dare un senso compiuto all'opera aristotelica, come dice nel Proemio:

Postquam, cum non modico labore consummaveram translationem Rhetorice Aristotelis, volens mittere ad eius Poetiam, tantam inveni difficultatem propter disconvenientiam modi metrificandi in greco cum modo metrificandi in arabico, et propter vocabulorum obscuritatem, et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationis studiis tradere latinorum.

Oggi disponiamo di traduzioni del testo arabo di Averroè (mi baso su Butterworth 1980) e francamente non si può dire che Ermanno avesse frainteso i punti fondamentali. Certamente contribuisce alla confusione perché tenta di tradurre gli esempi poetici arabi, e talora li sostituisce con esempi latini presi dalla tradizione retorica (per esempio quando Averroè propone come esempio di metafora un bel verso arabo, *i cavalli della giovinezza e le loro bardature sono state tolte*, per dire che nella vecchiaia vengono a mancare la guerra e l'amore, attività della giovinezza, Ermanno sostituisce con gli usuratissimi *pratum ridet e litus aratur*). Certamente s'ingarbuglia sulla terminologia.

Traduce quello che doveva essere il termine per la metonimia con *translatio* e quello per la metafora con *transumptio*, ma quando Averroè pone entrambi come specie del genere *sostituzione* usa il termine *concombium*. Peggio gli accade quando Averroè per peripezia e riconoscimento usa termini equivalenti a *rovesciamento* e *scoperta*; Ermanno non trova di meglio che tradurre *circulatio* e *directio*, non contribuendo certo a rendere perspicui i due concetti. Infine Ermanno, quando Averroè dice che i discorsi poetici sono imitativi, traduce *imaginativi*, con risultati abbastanza disastrosi per la comprensione del testo.

Ma quando Butterworth (1980) osserva che sul *Commento Medio* gravano ingiuste condanne e che vale più di quanto si sia sinora ritenuto, egli forse afferma qualcosa di vero per quanto riguarda la comprensione di Averroè, ma è troppo indulgente per quanto riguarda una giusta comprensione di Aristotele.

Molti ricorderanno quella novella di Borges, intitolata "La ricerca di Averroè" (*L'Aleph*) in cui lo scrittore argentino immagina Abulgualid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Rushd mentre cerca di commentare la *Poetica* aristotelica. Ciò che lo affanna è che egli non conosce il significato delle parole *tragedia* e *commedia*, già trovate nove anni prima nel leggere la *Retorica*. Ed è ovvio, perché si trattava di forme artistiche ignote alla tradizione araba. Il sapore della novella borgesiana è data dal fatto che, mentre Averroè si tormenta sul significato di quei termini oscuri, sotto le sue finestre dei fanciulli giocano a impersonare un muezzin, un minareto e i fedeli, e dunque fanno teatro, ma né essi né Averroè lo sanno. Più tardi qualcuno racconta al filosofo di una strana cerimonia vista in Cina, e dalla descrizione il lettore comprende (ma non i personaggi della novella) che si trattava di un'azione teatrale. Alla fine di questa vera e propria commedia degli equivoci, Averroè riprende a meditare su Aristotele e conclude che *Aristù chiama tragedia i panegirici e commedia le satire e gli anatemi. Mirabili tragedie e commedie abbondano nelle pagine del Corano e nelle iscrizioni del santuario.*

I lettori sono portati ad attribuire questa situazione paradossale alla

fantasia di Borges, ma ciò che egli racconta è esattamente quello che era accaduto ad Averroè[2]. Tutto quello che Aristotele riferisce alla tragedia, nel *Commentario Medio* viene riferito alla poesia, e a quella forma poetica che è la *vituperatio* o la *laudatio*. Questa poesia epidittica si avvale di rappresentazioni (e Averroè ricorda come agli uomini piaccia l'imitazione delle cose, non solo attraverso le parole ma altresì attraverso le immagini, il canto e la danza), ma sono rappresentazioni verbali. Tali rappresentazioni intendono *instigare ad azioni virtuose*, e perciò il loro intento è moralizzante. Il *pragma* aristotelico diventa così una impresa virtuosa e volontaria (Ermanno: *operatio* virtuosa, *que habet potentiam universalem in rebus virtuosis, non potentiam particularem in unaquaque rerum virtuosarum*). Averroè comprende che la poesia tende all'universale, e che il suo fine è suscitare pietà e timore per colpire gli animi. Ma anche questi procedimenti mirano a rendere persuasivi alcuni valori morali, e questa idea moralizzante della poesia impedisce ad Averroè di capire la concezione di Aristotele della fondamentale funzione catartica (non didascalica) dell'azione tragica.

Più *borgesiana* è la situazione quando Averroè deve commentare *Poetica* 1450a sgg., dove Aristotele elenca le componenti della tragedia. Per Aristotele esse sono, come è noto, *mûthos*, *êthê*, *léxis*, *diánoia*, *ópsis* e *melopoíia*. Averroè intende il primo termine come *affermazione mitica* (Ermanno traduce *sermo fabularis*), il secondo come *carattere* (Ermanno traduce *consuetudines*), il terzo come *metro* (Ermanno: *metrum seu pondus*), il quarto come *credenze* (Ermanno: *credulitas*) e cioè come *abilità di rappresentare ciò che esiste e ciò che non esiste in tal modo o tal altro (potentia representandi rem sic esse aut sic non esse)*. La sesta componente viene rettamente intesa come *melodia (tonus)*, ma evidentemente Averroè pensa a una melodia poetica, non alla presenza di musicisti in scena. Il dramma avviene con la quinta componente, *ópsis*. Averroè non può pensare che vi sia rappresentazione spettacolare di azioni, e traducendo *nazar* pensa a qualcosa che *spiega la correttezza delle credenze*, vale a dire un tipo di argomentazione che dimostra la bontà delle credenze rappresentate (sempre a fini morali). Ed Ermanno non può che adeguarsi e traduce

consideratio,

scilicet argumentatio seu probatio rectitudinis credulitatis aut operationis non per sermonem persuasivum (hoc enim non pertinet huic arti neque est conveniens ei) sed per sermonem representativum.

Così fraintendendo lo spettacolo, Averroè dice a questo punto (Butterwoth 1980: 79) che *eulogy does not use the art of dissimulation and delivery the way rhetoric does*. Il testo arabo deve essere stato più esplicito se Ermanno può tradurre *non utitur carmen laudativum arte gesticulationis neque vultu acceptione sicut utitur hiis rhetorica*. Pertanto esclude l'unico aspetto veramente teatrale della tragedia. D'altra parte Averroè era stato tratto in inganno da 1450b18 sgg. dove Aristotele dice che lo spettacolo, pur essendo allettante, non è peculiare all'arte poetica, in quanto la tragedia funziona anche senza esecuzione e senza attori. Così la concessione aristotelica (la tragedia può anche essere letta) si trasforma nell'annullamento della *ópsis*.

Infine si ha equivoco totale a proposito di 1451a37, dove Aristotele oppone la poesia alla storia, nel senso che la poesia narra fatti possibili, vuoi verosimili, vuoi necessari, ma sempre generali, mentre lo storico espone eventi reali ma particolari. Qui Averroè fraintende radicalmente e dice che il poeta parla di cose esistenti e possibili, e sovente parla di cose universali (Ermanno: *poete vere ponunt nomina rebus existentibus, et fortassis loquuntur in universalibus*) mentre *coloro che raccontano parabole* (e cioè l'*istorikòs* aristotelico, che in Ermanno diventa semplicemente un *fictor*, vale a dire un raccontatore di favole) fingono cose false, inventano individui inesistenti e trovano per essi dei nomi (Ermanno: *Fictor... fingit individua quae penitus non habent existentiam in re, et ponitur eis nomina*).

Averroè sembra sensibile alla tematica della metafora, perché ne parla subito all'inizio del suo commento, quando Aristotele invece non ne dice nulla e si limita a parlare dell'imitazione. Per Averroè i componimenti poetici sono imitativi quando paragonano una cosa a

un'altra, e fa gli esempi di casi in cui si descrive qualcosa *come se* fosse un'altra. Ermanno, per queste *particole di comparazione* parlerà di *sinkategoremata similitudinis*. Per la metafora Averroè parla subito di analogia, e cioè di relazione a quattro termini. Proprio in questo contesto fa un'affermazione comune alla filosofia araba, e che avrà notevole influenza su quella latina, e cioè che *la poetica appartiene all'arte logica*.

In un altro contesto in cui Aristotele non ne parla, Averroè, trattando di queste cose percettibili ai sensi rese attraverso altre cose percettibili ai sensi, sembra accennare a metafore, dato che parla della conoscenza prodotta da nomi di costellazioni come il Cancro (nel senso di granchio). Pare dire che questi accostamenti generano incertezza (o almeno che sono introdotti da espressioni di incertezza) e quindi una sorta di sforzo conoscitivo, mentre sono meno interessanti i paragoni che non generano incertezza. Traduce Ermanno: *ut fiat representatio rerum sensibillum per res sensibiles quarum natura sit ut quasi in dubio ponant aspectorem, et estimare faciant eum presentes esse res ipsas*. Qui si sarebbe vicini a una nozione conoscitiva dei tropi. Ma poco prima Averroè ha detto che queste pitture imitative devono attenersi a formule comunemente impiegate, ovviamente per non generare difficoltà. Il dubbio si scioglie quando si comprende che si sta commentando 1454b19 sgg., dove si analizzano i metodi per rendere interessante il riconoscimento o agnizione, e che quindi l'incertezza è dovuta alla riconoscibilità di segni caratteristici (Aristotele sta parlando di cicatrici, monili, eccetera). Forse Averroè, non pensando al colpo di scena teatrale, tratta la materia con qualche esitazione (altrimenti non avrebbe introdotto l'esempio del Cancro) e con pari confusa esitazione lo segue Ermanno.

Di metafora pare anche si parli a proposito di 1455a4-6. Aristotele sta trattando dell'agnizione per sillogismo, come quando nelle *Coefore* Elettra argomenta che è arrivato uno uguale a lei, ma nessuno può essere uguale a lei se non Oreste. Averroè intende che in questo caso si parli di un individuo che è simile a un altro, per somiglianza di costituzione o temperamento. Ermanno è trascinato da questo

discorso sulla similarità a parlare di *metaphorica assimilatio*, il che è evidentemente un fraintendimento.

Alla metafora si arriva invece a proposito di 1457a31 sgg. La parola, come dice Aristotele, può essere o comune, o barbarismo, o metafora, o ornamento (più altre forme meno interessanti dal nostro punto di vista). Averroè si adegua a quella distinzione, e così Ermanno che parla per la metafora di nome *primarium*, *intromissum aliunde*, *transumptum*, o *facticum*. Parimenti viene seguita la distinzione aristotelica tra metafore da genere a specie e viceversa, da specie a specie, o per analogia, e viene mantenuto persino l'esempio della vecchiaia come sera della vita.

Però Averroè (e il suo traduttore) si attengono al dettato aristotelico: è certamente utile usare parole inconsuete se si vuole colpire l'immaginazione del lettore, ma non bisogna esagerare per non cadere nell'enigma. Quanto al passo di 1459a8, in cui Aristotele introduce la conoscenza del concetto affine (con il verbo *theoreîn*), Averroè sembra non cogliere il suggerimento e si limita a dire che *Quando la similarità della sostituzione è molto forte, essa rende l'imitazione e la comprensione più eccellente*. Ermanno traduce: *quando enim commutatio vehementis fuerit assimilationis, inducet bonitatem imaginationis et comprehensionis complectiorem rei representatae simul*. Il tutto è certamente più debole di quanto non sia nel testo aristotelico.

Nel complesso è difficile dire quanto il commento averroistico potesse colpire l'immaginazione dei latini, perché essi avevano a che fare con metafore tratte dalla poesia araba e malamente rese da Ermanno. Certamente esse dovevano suonare inopinate alle orecchie del lettore latino, e dunque avrebbero potuto suggerire un invito all'arditezza. Che dire dell'effetto che poteva produrre la metafora della poesia *rajaz*: *Iam sol inclinatur et nondum perfecisti, et subdivisus in horizonte est quasi oculos strabi vel lusci* [3]? O di quella di Abu al-Tayyib, *Non est denigratus oculos antimonii pulvere, ut nigros habens oculos a natura* [4]?

Si vedano infatti i pochi commenti medievali dedicati al testo

averroistico, almeno prima dell'uso che ne farà Egidio Romano. Questi testi sono riportati da Dahan (1980, pp. 193-239) e sono delle *Glosse sulla Translatio Hermanni*, una *Quaestio in Poetrium* e l'*Expositio supra Poetrium* di Bartolomeo da Bruges. Si tratta di riassunti abbastanza pedestri del testo averroistico, che non aggiungono nulla che possa servire sia alla comprensione di Aristotele che a quella di Averroè. Al massimo nelle prime glosse, là dove Ermanno parla di *translatio* e *transumptio* come due specie di *concombium*, si introducono due esempi, forse presi dal *De consolatione* boeziano, vale a dire *sicut enim se habet liberalis ad pecuniam, sic mare ad aquas* e *sicut mare arenis siccis aquas ministrat, sic liberalis egentibus pecuniam*, che sembrano entrambi casi di *transumptio*.

2.2. Poetica: la traduzione di Guglielmo di Moerbeke

Rispetto al commento di Averroè/Ermanno, la traduzione di Moerbeke appare molto più fedele ad Aristotele, anche se talora emerge qualche imbarazzo nel tradurre gli esempi. Quando in 1457b32 Aristotele dice che lo scudo potrebbe essere chiamato *coppa senza vino*, Moerbeke non capisce *áoinon* e traduce *puta si scutum dicat 'fyalam' non Martis sed vini*. Di fronte all'indovinello della ventosa pare dare forfait e traduce *virilem rubicundum ut est ignitum super virum adherentem*. Ma traduce bene *seminans deo conditam flammam* e altre citazioni.

I termini tecnici sono tradotti in modo corretto, e si parla di *tragodia* e di *komodia*. Ma non dimentichiamo come questi termini potessero apparire oscuri a un medievale: secondo Guglielmo di Saint Thierry (*Comment. in Cant.*, PL 180) la commedia è una storia che, malgrado contenga passaggi elegiaci che parlano dei dolori degli amanti, si risolve in lieto fine; Onorio di Autun (*De animae esilio et patria*, PL 172) dice che le tragedie sono poemi che trattano della guerra, come quello di Lucano, mentre le commedie cantano le nozze, come le opere di Terenzio. Ugo di San Vittore (*Didascalicon* II, 27) dice che l'arte dello spettacolo prende il nome di *arte teatrale* dalla parola *teatro*, luogo dove i popoli antichi si radunavano per i divertimenti,

e nel teatro venivano recitate ad alta voce vicende drammatiche, con letture di poemi oppure con rappresentazioni di attori e maschere. Nella *Poetria* di Giovanni di Garlandia troviamo una classificazione dei generi letterari dove la tragedia è definita *carmen quod incipit a gaudio et terminat in luctu*, mentre la commedia è *carmen jocosum incipiens a tristitia et terminans in gaudium* (cfr. De Bruyne II, iii, 3). Uno dei non molti testi in cui pare che si profili una idea della tragedia classica (ma per sentito dire) è l'*Ars versificatoria* di Matteo di Vendôme (2, 5) dove tra le arti si cita la tragedia *inter ceteras clamitans boatu*, la quale (citando Orazio, *Poet.* 97) *projicit ampullas et sexquipedalia verba* e, prosegue Matteo, *pedibus innitens coturnatis, rigida superficie, minaci supercilio, assuetae ferocitatis multifariam intonat conjecturam*. Il Medioevo aveva presenti o i ludi dei giullari e *histriones*, o il mistero sacro, e la nozione greca di tragedia gli era estranea. La *Commedia* di Dante è tale non perché sia opera teatrale ma perché ha un finale liettissimo.

In ogni caso Moerbeke, a differenza di Averroè, aveva un'idea di che cosa fosse un'azione teatrale. Pertanto la mimesi viene resa con *imitatio*, pietà e terrore con *misericordia* e *timor*, *pathos* con *passio*, le sei parti della tragedia diventano *fabula*, *mores*, *locutio*, *ratiocinatio*, *visus* e *melodie*, si capisce che la *ópsis* riguarda l'azione mimica dello *ypocrita* e cioè dell'istrione; si parla di *peripetie* e *anagnorises* (*idest recognitiones*), è chiara la distinzione tra il poeta e lo storico. Si rendono con fedeltà le opposizioni tra stile chiaro e pedestre, anche se poi si traduce *glôttá* con *lingua*, rendendo forse poco perspicua la natura del barbarismo. Moerbeke traduce in modo accettabile 1457b1 e sgg., dove si definisce la metafora.

Nel cruciale 1460a1-2, dove Aristotele dice che *usare bene la metafora significa percepire con la mente il concetto affine*, si usa a tale scopo *theoreîn*. Moerbeke traduce *nam bene metaforizare est simile considerare*. Forse il verbo *considerare* ha una valenza meno forte di quello greco ma rinvia in ogni caso all'universo della conoscenza.

In conclusione, il lettore latino avrebbe potuto avere una buona idea del testo aristotelico, senza che tuttavia nulla sottolineasse con

particolare energia i suggerimenti in senso cognitivo.

2.3. Retorica: la traduzione di Ermanno il Tedesco

Per lungo tempo hanno circolato notizie imprecise sulla *Retorica* di Ermanno il Tedesco. Il titolo, *Averroes in Rhetoricam*, aveva indotto alcuni a pensare che si trattasse della traduzione del *Commento Medio* averroistico. Poi, anche a causa di altri manoscritti che recavano una *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabi* (là dove il commentario aristotelico di al-Farabi era già all'origine incompleto), si riteneva che il testo di Ermanno utilizzasse solo testi arabi. Solo recentemente (Bogges 1971) si è appurato che Ermanno dall'arabo aveva tradotto il testo aristotelico, inserendo brani del commento di Averroè e del *Shifa* di Avicenna quando i manoscritti di cui disponeva erano manchevoli (ma sempre rendendo esplicita l'inserzione). Nella traduzione delle glosse di al-Farabi, Ermanno dice esplicitamente che *nuper transtuli ex arabico eloquio in latinum* la retorica aristotelica, e nel prologo alla traduzione della *Retorica* dice che *opus presentis translationis rhetorice Aristotelis et ejus poetrie ex arabico eloquio in latinum... inceperam*. Vedremo dopo quali problemi ponesse al lettore latino questa traduzione difficoltosissima, della cui insufficienza era cosciente lo stesso traduttore. Inoltre ne conosciamo solo tre manoscritti, così da supporre che abbia circolato pochissimo.

Un esempio dell'imbarazzo del traduttore è dato dagli *asteîa*. Alla fine del capitolo 10, Ermanno decide di saltare parti del testo aristotelico che non riesce a tradurre e commenta:

*Plura talia exempla ad idem facientia, quia greca sapiebant
sententiam non multum usitatam latinis, dimissa sunt, et
subsequitur quasi conclusio auctoris.*

In un manoscritto (Toledo, cfr. Marmo 1992: 328) al capitolo 11 si dice:

Ideoque pulchre dicit Astisius in suis transsumptionibus quasi ante oculos statuende ea que transumendo loquitur.

Il che lascia pensare che l'originale arabo avesse inteso *asteîa* come nome proprio.

2.4. Translatio Vetus (V) e Translatio Guillelmi (G) della Retorica

In riferimento ai punti chiave del testo aristotelico elencati in 1, esamineremo ora le soluzioni fornite da V e da G.

1404b12. Che dolce sia ciò che è *straniero* e *thaumastón* appare abbastanza chiaro sia in V (*mirabiles enim absentium, delectabile autem mirabile est*) che in G (*admiratores enim advenarum sunt, delectabile autem quod mirabile est*).

1405a9. V dice che *manifestum et delectabile et externum habet maxime metaphora, et assumere non est ipsam ab alio*. G traduce *evidentiam et delectationem et extraneitatem habet maxime metaphora, et accipere ipsam non est ab alio*. Entrambi lasciano capire che non si fanno buone metafore per mera imitazione di quelle già codificate.

1405a12. Verbi come *pháínesthai* e *skopeîn* sono resi in V da *videri* e *intueri* e da G come *apparire* e *intendere*. Dunque sono *verba cognoscendi*.

1405a24. V non coglie l'arguzia dei pirati come fornitori e traduce malamente *et latrones se ipsos depredatores vocant*. Invece G giustamente parla di *acquisitores*.

1405b12. Viene ben intesa l'idea che la metafora mette sotto gli occhi (*in faciendo rem coram oculis* in V e *in faciendo rem pre oculis* in G. Del pari tutte le traduzioni successive della stessa espressione sono corrette.

1406b20. I traduttori sono imbarazzati, e non senza ragione, dalla distinzione tra metafora e *eikôv*. V traduce dapprima *eikôv* con *conveniens*, rendendo oscura l'espressione *est autem et conveniens metaphora*, ma subito dopo rende lo stesso termine con *ymagines*. G

traduce *assimilatio*. Ma il contesto chiarisce in entrambe le traduzioni che si tratta di una similitudine (per entrambi Achille *ut leo fremit o fremuit*).

1410b6 e sgg. Siamo alla definizione degli *asteîa*. V rende il termine con *solatiosa* e G mantiene *asteîa*. Specie nel secondo caso si deve pensare che il lettore medievale non capisse di che cosa si parlava (vedi in Marmo 1992 gli equivoci che ne derivano nel commento di Egidio Romano). Ci si attenderebbe che il concetto venga chiarito coi moltissimi esempi forniti da Aristotele. Sfortunatamente la traduzione di questi motti arguti non è soddisfacente. Molti esempi aristotelici vengono bellamente saltati. In V le triremi come mulini multicolori diventano *milonas curvas*, e in G *molares varios*. La pietra che rotola *svergognata per la pianura* diventa in V *lapis ... inverecundus ad eum qui est inverecundus*, e in G *lapis... qui inverecundus ad facile verecundabilem*. Il giavellotto che si slancia impetuoso attraverso il petto in V non viene tradotto e in G appare un inopinato *gibbosa falerizantia*. In V la metafora della stoppia per la vecchiaia diventa un incomprensibile *quando enim dicit senectutem bonam, facit doctrina et cognitione propter genus*. G più propriamente traduce *quando enim dixit senectutem calamum fecit disciplinam et notitiam per genus*. In 1412a13 e sgg., la metafora di Archita sulla somiglianza tra un arbitro e un altare (entrambi rifugio di chi ha sofferto di un'ingiustizia) diventa in V *sicut Archites dixit idem esse propter hanc et altarem* (perché intende *diaiteten*, arbitro, come *dia tauten*), mentre G non commette questo errore. Rimane pertanto dubbio quanta eccitazione potesse provare il lettore medievale di fronte a pseudo-arditezze così oscure, talora avvertite come scipite o insensate.

Curiosamente, per lo stesso brano, entrambi i traduttori rendono bene la parte concettuale. In V i buoni entimemi *faciunt nobis doctrinam expeditam*, e per essi si parla di *cognitio* (che è la *gnōsis* aristotelica). G dice che i buoni entimemi *faciunt nos addiscere celeriter* e che *cum hoc quod dicuntur notitia fit*. Del pari appare chiaro, anche se reso in modo ellittico, che la metafora deve farci vedere le cose in azione e che, come la filosofia, deve farci *inspicere* (che ben

traduce *theorêîn*) una somiglianza *a propriis et non manifestis* (V), mentre G parla più debolmente, ma con chiarezza, di un'argutezza che fa *bene considerare similitudinem in multibus distantibus*. Quando V si trova di fronte (in 1412a17 al termine *epiphaneía* traduce arditamente *epyphania* (mentre G non coglie la significazione di apparizione e rivelazione e dice *in superficie*).

Bene viene reso il brano di 1412a18, dove Aristotele dice che di fronte all'arguzia ardita, il lettore stupito riconosce che non aveva visto bene le cose e si era sbagliato (anche se poi V, dopo aver tentato di tradurre l'esempio delle cicale che cantano da sottoterra, salta un breve brano sugli enigmi e rende l'idea di parole inedite con *inania*). G invece traduce il brano sugli enigmi (che sanno *nova dicere*) e rende l'idea della parola inedita (*inopinatum*) e del paradosso che ne consegue.

In conclusione, le due versioni potevano lasciare capire la posizione aristotelica ma è dubbio se i termini tecnici fossero immediatamente evidenti, e la traduzione degli esempi certo non aiutava a comprenderne meglio la definizione.

2.5. Sfortuna medievale di Poetica e Retorica

La scarsa attenzione che il Medioevo ha prestato a queste traduzioni è dovuta a vari motivi. Il primo è che sino al XII la retorica apparteneva al trivio, ma ne era esclusa la poetica. Così (osserva Dahan 1980) della poetica non si occupano Alano di Lilla nel suo *Anticlaudianus*, Onorio di Autun, Roberto Grossatesta (nel *De artibus liberalibus*), Ugo di San Vittore, Giovanni di Dacia nel *De divisione scientiae*, eccetera.

Verso il XII secolo si afferma un'altra divisione delle scienze, di origine stoica, per cui la filosofia si suddivideva in logica, etica e fisica, e a questo punto sia poetica che retorica facevano parte della logica. L'idea è già presente in Agostino, ma si veda per una succinta definizione *Etymologiae* II, 24,3:

Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae

graece physica appellatur...; altera moralis, quae graece ethica dicitur...; tertia rationalis, quae graece vocabulo logica appellatur.

Sempre nel XII secolo, attraverso Gundisalvi, si afferma in occidente la classificazione araba in cui poetica e retorica sono viste come parte integrante dell'*Organon* aristotelico (vedi per esempio Avicenna, *Shifa* e il *De scientiis* di al-Farabi). Come aiuto agli studiosi di logica Ermanno infatti presenta la sua traduzione:

et gaudeant se cum hac adeptos logici negotii Aristotilis complementum.

Pur non conoscendo la *Retorica* aristotelica, Alberto Magno fa della retorica una disciplina logica (v.per esempio *Liber de praedicabilibus* I, 4) e nel *Liber Primus Posteriorum Analyticorum* include nella logica anche la poetica (cfr. Dahan 1998)[5].

In quanto parti della logica, poetica e retorica venivano intese come discorsi persuasivi che possono essere usati a fini politici e morali, e Gundisalvi appunto definisce la poetica come una parte della scienza civile, a sua volta parte dell'eloquenza, e che ha lo scopo di dilettere e insegnare sia nella scienza che nei buoni costumi. Chi salda la posizione araba, che considera retorica e poetica come parte della logica, e loro finalità morale e civile è Ruggero Bacone (cfr. Rosier-Cachat 1998). Bacone, ispirato dalla traduzione che Gerardo di Cremona ha fatto del *De scientiis* di al-Farabi, nella *Philosophia moralis* (che costituisce la settima parte dell'*Opus Majus*), intende stabilire un metodo per convincere gli infedeli della superiorità del cristianesimo e lo individua nei discorsi retorici e poetici. Egli cerca un *sermo potens ad inclinandum mentem* e il linguaggio (afferma nell'*Opus Majus* III) vale più di ogni guerra. Se gli argomenti dialettici e dimostrativi potevano muovere l'intelletto speculativo, poetica e retorica possono smuovere l'intelletto pratico (*Opus Majus* III).

L'argomento poetico non ha nulla a che vedere col vero e col falso,

e la poetica è lo studio dei modi di muovere emotivamente l'ascoltatore mediante uno stile grandiloquente, e il massimo esempio di discorso poetico è dato dalle Sacre Scritture. Nella *Moralis philosophia* l'imitazione (*similitudo*) è vista come il modo di comparare per esempio la virtù alla luce e il peccato alle cose orribili.

Sempre Bacone in *Communia Mathematica* dirà che l'argomento poetico

utitur sermonibus pulchris et in fine decoris, ut rapiatur animus subito in amorem virtutis et felicitatis, et in odium vicii et pene perpetue que ei respondent.

Pertanto i discorsi poetici

debent esse ornati omni vetustate loquendi prosaice at astricti omni lege metri et ritmi, sicut Scriptura Sacra... (cfr. Hackett 1997: 136).

Indipendentemente da Bacone, l'idea che poetica e retorica siano parte della logica e riguardino la scienza morale e civile si fa sempre più strada in coloro che avranno avvicinato le prime traduzioni aristoteliche. Si può dunque capire come chi discutesse di tali problemi fosse poco interessato a una semiotica dell'*elocutio*, e quindi a uno studio tecnico delle metafore, e puntasse maggiormente l'attenzione sui modi dell'argomentazione.

San Tommaso mostra di conoscere queste traduzioni (salvo evidentemente quella della *Poetica* da parte di Moerbeke) ma nel suo commento agli *Analitici Posteriori*, I, vede la logica come giudicativa (*Analitici primi e secondi*), sofistica (*Elenchi*) e inventiva (*Topici, Retorica e Poetica*). Quindi

poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem.

Buridano farà accenno al fatto che la poetica, invece di dire chiaramente le cose come la retorica, con fini sempre peraltro educativi

scientiam delectabiliter obscurare nititur, per verborum transuptionem (cfr. Dahan 19809: 186).

Ma Bacone è colui che ci indica un'altra ragione per la scarsa circolazione che hanno avuto le volgarizzazioni o traduzioni aristoteliche: esse erano mal tradotte e di difficile comprensione. Bacone dice di avere conosciuto direttamente Ermanno. Nella *Moralis philosophia* VI afferma che Ermanno *dixit michi* che non conosceva abbastanza la logica per tradurre bene la retorica e che per queste ragioni non aveva osato tradurre la *Poetica*, limitandosi a tradurre il commento di Averroè. Dunque, osservava, non possiamo sapere come Aristotele la pensasse sulla poetica e possiamo solo

olfacere ejus sententiam, non gustare. Vinum enim, quod de tercio vase transfusum est, virtutem non retinet in vigorem.

Bacone dice nell'*Opus Majus* I che

Moderni (...) duos libros logicae meliores negligunt, quorum unus translatus est cum Commento Alfarabii super librum illum, et alterius expositio per Averroem facta sine textu Aristotelis est translata.

Nell'*Opus Majus* III si ripete che

Quondam autem libri Logica Aristotelis de his modis, et commentarii Avicennae, deficiuntur apud Latinos, et paucae quae translata sunt, in usu non habentur nec leguntur, ideo non est facile exprimere quod oporteat in hac parte.

Sempre nella *Moralis philosophia* si dice che non è disponibile in latino la *Poetica*, *ideo vulgus ignorat modum componendi ipsum*, anche se i più diligenti possono *multum de hoc argumento sentire* attraverso il *Commentario* di Averroè, *qui habetur in lingua latina, licet non sit in usu multitudinis*.

Nell'*Opus Majus* III Bacone si lamenta delle traduzioni, condotte *cum defectu translationis et squallore*, e parla di

perversitas et horribilis difficultas, maxime in libris Aristotelis translatis, quod nullus potest eos intelligere

Da questi testi si deduce che Bacone non conosceva ancora la traduzione di Moerbeke, che infatti apparirà dopo e che forse avrebbe trattato con maggiore indulgenza. Ma l'opinione di Bacone, che a detta di alcuni era molto severa verso tutti i traduttori, senza che egli vi opponesse dei propri criteri per la traduzione corretta (cfr. Lemay 1997), ci dice che, se pure circolavano, i testi averroistici erano conosciuti da pochi, e da questi pochi guardati con sospetto. In ogni caso le traduzioni erano poco disponibili in ambiente universitario, fuori dal quale peraltro Bacone lavorava. Tommaso cita della *Retorica* tradotta da Ermanno un breve passo nella *Contra Gentiles*, e più tardi nella *Summa Theologiae* I-II, 29, 6 lo riprende nella citazione di Moerbeke. Ma appunto la traduzione moerbekiana avrà più fortuna, circolerà in numerosi manoscritti, e sarà alla base del commento alla *Retorica* fatto da Egidio Romano.

L'attenzione sui due testi aristotelici si risveglia se mai nel XIV secolo, dove citazioni della traduzione di Ermanno appaiono in alcuni florilegi (cfr. Bogges 1970).

Note

- [1] D'altra parte dell'epoca sono noti solo due codici. La *Poetica* entra nel mondo umanistico solo attraverso la traduzione latina dal greco di Giorgio Valla, 1495,

pubblicata nel 1498 da Bevilacqua in Venezia. A Valla era ignota la traduzione di Moerbeke.

- [2] Probabilmente Borges desume le sue informazioni dal minuzioso riassunto dei due Commentari fatto da Marcelino Menendez y Pelayo nella sua *Historia de las ideas estéticas en España*.
- [3] Cfr. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, ed. C.E.Butterworth, Princeton University Press 1986, p. 100, nota 26, nella quale si individua l'autore di questi versi nel poeta Abu al-Najm al-Fadl Ibn Qudamah al-'Ijli.
- [4] Ivi, nota 28.
- [5] Per trovare classificazioni che includono la poetica in posizione autonoma bisogna attendere Egidio Romano, anche se Dahan (1980: 178) trova già accenni a questa posizione in Guglielmo di Conches e Riccardo di San Vittore.