

La versió catalana de l'Ètica de Spinoza. Les raons d'una traducció*

Josep Olesti

Universitat de Girona
josep.olesti@udg.edu



Resum

L'objectiu de l'article és explicitar les raons d'algunes de les decisions adoptades pel seu autor a l'hora de traduir al català l'Ètica de Spinoza (Olesti, 2013), particularment aquelles que no són evidents d'entrada i que esdevenen susceptibles de generar polèmica. Indirectament, permet identificar algunes de les qüestions rellevants de l'spinozisme.

Paraules clau: Spinoza; filosofia moderna

Abstract. *The Catalan version of Spinoza's Ethics: The reasoning behind a translation*

The aim of this article is to spell out the thinking behind some options the author took when translating Spinoza's *Ethics* into Catalan (Olesti, 2013), particularly those that might not be immediately obvious and thus controversial. Indirectly, these questions also permit identifying some relevant issues for the study of Spinoza.

Keywords: Spinoza; early modern philosophy

Sumari

1. El text Referències bibliogràfiques
2. La traducció

L'objectiu d'aquest article és explicitar les raons d'algunes de les decisions adoptades a l'hora de traduir al català l'Ètica de Spinoza (Olesti, 2013), particularment aquelles que no són evidents d'entrada i que una edició ja molt carregada de notes no es podia permetre el luxe d'incorporar, però que un lector consciencios pot tenir ganes de conèixer. A més de permetre que l'autor justifiqui algunes opcions susceptibles de generar polèmica, ofereix també, per

* Aquest treball s'insereix en la recerca duta a terme en el marc del projecte finançat HAR2014-53160-P.

la via obliqua de les consideracions sobre la traducció, un abordatge, que hauria de valer per ell mateix, a algunes de les qüestions rellevants de l'spinozisme.

Dividiré el treball en dos moments. El primer, més breu, el dedicaré a remarcar l'existència d'algunes novetats textuales que tenen alguna implicació filosòfica significativa. El segon, a la traducció pròpiament dita.

1. El text

Tal com s'explica al prefaci, l'edició prínceps de l'*Ètica* és la que conté el volum titulat *Opera posthuma*, publicat el 1677 per un grup d'amics de Spinoza. Tradicionalment, el text d'aquesta edició ha estat complementat amb el de la traducció neerlandesa, *Nagelate schriften* (gairebé contemporània a l'edició llatina), perquè hi ha raons per pensar que es tracta d'una traducció feta a partir d'un original diferent del que hi ha a la base de les *Opera posthuma*. És a partir d'aquestes dues edicions, juntament amb propostes de millora d'editors posteriors i de comentaristes diversos, que Carl Gebhardt (1925) va establir el text que ha estat referencial des que va aparèixer.

Els especialistes eren coneixedors que havien circulat diverses còpies manuscrites de l'*Ètica* entre els amics de Spinoza durant els darrers anys de la seva vida, però no se n'havia localitzat mai cap, fins que, de manera casual, l'any 2011 se'n va trobar una a la Biblioteca Vaticana. La lectura de la llista amb l'*incipit* i l'*excipit* d'un conjunt de còdexs transferits el 1922 a la Vaticana procedents de l'Arxiu de la Congregació de la Doctrina de la Fe, que li havia estat enviada per un amic, va dur Leen Spruit a fer-ne la troballa. L'investigador holandès va tenir la generositat de comunicar-ho a l'especialista italiana Pina Totaro, que feia anys que sospitava que una còpia de l'*Ètica* devia haver anat a parar a Roma, sense haver aconseguit localitzar-la. El mateix any en van publicar la transcripció (Spruit i Totaro, 2011).

El manuscrit en qüestió va ser realitzat per Pieter van Gent, un dels membres del cercle de Spinoza i escriba de diverses còpies de les seves obres. En algun moment, va ser adquirit pel danès Niels Stensen, també antic amic de Spinoza, que, en convertir-se al catolicisme, va decidir denunciar-lo i lliurar la seva còpia a la Inquisició romana (el 23 de setembre de 1677, segons una anotació afegida a la darrera pàgina del manuscrit). Consta de 133 folis i és catalogat amb el codi Vat. Lat. 12838. Presenta nombroses variacions respecte al text llatí de les *Opera posthuma*, la majoria de les quals són poc significatives: algunes variants són errors evidents (p. ex., I app: *quot* per *quod*); d'altres constitueixen una simple modificació en l'ordre de les paraules (p. ex., II 13 dem: *mente nostrâ* en comptes de *nostrâ mente*); d'altres, l'afegitó (p. ex., I 18 dem: *duae substantiae*) o l'omissió (p. ex., I 17 schol: *quidem*) d'un mot; un quart grup el formen les variacions lèxiques, ja sigui de la paraula (p. ex., I def 8: *nequit* en comptes de *non potest*), ja sigui de la flexió (p. ex., I def 8: *habeant* per *habent*), i hi ha també, finalment, les modificacions degudes a l'harmonització operada per les *Opera posthuma* (p. ex., III 4: *ut proponebatur* en comptes de *Q. E. D.*).

L'anàlisi sistemàtica de les modificacions està per fer. No sembla que hagin de comportar un canvi radical en la nostra comprensió de l'spinozisme. La seva utilitat consistirà sobretot a calibrar el grau d'intervenció sobre el text de Spinoza per part dels encarregats de l'edició de les *Opera posthuma* i, també, a reavaluar la fiabilitat de les variacions de la traducció neerlandesa, que em fa l'efecte que obtindran un guany de credibilitat¹. Però, dit això, cal afegir-hi que sí que contenen alguna sorpresa. Pel meu compte, n'indicaré tres: la primera és més anecdòtica; les altres dues, no tant.

Començo amb una frase de l'apèndix de la quarta part, la primera del capítol 5: «nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia». La frase només pot cridar l'atenció per la seva banalitat. Que no hi ha vida racional sense intel·ligència és un truisme, però la còpia vaticana duu *vitalis* en comptes de *rationalis*; l'adjectiu, intensificador, dóna tota una altra densitat a l'oració: que no hi ha vida de debò sense intel·ligència no és ni un truisme ni una banalitat; requereix una demostració i expressa una de les línies de força de l'spinozisme. La continuació del capítol, que convida l'home a fruit de la vida de la ment, sembla confirmar que es tracta de la variant correcta.

Un segon exemple és menys evident, però potser més significatiu. A la tercera part de l'Ètica, es pot detectar que, comparat amb les *Opera posthuma*, el manuscrit vaticà suprimeix, un parell de vegades, *plerumque*, «en la major part dels casos», «la major part de les vegades» (32 schol: «la naturalesa dels homes és arranjada d'una forma tal que en la major part dels casos es compadeixen d'aquells a qui les coses van malament»; 52 schol: «a l'admiració s'oposa el menyspreu, la causa del qual, tanmateix, és que, en la major part dels casos», etc.). És Pieter van Gent qui el suprimeix o són les *Opera posthuma* les que l'afegeixen? La pregunta té prou importància, perquè la supressió de la fórmula, que té un matís de relativització d'allò a què s'aplica, atenua el determinisme estricte del comportament humà. Ara bé, el *mos geometricus* no fa de bon maridar amb l'atenuació, i més aviat sembla que els dos *plerumque* responguin a un cert escurçol dels amics editors.

Tercera mostra. Al capítol 9 de l'apèndix que clou la quarta part, llegim, en la versió de les *Opera posthuma*: «Res no pot concordar més amb la naturalesa d'una cosa que la resta d'individus de la mateixa espècie [*speciei*]». En canvi, la còpia vaticana parla de «la resta d'individus de la mateixa naturalesa [*naturae*]». La diferència podria no ser significativa, perquè *espècie* podria no ser un terme tècnic i no designar, doncs, si parlem de l'home (com en efecte està fent Spinoza en aquest indret), l'*espècie humana*. Però podria ser que sí que ho fos, i llavors la cosa canviaria, perquè establiria que qualsevol individu de l'espècie humana concorda amb qualsevol altre. I, certament, hi ha passatges de l'Ètica que conviden a interpretar així les coses (IV 18 schol: «no hi ha res més útil a l'home que l'home»). Però es tracta d'un punt delicat de l'spinozisme, perquè, en realitat, si no hi ha res més útil a l'home que l'home és perquè l'home viu

1. Sobre aquest assumpte, vegeu P. STEENBAKKERS (1994), *Spinoza's Ethica from manuscript to print: Studies on text, form and related topics*, Assen, Van Gorcum.

sota el guiatge de la raó, i únicament per aquest motiu (III 35 corol 1). Al capdavant, no existeixen espècies, sinó individus, i no sembla gaire menor la diferència que hi ha entre, per exemple, un home i un cavall que la diferència que hi ha entre un embriac i un filòsof (III 57 schol). I si, al savi, li convé viure entre ignorants és perquè, tot i la seva ignorància, els ignorants són homes i poden, doncs, subministrar un «auxili humà» (IV 70 schol). Sembla que aquí s'apunti la idea que és la capacitat de comportar-se racionalment, encara que només sigui de forma eventual, en un moment puntual de lucidesa, allò que fa estimable la vida col·lectiva (IV 73; app cap. 9-14 i 26). Tot plegat, fa preferible la lliçó *naturae* a la lliçó *speciae*, perquè, en invitar espontàniament a ser entesa en un sentit no específic, encaixa millor amb el raonament spinozista.

2. La traducció

2.1. Plantejament general

Les màximes que han orientat la traducció deuen ser les mateixes que assumiria qualsevol altre que l'emprengués avui dia: d'entrada, aconseguir un català àgil, natural, que defugís la temptació de recuperar paraules o expressions que l'ús ha anat fent progressivament estranyes.

Que el propòsit és més fàcil d'enunciar que no pas de complir ho pot mostrar una dificultat que apareix ja a la primera ratlla, amb la definició de *causa sui* («id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens»). La traducció literal (*id: allò*) donaria: «allò l'essència de què enclou l'existència», o sigui, «allò la naturalesa de què no es pot concebre sinó com a existent». Seria gramaticalment impecable, però també és evident que resultaria massa forçat. Per això, he decidit traduir *id* per *aquella cosa*. Hi autoritza el mateix Spinoza, que sovint fa anar *res* com a sinònim d'*id*, fins i tot referint-se a la substància (I 15 dem: «Praeter Deum nulla datur, neque concipi potest substantia (per Prop. 14), hoc est (per Defin. 3) res, quae in se est, et per se concipitur»), on *res* substitueix l'*id* de la definició 3. La màxima de la naturalitat obliga, doncs, de vegades, a prendre opcions com aquesta.

Al mateix temps, és clar, he mirat d'atenir-me fidelment a l'original. Per això, en la mesura del que ha estat possible, he provat de reservar un mateix terme català per a un mateix terme llatí (podeu veure la llista de substantius i de verbs principals al prefaci, en un ordre vagament semàntic; ho he intentat també amb els adjectius, amb els adverbis i amb les conjuncions, però, aquí, sense sortir-me'n del tot). Tampoc no he volgut evitar les repeticions si a l'original n'hi havia, ni tan sols quan fer-ho hauria tingut algun avantatge afegit, com ara, per exemple, aprofitar que, en català, tenim *natura* i *naturala* per distingir els dos sentits de *natura*: el conjunt del que existeix i l'essència (en canvi, sí que ho he fet servir per distingir, quan són sinònims, *natura* i *rerum natura*). La fidelitat obligava també a mirar de conservar els temps i els modes verbals. No és un caprici. Prenguem, per exemple, la definició 7 de la primera part (que defineix la cosa lliure): tant les *Opera posthuma* com la còpia vaticana duen el futur *dicetur*, que Gebhardt, per coherència amb el

temps verbal de les altres definicions, canvia pel present *dicitur*. Però la coherència és aquí mala consellera. *Dicitur* invitaria a pensar que la definició de Spinoza coincideix amb la definició habitual (p. ex., la definició 2, «cosa finita en el seu gènere», l'única altra definició de la primera part introduïda amb *dicitur*: «aquella cosa que pot ser delimitada per una altra de la mateixa naturalesa»), mentre que *dicitur* mostra ja que la definició suposa una novetat, una ruptura amb el que s'esperaria.

Conjugar aquestes dues màximes o exigències, la fidelitat i la naturalitat, no ha estat sempre fàcil. Prenguem, per exemple, *involveo*, que és un verb omnipresent a l'Ètica. És un mot problemàtic de traduir, perquè, més enllà del significat immediat ('embolicar'), que Spinoza no fa servir mai, cobreix dues significacions que són properes però no idèntiques: 'incloure' (o sigui, 'contenir') i 'implicar' (o sigui, 'contenir com a conseqüència'). *Implicar* és una manera de contenir, però no es pot dir que tot allò que inclou una cosa la impliqui; podem dir, per exemple, que el tot inclou les seves parts, però no pas que les implica (és a dir, que les conté com a conseqüència, perquè les parts no són les conseqüències del tot, sinó els seus constituents). A Spinoza, segons com, pot voler dir 'implicar', però alguna vegada és segur que no (p. ex., a la tercera part, l'explicació de la definició 1 dels afectes: «per a encloure la causa d'aquesta consciència ha estat necessari d'afegir», etc. És evident que, aquí, no es podria substituir *encloure* per *implicar*). Per això m'ha semblat que calia fer ús d'un verb com *encloure*, que en català pot significar totes dues coses, 'incloure' (és a dir, 'contenir') i 'implicar', que són els dos sentits presents en el verb spinozista. Suposa, però, un cert peatge a la naturalitat, perquè es tracta d'una paraula relativament inhabitual. Un peatge similar, que m'ha semblat que valia la pena de pagar, ha estat amb el possessiu *llur*, per la seva inestimable utilitat a l'hora de desfer equívocs, o de no introduir-ne de nous. És el cas, per exemple, del passatge de l'apèndix de la primera part on Spinoza parla del prejudici finalista que ha dut els homes a idear diverses maneres de retre culte a Déu «perquè Déu se'ls estimés més a ells que als altres i dirigís tota la naturalesa al servei de llur cec desig i llur insaciable avarícia». Substituir el *llur* per un més natural *el seu* faria possible interpretar que es tracta del desig i de l'avarícia divines. Val a dir que aquesta seria la interpretació adequada si es donés bel·ligèrancia a la còpia vaticana («caecae illius cupiditate»), que dista de ser absurda; però, atenent el context, sembla preferible la lliçó de les *Opera posthuma* («coecae illorum cupiditate»). En qualsevol dels casos, el llatí és inequívoc, i convenia que el català també ho fos.

Una tercera màxima ha estat mirar de mantenir, en la mesura del que ha estat possible, les associacions de sentit que determinades paraules tendeixen a produir espontàniament en el lector i, d'altra banda, evitar crear-ne de noves. Un exemple del risc d'això últim és el mot llatí *pietas*: «el desig de fer el bé que s'engendra pel fet de viure sota el guiatge de la raó» (IV 37 schol 1). Traduir-la per *pietat* generaria associacions indègudes, no pas pel predomini del matís religiós del terme (que és una objecció habitual, però que no és bona, perquè sovint Spinoza associa *pietas* i *religio*, p. ex., V 41, i perquè el sentit primitiu del terme ja estableix l'associació: la *pietas* romana és el sentiment d'obligació,

no recíproc, del fill envers el pare, del ciutadà envers la ciutat, o sigui, el patriotisme, i també de l'home envers els déus), sinó perquè, en català, té el matís de *compassió* (que Spinoza expressa amb termes com ara *commiseratio* o *misericordia*), exclòs del terme llatí. Hauria dut a contrasentits evidents: p. ex., IV 51 schol: «quan el poder sobirà, per l'exigència, a què està obligat, de garantir la pau, puneix un ciutadà que ha fet tort a un altre, no dic pas que s'indigni amb el ciutadà, perquè no el puneix per un arravatament d'odi que l'empenyi a perdre'l, sinó que ho fa mogut per la moralitat [*pietas*]». Seria absurd dir que el sobirà castiga un ciutadà mogut per la compassió.

Un exemple del risc invers (suprimir associacions presents en l'original) el subministra el mot *virtus*. És una bona mostra dels desplaçaments de sentit de la paraula, des del llatí originari fins al llatí del segle XVII, i de l'aparició d'associacions noves. Per a un romà, que *virtus* deriva de *vir* (home, ergo: *virtut*; és a dir, les qualitats que fan el valor de l'home) és evident. Després del cristianisme, aquest vincle passa a segon terme i la virtut s'associa espontàniament a la conformitat amb l'exigència moral, la qual es pretén que implica sovint la restricció i la limitació de la pròpia potència. El sentit spinozista del terme *virtut* tendeix a recuperar bona part de la significació primitiva (III def 8: «per virtut i per potència entenc la mateixa cosa»), però és evident que Spinoza és conscient del desplaçament de sentit respecte al significat ordinari, que és el primer que ha de venir al cap als seus lectors (i, de tant en tant, també al mateix Spinoza, p. ex., III expl def afecte 29: contar les virtuts o els vicis pròpis i dels altres). En traduir *virtus* pel català *virtut*, la situació del lector català és similar, em penso, a la del lector contemporani de Spinoza.

2.2. Un problema teòric

Tot plegat, convida a plantejar-se una qüestió més difícil de contestar del que podria semblar d'entrada: què és una bona traducció? O el que és el mateix: una bona traducció, ha de deixar petja del fet que és una traducció? La fidelitat a l'original comporta el risc d'una literalitat injusta amb la llengua d'arribada, i el lector de la traducció té el dret a trobar un text que funcioni eficaçment en la seva llengua. Però la balança entre literalitat i eficàcia (entre l'honestetat deguda simultàniament a Spinoza i al lector català) és un equilibri delicat. I, posats a pecar, entre les *belles infidèles* i l'artifici literal, m'ha semblat que era preferible fer-ho carregant el pes al plat de la literalitat, atès que això m'autoritzava, de tant en tant, a allò que Borges anomena «lleugeres sacsejades de sorpresa»: «una traducció literal sempre nos produce esas leves sacudidas de asombro que esperamos»². No em sembla catastròfic, sempre que no torturi la llengua més del compte, que la traducció deixi notar el seu caràcter derivat (per tant, que digui la cosa no com l'autor l'hauria dit si hagués parlat ara la nostra llengua, sinó de dir-la com la nostra llengua permet també que sigui dita, encara que no sigui ben bé la forma com, ara, espontàniament, la diríem).

2. J. L. BORGES (2001), *Arte poética: Seis conferencias*, Barcelona, Crítica, 92.

No estic segur de disposar d'una teoria general sobre la traducció, però és segur que, en tot cas, hi ha diferències significatives entre traduir, per exemple, una novel·la, on la traducció ha de reflectir, si escau, l'elegància literària de l'original, o un tractat de geometria, on el valor literari, si hi és, hi esdevé accidental, i on ha de prevaler el respecte més escrupolós als conceptes. En el cas de la filosofia, tampoc no és el mateix traduir, per dir alguna cosa, Bergson, on la fluïdesa del discurs tendeix a reflectir la concepció mateixa d'una realitat fluent, on les coses sempre estan *se faisant* i mai no són *tout faites*, o Husserl, on la prosa, eixuta, està al servei exclusiu de la descripció de les idees. En el cas de Spinoza, i a desgrat d'una certa elegància que potser resulta del fet de no buscar-la, em semblava obvi que calia posar tots els esforços a mantenir el rigor dels conceptes, i que si això comportava sacrificar una certa fluïdesa literària, era legítim fer-ho. Potser acuso aquí la meua experiència com a lector que s'ha vist irritat sovint per traduccions que, guiades per una suposada exigència de la llengua d'arribada, traeixen més del compte la de sortida.

En un text sobre la tasca del traductor, Benjamin, que va consagrar molts esforços a traduir i que va dedicar força atenció a l'assumpte, cita amb aprovació Rudolf Pannwitz (que va traduir de l'italià, l'anglès, el serbocroat, l'hongarès, el sànscrit), segons el qual, més que no pas germanitzar l'hindú, el grec, etc., es tracta d'hinduïtzar, grecitzar, etc. l'alemany. L'error fornamental del traductor seria fixar-se massa en els usos de la llengua pròpia, «en comptes de deixar-la somoure violentament per la llengua estrangera»³. Era ja el punt de vista de Schleiermacher, que advertia que «una exigència imperativa d'aquest mètode per traduir [que ell defensa] és un comportament de la llengua que no només no és el quotidià, sinó que s'exposa també al retret de no deixar-la créixer lliurement i d'inclinar-se davant d'una semblança estranya. I cal concedir que fer això amb art i amb mesura, sense perjudicar-se i sense perjudicar la llengua, és potser la dificultat més gran que ha de superar el nostre traductor»⁴. Què és, doncs, una traducció perfecta? No implica, d'alguna manera, dir també que ella és una traducció? A risc de caure en una paradoxa, potser caldria dir que una traducció tan bona que fes desaparèixer el seu caràcter de traducció no seria, en realitat, tan bona, i que, per ser-ho, ha de deixar una lleu constància de la seva presència.

2.3. Alguns casos particulars

2.3.1. Modus

És un terme que, sovint, té un sentit tècnic en Spinoza, però que, en canvi, moltes altres vegades no en té cap (p. ex., *eo modo*, *eodem modo*: 'd'aquesta manera', 'de la mateixa manera'); hi ha vegades que no és evident si en té o no

3. Vegeu W. BENJAMIN (1984), «La tasca del traductor», a: *Art i literatura*, Barcelona, Eumo/Edipoies (trad. A. Pous), 130 («Die Aufgabe des Übersetzers», a: *Gesammelte Schriften*, IV-1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972, 20).

4. F. SCHLEIERMACHER (1838), «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», a: *Sämtliche Werke. Dritte Abteilung: Zur Philosophie*, vol. 3, Berlin, Reimer, 227.

en té (p. ex., I 16; II 28: «les afeccions són maneres com són afectades les parts del cos humà i per tant el cos humà mateix»), i hi ha vegades que els dos sentits, tècnic i no tècnic, són presents en la mateixa oració (p. ex., II def 1).

Aquesta ha estat una dificultat inesperada (a diferència d'altres que, abans de començar, un ja sap que es trobarà, com ara, p. ex., *mens*). Després de rumiar-hi força, he acabat traduint-lo, sempre, per *manera*, i *manera* només tradueix *modus*. Un efecte col·lateral d'això ha estat una certa inflació del terme *forma*, que tradueix *forma*, però de vegades també *ratio* (*certa ratione*: «d'una forma precisa») i, altres vegades, alguns adverbis (*absolute*: «de forma absoluta»). Sense negar la importància del concepte *forma*, al qual un intèrpret tan fi com Zourabichvili ha assignat un lloc estel·lar⁵ i que, per tant, seria desitjable singularitzar terminològicament, he considerat que era prioritari traduir *modus* per *manera*, tant quan el mot té un sentit ordinari com quan té un sentit tècnic. Conspiren a això raons de tipus filosòfic i raons de caràcter gramatical.

Abans que res, convé recordar que, a desgrat del fet que actualment la major part de llengües optin, quan tradueixen Spinoza, per l'equivalent del nostre *mode*, la cosa no ha anat sempre així. Un cas particularment notable és el neerlandès de Glazemaker (*Nagelate schriften*), que tradueix *modus*, sempre, per *wijze*, tant quan té el sentit tècnic com quan té el sentit ordinari (a diferència de les traduccions neerlandeses modernes, que tendeixen a introduir la parella *wijzel/mode*, reservant aquest darrer mot per al sentit tècnic). També és digne de consideració el cas de la llengua francesa, on la parella de termes *mode* i *manière* funciona de manera molt similar a com ho fa en català. La traducció francesa de les *Meditacions* cartesianes (almenys en principi, revisada per Descartes) tradueix *modus* per «un mode, c'est-à-dire une manière ou façon» (AT IX, 32). I la traducció dels *Principia* (cf. I art. 61), parlant de la distinció modal, utilitza sistemàticament *façon* (que tindria un bon equivalent semàntic en el nostre *faisó*, encara que al preu d'infringir la màxima de la naturalitat en el català d'avui dia). Una mica abans del passatge citat de les *Meditacions*, Descartes ha dit «modos sive accidentia» (AT VII, 40; trad.: «modes ou accidents», AT IX, 32). I Arnauld i Nicole, *La logique ou l'art de penser* (I, cap. 2; ed. 1662, p. 37), parlant dels adjectius, escriuen «mode ou manière». Convé no oblidar que tant Descartes (en llatí) com Arnauld i Nicole (en francès) eren presents a la biblioteca de Spinoza. També diuen *manière*, en les seves crítiques a Spinoza, Lamy, Fénelon i Boullainvilliers⁶. Modernament, és l'opció que ha fet seva Bernard Pautrat en la seva traducció francesa de l'*Ethica* (1988) i, almenys en algun treball, una intèrpret tan respectable com Chantal Jaquet⁷.

Des del punt de vista filosòfic, *mode* presenta un problema. És que tendeix a hipostatitzar el que, d'acord amb Spinoza, només és, en efecte, una modalitat o manera. La consolidació de *mode* per traduir *modus* ha anat aparellada a una

5. F. ZOURABICHVILI (2002), *Spinoza: Une physique de la pensée*, París, PUF.

6. Vegeu el volum *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza, par M. de Fenelon [...], le P. Lami [...] et M. le Comte de Boullainvilliers*, Brussel·les, 1731.

7. Ch. JAQUET (1997), *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Kimé.

certa tendència a aquella hipostització, segurament vinculada a la inèrcia a substancialitzar el substantiu, en una dinàmica intel·lectual que té algun paral·lelisme amb aquella que, en un altre ordre de coses, denunciava Heidegger, segons la qual s'hauria oblidat el caràcter verbal de l'*on* que s'amaga en el *to on* grec i que duia Beaufret a enyorar els «amics del participi»⁸. Traduir per *mode*, precisament pel fet que és la traducció que ha tendit a consagrar-se, ha acabat atorgant al concepte una consistència que no li correspon i que és justament el que Spinoza li vol treure: diem *mode* (que és un substantiu, però que té un sentit adjectiu, perquè ni és ni es pot concebre per si mateix: mode de la substància) i tendim a pensar en una cosa autònoma. I, per Spinoza, si bé tota cosa és un mode, valdria més dir que un mode no és una cosa, si per cosa s'entén, justament, aquella mena d'entitat autònoma que duia Aristòtil a pensar el món com un conjunt de coses que són (entitats més o menys subsistents i autònomes). Spinoza vol subratllar, precisament, que tota la substistència o autonomia de les coses és relativa, perquè, de fet, són només modalitats de l'única cosa subsistent o autònoma. Em fa l'efecte que això s'expressa millor dient *manera*, que és un terme que, a falta de consolidació, no ha tingut temps d'esclerotitzar-se. Vegeu, per exemple, la primera definició de la segona part: «per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam [...] certo et determinato modo exprimit». Traduir-ho dient «per cos entenc un mode, que expressa l'essència de Déu d'una manera precisa i determinada» ocultaria, justament, que el cos no és altra cosa que una manera d'expressar l'essència divina. La redundància de *manera* en la traducció («per cos entenc una manera, que espresa l'essència de Déu d'una manera precisa i determinada») ho fa, en canvi, ben explícit, com explícit (i redundant) és a l'original.

D'altra banda, només traduint *manera* es pot mantenir fins al final el paral·lelisme del cos i la ment: un cos és afectat de moltes maneres (p. ex., II ax 4: *multis modis*), de cadascuna de les quals hi ha una idea (p. ex., II 9, cor i dem del cor), que és una manera (*modus*) de pensar. Encara que sigui gramaticalment impecable, en català no podríem dir alguna cosa com ara «un cos és afectat de molts modes». L'única forma de no perdre de vista la correspondència és optar per *manera*. En efecte, es pot parlar de modes de modes? Cos i ment són modes (afeccions dels atributs respectius de Déu), però el cos i la ment tenen, al seu torn, afeccions o modes: el cos és afectat «de molts modes», la ment té idees. Apunta això a una certa resubstancialització, a la manera cartesiana (en sentit estricte, també en el cartesianisme només Déu és substància), dels modes cos i ment? La traducció de *modus* per *manera* ajuda a veure per quina raó s'ha de contestar que no a aquesta pregunta: la ment humana, per exemple, no és una facultat de pensar, sinó un conjunt d'idees, és a dir, una idea amb un cert grau de complexitat. La relació entre la idea que són i les idees que tinc no és una relació anàloga a la relació entre la substància i l'accident (que és una diferència de naturalesa), sinó anàloga a la que hi ha (cf. II 15: «La idea que constitueix l'ésser formal de la Ment humana no és simple, sinó composta de moltíssimes

8. J. BEAUFRET (1955), *Parménide: Le poème*, París, PUF, 34.

idees») entre el tot i la part (que és una diferència de grau), igual que és anàloga també a la que hi ha entre l'enteniment humà i l'enteniment diví (cf. II 11 corol: «D'aquí se segueix que la Ment humana és una part de l'enteniment infinit de Déu»). Una idea que tinc no és una modificació de la meua ment, sinó una modificació del Pensament, igual que ho és la idea que sóc. Semblantment: una afecció del cos que sóc, posem per cas, una certa configuració del cos quan em fereixo, no és una modalitat del meu cos, sinó una modalitat de l'Extensió, igual com el meu cos quan es configura d'una altra manera (el meu cos sempre és extensió configurada d'una manera o d'una altra).

2.3.2. *Mens (ment, ànima, esperit)*

La traducció del mot *mens* és delicada, i decisiva, atès el protagonisme del concepte que designa. Tradicionalment, els candidats naturals per traduir-lo han estat *ànima* i *esperit*, possiblement a causa del fet que, en el francès que també utilitza Descartes, no hi ha cap substantiu etimològicament emparentat a *mens*, a diferència del que passa en altres idiomes (català: *ment*, castellà: *mente*, italià: *mente*, anglès: *mind*). La raó principal per descartar-los tots dos la dóna, precisament, Descartes. En l'exposició *more geometrico* del seu pensament, que tanca les segones respostes a les objeccions a les *Meditacions*, diu (definició 6): «loquor hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur» (AT VII, 161). Aquest mateix argument és el que recupera Spinoza en la seva exposició de la filosofia cartesiana (*Principia philosophiae Cartesianae*, I def. 6). Descartada, doncs, *âme* com a traducció de *mens*, Descartes només pot utilitzar *esprit*, però ho fa veritablement a contracor i a falta de res millor. La prova n'és la versió francesa del mateix passatge de les «Segones respostes»: «[...] est ici appelée Esprit. Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n'en sache point de plus propre» (AT IX, 125).

A l'*Ètica*, Spinoza utilitza set vegades el mot *anima* (a diferència de la paraula *animus*, que tradueixo sistemàticament per *ànim*, molt més freqüent i que fa tota la impressió de ser utilitzada precisament per evitar *anima*), totes menys dues al prefaci de la cinquena part, en l'exposició i en la crítica de la teoria cartesiana de la glàndula pineal (de les set comptabilitzades, l'una és al títol i l'altra, al fragment que cita del *Tractat de les passions* de Descartes). Les dues excepcions són, l'una, netament crítica (II 35 schol: «què és la voluntat, i de quina manera pot moure el Cos, tots ho ignoren; els qui es jacten d'una altra cosa, i s'afiguren seus i sojorns per a l'ànima, solen provocar o el riure o la nàusea»); l'altra, més delicada, a l'escoli de la proposició 57 de la tercera part, té una funció netament polèmica contra Descartes. Hi afirma, contra aquest, que no hi ha dubte que els animals senten, i això l'autoritza a parlar, també en el seu cas, d'una «idea, seu anima»; si l'home cartesià té una ànima, l'animal també n'ha de tenir una; però aquesta no pot consistir, tal com passa en el cas de l'home, en res més que en la *idea corporis*. És un eco de l'escoli de la proposició 13 de la segona part, on Spinoza deia, precisament, que tots els individus

estan animats (*animata*). L'home no té cap privilegi respecte a la resta de coses, que s'han de pensar, totes, «animades», és a dir, com un cos i una idea d'aquest cos (que, a partir d'un cert grau de complexitat, Spinoza anomena *mens* —grau de complexitat que no és necessari reservar a l'home: II 12 dem).

Quant a *spiritus*, a l'Ètica hi apareix deu vegades, però d'aquestes deu, en nou (totes en el mateix prefaci, contra Descartes, de la cinquena part) ho fa en la locució *esperits animals* (*spiritus animales*), ergo per referir-se a tota una altra cosa. I la desena (IV 68 schol) és la que designa l'esperit de Crist («[...] ducti Spiritu Christi, hoc est, Dei idea»), que tampoc no és el mateix que la *mens*. En el *Tractatus theologico-politicus* (cap. 7, Gebhardt, p. 105), semblantment, parla de l'Esperit Sant i adverteix de «no confondre el pensament [la ment] dels profetes i dels historiadors amb el de l'Esperit Sant i la veritat de la cosa» («mentem profetarum et historicum cum mente Spiritus Sancti et rei veritate non confundenda»). En tots dos casos, *esperit de Crist* i *esperit sant* semblen expressions destinades a designar, amb un vestit manllevat a la teologia, el que, en terminologia spinozista, seria la veritat de la cosa («idea Dei; rei veritas»).

D'altra banda, en Spinoza, *spiritus* és també sinònim d'*espectre* o *fantasma*: «nego Spectra, aut Spiritus dari» (lletra 52; val a dir que és una carta escrita originàriament en holandès, però que es conserva només en la traducció llatina de les *Opera posthuma* i en la retraducció holandesa dels *Nagelate schriften*, de manera que no és segur que l'equivalència sigui de Spinoza). El mateix val per a la lletra 54, on continua parlant dels «espectres» o «esperits» entesos com a ànimes sense cossos, («anima sine corpore»). El seu ús en aquest sentit (absent a l'Ètica) és sempre polèmic i no expressa la pròpia posició.

Totes aquestes dificultats aconsellen descartar tant *ànima* com *esperit*. Per sort, el català disposa de *ment*. L'única pega és que, espontàniament, costa una mica d'assignar a la ment tot el dinamisme del subjecte, perquè el terme sembla dominat per l'aspecte més pròpiament intel·lectual. Així, per exemple, no hi ha cap dificultat a dir que «la ment entén» o que «la ment dubta», però és una mica més difícil dir que «la ment vol», i encara més dir que «la ment estima, o odia, o enveja, etc.». Però la dificultat és menor, perquè, al capdavant, el significat de *ment*, en la mesura que fa referència a la totalitat de la vida psíquica, cobreix tots aquests dominis. I, d'altra banda, la primacia del component intel·lectual és perfectament spinozista. Vegeu, en aquest sentit, la demostració de la proposició 11 de la segona part de l'Ètica: «L'essència de l'home (*pel corollari de la proposició precedent*) és constituïda per modes precisos dels atributs de Déu; això és (*per l'axioma 2 d'aquesta part*), per modes de pensar, anterior a tots els quals (*per l'axioma 3 d'aquesta part*) és per naturalesa la idea, i, donada ella, hi ha d'haver en el mateix individu (*per l'axioma 4 d'aquesta part*) la resta de modes (a saber, aquells anteriors als quals és per naturalesa la idea)».

2.3.3. Essència eterna i infinita

Els comentaristes han remarcat sovint la tensió entre les definicions 4 i 6 de la primera part de l'Ètica (aquesta tensió és una concreció de la dificultat de pensar una substància que té, sens perjudici de la seva unitat, atributs infi-

nits). La definició 4 parla de l'essència de la substància, expressada per l'atribut, però la definició 6 assigna a déu (substància) atributs infinits, de manera que cal parlar d'essències infinites de déu (substància). Encara que la definició 6 digui «aeternam et infinitam substantiam», l'escoli de la proposició 10 (que recupera la definició d'atribut, però afegint-hi un adjectiu inequívoc: «infinite attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit») deixa clar que cal traduir aquella fórmula per «una essència eterna i infinita». Això val per a totes les vegades que aquesta mateixa fórmula es repeteix, si més no a la primera part.

En canvi, no és tan evident si s'ha de continuar traduint així en la seva aparició a les proposicions 45, 46 i 47 de la segona part. Tot i que la proposició 45 es demostri a partir de la definició 6, la conclusió d'aquestes tres proposicions, tal com s'explicita en l'escoli de la darrera, és que tenim coneixement adequat de l'essència de Déu (no pas d'una essència de Déu). En efecte, l'escoli de la proposició 47 diu que tothom coneix «Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem». La correspondència constant entre els adjectius *etern* i *infinít* fa que calgui traduir això per «l'essència infinita de Déu i la seva eternitat». D'altra banda, és sovint que, al llarg de l'*Ètica*, Spinoza parla, en singular, de la naturalesa o de l'essència de Déu.

Per tal de mostrar la continuïtat entre els dos grups de proposicions (primera/segona part de l'*Ètica*), he traduït la 45 «una essència infinita i eterna» (o la demostració no seria bona, ja que descansa en la definició 6) i la 47 «un coneixement adequat de l'essència eterna i infinita de Déu. Tenir un coneixement adequat no vol dir necessàriament tenir *el* coneixement adequat, perquè no necessàriament equival a tenir-lo tot. Però com que les idees adequades resulten de les nocions comunes, expressió al seu torn de les propietats comunes, és a dir, de propietats que són idèntiques en la part i en el tot (cf. II 38 i corol), un coneixement parcial d'una essència és també coneixement adequat de l'essència. El pas entre les proposicions 45 i 47 el permet la 46, que tradueixo de la manera següent: «el coneixement de l'essència eterna i infinita de Déu que cadascuna de les idees enclou és adequat i perfecte». L'article definit a què obliga aquí la gramàtica («*el* coneixement») queda compensat pel fet que la subordinada de relatiu no estigui entre comes, de manera que aquell coneixement del qual es diu que és adequat no és pas el de l'essència eterna i infinita de Déu entesa absolutament com la que s'expressa per mitjà de tots els atributs, sinó la que s'expressa per mitjà de l'atribut a què corresponen les idees. En resum: *del* coneixement d'una essència de Déu es passa a *un* coneixement de l'essència de Déu (legítim, perquè l'essència de Déu és feta d'infinites essències).

2.3.4. *Sub specie aeternitatis, sub quadam aeternitatis specie*

He traduït aquestes cèlebres expressions de la manera següent: «sota el punt de vista de l'eternitat» (és a dir, alguna cosa com ara: «vist com a etern») i «sota un cert punt de vista d'eternitat» (vist com a, en certa manera, etern). He descartat *espècie* per traduir *specie*, perquè en català s'imposa amb l'accepció de *mena*, que

fa pensar (en llatí és una possibilitat, però no pas l'única; en català, crec que seria l'única manera d'entendre-ho) que, d'eternitat, n'hi ha de diferents tipus. De totes maneres, era temptador traduir *espècie*, atenent el fet que en català, segons els diccionaris, es conserva l'accepció d'«imatge mental de l'aspecte sensible de les coses». Però no he estat capaç de trobar cap exemple d'ús del mot en aquesta accepció fora del context teològic (eucaristia), i això mateix, que incrementava el risc que s'entengués exclusivament com a *mena*, m'hi ha acabat fent renunciar. D'altra banda, Filippo Mignini ha insistit bastant convincentment que, en Spinoza, *species* designa una modalitat del coneixement⁹. Per tant, alguna cosa que fa referència a la manera d'aproximació del subjecte (per més que aquesta forma d'aproximació sigui objectiva i no subjectiva en el sentit modern, si voleu, postkantiana, de la paraula), més que no pas a una manera de ser de la cosa. Això invitava a utilitzar *punt de vista*, més que no pas *aspecte*.

2.3.5. Altres

Algunes vegades, la traducció no ha pogut evitar desfer equívocs que l'original manté. Un primer exemple, lligat al fet que en llatí no hi hagi article, el subministra la proposició 13 de la segona part: en català, cal escollir o bé l'article determinat o bé l'article indeterminat: «l'objecte de la ment humana és el cos / un cos». No es tracta pas d'una diferència insignificant. Michael Della Rocca ha arribat a sostenir que, si bé és clar que, en el decurs posterior de l'Ètica (II 13 cor, 15 dem, 19 dem, 23 dem, 26 dem, 29 dem), Spinoza mateix interpreta II 13 com si digués «el cos (humà)», la demostració de la proposició només és impecable si s'interpreta, i es tradueix, «un cos»¹⁰. Si fos així, la traducció faria necessàriament explícita una inconsistència en la seqüència demostrativa que el llatí permet mantenir implícita.

Un altre exemple on la traducció ha d'escollir una interpretació entre dues de possibles es troba al corol·lari de la proposició 13 de la segona part: «D'aquí se segueix que [...] el Cos humà, per tal com el sentim, existeix». «Per tal com el sentim» tradueix l'expressió «prout ipsum sentimus». Hauria estat gramaticalment impecable traduir «com el sentim», però això hauria donat peu a la interpretació errònia que tenim un coneixement adequat del nostre cos, que la continuació de la segona part nega explícitament. Spinoza no diu que el cos existeixi tal com el sentim, sinó que, com que el sentim, és segur que existeix, però no és aquest sentiment allò que ens en dona el coneixement adequat.

Apunto només, sense desenvolupar-lo, perquè ja està indicat en una nota a la traducció, un tercer exemple a les proposicions 16 i 17 de la quarta part: la gramàtica llatina toleraria dues traduccions, aquella per la qual he optat i una altra d'alternativa, subministrada a peu de pàgina. Es tracta de decidir si el desig sortit del coneixement del que ens convé, relativament a les coses futures i

9. F. MIGNINI (1994), «Sub specie aeternitatis», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 1.

10. M. DELLA ROCCA (1996), *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Nova York/Oxford, Oxford UP, 28.

relativament a les coses que considerem contingents, és «fàcilment coercit pel desig present» o bé si és «més fàcilment coercit que el desig present». Les dues interpretacions tenen sentit, però entenc que el context convida més aviat a decantar-nos per la primera: d'una banda, la proposició que les precedeix, la 15, parla també (i en aquest cas de forma gramaticalment inequívoca) dels desigs (nascuts dels afectes) que poden coercir el desig que surt del coneixement, i, d'altra banda, la demostració de la proposició 16 fa referència expressa a allò («algun desig esbojarrat») que pot coercir el desig nascut del coneixement, mentre que l'escolí de la proposició 17, sense fer-hi referència expressa, també hi al·ludeix («tot gènere d'inclinació», davant de la qual «cedeix»).

2.3.6. Observació final sobre el llatí de Spinoza

S'acostuma a dir que el llatí de Spinoza és substancialment correcte, però no extraordinari i, de vegades, fins i tot defectuós¹¹. Com a mínim, alguna de les raons que s'addueixen per sostenir aquesta darrera afirmació s'hauria de sotmetre a nova consideració. El descobriment de la còpia vaticana autoritza a posar en quarantena un dels retrets habituals: que Spinoza fa anar de manera anòmala adjectius i pronoms determinatius i, per exemple, utilitza *ipse*, o *idem*, allà on tocaria posar-hi *is*. Vegeu, per exemple, la definició d'atribut a la primera part (*Opera posthuma*): «per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens». És clar que, aquí, l'èmfasi aportat per *idem* és innecessari i, de fet, la traducció ha de ser la mateixa que si diguéss *ejus essentiam*: «la seva essència», no pas «la seva mateixa essència». Ara bé, resulta que el manuscrit vaticà no duu «ejusdem essentiam», sinó, justament, «ejus essentiam». Què escriu Spinoza, *ejus* o *ejusdem*? Qui corregeix, el copista o els editors de les *Opera posthuma*?

Un altre dels retrets habituals al llatí de Spinoza és la monotonia i les repeticions, per exemple, en les expressions *quatenus [...] eatenus*, o en els mots *etiam* i *tantum*, contra el principi estilístic de la variació. Ara bé, és evident que, si més no la major part de les vegades, la repetició és volguda, especialment en les demostracions, que es construeixen copiant, sovint a la lletra, les fórmules de les proposicions precedents, justament per subratllar la força demostrativa, és a dir, per remarcar que n'hi ha prou d'anar substituint els termes per les definicions respectives, o per les seves implicacions ja demostrades, per arribar a la nova proposició (d'acord amb el principi de substituïbilitat *salva veritate*). En altres casos, la repetició pot respondre a certa tendència a fer que algunes afirmacions, pel seu caràcter significatiu o emblemàtic, siguin autònomes respecte al seu context (IV, praef: «hem mostrat a l'apèndix de la primera part que la Naturalesa no fa res a causa d'un fi, car aquell ens etern i infinit que denominem Déu, o sia, Naturalesa, actua amb la mateixa necessitat amb què existeix»; I, App: «els que estimulen les orelles es diu que emeten

11. Vegeu els treballs de J.H. LEOPOLD, «Le langage de Spinoza et sa pratique du discours», i I. KAJANTO, «Spinoza's Latinity», a: F. AKKERMANN i P. STEENBAKKERS (eds.) (2005), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill.

soroll, so, o harmonia, la qual ha fet embogir tant els homes que han cregut que també Déu es delecta en l'harmonia. I no falten filòsofs persuadits que els moviments celestes componen una harmonia»). Això pot indicar també certa atenció a la lectura en veu alta, on seguir el fil d'oracions llargues en què els substantius siguin substituïts pels pronoms es faria més complicat. Lectura en veu alta que alguns indicis inviten a pensar que podia haver estat tinguda en compte en el moment de la redacció. Però mostrar això em duria més enllà dels límits establerts per a aquest article.

Referències bibliogràfiques

- GEBHARDT, Carl (1925). *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winter.
- OLESTI, Josep (2013). Traducció del llibre *Ètica*, de Baruch Spinoza. Barcelona: Marbot.
- PAURAT, Bernard (1988). Traducció del llibre *Éthique*, de Baruch Spinoza. París: Seuil.
- SPRUIT, Leen i TOTARO, Pina (2011). *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Leiden-Boston: Brill.

Josep Olesti Vila és professor titular de Filosofia a la Universitat de Girona. Membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans. S'ha dedicat especialment a la filosofia moderna, amb atenció creixent al segle XVII; ha publicat articles sobre, entre d'altres, Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant. A més de l'Ètica de Spinoza, ha traduït al català els *Nous assaigs de l'enteniment humà* de Leibniz.

Josep Olesti Vila is Professor of Philosophy at the University of Girona and full member of the Institute of Catalan Studies. His research interests focus primarily on Early Modern Philosophy (mainly the 17th century). He has published papers on Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz and Kant, among others. In addition to Spinoza's *Ethics*, he has translated Leibniz's *New Essays on Human Understanding* into Catalan.
