

## FILOSOFIA E LINGUAGGIO IN UNA CELEBRE DISPUTA QUATTROCENTESCA

CESARE VASOLI

1. Nel suo recente volume *Il ritorno dei filosofi antichi*, Eugenio Garin<sup>1</sup> ha dato notevole rilievo alla disputa che oppose l'umanista italiano Leonardo Bruni al dotto teologo e canonista castigliano Alfonso García de Cartagena; ed ha pure ricordato che, sin dal 1922, un illustre storico polacco, Alexander Birkenmajer<sup>2</sup>, aveva considerato la replica del Bruni «un manifesto del Rinascimento contro la Scolastica», ed anzi «un manifesto dell'umanesimo contro le traduzioni medievali». Si tratta di una vicenda già illustrata dagli studiosi, anche se, forse, mai indagata in tutte le sue diverse e complesse implicazioni. Ma credo che il carattere «esemplare» e l'interesse che essa riveste nel difficile chiarimento dei rapporti tra le due culture ancora in competizione, nella prima metà del XV secolo, giustifichi un nuovo tentativo di lettura dei vari documenti che la illustrano e degli argomenti proposti dai due contendenti. Come spero di mostrare, nel seguito della mia relazione, poche volte come nel corso di questa discussione furono poste perfettamente a fuoco le ragioni di due opposte concezioni del rapporto tra «verità» e «parola», «dottrina» e «linguaggio», destinate a ripresentarsi spesso, nella storia del pensiero occidentale, ben al di là dell'occasione e dei brevi limiti cronologici qui esaminati.

Naturalmente, per intendere il senso della discussione, occorre-

rà prima presentare, sia pure nel modo più breve, i suoi protagonisti. Ed è evidente che non dovrò dir molto a proposito di una personalità come quella del Bruni<sup>3</sup>, oggi, più che mai, al centro degli studi sulla cultura umanistica italiana della prima metà del Quattrocento, come hanno mostrato, tra l'altro, il ricco svolgimento di un recente convegno fiorentino e testimonia una letteratura critica sempre crescente. La sua opera di storico e filologo, di teorico della nuova cultura e dei nuovi procedimenti educativi umanistici, ma anche di filosofo dell'etica e della politica e di grande protagonista del recupero quattrocentesco del pensiero classico è, del resto, così nota da non richiedere una particolare illustrazione. Né insisterò sulla sua partecipazione, dal seggio di Cancelliere della Repubblica, agli eventi capitali della vita politica fiorentina del suo tempo, o sul ruolo attribuito alla sua attività ed alle sue idee, nel corso della polemica storiografica ancora recente intorno all'interpretazione di Hans Baron<sup>4</sup> ed al concetto di «civic humanism». Più importa, per il momento, sottolineare la notevole e lunga fortuna delle versioni bruniane dei testi capitali della filosofia «pratica» di Aristotele (*Ethica nicomachea*, *Politica* ed *Economica*) o di alcuni dialoghi fondamentali di Platone che furono decisive per l'elaborazione di un nuovo linguaggio filosofico, ma anche per l'inizio di un'effettiva discussione critica delle grandi correnti del pensiero classico e per la rivendicazione della «antica sapientia» opposta al gergo «corrotto», alle tecniche interpretative ed ai metodi tradizionali delle Scholae<sup>5</sup>.

La notorietà di un protagonista così notevole della cultura spagnola m'induce a ridurre al minimo anche le notizie relative ad Alfonso García da Cartagena, noto anche come Alfonso a Sancta Maria. Mi limiterò pertanto a ricordare che egli, nato nel 1384, era, in realtà, il figlio del rabbino Salomon Halevi che, dopo la sua conversione, aveva assunto il nome di Pablo a Sancta Maria ed era divenuto uno dei più celebri controversisti antiggiudaici, autore del fortunato

*Scrutinium Scripturarum*, prima di terminare la sua vita quale vescovo di Burgos<sup>6</sup>. Alfonso, come molti intellettuali spagnoli del suo tempo, apparteneva, dunque, ad una famiglia di «conversos» e, come molti di loro, grazie alle sue particolari doti intellettuali, aveva percorso rapidamente le tappe di una brillante carriera ecclesiastica<sup>7</sup>. Difatti, dopo aver compiuto gli studi a Burgos e a Salamanca, era divenuto, nel 1417, decano di Santiago de Campostella, nel '20, decano di Segovia, prima di assumere, il 2 gennaio del '21, l'ufficio di canonico della cattedrale di Burgos. Dotto giurista e teologo, ma anche uomo di varia cultura e fornito di una solida preparazione letteraria, la sua personalità non era sfuggita all'attenzione del Re Giovanni II di Castiglia che, sin dal principio degli anni Venti, si era servito del giovane ecclesiastico per importanti missioni diplomatiche svolte nelle varie regioni iberiche. Ma il suo incarico più importante fu la partecipazione all'ambasceria castigliana inviata dal Re, nel 1434, al Concilio di Basilea. Anche in questa funzione il García dette prova della sua dottrina e della sua abilità diplomatica, tanto che i Padri conciliari lo incaricarono di una delicata missione che egli svolse a Breslavia, tra l'autunno del '38 e la primavera del '39: la riconciliazione tra il Re dei Romani, Alberto II d'Asburgo, e il Re di Polonia, Vladislao III.

Frattanto, dopo la morte del padre, il 6 luglio del '35, gli era successo nella carica di vescovo di Burgos. Restò però ancora, tra Basilea e Roma, per tutto il 1439 e soltanto l'anno successivo tornò in Castiglia. Negli anni seguenti, la sua attività fu dedicata all'esemplare adempimento del suo ufficio pastorale, ma anche al pieno soddisfacimento dei suoi vari interessi culturali testimoniati dalla stesura di numerose opere in lingua latina e castigliana e da una notevole corrispondenza con altri dotti del suo tempo. Sopravvissuto alla morte del suo grande avversario e poi amico, per più di un decennio, morì a Burgos il 12 luglio del '56, tra il generale riconoscimento delle sue

grandi doti intellettuali ed umane.

Come si vede, i due protagonisti sono davvero «esemplari» e rappresentano ciascuno perfettamente le due tradizioni culturali che si confrontarono e si affrontarono per tutto il Quattrocento. Chè se il Bruni fu uno dei massimi protagonisti dell'età «eroica» dell'umanesimo e del suo progressivo trionfo nei maggiori centri intellettuali italiani del tempo, Alfonso García era, invece, il tipico prodotto della grande cultura scolastica, un uomo che aveva certamente nel suo lontano passato l'esperienza dell'esegesi scritturale ebraica, ma che si era soprattutto formato negli studi, sui testi e secondo i metodi del sapere giuridico e teologico ufficiale, avvezzo a identificare la verità con le dottrine aristoteliche interpretate dalla rigorosa ermeneutica tomista e ben familiare ai procedimenti specifici dell'«interpretatio» giuridica. Era, pure - s'è visto - un dotto di mentalità piuttosto aperta, ricco d'interessi che si estendevano ben oltre i limiti delle due discipline professate ufficialmente e investivano principalmente lo studio della filosofia morale e della medicina, ma anche quello della storia e della poesis.

2. Quanto poi all'occasione della disputa è, anch'essa, abbastanza nota; e si sa che fu, in sostanza, la ripresa di una polemica già sorta, sia pure in tono minore, negli anni precedenti e suscitata dalla seconda prefazione apposta dal Bruni alla sua nuova versione latina dell'*Ethica nicomachea*, terminata, con grande probabilità, nel 1417<sup>8</sup>. In questo scritto, l'umanista aretino aveva duramente criticato la versione latina dello stesso testo (che attribuiva ad un autore domenicano), sino a dichiarare che, in realtà, l'*Ethica* non era mai stata davvero tradotta, perchè chi si era assunto questo difficile compito era evidentemente un uomo ignaro sia della lingua latina, sia di quella greca, solo capace di rendere «barbare» le parole e le dottrine di Aristotele. Lo dimostrava il modo del tutto inetto e puerile con cui aveva frainteso molti passi del testo, traducendoli poi con estrema

rozzezza; e lo confermava il fatto che, in molti casi, aveva addirittura rinunciato a cercare gli equivalenti latini dei termini greci, lasciandoli tali e quali e producendo così una sorta di mostro «semilatino» e «semigreco». Né il Bruni era meno indignato per la pessima struttura stilistica della versione che era riuscita a trasformare un autore come Aristotele, altrettanto sapiente quanto eloquente e come tale spesso lodato da Cicerone, in uno scrittore pessimo, privo di ogni eleganza e «concinnitas». A chi obiettava che l'uso dei termini greci da parte del traduttore precedente era dovuto alla relativa povertà della lingua latina, egli poi replicava che Plauto e Terenzio, «poëtae comici et de levissimis rebus tractantes», avevano saputo rendere perfettamente le commedie di Menandro e che Cicerone, nei suoi scritti filosofici, era riuscito ad esprimere concetti e dottrine tra le più complesse, senza rinunciare per nulla alla sua lingua ed alla sua grande capacità e finezza oratoria. Una lingua che aveva avuto autori come lo stesso Cicerone e Virgilio, per nulla inferiori a Demostene e ad Omero, non poteva, dunque, essere accusata di povertà o di aridità. Sicchè le gravissime deficienze della versione aristotelica erano dovute tutte ed esclusivamente all'imperizia ed all'ignoranza di un traduttore, indegno di tale nome e del tutto incapace di comprendere il linguaggio di Aristotele e di renderlo in un vero latino.

Non entro nei particolari della minuziosa critica svolta dal Bruni o negli esempi da lui recati per confortare l'affermazione finale che soltanto la sua poteva essere considerata la prima versione latina dell'*Ethica*. E voglio subito ricordare che la rapida fortuna della traduzione del Bruni, a quanto appare, anche in ambienti scolastici, non era andata, però, disgiunta da critiche e riserve. Com'è noto, già nel 1425, il medico e celebre filosofo senese Ugo Benzi<sup>9</sup>, pur apprezzando la fatica del Bruni, aveva discusso e respinto la sua resa del termine τἀγαθόν con le parole latine «sumum bonum». Ma per noi è ancora più interessante l'epistola che un certo Demetrio, ancora non si-

curamente identificato, inviò all'umanista, nel 1423, criticandolo, in primo luogo, per aver troppo lodato la pretesa «eloquenza» ed «eleganza» di Aristotele, ma, soprattutto, accusandolo di aver ecceduto nei suoi insulti contro il traduttore medievale che, del resto, non poteva essere un domenicano, perchè era sicuramente vissuto assai prima della fondazione di quell'Ordine, se non era addirittura lo stesso Boezio<sup>10</sup>. Il Bruni aveva subito risposto, chiarendo l'esistenza di due diverse versioni medievali dell'*Ethica*, nessuna delle quali poteva essere attribuita a Boezio; ed aveva ben distinto un'antica versione dall'arabo, stesa - diceva - dopo i tempi di Averroè, dalla più recente traduzione, dal greco, opera di un «Britannus» che in un suo proemio si dichiarava domenicano. E, comunque, aveva ribadito il suo giudizio negativo e le considerazioni sull'ignoranza e l'imperizia di costui, chiunque egli fosse<sup>11</sup>.

Come ha mostrato il Franceschini<sup>12</sup>, l'umanista tracciava un quadro abbastanza esatto della storia della fortuna «latina» medievale dell'*Ethica nicomachea*, distinguendo accuratamente la versione dall'arabo di Ermanno di Carinzia, stesa nel 1140 a Toledo, da quella dal greco che sappiamo opera del vescovo inglese Roberto Grossatesta. Se mostrava d'ignorare quanto lo stesso Ermanno aveva scritto nel suo prologo alla versione della *Rhetorica* di Aristotele, ove parlava chiaramente del Grossatesta come dell'autore della traduzione dal greco dell'*Ethica*, non errava nell'indicare un traduttore «britannus». Non solo: lo stesso studioso ha chiarito sino in fondo l'equivoco in cui era caduto lo stesso Bruni, quando ha ricordato che la versione del Grossatesta era stata rivista su altri codici da un traduttore domenicano, tradizionalmente identificato con il fiammingo Guglielmo di Moerbeke («textus recognitus»). Il che spiega perchè il «britannico» e il «domenicano» fossero stati identificati dall'umanista in un'unica persona.

In ogni caso, le critiche di Demetrio, del Benzi e di altri ignoti

obiettori indussero il Bruni a stendere uno scritto breve ma estremamente importante, il *De recta interpretatione*, che il Baron<sup>13</sup> ha datato agli inizi degli anni Venti e che è, pertanto, indipendente dalla disputa con il García. In questa operetta, Leonardo fissava i «canoni» dell'arte umanistica della traduzione, strumento essenziale per stabilire e diffondere il nuovo rapporto critico con i testi e per propagare e trasformare in «costume» l'approccio filologico agli «auctores». Nella sua prospettiva, tradurre era l'opera difficilissima di trasportare in un'altra lingua e in un'altra cultura idee, dottrine e tradizioni, senza imporre ad esse un'interpretazione già prestabilita, ma cercando, al contrario, di esprimerle con la più assoluta fedeltà e la coscienza storica del loro significato originario, inseparabile dalla «forma» linguistica.

Proprio per questo, il Bruni affermava che tutta la «forza» della versione consisteva nel rendere «perfettamente» nella nuova lingua ciò che era scritto nell'altra; ma aggiungeva subito che, per farlo, occorreva possedere la massima conoscenza e familiarità con le due lingue. O come scriveva: «Primum enim notitia habenda est illius linguae, de qua transfers, nec ea parva neque vulgaris, sed magna et trita et accurata et multa ac diuturna philosophorum et oratorum et poetarum et ceterorum scriptorum omnium letione quaesita<sup>14</sup>. Prima cura del traduttore era, quindi, pervenire, mediante la lettura varia ed accurata del più gran numero di scrittori, all'assoluto dominio della lingua dalla quale traduceva. Ma doveva ugualmente possedere l'altra lingua nella quale voleva tradurre, ed «averla tutta in suo potere», in modo da non essere costretto, quando doveva rendere «parola con parola», a «mendicare» affannosamente le varie «rese» o, addirittura a lasciarla nella forma originaria, a causa della povertà del suo personale linguaggio. Era perciò obbligato a conoscere, nel modo più «sottile», la forza e la natura delle parole, sì da non dire «modico» per «piccolo», «gioventù» per «giovinezza», «fortezza»

per «forza», «guerra» per «battaglia», «città» per «cittadinanza»; e a saper ben distinguere tra «aver caro» ed «amare», tra «scegliere» e «chiedere», «bramare» e «desiderare», «persuadere» e «perorare», «impegnarsi» e «promettere», «lagnarsi» e «dolere» e tante altre «voci» e sfumature linguistiche dello stesso genere<sup>15</sup>. Non solo: doveva pure avere un «orecchio severo» che gli permettesse di non guastare e corrompere quanto, nell'altra lingua, era stato detto in un modo ben tornito ed armonioso. In ogni libro scritto da un «ottimo» scrittore, e, in particolare, in quelli di Platone e di Aristotele, la conoscenza delle cose era sempre unita, infatti, all'eleganza della scrittura; sicchè il buon traduttore era impegnato a mantenere sempre questi due sommi «pregi». Al contrario pessimo traduttore era, per il Brunni, chi intendeva male il testo, oppure lo rendeva in modo erroneo, o, ancora, esprimeva in una forma rozza e confusa quanto l'autore aveva scritto nel modo più opportuno ed elegante<sup>16</sup>.

L'umanista non nutriva alcun dubbio sul pieno diritto di criticare chi non fosse così padrone della «disciplina letteraria» da evitare tutti questi errori. Come non merita alcuna lode il poeta che scrive cattivi versi, anche se ha tentato di farne dei buoni, o lo scultore che, per propria ignoranza e difetto dell'arte, ha fatto una statua deforme, così meritava altrettanto biasimo ogni cattivo o pessimo traduttore. Doveva, invece, essere lodato e riconosciuto come vero maestro della sua arte, quel traduttore che, per così dire, fosse capace di trasformarsi, con tutta la sua anima, la sua mente e la sua volontà, nell'autore «interpretato», si sforzasse di esprimere la figura, l'aspetto, l'«andatura», il «colore», e, insomma, tutti i «lineamenti» del discorso da volgere in un'altra lingua<sup>17</sup>.

3. Non insisto oltre su questi temi così rivelatori del nuovo concetto di «traduzione/interpretazione» elaborato dalla cultura umanistica e dei suoi connotati linguistici e stilistici. E passo direttamente all'intervento del García che, tra l'altro, permette di verificare la pre-



coce fortuna della versione bruniana dell'*Ethica* anche nella cultura delle terre iberiche. Con argomenti del tutto plausibili e che tengono giustamente conto dei dati oggettivi relativi alle missioni diplomatiche del dotto prelato spagnolo ed anche degli spostamenti del sovrano castigliano, il Birkenmajer<sup>18</sup> ha fissato al novembre-dicembre del 1430, gli avvenimenti descritti nel breve trattato-epistola, indirizzato dal Garcí a Fernando Pérez de Guzman di cui era stato maestro ed era amico. Il Garcí, all'inizio, scrive che, durante una sua missione in Portogallo, avvenuta alcuni anni prima, si era incontrato con alcuni dotti di quel Paese, già studenti di diritto a Bologna, e che uno di costoro gli aveva lodato l'«eloquentia» magistrale del Bruni dottissimo del latino e del greco. Se ne era molto rallegrato, perchè dopo i tempi della chiesa primitiva e degli antichi concili, l'Occidente cristiano aveva perduto ogni rapporto con la Grecia classica ed era assai raro e difficile veder scorrere di nuovo i «Graecorum flumina». E, poichè il suo interlocutore gli aveva mostrato le versioni dal greco delle orazioni «pro et contra Ctesiphonte» di Eschine e di Demostene stese dal Bruni, insieme a quella del *De studiis* di Basilio, fatta per il Salutati, si era stupito per l'eleganza della traduzione. Certo, non sapeva se l'umanista si fosse servito delle versioni ciceroniane delle stesse orazioni, allora introvabili in Castiglia. Pure la «suavitas» di tali scritti lo avevano convinto che il Bruni era quasi un «novellus Cicero» che, per la sua «cultura verborum», era riuscito a rendere il testo in latino «copiose ac polite»<sup>19</sup>.

Quattro anni dopo, trovandosi a Salamanca insieme con il Re, gli era accaduto di trascorrere le lunghe notti invernali, in affascinanti discussioni con i dotti di quella città e università dove egli stesso si era formato. Così, durante una veglia dedicata a trattare di quistioni di filosofia morale, proprio un nipote del Guzman aveva presentato la nuova versione dell'*Ethica nicomachea*, tradotta recentemente dal Bruni. Il Garcí, ne aveva letto la prefazione e scorso

alcuni passi che gli avevano confermato il suo giudizio sulle grandi qualità stilistiche ed oratorie dell'umanista. Lo aveva però disturbato la dura invettiva contro il traduttore precedente e, in genere, l'atteggiamento così polemico e «distruttivo» assunto nei confronti della «tradizione». E qui il giurista e teologo chiariva subito le ragioni del suo dissenso, quando scriveva che il sapere si accresce per successive acquisizioni, senza mai rinnegare o contestare quanto ci è stato tramandato. Il Bruni - se avesse seguito un giusto comportamento razionale - avrebbe, quindi, dovuto presentare la sua versione come una sorta di «apostilla» o «glossula», oppure «unirla» alla precedente, in modo che ognuno potesse liberamente trarre dalle due quanto preferiva. Ma era del tutto sconveniente e irrazionale aggredire così l'antico traduttore e - lo si legge tra i rigi - condannare, insieme a lui, tutto un metodo di interpretazione e di lettura dei testi aristotelici. Per questo, insorgeva a difesa della vecchia versione, proponendosi di mostrare come il suo autore avesse saputo perfettamente esprimere la verità filosofica e la giusta dottrina etica, il cui valore - il García ne era certo - era del tutto indipendente dalla lingua e dalle parole nelle quali era espressa. Il linguaggio era, insomma, un veicolo «indifferente» di principi e concetti che soltanto la «ratio» poteva stabilire e giudicare; o come scriveva il García: «Non ergo translationis incusandus est, qui recte intellectus brevibus universa conclusit»<sup>20</sup>.

Riconosceva, tuttavia, onestamente, di non conoscere il greco e di non poter quindi discutere sulle sottigliezze linguistiche proposte dal Bruni. Ma, appunto perchè la ragione è comune ad ogni popolo, indipendentemente dalla sua lingua, riteneva che si dovesse semplicemente chiedersi se quanto si leggeva nella vecchia traduzione concordasse o non con quanto si deve pensare ragionevolmente intorno ai fondamenti filosofici dell'etica. Il suo modo di pensare, tipico del giurista e del teologo maturato nell'insegnamento e nei metodi scolastici, era subito espresso nel modo più chiaro da queste parole che

giova citare integralmente: «Cum igitur Aristoteles ipse non rationem ab auctoritate, se auctoritatem a ratione consecutus est, quicquid rationi consonat, haec Aristoteles dixisse putandus est et Graece arbitremur scriptum fuisse, quicquid Latinis verbis translatio nostra sapienter depromit»<sup>21</sup>.

Il García non intendeva discutere se il traduttore così aggredito dal Bruni fosse stato o no un domenicano, dal momento che, per lui, era del tutto indifferente, trattandosi di quistioni filosofiche, sapere chi fosse la persona che aveva volto l'*Ethica*.

Riteneva, però, che se ne potesse dubitare lecitamente, perchè gli risultava che alcuni passi dell'*Ethica* erano già noti sin dai primissimi tempi della fondazione di quell'Ordine e, addirittura, in lingua spagnola. E, poichè non aveva informazioni chiare e relativamente precise sullo stato delle conoscenze medievali dell'*Ethica*, come quelle che, invece, possedeva il Bruni, attribuiva ancora un qualche credito all'attribuzione della versione a Boezio, «quod et a maioribus nostris audivimus et stylus ipse nos hoc compellit suspicari». Ciò che gli importava era però difendere, in ogni caso, il traduttore dall'accusa di «oscurità»; e lo faceva, sostenendo la necessaria distinzione tra lo «stile» del testo e quello della glossa. Al primo spettava, infatti, di insegnare «brevemente» e in compendio le dottrine, che la glossa doveva poi ampiamente chiarire e dilucidare. Del resto, era comune tradizione di tutte le scienze e arti, di quelle «liberali», come del sapere naturale o giuridico, che i loro principî fossero espressi nel modo più essenziale e conciso possibile; era perciò del tutto ingiusto accusare il traduttore di essersi attenuto a quel discorso breve che è proprio dei «textus». Soltanto coloro che, con l'aiuto della glossa e del loro ingegno naturale, erano riusciti a penetrare davvero il significato delle dottrine, potevano poi ben mostrare l'eleganza e la dolcezza del loro «eloquio»<sup>22</sup>.

Così deciso nel difendere le consuetudini fondamentali del sa-

pere e delle tecniche scolastiche, il García non era meno fermo anche nel ritenere del tutto legittimo l'uso dei termini greci che l'antico traduttore non aveva volto in latino. E, di nuovo, si richiamava all'uso delle scienze «ufficiali» e, in primo luogo del diritto, per affermare che è possibile usare non solo parole greche, ma anche di altre lingue dotte o indotte. A questo proposito si appellava allo stesso Cicerone (del *De finibus bonorum* o dei *Paradoxa*), a Isidoro di Siviglia e al *Catholicon* di Giovanni Balbi, per mostrare come la maggior parte dei vocaboli latini fossero derivati da radici greche e che alcune di esse erano rimaste del tutto greche e solo adattate alle declinazioni latine. Non erano, forse, del tutto greche parole come «grammatica», «logica», «rhetorica», «philosophia» e «theologia» di cui facevano ormai uso anche i più indotti? Le stesse leggi civili, sotto il cui dominio stanno tutte le vite ed i beni umani, non usavano parole greche? E, se tutte le scienze ed arti avevano accettato quei vocaboli greci dai quali erano state nutrite, quasi come memoria della propria origine, perchè soltanto la filosofia morale doveva rifiutarli?

Il García non voleva affatto, con questo, accusare di povertà la lingua latina, solo perchè essa era capace d'impadronirsi di parole greche o di altri linguaggi; chè, anzi, vi riconosceva la prova di una grande e quasi infinita «potenza», quasi che solo quella lingua fosse capace di ridurre «ex quodam iure gentium ad proprium dominium» le «voces» e i «nomina» strappati come prede di guerra ai suoi nemici. Lo dimostrava il fatto che il latino era riuscito a impadronirsi di quanto aveva voluto da tutte le lingue barbare e da tutte le nazioni del mondo. E lo confermavano i tanti vocaboli di origine anche spagnola, francese e tedesca ormai entrati a far parte del suo lessico, specie in quello giuridico. Non vi era, insomma, nessuna ragione per condannare un onesto traduttore che, sull'esempio delle altre arti, aveva così arricchito il lessico filosofico latino<sup>24</sup>.

4. Nel IV capitolo del suo scritto, Alfonso passava poi ad esa-

minare alcuni degli «esempî» addotti dal Bruni per denunciare la barbarie del traduttore medievale. Discuteva, in particolare, la resa, proposta dall'umanista, di «Bomolochus» con «scurra», di «eutrapelia» con «urbanitas», «festivitas», «comitas» o «iucunditas», nonché la diversità di significato tra «ludus» e «iocus» così sottilmente sottolineata dal Bruni. Ma queste prime osservazioni erano, in sostanza, l'avvio ad una contestazione assai più specifica e argomentata che aveva come suo fine l'illustrazione di alcuni vocaboli essenziali del linguaggio etico. Ora, il Bruni aveva accusato la vecchia versione di essersi allontanata dal lessico di Cicerone e di altri autori «approvati», traducendo «bonum» invece di «honestum», «delectatio» al posto di «voluptas», «tristitia» in luogo di «dolor» e «malitia» per «vitium»; e il García ne traeva subito pretesto per negare che Cicerone, Seneca e i filosofi stoici dovessero essere assunti, come in sostanza voleva il Bruni, quali modelli per ogni discussione morale. Certo, anche il dotto castigliano era pronto a riconoscere la straordinaria capacità oratoria e la suprema eleganza di Cicerone. Però non riteneva che nello studio scientifico delle «virtù» e nell'analisi dei «documenta moralia» si dovesse concedere la preminenza agli oratori piuttosto che ai veri filosofi.

A questo proposito, dichiarava apertamente che il *De officiis* (l'opera in cui Cicerone aveva cercato di esprimere le sue dottrine morali e di completare la meditazione di Panezio) era un testo assai difettoso, nel quale troppo spesso non era rispettata la «giusta» dottrina. Cicerone non era riuscito a chiarire esattamente la distinzione tra «sapienza», «scienza» e «intelletto», tra «prudenza» ed «arte» e neppure a definire esattamente questi concetti, così perfettamente illustrati nel VI libro dell'*Ethica*. Non aveva distinto, in tutto il suo libro, la «continenza» dalla «virtù» e l'«incontinenza» dalla «malizia», rendendo così dubbia e confusa tutta la dottrina morale; peggio ancora, aveva lodato la morte di Catone come un vero atto di

forza d'animo, mentre la giusta dottrina etica insegnava che il suicidio è sempre una dimostrazione d'invincibile debolezza.

Il García si stupiva che un uomo così dotto, e che pure doveva conoscere i testi di Aristotele, si fosse così allontanato dalla verità della ragione. Per questo, supponeva che forse non avesse mai letto l'*Ethica*, oppure che intendendo trattare gli «officia» come «atti estrinseci» della virtù, non avesse ritenuto necessario risalire alla «fonte» di quegli atti che è sempre costituita dalla «virtù» o dalla «malizia»; o, ancora, che avesse voluto soprattutto parlarne con un discorso di tipo retorico ed oratorio, lasciando da parte le rigorose distinzioni scientifiche delle virtù e dei vizî affidate ad altri<sup>25</sup>.

In ogni caso, Cicerone non poteva in alcun modo esser posto sullo stesso piano di Aristotele, vero «scienziato» della morale; ma non gli era paragonabile neppure Seneca, un autore, senza dubbio, efficacissimo nell'invitare gli uomini alla virtù, nell'indurli a disprezzare il mondo, i suoi pericoli e vanità, con parole degne di un seguace della fede cattolica. Il prelado non metteva in dubbio la sua «santità» morale che gli avrebbe certo meritato la beatitudine eterna, se le sue azioni fossero state conformi alle proprie massime e congiunte all'adesione alla fede cristiana. Eppure, anche queste considerazioni non gli impedivano di considerare del tutto sommaria e «impropria» la sua analisi «scientifica» delle virtù e dei vizî, condotta troppo spesso in modo confuso e impreciso, privilegiando sempre l'«oratoria dulcedo» e senza un vero rispetto per il rigore speculativo<sup>26</sup>.

La critica dei due autori che la cultura umanistica aveva già assunto non solo come maestri di vera disciplina etica, ma, soprattutto, come massimi esempi dell'identità tra «sapientia» ed «eloquentia», non avrebbe potuto essere più esplicito e deciso. Ed è chiaro che il García era così drastico nei suoi giudizi, proprio perchè intendeva - e lo dichiara apertamente - condannare tutti coloro che volevano sottoporre la dottrina etica al dominio dell'eloquenza, senza consi-

derare che, come riconosceva lo stesso Cicerone, essa è cosa troppo più alta, riservata al giudizio dei soli filosofi.

Chi intendeva sottomettere le rigorose conclusioni delle scienze alle norme dell'eloquenza mostrava, del resto, di non comprendere che l'arte di «aggiungere» o «togliere» le parole concerne soltanto la capacità persuasiva del discorso, ma è del tutto estranea al rigore della scienza, avverso a qualsiasi «ornamento» o «fasto» retorico<sup>27</sup>. Anzi, l'atteggiamento mentale dello scolastico era ancora più radicale; perchè - andando davvero al cuore del problema - contrapponeva nettamente la scienza all'eloquenza, causa di molti errori per chi tentava di conciliarla con il «vero sapere», mentre ribadiva che i «sapientes» debbono usare parole «restrictae» e «propriissime», per discutere seriamente i loro argomenti scientifici che, solo dopo esser stati ben definiti in modo rigoroso, possono essere espressi in forma persuasiva e con parole eloquenti.

«Saepe enim - scriveva il García - *elegantia sermonum, si non stricto iudicio dirigatur, simplicitatem rerum confundit, quod maxime rectum scientiae intellectum perturbat*»; sicchè l'autore della vecchia versione non poteva davvero essere così aspramente rimproverato per essersi attenuto alla «*simplicitas rerum*» ed alla «*restricta proprietas verborum*», in contrasto con lo stile e le parole usate solitamente dagli oratori<sup>28</sup>;

Che poi il Bruni fosse, per Alfonso, soltanto un «oratore», degnissimo per la sua grande eleganza, ma non per questo filosofo, era così evidente. Né lo stupiva la sua preferenza per le parole e gli usi linguistici e stilistici di Cicerone e di Seneca. Ma, poste da parte tutte le ragioni polemiche e persuasive sinora addotte, restavano da affrontare le questioni più serie, quelle che toccavano la vera sostanza della «scienza» morale.

5. La discussione svolta dal prelado castigliano, nel VI capitolo, è, da questo punto di vista, la testimonianza più eloquente del con-

flitto insuperabile tra la pura mentalità «teoretica» dell'uomo di scuola, impaziente di eliminare le «vane» quistioni di parole e di stile, e la coscienza filologica e critica dell'umanista che intende ricondurre ogni dottrina al suo contesto storico e interpretarla nella sua particolare dimensione linguistica. Oggetto dell'analisi del García è, infatti, il concetto di «bene» (e quelli ad esso relativi di «appetito» e «inclinazione»), condotta a partire dal principio che ogni ente, in quanto è «buono», è oggetto della volontà, così come pertiene all'intelletto in quanto è «vero»<sup>29</sup>. La distinzione successiva - di puro stile scolastico - tra «appetito sensitivo» e «appetito intellettuale» o volontà ha lo scopo di rilevare come, in ogni caso, gli «appetiti» seguano sempre una «forma appresa» e come, proprio da questo, derivi la possibilità dell'errore morale, «cum bonum saepe putetur, quod in rei veritate non est». Attratti dal piacere o ingannati da una falsa utilità, gli uomini spesso desiderano un bene solo apparente del tutto sconveniente per chi sia veramente «buono». E, appunto per evitare un simile errore, sono stati individuati quegli abiti «selettivi», detti «virtù morali» che hanno il compito di «rettificare» l'appetito e la volontà, eliminando dall'animo la falsa apparenza del bene per indurlo a quello «vero». L'operazione che tende al vero bene è, perciò, detta «virtuosa»; ma proprio dall'acquisizione di tale bene deriva l'«honorabilitas», ossia lo «status honoris», per cui ogni operazione virtuosa è detta giustamente «honestas», «quia honore digna est»<sup>30</sup>.

Non insisto oltre né sulle citazioni di Cicerone e di Seneca che il García adduce a conforto delle sue tesi né sui successivi sviluppi di questa trattazione, del tutto estranei alle quistioni linguistico-testuali proposte dal Bruni. Mi limito a notare come, sul filo di una pura discussione teorica, assai dipendente dalle dottrine tomiste, egli concluda col ribadire la netta distinzione tra «bene» ed «onesto» e la priorità del primo sul secondo. Criticando l'«incerta» dottrina di Seneca, afferma che non vogliamo il «bene» perchè è «onesto», bensì,



all'opposto, l'«onesto» perchè è «bene»; si richiama al linguaggio giuridico che adopera la parola «honestas» per definire soltanto la «moderazione estrinseca» degli atti umani. L'«honestas» è, insomma, solo una piccola parte (e la più «estrinseca») della bontà. Né certo si può criticare il vecchio traduttore che, riflettendo acutamente su queste sicure dottrine, ha distinto accuratamente «bonum» e «honestum» ed ha scritto che comune alla virtù è operare per il bene<sup>31</sup>.

Il García non perde neppure l'occasione per aggiungere che l'«utile» e il «dilettevole» non possono essere mai detti «bene», soprattutto quando si separano dal «bonum honestum» e perdono addirittura anche il carattere di utilità e di diletto. Ma quali siano le preoccupazioni sottintese da questa apparente battaglia terminologica appare più chiaro ed evidente, quando, nel VII capitolo, la discussione si sposta sul concetto di «voluptas». Ed è davvero interessante rileggere queste pagine, ricordando che, quasi negli stessi anni, Lorenzo Valla stava scrivendo la più celebre rivendicazione umanistica della «voluptas». Per il giurista e teologo spagnolo, chi tratta un simile argomento deve, invece, seguire l'ammaestramento degli «iuris conditores» i quali c'insegnano che, quando si hanno dei dubbi nei riguardi degli argomenti di qualsiasi arte, si deve sempre ricorrere ai maestri della disciplina, gli unici capaci di risolverli; e ciò vale, naturalmente, anche a proposito della «vocalorum proprietates» i cui giudici sono soltanto coloro che ne hanno trattato «curiosa investigatione». Cita, così, il *Catholicon*<sup>32</sup>, per confermare la sua ferma convinzione che «voluptas» abbia sempre indicato il «carnale oblectamentum», del tutto diverso dalla «delectatio» che accompagna la cognizione del vero o la memoria delle buone azioni. Si tratta, però, solo di una delle moltissime testimonianze che potrebbe riferire a proprio vantaggio, e tra le quali spiccano proprio Seneca e Cicerone, i due autori sotto il cui insegnamento il Bruni dichiara di combattere. Né il García ritiene argomento valido richiamarsi a quegli scrittori che usano «vo-

luptas» per indicare la «delectatio animalis seu spirituale gaudium», giacchè un simile uso è del tutto improprio e metaforico, derivato dal fatto che pochi uomini conoscono la dolcezza del vero «gaudium», mentre molti, anzi tutti conoscono la forza del piacere, e possono essere indotti da quel nome ad ascendere al godimento spirituale delle virtù. Tuttavia, il punto che sta a cuore a quest'uomo di Chiesa, al di là di ogni quistione di parole, è proprio la condanna irrevocabile degli Epicurei, giustamente accusati da tutti gli altri filosofi, Peripatetici, Stoici ed Accademici, di aver identificato la «voluptas» con il «sommo bene».

Ricorda che Gerolamo per meglio esprimere il suo giudizio su Gioviniano lo chiamò «Epicuro», quasi che non esistesse nome più turpe per indicare chi preferiva i piaceri delle nozze alla purezza virgineale. È convinto che «voluptas» non ha mai indicato né potrà mai indicare il «diletto» consistente nell'esercizio dell'intelletto; e che non si può confondere «voluptas» e «delectatio», perchè questa è sempre unita alla vera felicità desiderata dai filosofi e sarà «somma» per chi godrà la vera beatitudine dell'altra vita. Che, poi, Epicuro non abbia usato «voluptas» per indicare ogni «delectatio» gli pare provato dalla comune riprovazione per quel filosofo che accomuna greci e latini, cattolici e «gentili»; conferma sicura, questa, che «de proprietate sermonis» la parola da lui usata può indicare solo gli «oblectamenta» che rendono l'uomo del tutto identico agli animali<sup>33</sup>.

La ripresa dei più tradizionali «loci communes» della polemica antiepicurea è poi rafforzata dall'ulteriore analisi del termine «concupiscere» che può indicare il desiderio puramente naturale come quello «secondo ragione». Per il García è questa la radice del duplice genere di «delectatio», «corporale» oppure «civile», rispettivamente proprio degli animali e degli uomini. Si comprende perchè la «delectatio» sia da lui considerata come un genere logico che dev'essere ben distinto nelle due specie del «gaudium» e della «voluptas». Tali parole indi-

cano, però, due cose assolutamente diverse, se non addirittura inconciliabili. Sicchè usare «gaudium», per indicare il piacere corporeo, e «voluptas» per esprimere la letizia spirituale, non è soltanto un modo di «usurare» le parole, bensì un procedimento pericoloso che può suscitare confusioni e dubbî e intorbidare la vera dottrina morale. Anche in questo caso, la traduzione antica è giusta e lodevole, perchè essa usa «delectatio» come termine più generale che comprende le «res spirituales» come quelle «corporeae» e adopera, poi, gli altri due vocaboli nel modo più esatto e conveniente<sup>34</sup>.

Si potrebbe insistere ancora a lungo, pure sui capitoli VIII e IX, che attraverso l'analisi meramente concettuale dei termini «dolor» e «tristitia», «vitium» e «malitia», tornano a difendere la traduzione del Grossatesta e del suo «recognitor» (che, peraltro, il García non distingue)<sup>35</sup>. Ma chi ascolta avrà già ben compreso quale sia il metodo seguito dal prelado castigliano, fedele in tutto all'idea di un sapere atemporale e assoluto, indipendente dalle vicende delle lingue e delle civiltà, immutabile nei suoi fondamenti che coincidono con l'eterna «ratio». Che era appunto l'atteggiamento mentale ormai posto in radicale discussione dalla concezione filologica e critica degli umanisti, dal loro ritorno alle «fonti» del pensiero classico, dal loro modo di concepire il nesso inseparabile tra «pensiero» e «parola» e di ricostruire il processo storico e linguistico da cui erano nate le grandi tradizioni filosofiche dell'Occidente.

6. Lo scritto del García non fu subito noto, al di là dei confini della Castiglia. Ma quando, nel '34, si recò al Concilio di Basilea lo portò con sé e si premurò di inviarlo al Bruni, per il tramite di Francesco Piccolpasso, vescovo di Pavia e, presto, arcivescovo di Milano, uomo di gusti e di studi umanistici<sup>36</sup>. L'operetta raggiunse l'umanista nel corso del '36; e questi, nell'ottobre, inviò all'amico vescovo una lunga epistola per replicare alle critiche<sup>37</sup>. Scriveva di aver subito sorriso appena letto l'inizio dello scritto, e di essersi sen-

tito nelle stesse condizioni di santo Stefano, quando era stato lapidato dai giudaizzanti per aver osato predicare una nuova legge. Difatti, anche lui aveva ottenuto come premio delle sue dure fatiche per rendere finalmente latina l'*Ethica* di Aristotele l'aspro attacco dei difensori della vecchia versione, indignati perchè aveva osato pubblicarne un'altra. Si consolava ricordando che anche Gerolamo era stato ugualmente maltrattato da quegli indotti che preferivano alla sua versione «bellissima» e «verissima» la povertà e gli errori delle antiche traduzioni. Né lo stupiva il comune costume umano di difendere ostinatamente tutto ciò che si è conosciuto durante la gioventù, non per un serio ragionamento scientifico, bensì solo per una stima ed abitudine ormai inveterate. Eppure, anche gli avversari di Gerolamo avevano dovuto, alla fine, arrendersi dinanzi alla verità; e c'era dunque da sperare che pure i suoi avrebbero finito per cedere. Del resto, la fortuna della sua traduzione, non solo in Italia, ma tra gli uomini dotti di tutta Europa e persino negli «Studia», era una prova che lo confortava. Ma tutto ciò era ignoto ad Alfonso che mostrava di non conoscere i lunghi studi, la serietà, la «gravitas» e la «religio» del suo avversario, e non sapeva neppure quanti fossero ormai, in Italia, gli uomini dotti ugualmente di latino e di greco, i soli che potessero essere giudici capaci del suo lavoro ed alla cui «censura» egli stesso si rimetteva tranquillamente. E siccome il García aveva mostrato di sospettare che il Bruni si fosse servito delle versioni giovanili ciceroniana per volgere Demostene ed Eschine, lo tacciava di nuovo di ignoranza, perchè evidentemente non sapeva che quelle traduzioni non erano affatto pervenute e che, d'altro canto, il suo avversario aveva volto in latino varie altre orazioni di Demostene, mai tradotte da Cicerone<sup>38</sup>. Non basta: poichè il castigliano aveva contrapposto l'«otium» dei dotti italiani ai tanti impegni dei loro colleghi spagnoli impegnati negli uffici della «regia curia», gli ricordava che anche in Italia esisteva una curia, quella romana, superiore a tutte le «regie»

e che gli umanisti non mancavano davvero d'impegni pubblici e privati<sup>39</sup>.

Passando però subito alle quistioni poste dal García, il Bruni scriveva che non avrebbe affatto replicato, se costui si fosse limitato a consigliare il suo amico a leggere la vecchia versione piuttosto che la nuova, rispettando pienamente la sua scelta. Ma era obbligato a rispondere, perchè il suo avversario aveva mosso critiche sostanziali. Ora, egli non aveva alcun dubbio che il prelado fosse una persona di valore, un giurista esimio, spesso incaricato di così importanti missioni; e, ancora, un uomo che aveva assai familiari le Sacre Scritture, conosceva pure i filosofi, per aver studiato «Platonem et Aristotelem cum Teophrasto et Arcesila» e letto molto Cicerone e Seneca, per nulla digiuno di retorica e studioso di storici e di poeti. Anzi, l'umanista contrapponeva la ricchezza degli interessi del García alla modestia intellettuale dei giuristi italiani, conoscitori del solo diritto e che, se mai avessero divagato in studi di filosofia, di poesia, di oratoria o di storia, sarebbero subito apparsi ridicoli. Si congratulava con lui e con il suo Paese che poteva produrre simili dotti; ma aggiungeva di consigliare i periti delle singole discipline a non aggredire temerariamente i «castra» altrui e, soprattutto, a non credere che una conoscenza superficiale basti ad arrogarsi il diritto di giudicare su cose troppo aliene<sup>40</sup>.

Per il resto, la quistione in disputa era semplice e chiara. Il dissenso verteva sul modo di tradurre; né poteva sussistere alcun dubbio che una versione fosse esatta se rispondeva davvero al testo greco ed errata se non gli corrispondeva. Il García riconosceva onestamente di non conoscere il greco; sicchè il Bruni si domandava come potesse discutere di cose a lui ignote, se non, magari, per una qualche miracolosa «divinazione». Gli sembrava davvero intollerabile che pretendesse addirittura di essere maggiore intenditore di una lingua ignota di chi, invece, la conosceva e la studiava da molto tempo. Ma, poi,

come poteva il García confrontare le due versioni e stabilire quale fosse migliore? Riteneva forse che la «versio antiqua» fosse più elegante, cosa del tutto falsa e che avrebbe mostrato la sua incapacità di giudicare. Oppure la considerava più «vera», mentre mancava dei mezzi linguistici indispensabili per confrontarla con il testo originario?

Per dimostrare quanto fossero infondate le osservazioni del prelado, il Bruni tornava ancora una volta a difendere la sua resa di τᾶ-γαθόν con «summum bonum», citando tra l'altro un passo del X dell'*Ethica* che gli sembrava, in ogni senso, decisivo e che, a suo parere, metteva in piena luce le incertezze e le confusioni del «vetus interpretres». E, naturalmente, si richiamava a quanto aveva già scritto nelle epistole a Demetrio e nel *De recta interpretatione*, per confermare, con la citazione di Aristotele, di Eustrazio, di Boezio, di Lattanzio e di Cicerone, l'uso necessario e del tutto esatto di «summum bonum»<sup>42</sup>.

La replica dell'umanista non si arrestava a questo punto. Ignaro della lingua greca, il García sembrava avere opinioni del tutto assurde anche a proposito di quella latina, quando scriveva che era lecito usare in un testo latino parole non solo greche, bensì francesi, tedesche e castigliane e considerava, addirittura, un simile uso «barbaro» un segno di ricchezza e non di povertà. Il Bruni, di fronte a simili affermazioni, riteneva di avere giustamente consigliato quell'uomo di legge ad occuparsi delle sue dottrine, risparmiandosi di dire cose tanto assurde e del tutto contrarie alle meditate opinioni degli uomini di lettere. Ma notava pure che un atteggiamento simile chiariva anche la profonda differenza tra lui e il suo avversario. Costui era pronto a mescolare, insieme, parole greche, latine e barbare e a produrre uno sconcio «caos» linguistico; lui, invece, «odorava» addirittura i «verba latina», prima di scriverli, per evitare qualunque sentore di barbarie ed usava solo quelli già «approvati» dai migliori autori. Non c'era, dunque, da meravigliarsi che il García fosse favorevole

alla vecchia traduzione, barbara e confusa, ma anche così corrispondente alla sua povertà e deficienza linguistica<sup>43</sup>. Non gli permetteva, tuttavia, di considerarla opera di Boezio, autore elegante e perfetto conoscitore delle due lingue, che nelle sue versioni dell'*Isagoge*, dei *Praedicamenta* e del *Perihermeneias* si era dimostrato un ottimo traduttore e che mai avrebbe usato espressioni tanto barbare o commesso errori così vistosi. Del resto, il suo interlocutore avrebbe dovuto sapere che, prima della sua, erano state stese già due versioni dell'*Ethica*, una dall'arabo e posteriore ai tempi di Averroè, e l'altra «posterior et novior», opera di un autore «britannus» (ma non più «domenicanus»); e Boezio, vissuto alcune secoli prima di Averroè, non avrebbe potuto davvero scrivere né l'una né l'altra<sup>44</sup>!

Il Bruni, infine, si difendeva dall'accusa di aver «diffamato» il traduttore precedente che non aveva minimamente offeso, parlando della sua vita o dei suoi costumi, mentre si era limitato, con pieno diritto, a criticare una versione «barbara» e piena di errori e a portarne le prove. Poi tornava a ripetere di essere insorto contro un tale scempio dell'opera di Aristotele, così come avrebbe reagito contro chi si fosse permesso d'insozzare le pitture di Giotto<sup>45</sup>.

7. La lettera dell'umanista non restò senza risposta. Alfonso scrisse subito una replica che non ci è giunta, ma di cui abbiamo testimonianza sicura<sup>46</sup>. Né s'ignora che un notissimo umanista lombardo, intrinseco del Piccolpasso, Pier Candido Decembrio<sup>47</sup>, intervenne nella disputa, scrivendo una sua invettiva contro il García che non è possibile ricostruire nei suoi argomenti. Non sembra che Piccolpasso gradisse questo scritto del suo amico umanista; e, infatti, una lettera del Decembrio, edita sempre dal Birkenmajer<sup>48</sup>, mostra come l'umanista si affrettasse a giustificare il proprio intervento, richiamandosi alla libertà degli studi e delle dotte discussioni, ma proclamando, insieme, la massima devozione verso il sapiente arcivescovo da cui sempre desiderava «vel doceri... aut refelli».

Il Piccolpasso rispose benignamente, lodando la versione del V libro della *Respublica* platonica già compiuta dal Decembrio e inviandogli, insieme, una lettera del García e il testo della sua replica<sup>49</sup>. Ma, intanto, lo stesso Decembrio si era, in qualche modo, premunito; ed aveva inviato a Poggio Bracciolini (che si trovava allora a Bologna con la curia papale) un «libellus» contenente la lettera di Alfonso al Piccolpasso e il proprio intervento, con la preghiera di farlo pervenire al Bruni. Il Bracciolini, il 10 aprile del '37, spedì il «libellus» all'amico fiorentino, insieme ad una breve lettera, nella quale sottolineava la moderazione della replica del castigliano e lodava un metodo di discussione che non trascendeva alle ingiurie personali<sup>50</sup>.

Il Bruni non fece attendere la sua risposta: si affrettò a scrivere di nuovo al Piccolpasso, eletto a giudice dell'«alphonsiana controversia», un'altra lunga epistola, assai precisa e argomentata<sup>51</sup>. Scriveva di aver ricevuto la replica del García insieme all'intervento del Decembrio che ringraziava; ma aggiungeva subito che, dopo aver letto lo scritto del Burgense, doveva confermare lealmente il suo totale disaccordo. Il fatto che il García riconoscesse d'ignorare la lingua greca e tuttavia volesse pronunziarsi sulla «verità» della versione, fondandosi su mere congetture e argomenti soltanto verosimili, gli sembrava preclusivo di una feconda e onesta discussione. Perché Alfonso riteneva, assurdamente, che il traduttore dei testi di Aristotele non dovesse preoccuparsi di seguire le parole davvero usate da Aristotele, ma conformarsi piuttosto a quanto il «Philosophus» avrebbe dovuto dire, secondo le dottrine della scienza scolastica. La versione - scriveva - è soltanto l'«espressione» di una lingua in un'altra; e, dunque, l'ufficio del traduttore non consiste nel «divinare» e «congetturare» e nello scrivere a proprio arbitrio, piegando alle proprie intenzioni le parole altrui, bensì nel riprodurre fedelmente ciò che l'autore ha detto nella sua propria lingua<sup>52</sup>. Non solo: gli sembrava che il Burgense non avesse un'opinione «satis polite» sugli uomini dotti



e le discipline più raffinate, e che ragionasse piuttosto secondo la mentalità del volgo, dal momento che attribuiva ai giuristi eleganza, stile ed eloquenza e riteneva che essi possedessero tutte le discipline umane e, in particolare, la filosofia<sup>53</sup>.

Ora, il Bruni - che riprendeva così un tema trattato pure nella nota epistola a Niccolò Strozzi<sup>54</sup> - non negava che Cino da Pistoia e Dino del Garbo fossero stati grandi studiosi di diritto; ma era certo che avessero appena degustato quelle dottrine ed arti che rendono gli uomini eloquenti. Soprattutto, non poteva assolutamente ammettere che venissero usate in un contesto latino parole greche e barbare, contro l'opinione di Cicerone e Sallustio, concordi nel rifuggire da una simile corruttela<sup>55</sup>.

Naturalmente, nel prosieguo della discussione, il Bruni non mancava di lagnarsi dei sospetti di plagio avanzati dal García e di contrapporre il tono conciliante e moderato della sua replica alle insinuazioni assai gravi contenute nell'ultima risposta del prelado castigliano, mentre spiegava di non averlo voluto affatto offendere, con alcuni dei giudizi e ammonizioni di cui si era fortemente risentito<sup>56</sup>. Anzi, riteneva di aver fatto opera salutare ed amichevole quando lo aveva invitato ad astenersi dall'avventurarsi in delicate quistioni filosofiche e filologiche, ammonendolo a considerare i rischi che corrono i giuristi quando entrano nei dominî proprî delle altre discipline. Come i filosofi si renderebbero ridicoli, ove si avventurassero a discutere di sottili quistioni giuridiche, così i giuristi - e soprattutto quelli così impegnati in tanti affari diplomatici e politici, come si vantava di essere il García - sarebbero fatui se ardissero misurarsi nelle difficili quistioni filosofiche. Si tratta - sottolineava - di studi del tutto separati e diversi, da affrontare con metodi e mentalità differenti<sup>57</sup>. Se comprendeva che i giuristi potessero richiamarsi ad alcuni principî e insegnamenti della filosofia, ribadiva che una conoscenza così limitata non poteva autorizzarli a ritenersi competenti in quella di-

sciplina. E poichè Alfonso lo aveva accusato di aver offeso la dignità dei giuristi italiani quando aveva detto che essi si muovevano solo nel «gran mare» della loro scienza, rispondeva che è supremo merito di ogni «artifex» essere massimamente competente nel proprio «opificium» e che, d'altra parte, sarebbe stato un gran bene che i giuristi si dedicassero piuttosto alla filosofia che al diritto, per possedere una scienza «più degna e divina»<sup>58</sup>.

Ciononostante - e come nell'epistola allo Strozzi - il Bruni non mancava di sottolineare i limiti teorici del diritto, dottrina che studia le leggi, ossia norme sempre relative e variabili, secondo i luoghi ed i tempi, e che propone conclusioni spesso del tutto contrastanti con quelle della filosofia. Ma anche i principî filosofici sui quali si fonda sono del tutto comuni e generali e tali da non richiedere un particolare ingegno<sup>59</sup>.

Non insisto oltre su quanto egli diceva per mostrare al García di non avere voluto offendere il suo Paese, quando aveva scritto che la Spagna era un «angulus mundi», citando, a proposito, testi di Cesare, di Livio, di Lucano e di Cicerone, per ricordargli che ogni regione della terra è soltanto «quaedam parva insula»<sup>60</sup>. E vengo al punto cruciale che, per il Bruni, consisteva nel giudizio sulla sua versione che il García, ignaro del greco, non poteva assolutamente pronunciare. Se costui avesse detto che la sua versione era meno «elegante» avrebbe mostrato di non aver gusto, ma sarebbe sempre rimasto nell'ambito di un'opinione discutibile e, tuttavia, del tutto legittima. Ma pretendere di pronunziarsi sulla sua «verità» e mettere in discussione le corrispondenze tra le singole parole era cosa assurda, indegna di un dotto qual era il García. Su questo il Bruni non aveva dubbî: «Ad diiudicandum enim veritatem necessarium est, ut ad Graecum tanquam ad caput et fontem et discerniculum recurrat; in eo namque diiudicatio veri probatioque consistit. Qui vero absque Graecae linguae cognitione per credulitates quasdam et opiniones iu-

dicare pergit, tanquam in tenebris ambulans aberrat»<sup>61</sup>. Perciò al Burgense, il quale riteneva possibile giudicare sulla verità di una versione «per coniecturas», opponeva il criterio della verità di fatto, consegnato alle testimonianze testuali e linguistiche, e valido in ogni campo del sapere. Il García poteva ben dire: «Non curo... de verbis Graecis» e dichiarare il suo disinteresse per le «questioncelle» filologiche, alle quali preponeva di gran lunga la presunta «verità» della «filosofia morale» che Aristotele stesso avrebbe dovuto, in ogni caso, rispettare. Non aveva però il diritto di negare che ciò di cui si stava discutendo erano le «parole» usate da Aristotele, il suo linguaggio e le sue espressioni alle quali il traduttore latino doveva conformarsi. Oppure un qualsiasi «levis homuncio» poteva arrogarsi il potere di emendare, a suo piacere, un così grande filosofo<sup>62</sup>?

Il Bruni non dubitava minimamente che gli argomenti del García fossero non solo infondati, ma assurdi. Non si trattava, infatti, di discutere su quali dovessero essere le vere dottrine morali, bensì semplicemente su come Aristotele si fosse espresso, nel suo tempo e con il proprio linguaggio. E poichè il prelado aveva scritto che chi discute di cose morali deve dimettere qualsiasi arroganza, ribatteva che, in questo caso, la vera arroganza consisteva nel voler discutere sulle parole di una lingua a lui del tutto ignota. Per questo, l'umanista tornava, ancora una volta, a difendere la sua versione di τὰγαθόν, per dimostrare che quella parole indicava il «summum bonum» e, cioè, la felicità alla quale tutti gli uomini tendono come al loro ultimo unico fine. Con la stessa decisione, respingeva, di nuovo, l'uso delle parole «estrane» e «barbare» in ogni versione che volesse davvero riproporre in un'altra lingua ed in un'altra civiltà le dottrine e i concetti di un'antica filosofia<sup>63</sup>.

La risposta del Bruni, così ferma e perentoria, pose fine, per quanto sappiamo, a questa polemica sulla versione dell'*Ethica*. Ma non s'interruppero i rapporti tra lui ed il García, testimoniati da altri

documenti. Il primo è un'epistola che l'umanista fiorentino scrisse al Piccolpasso, intorno al 1439<sup>64</sup>, a proposito di un ignoto «nebullo» che aveva criticato la sua *Laudatio florentini populi* e nella quale commendava l'urbanità e la moderazione del Burgense, contrapposta alla rozzezza e violenza polemica del nuovo avversario. Il secondo è la lettera che lo stesso Bruni scrisse al prelado castigliano per testimoniargli la sua amicizia e confermargli che la discussione tra avversari leali non poteva lasciare alcuna animosità; e gli trascriveva le stesse parole già usate per lodarlo al Piccolpasso<sup>65</sup>. Da parte sua, il García non tenne un comportamento diverso. Non solo conosciamo le sue testimonianze di stima e di amicizia verso il Decembrio, ma possediamo un documento assai interessante sui suoi rapporti con lo stesso suo maggiore avversario. A pochi mesi dalla morte del Bruni, il 17 novembre 1444, egli scriveva da Burgos un'epistola a Iñigo López de Mendoza<sup>66</sup>, nota sotto il titolo di «Carta sobre la Caballeria», nella quale non solo citava il *De militia*<sup>67</sup>, ma presentava il suo autore come «muy especial amigo con quien por épistolas ove dulce comercio». Non giunse invece - come ha ritenuto il Kristeller<sup>68</sup> - ad usare la versione del suo antico avversario per condurre il suo volgarizzamento castigliano dell'*Ethica*, che sembra piuttosto fondato sul compendio arabo, già volto in latino (*Summa alexandrina*) e utilizzato da Brunetto Latini nel libro del *Trésor*<sup>69</sup>. Ma le parole di Alfonso mostrano da sole quanto fosse già notevole la fortuna e la presenza del Bruni in quella cultura castigliana divenuta ben presto uno degli ambienti più fecondi dell'umanesimo europeo.

---

<sup>1</sup> E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, pp. 45-50.

<sup>2</sup> A. Birkenmajer, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. XX, Münster i./W. 1992, pp. 129-210, 226-235 (ora in *Études d'histoire des sciences et de*

*la philosophie du Moyen Age*, Wroclaw-Warszawa-Krakow 1970). Ma cito dall'edizione originale, p. 130.

<sup>3</sup> Per la bibliografia su Leonardo Bruni mi permetto di rinviare alla mia «voce», *Bruni, Leonardo*, in *D.B.I.*, XIV, Roma 1972, pp. 618-633 ed alle indicazioni ivi raccolte; anche per la bibliografia più recente rinvio alle segnalazioni proposte in una mia nota in «Atti e Memorie dell'Accademia 'Petrarca' di Lettere, Arti e Scienze», N.S.L. (1988), Arezzo 1990, pp. 3-26. Ma v. anche *Leonardo Bruni Cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di Studi (Firenze 27-29 ottobre 1987)*, a cura di P. Viti, Firenze 1990.

<sup>4</sup> Per tale interpretazione cfr. principalmente: H. Baron, *The Crisis of the Early Italia Humanism*, Princeton (N.J.) 1966<sup>2</sup>; Id., *From Petrarch to Leonardo Bruni, Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago (Ill.) - London 1968; *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton (N.J.) 1988.

<sup>5</sup> Cfr. Garin, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>6</sup> Per la bibliografia su Pablo di Burgos, o «a Sancta Maria», cfr. P.L. Serrano, *Los conversos Pablo de Sancta Maria y Alfonso de Cartagena*, Madrid 1942; F. Cantera Burgos, *La conversión del celebre talmudista Salomon Levi (Pablo de Burgos)*, Santander 1933; Id., *Alvar García de Santa Maria y su familia de conversos; historia de la Judería de Burgos y de sus conversos mas egregios*, Madrid 1952 (e cfr. Id., in *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, pp. 301-307).

<sup>7</sup> Per la biografia e la bibliografia relativa ad Alfonso, cfr. Birkenmajer, *op. cit.*, pp. 130 sgg., da integrare con le opp. indicate nella nota prec.

<sup>8</sup> Cfr. Leonardus Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften. Mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig-Berlin 1928 (rip. Wiesban 1969), p. 164, per l'ed. *Ibid.*, pp. 76-81.

<sup>9</sup> Su Ugo Benzi, la sua vita e le sue opere, cfr. D.P. Lockwood, *Ugo Benzi: Medieval Philosopher and physician, 1376-1439*, Chicago (Ill.) 1951 (e la relativa bibliografia).

<sup>10</sup> Cfr. Leonardi Bruni Aretini *Epistularum libri VIII*, L. Mehus curante, Florentiae 1741, I, pp. 137-140 (per la lettera di risposta del Bruni).

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> E. Franceschini, *Leonardo Bruni e il «vetus interpres» dell'«Etica a Nicomaco»*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, I, pp. 297-319.

<sup>13</sup> Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften*, cit., pp. 165-166. Per il testo, cfr. *Ibid.*, pp. 81-96.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 81-84.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>18</sup> Birkenmajer, *Op. cit.*, pp. 138 sgg.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 162-164.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 166.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 167-169.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 169-174.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 175-176.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 176-178.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 179-181.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 182-185.

<sup>36</sup> Cfr., a proposito del Piccolpasso, A. Paredi, *La biblioteca del Pizolpasso*, Milano 1961 (e la bibliografia ivi raccolta); ma cfr. anche S. Sammut, *Unfredo Duca di Gloucester e gli umanisti italiani*, Padova 1980.

<sup>37</sup> Per la datazione di questa lettera (L. VII, 4, nell'ed. Mehus), cfr. *Birkenmajer, op. cit.*, pp. 146-147. Seguo l'ed. data dallo stesso Birkenmajer, *op. cit.*, pp. 186-192.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 186-187.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 188-189.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 189-191.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 149-150. A proposito di Pier Candido Decembrio, cfr. principalmente: M. Borsa, *Correspondance of Humphrey Duke of Gloucester and Pier Candido Decembrio, 1439-1440*, in «English Historical Review», 1904, pp. 509-526; Id., *Pier Candido Decembrio e l'umanesimo in Lombardia*, in «Archivio storico lombardo», XX (1893), pp. 5-75, 358-441; E. Ditt, *Pier Candido Decembrio. Contributo alla storia dell'umanesimo italiano*, in «Memorie del R. Istituto Lombardo di scienze, lettere e arti», S. III, XV (1931), pp. 171-194; A. Monteverdi, *Pier Candi-*

do Decembrio, in *Italia romana, Lombardia romana*, Milano 1938, pp. 171-194; V. Zaccaria, *L'epistolario di Pier Candido Decembrio*, in «Rinascimento», III (1952), pp. 85-118; Id., *Pier Candido Decembrio traduttore della «Repubblica» di Platone*, in «Italia medievale e umanistica», II (1959), pp. 179-206; Id., *Pier Candido Decembrio e Leonardo Bruni*, in «Studi medievali», S. III, VII (1967), pp. 504-544; P.O. Kristeller, *Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of Soul*, in *The Classical Tradition. Literary and historical Studies in Honor of H. Caplan*, Ithaca (N.Y.) 1966, pp. 536-558. Ma v. anche E. Bartolini, «Introduzione» a P.C. Decembrio, *Vita di Filippo Maria Visconti*, Milano 1983.

<sup>48</sup> *op. cit.*, pp. 228.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 229 (ed. parziale dell'epistola).

<sup>50</sup> Cfr. Poggio Bracciolini, *Lettere*, II, *Epistolarum familiarum libri*, a cura di H. Hart, L. VI, 11, Firenze 1984, p. 239.

<sup>51</sup> Seguo l'ed. del Birkenmajer, *op. cit.*, pp. 193-208 (L. X, 24, nell'ed. Mehus).

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>54</sup> Per questa lettera seguo l'edizione fornita in *La disputa delle arti nel quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze 1947, pp. 7-8. Rinvio alla «Introduzione» anche per i precedenti studi del Thorndike sulla «disputa delle arti»; e, per le considerazioni sul quadro storico di questa disputa e sulla posizione assunta nei confronti del diritto dagli umanisti della «seconda generazione» (Bruni e Bracciolini), ad un mio saggio in *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto (Bologna, 13-15 aprile 1989)*, II. *Verso un nuovo sistema del sapere*, Bologna, 1990, pp. 11-36.

<sup>55</sup> Birkenmajer, *op. cit.*, p. 194.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 195-197.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>59</sup> *Ibid.*: «Cur ergo, cum philosophia ubique terrarum sit una et eadem, leges Venetiis aliae sunt, quam Florentiae, ac multo magis diversae apud Gallos et Persas? Cur jus civile mihi dicet omnem servitutem esse contra naturam, cum philosophia me doceat aliquos esse natura servos?». E, nella lettera allo Strozzi (ed. cit., p. 8): «Praetera bonitas et virtus stabilis est, ius autem locis et temporibus variatur, ut saepe quod Florentiae legitimum est, Ferrariae sit contra legem».

<sup>60</sup> Birkenmajer, *op. cit.*, pp. 199-201.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 201-203.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 204-208.

<sup>64</sup> Bruni, *Epistolarum libri*, L. VIII, 4, ed. cit., II, p. 110. Ma cfr. Birkenmajer, *op. cit.*, p. 154.

<sup>65</sup> Leggo l'epistola nell'ed. fornita dal Birkenmajer (*op. cit.*, pp. 209-210 - L. IX, 11 nell'ed. Mehus). È datata: Firenze, 4 settembre 1442.

<sup>66</sup> Cfr. Birkenmajer, *op. cit.*, p. 134 (Ma v. *Obras de D. Iñigo Lopez, marqués de Santillana, compiladas por D. José Amador de los Rios*, Madrid 1852, pp. 490-503).

<sup>67</sup> Per il *De militia* del Bruni, cfr. C.C. Bailey, *War and Society in Renaissance Florence. The «Militia» of Leonardo Bruni*, Toronto 1961 (con l'ed. del testo); ma v. anche M. Goldbrunner, *Leonardo Brunis «De Militia»*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XLVI (1966), pp. 478-487.

<sup>68</sup> Cfr. P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma 1969<sup>2</sup>, p. 340, n. 11. La versione del García è conservata nel cod. Ottobonianus latinus 2054 (Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana).

<sup>69</sup> Cfr., a proposito della *Summa alexandrina*, C. Marchesi, *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina 1904.