

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Le traduzioni italiane del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza

A proposito di una nuova traduzione

Pina Totaro

Lessico Intellettuale Europeo, CNR, Roma

p.totaro@iliesi.cnr.it

Abstract

This paper contains comments on the Author's translation of Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* (Bibliopolis). It is part of a national project for the publication of a new edition of Spinoza's Works, originally planned by E. Giancotti and currently coordinated by F. Mignini. Main features and criteria characterizing Italian translations of the *Tractatus* (starting from Carlo Sarchi's in 1875) are examined; referring to specific examples, it is argued that there cannot be an a priori ideal criterion for translation. The translation has to remain faithful to the letter of the text without jeopardizing its intelligibility. Translators must therefore avoid too literal styles which would result in artificial language and compromised communication. This is particularly true of Spinoza's *Tractatus*, which remains fully up-to-date in political and exegetic context.

Il *Trattato teologico-politico* appare ancora oggi, a oltre tre secoli di distanza, un'opera di estrema modernità. In esso vi è sostenuta, come ha sottolineato Sante Casellato, la difesa dello «Stato costituzionale, laico, democratico e repubblicano, la rivendicazione della libertà di pensiero e di insegnamento, l'affermazione netta dell'autonomia dello Stato contro le ingerenze delle varie Chiese, e infine una teoria dei rapporti tra stato di natura e stato civile» che è ancora oggi oggetto di discussione. Pubblicato anonimo nel 1670, mentre Spinoza aveva già scritto in larga parte la sua *Ethica*, il *Trattato* è inoltre un invito a leggere e a ripensare le Sacre Scritture con mente filologica e storica, ed esso segna «l'atto di nascita della più moderna esegesi biblica».

Questo insieme di motivi e di approcci diversi giustifica ampiamente, e rende anzi necessaria, una riflessione critica sulla molteplicità di traduzioni oggi disponibili di un testo tanto suggestivo e di così viva attualità. Tuttavia, per quel che riguarda l'Italia, quella delle traduzioni del *Trattato teologico-politico* è storia relativamente recente.

La pubblicazione a Milano, nel 1875, della prima traduzione italiana dell'opera, a cura di Carlo Sarchi, segna una tappa decisiva per la recezione di Spinoza e, più in generale, per la storia degli studi filosofici in Italia. Negli altri paesi, dopo la pubblicazione ad Amsterdam, il *Trattato* fu tradotto sin dal XVII secolo e in alcuni casi era apparsa anche più di una versione. Come è noto, infatti, la prima traduzione era uscita in lingua francese, a cura di Saint Glain, nel 1678, un anno dopo la morte di

Spinoza. Nei due decenni successivi, furono poi pubblicate una traduzione in inglese, nel 1689, e almeno due versioni in nederlandese, nel 1693 e nel 1694.

Da notare, però, che in Italia anche il comune lettore di testi filosofici era in grado di leggere direttamente opere in lingua latina. Questa semplice constatazione basterebbe a spiegare il ritardo con cui qui comparivano traduzioni di libri che altrove avevano conosciuto ampia diffusione nelle diverse lingue nazionali già secoli prima. Ma, per quanto riguarda il *Trattato teologico-politico*, la situazione appare più complessa. L'impresa editoriale realizzata da Carlo Sarchi lascia infatti trasparire un preciso progetto politico. La data stessa della pubblicazione del libro (che fu stampato in 500 esemplari) appare di per sé significativa. Nel 1875 un diffuso anticlericalismo, caratteristico degli anni immediatamente successivi all'unità, accompagnato da potenti spinte antipapali, attraversava la cultura italiana. L'atmosfera politica che dovette connotare quel particolare periodo storico diede vita a un fervore intellettuale e a un rinnovato interesse per gli studi filosofici che si indirizzò, da parte dei maggiori eruditi dell'epoca, verso autori eretici e per lo più proibiti. È il caso, per esempio, di Giordano Bruno, che, riscoperto come filosofo italiano, nonché come scrittore in italiano, conobbe quella larghissima fortuna che portò alla erezione nel 1889 della statua a lui dedicata nella piazza di Campo de' Fiori a Roma.

In questa chiave di recupero e rivalutazione dei filosofi del passato, riletti e rivisitati come «martiri del libero pensiero», va anche inquadrata l'opera di traduzione del *Trattato teologico-politico* nel 1875. Lo stesso Sarchi insiste, nella sua prefazione al volume, sull'esistenza di un contrasto insanabile tra una Chiesa che tenta di avocare a sé il potere temporale (e il cui pontefice, proprio in quegli anni, si dichiarava «qual infallibile interprete del Dio vivente») e uno Stato che di quel potere temporale vuole essere, invece, unico detentore. Senza, ovviamente, dimenticare l'eco in Italia di quel vasto fenomeno di *Spinoza Renaissance* diffusosi in Germania alla fine del XVIII secolo, è a questa complessa tessitura di motivi etici, politici e culturali che, credo, debba ricondursi quel primo progetto di traduzione di un libro che, stando alle parole dello stesso Sarchi, «quantunque nominatissimo è raramente studiato nella nostra Italia». E il *Trattato teologico-politico* era destinato a restare «raramente studiato» in Italia ancora per lungo tempo. Filosofi e letterati che intrapresero lo studio di Spinoza nei decenni successivi al 1875 tralasciarono per lo più il suo pensiero teologico-politico privilegiando piuttosto aspetti attinenti alla metafisica, e la lettura dell'*Ethica* in particolare. La suggestione esercitata, anzi, dal testo dell'*Ethica* sembrò spingere gli stessi filosofi a intraprendere impegnativi e complessi lavori di edizione del libro più noto di Spinoza. Si pensi soltanto, sempre in Italia, a Giovanni Gentile, il quale nel 1915 pubblicò per la casa editrice Laterza il testo latino dell'opera *more geometrico demonstrata*, inserendola nella collana dei «Classici della filosofia moderna», di cui era direttore insieme a Benedetto Croce. Gentile curò l'edizione dell'*Ethica* con un ben preciso disegno culturale. A suo parere, infatti, l'opera doveva apparire nel solo testo originale, priva di traduzione, ma corredata di un apparato critico quanto più accurato possibile dal punto di vista storico-filologico, come si legge nella Prefazione del libro (poi ristampato a Firenze dall'editore Sansoni nel 1963 e nel 1984, con testo latino tradotto da Gaetano Durante e note di G. Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti).

Gentile in effetti mise a punto un commento all'*Ethica* che è, e resta, un contributo importante per la comprensione di molti passi dell'opera, e di cui la stessa Emilia Giancotti ha tenuto conto nella sua traduzione uscita presso Editori Riuniti nel 1988. Mi

riferisco principalmente all'intento di non proporre interpretazioni sue o altrui, ma piuttosto di «dilucidare – come scrive Gentile nella Prefazione – la genesi dei concetti e della terminologia dello Spinoza». Tale impostazione induce a una riflessione sul lavoro critico svolto dall'editore, fermo restando che per Gentile il commento deve limitarsi alla sola analisi delle cosiddette "fonti", evitando ogni riferimento alla fortuna successiva dei concetti enunciati, che è invece compito del lettore stesso ricostruire e verificare sulla base della propria cultura («questa seconda non credo sia ufficio di un commento raccogliere nel libro, in cui essa piuttosto deve trovarsi come riflessa dalla mente e dalla cultura di chi legge»).

Il progetto di presentare edizioni originali di testi filosofici senza traduzione, perseguito da Gentile (il quale fu comunque uno dei maggiori editori italiani e diffusori della filosofia di Spinoza), trovò ampio seguito nell'Italia del primo Novecento.

Si dovette attendere la fine della seconda guerra mondiale per veder pubblicata una seconda traduzione del *Tractatus theologico-politicus*, uscita a Venezia, a cura di Sante Casellato, nel 1945 (poi ristampata in una nuova edizione, a Firenze, presso La Nuova Italia, nel 1971). Tale traduzione fu condotta sul testo latino stabilito da Carl Gebhardt che era stato nel frattempo pubblicato (*Tractatus theologico-politicus*, in Spinoza, *Opera*, Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universiteit, 1925; rist. anast.: 4 voll., Heidelberg, C. Winters Universiteit, 1972, III, pp. 1-247). Per la prima volta, l'edizione messa a punto da Gebhardt ricostruiva la successione delle diverse stampe dell'opera, cinque in tutto, e di ciascuna teneva conto segnalando nella *Textgestaltung* (posta in fondo al volume) varianti e oscillazioni grafiche di volta in volta riscontrate, e ponendo particolare attenzione alla prima edizione del 1670, considerata (sulla scorta degli studi di Land sul latino di Spinoza) la più affidabile in quanto seguita personalmente dallo stesso autore. Benché fosse la prima versione italiana condotta sul nuovo testo latino, quella di Sante Casellato è stata giudicata da molti critici, al pari di quella di Sarchi, una traduzione non priva di limiti e imprecisioni, a causa di «una malintesa esigenza di aderenza alla lettera del testo, non esente per altro da alterazioni». In effetti, Casellato ammette di aver intrapreso il lavoro sulla base di precise convinzioni di carattere teorico. La metodologia seguita dal curatore consisteva nel tradurre frase per frase, «anzi, parola per parola», «procurando di restare, il più possibile, fedele al testo e di lasciare intatta la struttura della proposizione spinoziana» (*Presentazione*, p. XVI).

Per parte mia, ho potuto sperimentare come nel lavoro di traduzione non esista, e quindi non possa essere applicato, alcun criterio a priori di traduzione ideale, del tutto e in tutto risolutivo. Il traduttore deve, di volta in volta, tenere conto delle esigenze di comprensibilità del testo, delle torsioni semantiche che le parole acquisiscono nel passaggio da una lingua a un'altra, dell'uso (e anche del disuso) di particolari sensi che i testi assumono se tradotti, cioè, letteralmente, se *trasportati* (*trans-duco*) non solo da una lingua a un'altra, ma anche da un contesto (storico, geografico, politico) a un altro e da un ambito argomentativo a un altro. E questo tanto più nel caso di testi filosofici, in cui le parole assumono un valore e una gravità del tutto particolare rispetto a quanto avviene, per esempio, nel caso di una traduzione di opere letterarie.

Ma questo è ben noto a chiunque si sia mai accostato a un lavoro di traduzione, e di traduzione si è discusso e si continua oggi a discutere molto. Tuttavia, vorrei soffermarmi sulla vera o presunta specificità della traduzione filosofica, poiché se si sente molto parlare dei problemi riguardanti, in generale, la traduzione letteraria, non si

è posta, mi pare, altrettanta attenzione a questioni che attengono alla traduzione di opere di filosofia, posto che si ammetta la traducibilità stessa della filosofia.

Vorrei partire da una considerazione di Fokke Akkerman, il curatore del testo latino per la nuova edizione del *Tractatus* pubblicata da Puf nel 1999 (e tradotto da Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau), nonché traduttore egli stesso nel 1997 del testo del *Tractatus* in olandese. In un articolo dal titolo *Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique* (*Cahiers de Fontenay*, Fontenay-aux-Roses, 36-38, mars 1985, pp. 381-390), Akkerman affermava un criterio molto seguito dai traduttori di opere filosofiche. Eludendo però le esigenze di uno stile letterario che è proprio del testo spinoziano, Akkerman sosteneva di aver optato per una traduzione che egli definisce ingenua e letterale. «Personnellement – egli scrive – je préfère traduire “naïvement” et littéralement». Il traduttore, aggiunge ancora Akkerman, deve essere modesto, in quanto il suo lavoro di *restructuration* del sistema di pensiero del testo-fonte è destinato a invecchiare inevitabilmente nel giro di una o due generazioni. Ora, ferme restando queste considerazioni del tutto condivisibili, o meglio proprio a partire da queste, io mi sono in qualche modo convinta durante il mio lavoro di traduzione del *Tractatus theologico-politicus* (in corso di stampa presso l'editore Bibliopolis di Napoli) di quanto non sia possibile optare per una traduzione aprioristicamente letterale, la quale non sempre elimina, ma talora crea essa stessa dei problemi. Infatti, se nel caso di alcuni termini, quali per esempio *philosophia*, *religio*, *speculatio*, è possibile adottare un criterio di semplice trasferimento, o calco, dal latino all'italiano – benché non si possa comunque stabilire nulla senza considerare il contesto – nel caso di termini dalle sfumature semantiche più articolate, quali *perceptio*, *repraesentatio*, *imperium*, *ius*, ma anche *respublica*, *mens*, *forma*, non sempre si può procedere con l'applicazione di una norma troppo vincolante. Intendo dire che la lingua filosofica ha certamente delle esigenze specifiche, ma è pur sempre lingua fatta di parole, e di parole dotate di una loro peculiare vitalità, il cui significato illanguidisce, si rafforza o muta nel tempo, così come nel tempo muta il lettore, cui ogni traduzione è rivolta. Se si limita all'applicazione di un criterio sempre troppo letterale, il traduttore rischierà di creare un testo comprensibile solo a coloro che già conoscono la filosofia dell'autore tradotto e che possono facilmente risalire alla terminologia originale e ai modelli teorici utilizzati. Tale “lettore filosofo” dovrà anche già intendere il significato delle parole proprie della lingua dell'autore alla luce del confronto con il relativo vocabolo nel testo latino. Ma a questo genere di lettore, forse, una traduzione non è nemmeno necessaria, mentre agli altri, ai lettori non filosofi che si accostano, magari per la prima volta, a un testo filosofico, esso potrà risultare talora poco chiaro.

In realtà si traduce, o meglio credo si debba tradurre, per un lettore che non può o non vuole leggere nella lingua originale, ma che desidera ugualmente comprendere il pensiero di un filosofo, tenuto conto del fatto che spesso la fortuna di un autore è legata quasi esclusivamente alle traduzioni e alla qualità delle traduzioni delle sue opere. Appare quasi superfluo a questo riguardo citare il caso dell'*Essay concerning humane understanding* di John Locke per lo più conosciuto in Europa attraverso la traduzione in lingua francese di Pierre Coste.

Queste mie considerazioni hanno lo scopo di esemplificare alcune delle difficoltà che si presentano al traduttore del *Tractatus theologico-politicus*. Come avviene sempre, in presenza di un lessico filosofico d'autore, il rischio è quello di elevare ogni parola al rango di terminologia “tecnica”, dando luogo, come si è detto, a un linguaggio per così dire artificiale anche al di là, talvolta, delle intenzioni dello stesso autore. È d'altra parte

il problema del linguaggio della filosofia e della traduzione di testi filosofici, in particolare, che vive di questa tensione sempre latente tra tecnicismo e naturalità della lingua e che la proietta in una dimensione mai del tutto definita, oggetto di continua revisione.

Del resto, Spinoza stesso mostra di avere piena consapevolezza di tali questioni, quando per esempio nella terza parte dell'*Ethica* (Def. Aff. XX, expl.), parlando di alcuni termini che egli utilizza nell'opera, scrive: «So che questi nomi, secondo l'uso comune, hanno un altro significato. Ma la mia intenzione non è quella di spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose, e di indicarle con quei termini il cui significato abituale non è del tutto lontano dal significato che io voglio attribuire ad esse» (*Etica*, trad. Giancotti cit., p. 222). Nel *Tractatus* poi, e proprio in riferimento alla materia specifica che è oggetto dell'opera, Spinoza precisa il valore (in questo caso, molto poco tecnico) da attribuirsi agli enunciati che egli chiama oscuri o ambigui. E infatti così scrive nel cap. VII (§5 della mia traduzione): «Definisco qui chiare o oscure quelle frasi il cui senso si evince, rispettivamente, con facilità o con difficoltà dal contesto del discorso, e non in quanto la loro verità venga, con facilità o con difficoltà, percepita dalla ragione. Intendiamo, infatti, occuparci soltanto del senso dei discorsi, e non della loro verità».

È importante, a questo proposito, sottolineare come, con il passare dei decenni, non sia cambiata soltanto la nostra comprensione del testo, ma ciò che, mi sembra, sia profondamente mutato è il profilo del lettore e, per conseguenza, dello stesso curatore di edizioni di testi spinoziani. A fronte di una maggiore ricchezza di dati in nostro possesso intorno alla biografia di Spinoza, alla stesura dei suoi scritti e alla trama delle sue relazioni intellettuali (dati accresciutisi negli ultimi decenni grazie ad alcune importanti scoperte d'archivio e al rinvenimento di nuovi documenti e materiali inediti), la lettura diretta dei testi di Spinoza non sembra essere oggi molto "praticata". Spinoza appare uno di quegli autori di cui si esalta l'importanza, ma il cui approfondimento, a causa delle molteplici competenze richieste, viene di volta in volta procrastinato. Ciò è dovuto alla varietà delle aree tematiche implicate e alla quantità dei registri linguistici che è necessario tenere presenti nell'interpretazione dei testi, alla ricca articolazione degli approcci possibili.

Ma torniamo ora alle traduzioni italiane del *Trattato teologico-politico* per tentare di stabilire dei confronti e sottolinearne l'impianto progettuale. Se è vero, infatti, che l'esigenza dell'esatta comprensione di un testo giustifica a volte il ricorso a espressioni troppo nette o talora anche "aspre", a essa non si deve sacrificare l'impianto per così dire letterario né la leggibilità del testo stesso.

Si prenda, per esempio (tanto per citare un passo assai noto del *Trattato teologico-politico*), la frase con cui ha inizio la Prefazione spinoziana dell'opera:

Si homines res omnes suas certo consilio regere possent vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui, dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur, et multo facilius, dum spe et metu agitatus haeret, praefidens alias, jactabundus ac timidus.

Tale *incipit* viene così tradotto da Casellato (p. 3):

Se gli uomini potessero condurre tutte le cose loro con fermo proposito, o se la fortuna fosse sempre ad essi prospera, non sarebbero irretiti da alcuna superstizione. Ma poiché, invece, sono spesso così assillati dalle angustie che non è loro possibile prendere alcuna

risoluzione, e per lo più, a causa degli incerti beni della fortuna che desiderano senza moderazione, ondeggiando miseramente fra la speranza e il timore, essi hanno, così, per lo più l'animo molto inclinato a credere qualsiasi cosa. Chi si trova in preda al dubbio viene facilmente sbattuto qua e là, e ciò tanto più facilmente se sia agitato dalla speranza e dal timore, mentre, nei momenti di fiducia, è pieno di jattanza e di superbia.

Antonio Droetto e Emilia Giancotti (*Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972, p. 1) traducono questa stessa frase nei termini seguenti, e con altra sensibilità linguistica:

Se gli uomini potessero procedere a ragion veduta in tutte le loro cose o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non andrebbero soggetti ad alcuna superstizione. Ma, poiché essi vengono spesso a trovarsi di fronte a tali difficoltà che non sanno prendere alcuna decisione e poiché il loro smisurato desiderio degli incerti beni della fortuna li fa penosamente ondeggiare tra la speranza e il timore, il loro animo è quanto mai incline a credere qualsiasi cosa; quando è preso dal dubbio, esso è facilmente sospinto or qua or là, e tanto più allorché esita in preda alla speranza o al timore, mentre nei momenti di fiducia è pieno di vanità e presunzione.

Come si può notare, Droetto-Giancotti assumono financo un soggetto (rappresentato da quel *qui*) diverso da quello supposto da Casellato, oltre a optare più felicemente per la resa di *pellitur* con «sospinto», che Casellato traduce invece, un po' rudemente, in verità, con «sbattuto», e per la resa di *pronissimum* con «quanto mai incline» al posto del «molto inclinato» di Casellato che mal si adatta alla descrizione di un evento emotivo o di natura affettiva.

Il testo messo a punto da Droetto-Giancotti, come si diceva, è generalmente ritenuto la migliore traduzione del *Tractatus*. Nell'*Introduzione* di Emilia Giancotti si legge che «alla fedeltà all'originale» esso «si sforza sempre di unire la chiarezza discorsiva e l'intelligenza interpretativa». La traduzione risale ai primi anni Settanta del secolo appena trascorso, anni segnati dal prevalere di altre priorità rispetto a quelle che avevano ispirato il lavoro di Casellato, e in cui un'attenzione diversa è rivolta ai testi della tradizione filosofica, soprattutto se, come è il caso del *Trattato teologico-politico*, essi si collocano all'origine del pensiero politico moderno. Non è dunque un caso se nello stesso 1972, a distanza di pochi mesi dalla pubblicazione dell'opera spinoziana presso Einaudi, apparve anche, per i tipi della Utet, un'altra edizione del *Tractatus*, curata da Remo Cantoni e Franco Fergnani. Lo Spinoza che questi presentano e di cui intendono, con il loro testo, restituire il pensiero, è «un uomo molto più realistico e concreto di quello trasfigurato da una tradizione passionale e poco attendibile». Nella sua *Introduzione* al volume, Cantoni si riferisce a una tradizione che avrebbe costruito l'immagine di un filosofo nato nella povertà e vissuto nell'oscurità, spirito solitario e astratto, rapito nella contemplazione mistica di Dio e dedito a un'esistenza isolata e ascetica. Tuttavia, al di là di questa solenne dichiarazione di intenti, Cantoni sembra cedere qua e là a qualche tentazione retorica. Il suo «Spinoza senza leggenda» finisce col divenire l'eroe leggendario e romantico di descrizioni come la seguente: «Questo filosofo ammalato di tisi, amante soprattutto della quiete, della tolleranza, della sicurezza protetta dal diritto e della gioia serena e raccolta, sa, dalla sua filosofia, che una passione non può essere vinta se non da una passione più forte, non si illude, quindi, di poter essere immune da passioni come il suo Dio che è libero da ogni passione» (*Introduzione*, pp. 10-11). La traduzione Cantoni-Fergnani riflette però anche la precisa volontà di non forzare la resa di certe espressioni e di non abbandonarsi alla seduzione del testo, mentre si tenta invece di trasmettere la forza del dettato spinoziano attraverso

una versione asciutta e per quanto possibile equilibrata. In ogni caso, Cantoni e Fergnani traducono l'*incipit* del *Trattato teologico-politico* cui si faceva sopra riferimento, con una versione che appare forse un po' ridondante rispetto all'originale, né *letterale* come quella di Casellato, né *letteraria* come quella di Droetto-Giancotti:

Se gli uomini fossero in grado di governare secondo un preciso disegno tutte le circostanze della loro vita, o se la fortuna fosse loro sempre favorevole, essi non sarebbero schiavi della superstizione. Ma spesso si trovano di fronte a difficoltà che non sanno in alcun modo risolvere e perlopiù sono miseramente agitati dalla tempesta delle speranze e dei timori, per la precarietà dei beni della sorte che essi smodatamente desiderano. Così sono quanto mai disposti, nella generalità dei casi, alla credulità; nel dubbio e, molto più spesso, nel contrasto del timore e della speranza essi non sanno decidersi e un minimo impulso li spinge all'una o all'altra soluzione, mentre sono pieni di baldanza e di superbia quando nutrono fiducia nel futuro. (p. 387)

Per parte mia, consapevole della difficoltà costituita dal testo di apertura dell'opera, ho ritenuto di poter così tradurre il passo in questione:

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non sapere più come orientarsi, oscillando miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smodatamente, il loro animo è quanto mai incline a credere, senza alcuna cautela, in qualsiasi cosa. Quando è oppresso dal dubbio, è facilmente sospinto or qua or là, e ancor più quando si agita in preda alla speranza e alla paura, sebbene in altri momenti si dimostri sin troppo fiducioso, orgoglioso e arrogante.

Ma si è parlato sin qui soltanto della resa testuale. In realtà, le traduzioni sopra citate differiscono profondamente tra di loro soprattutto per il lavoro svolto negli apparati. Del tutto assente in Sarchi per precise scelte editoriali, e solo parzialmente presente nelle traduzioni curate dagli altri editori, l'apparato di Note messe a disposizione del lettore nella traduzione pubblicata da Droetto-Giancotti, come anche in quella di Alessandro Dini (*Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Dini, Milano, Rusconi, 1999), si segnala per la ricchezza e l'approfondimento intorno ad alcuni motivi centrali del *Tractatus*. Nelle note, infatti, Droetto-Giancotti fanno riferimento ad autori, libri e problemi talora appena accennati o del tutto sottaciuti nel testo spinoziano, ma la cui individuazione è strumento indispensabile ai fini della stessa comprensione. I due curatori ritengono che «la molteplicità dei temi» affrontati nel *Trattato teologico-politico*, trovi la propria unità nella dimensione politica, la quale costituisce il motivo di fondo dell'intera opera. Così, tutta la discussione sull'essenza della profezia e del profeta, sul significato storico dell'elezione del popolo ebraico e sull'interpretazione della Scrittura, appare svolta da Spinoza all'unico scopo «di sgomberare il terreno dai pregiudizi che limitano l'esercizio del libero pensiero». Laddove Droetto-Giancotti si accingono al lavoro di traduzione nella convinzione che il *Trattato* sia e voglia essere, in ultima analisi, «soprattutto un testo polemico, una sfida al conformismo e una dichiarazione di guerra contro l'oppressione religiosa e politica» (p. XV), Cantoni sottolinea invece, per esempio, nella sua *Introduzione* al volume della Utet (p. 35) aspetti meno frequentati, e anzitutto che «il problema teologico non è il volto di parata della filosofia spinoziana, bensì un suo carattere dominante», e che «la teologia spinoziana è una critica di ogni teologia dogmatica e l'avvio a una teologia naturale che sotto il nome di filosofia tende a distinguersi nettamente da ogni teologia angustamente confessionale».

Quanto all'esplorazione delle fonti, va ricordato che il termine stesso *fonti* ha da sempre suscitato un acceso dibattito nell'ambito della critica filosofica. Si è già menzionato il passo di Gentile su antecedenti, predecessori e successori della filosofia spinoziana, ma sono note le osservazioni, quanto al tema degli antecedenti, di Croce e di Garin. Per quel che attiene a Spinoza, mi limiterò a citare due momenti della storia della critica in Italia. Qui, infatti, si è registrato il radicarsi di tendenze diverse quanto alla riflessione sulle fonti, l'una che fa di Spinoza sostanzialmente un eclettico, o una sorta di "collezionista di fonti", e l'altra che intende quasi sottrarlo a ogni legame con i predecessori. Citerò per esempio un passo significativo in questo senso di Pio Gaja, il quale in un articolo su «Lo stato attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo» (*Rivista di filosofia neo-scolastica*, XLIII, 1951, pp. 377-398) scriveva: «Manasse gli fornì la monumentale compilazione dei luoghi paralleli che lo rese scettico; da Rabbi Salomo apprese che le genealogie non concordano; dal Commento al Pentateuco di Ibn Esra che Mosè non ne fu autore; da Levi ben Abraham che i miracoli erano allegorie. Ibn Esra l'avviò all'esegesi allegorica, Saadja all'esegesi razionalistica, Ibn Ganach alla critica congetturale. Il risultato di questi studi si trova nel *Tractatus theologico-politicus*». Gaja ha avuto certamente il merito di sottolineare presenze e suggestioni della filosofia ebraica nell'impianto del *Trattato*, facendo sì che però, alla fine, l'opera apparisse quasi priva di una sua specifica originalità. È quanto osserva Emilia Giancotti quando scrive: «Ebreo per origine e formazione, Spinoza fa indubbiamente parte della cultura ebraica. I suoi legami con questa cultura sono naturali e la possibilità di individuare fonti lontane di elementi della sua teoria è scontata». E aggiunge, forse preoccupata per certi esiti della ricerca sulle fonti relativa a Spinoza: «Ma va sottolineato con energia che la ricostruzione delle sue probabili fonti non potrà mai rendere conto della complessità, ricchezza, problematicità di un pensiero, come quello di Spinoza, che è assolutamente originale e i cui caratteri di novità sono così rilevanti da farne un esempio del tutto isolato. Sulla pluralità del retroterra culturale prevalgono, in modo dominante, l'unità, la compattezza, l'organicità del sistema e la coerenza di un'idea guida che [...] attraversa tutta la sua filosofia» (*Introduzione*, in *Etica*, p. 48). Esiste, insomma, un problema anche teorico in tema di fonti con cui ogni traduttore deve confrontarsi e di cui è portatore.

Per concludere, una considerazione di carattere personale. All'inizio del lavoro di traduzione del *Tractatus theologico-politicus*, ho cercato di avere presente, come si dice, il lettore, ovvero il pubblico a cui intendevo rivolgermi. Ho immaginato questo pubblico dapprima quasi ignaro della filosofia spinoziana, un pubblico di studenti universitari desiderosi di approfondire un grande autore attraverso una delle sue opere più importanti, ancorché di difficile comprensione. Nel corso del lavoro, l'immagine subiva però progressivi mutamenti. Il mio "lettore studente" mano a mano si trasformava e diveniva il mio giudice, sempre più colto, più esigente, più occhiuto. Il mio pubblico subiva una metamorfosi non soltanto anagrafica, ma anche antropologica. Traducevo per chi, infine? In realtà, ed è questa la conclusione cui sono pervenuta, quando si traduce un testo filosofico non si può avere in mente un lettore ideale (quali interessi ha, quanti anni ha e di cosa si occupa un tal genere di lettore?): è il testo, come è stato detto, che fa il lettore, chiunque egli sia, e non il contrario.