

taciones; 3) el *sensus fidei fidelium* en la vida de la Iglesia, su desarrollo en la doctrina y en la práctica cristiana, así como su relación con la teología y el Magisterio; 4) por último, cuáles son los criterios para discernir las manifestaciones auténticas del *sensus fidei*. Concluye recordando cómo el *sensus fidei* conforma la *infallibilitas in credendo* que tiene la Iglesia en su conjunto. Garantizado por la asistencia del Espíritu Santo, el sentido de la fe permite un discernimiento permanente de la Iglesia y de cada creyente de testimoniar y de vivir, actuar y pensar en fidelidad a Jesucristo. Es el instinto sobrenatural que nos hace compartir y pensar la misma fe según el sentir de la propia Iglesia.

Por último, nos recuerda el documento que el *sensus fidei* es el punto de encuentro entre el fiel y el Magisterio, produciendo entre ambos un diálogo esencial y fructífero para el desarrollo de los dones, carismas y vocaciones en la vida de la Iglesia. Como recuerda el secretario de la Comisión Teológica Internacional: “consultar los fieles”, según la fórmula clásica del Beato Newman, es una praxis sana y tradicional que contribuye para la vitalidad de una Iglesia comprometida en la evangelización” (BONINO, Serge-Thomas. Il senso della fede. *L'Osservatore Romano*, ano 154, n. 139, 21.6.2014).

Francisco Berrizbeitia Hernández, EP
(Professor – ITTA)

CASSIN, Barbara (ed.). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, 2014, xxxviii+1301p. ISBN: 978-0-691-13870-1.

Quem já teve a experiência de traduzir um texto, ainda que curto, certamente passou pela delicada tarefa de rebuscar palavras ou expressões que pudessem fielmente corresponder ao original. A necessidade desse esforço ingente deve-se, antes de tudo, a que as línguas não se regem à maneira das ciências exatas. Nesse sentido, não é difícil concluir que os computadores jamais serão capazes de realizar uma tradução congruente e satisfatória.

Ademais, etimologicamente, basta recordar que *interpretatio* (interpretação) é um dos vocábulos mais utilizados na língua latina para a “arte de traduzir” (p.

1139) e, de forma análoga, o termo grego *hermêneuein* (ἑρμηνεύειν) — do qual se originou “hermenêutica”, isto é, “arte de interpretar”. Sob certo ângulo, traduzir é, inevitavelmente, *interpretar*.

Nesse árduo compromisso de *convertere*, deparamo-nos com palavras qualificadas como polissêmicas — um famoso exemplo é o vocábulo grego *logos* (λόγος), com nada menos que 22 sentidos diferentes (p. 589) —, ou que possuam matizes diversos — como o russo *pravda* (правда) que significa tanto “verdade” (jamais a dita “científica”), quanto “justiça” (p. 813-819) —, ou simplesmente porque sejam

qualificadas *stricto sensu* como “intraduzíveis”, como o mais célebre exemplo da língua portuguesa: saudade (p. 929-931). Com o objetivo de deitar luzes sobre problemas como esses foi escrita esta monumental obra, com a colaboração de nada menos que 150 especialistas.

Trata-se de um dicionário que, embora tenha antecessores de análoga envergadura, como revela o prefácio (p. vii), não possui, por sua singularidade, termo de comparação com qualquer outra obra. Podemos defini-lo com Emily Apter como “um sólido exercício de tradução com alcance enciclopédico” (idem), sem quaisquer precedentes.

As metodologias empregadas para abordar cada palavra variam muito entre si, seja graças ao estilo de cada autor ou, *a fortiori*, pela característica do próprio verbete. No entanto, como alerta a introdução, Cassin reconhece que este trabalho — organizado durante mais de dez anos, com suas inerentes dificuldades e frustrações — poderia ser ulteriormente reformulado ou continuado.

O dicionário é muito útil para quem se interessa pela história das ideias, tanto pesquisadores quanto estudantes. Outrossim, faz-se essencial para editores, tradutores, linguistas (sobretudo no ramo comparativista) e, naturalmente, filósofos de todas as áreas.

Além dos termos (cerca de 400) oferecidos em 16 idiomas, com variável nível de intraduzibilidade, encontramos entradas referentes a uma visão de conjunto — ou, se se preferir, a uma “ontologia” (p. xiii) —

de algumas línguas específicas: alemão, espanhol, francês, grego, hebraico, italiano, inglês, português, russo. Certamente inexplicável é a ausência do latim, *lingua franca* durante cerca de um milênio na Europa.

Com maior ou menor influência da hipótese de Sapir-Whorf — i.e., a teoria que defende que cada idioma, por sua própria estrutura, ofereceria heterogêneas percepções cognitivas —, os autores se indagam como ocorre, por exemplo, o filosofar na língua de Homero ou na de Dante. Barbara Cassin perspicazmente sustenta a inexistência tanto de um puro “universalismo lógico”, indiferente à natureza dos idiomas, quanto a de um “nacionalismo ontológico”, de sorte que determinadas línguas teriam, por sua própria idiosincrasia, uma “quase-santidade” (p. xviii-xix). Por outro lado, a filósofa francesa defende, com ponderadas ressalvas, a opinião de Heidegger acerca do caráter intrinsecamente filosófico do idioma grego, ou até mesmo do alemão por suas palavras e formas — em parte graças à sua natureza “aglutinadora”. Corroboram para esta concepção as numerosas entradas nesses dois idiomas.

Devido à dimensão da obra e ao limitado espaço desta resenha, serão analisados somente os termos referentes ao português, de autoria de Fernando Santoro, bem como outros diversos que podem servir de auxílio para uma melhor apreciação da obra.

O português é definido como uma “língua barroca” (p. 805), embora seja inegá-

vel que seus primeiros registros se encontrem no período medieval — fase da lexicografia, aliás, pouco estudada por nossos linguistas. As razões principais para a referida definição são baseadas no clássico *O espírito da cultura portuguesa* (1967) de António Quadros, para quem a língua de Camões é “visceralmente barroca, exprimindo o sinuoso, espiralado, espontâneo, dinâmico, imprevisível e criacionista provindo da natureza” (idem). Já o pensamento, expresso em português, “se inclina em direção a questões que se relacionam com a arte, a estética e os sentimentos”, o que influi na própria abordagem da metafísica, entroncada de modo inerente com a antropologia, especialmente de ordem sensitiva. A própria filosofia lusófona se situa muito mais pela mediação da literatura — particularmente sermões, novelas ou poesias — do que por especulações estritamente filosóficas (p. 806).

À diferença do geral das entradas referentes a outras línguas — como as do espanhol, que praticamente se limitam a ressaltar a sua “singularidade”, nomeadamente o par *ser/estar*, compartilhado, aliás, pelo português —, Santoro entra em pormenores a respeito da rica estrutura de nosso idioma, que influenciaria, dentro do contexto da mencionada corrente sapir-whorfiana, em algumas de suas características fundamentais. Uma delas é a sua incontestável riqueza fonética e seus efeitos: “Nenhum sistema enarmônico existe que possa comparar à complexidade vocálica da língua portuguesa, que entre vogais puras, nasais

e ditongos possui 43 — digo: quarenta e três vezes!” (Vincenzo Spinelli, apud p. 806-807). De fato, como ressalta o Autor, o número é correto, mas não exclusivo: o grego possui igualmente tal prodigalidade. Ademais, graças a esta farta variação tonal, a nossa língua — bem como a helênica — possui estrutura facilitada para a poesia, diferentemente do francês, por exemplo, cujas palavras são em sua maioria oxítonas.

No que tange à forma, Santoro observa que: “repetição, excesso, ostentação, *mise en abyme*, figuras retóricas são frequentes tanto na língua ordinária, do dia a dia, quanto em registros formais” (p. 807). Exemplo típico de repetição é a dupla negação comum no Brasil (“eu não sei não”), expressa possivelmente em formas ainda mais complexas: “eu não disse nunca nada a ninguém”. Outras características são as formas impessoais mais concretas no português que o habitual das línguas modernas, a singular possibilidade de utilização de infinitivos pessoais — e.g., “o querer (i.e., *o teu querer*) não existe nesta casa” —, e o constante e estilístico uso de elipses, que favorecem um profundo sentido de mistério.

Sintaticamente, a “última flor do Lácio” possui grande mobilidade na ordem das palavras, aproximando-se, nesse particular, mais do latim que as demais línguas romance, como o francês. Em contrapartida, o português ainda não passou pelo processo de maturação das outras línguas da Europa Ocidental, que se segue pelo exercício da tradução dos clássicos gregos e

latinos. No âmbito mais estritamente filosófico, o “português tende a uma metafísica das sensações, mais estetizante e existencial, mais inclinada aos problemas mundanos e humanos, de sorte que as abstrações lógicas e matemáticas têm pouco sucesso” (p. 810).

Outra entrada da língua lusa é “saudade”, caracterizada como “sentimento-chave da alma portuguesa” (p. 929). Sua forma arcaica, *soidade* — oriunda do latim *solitatus*, i.e., solidões —, encontra raízes nas *Cantigas d’amigo* dos trovadores do áureo século XIII para exprimir a ausência dos entes queridos durante as cruzadas ou viagens de descobrimento e conquista. Trata-se de um típico verbo intraduzível, com semelhanças com o *nostalgie* do francês; *anyoransa*, do catalão; *desiderium*, do latim; *Sehnsucht*, do alemão; *dor*, do romeno; porém, não tanto com *soledad*, do espanhol, apesar da idêntica origem semântica. A conclusão de Santoro é cheia de brio: “O objeto que produz saudade determina em cada caso uma posição existencial, cultural, estética, religiosa, metafísica [...], inversamente, tudo, da literatura à religião e à política, é capaz de uma interpretação modulada pela saudade [...] — toda a história da filosofia pode ser traçada e desconstruída à sombra desta deleitável paixão melancólica” (p. 931).

A entrada para o nosso verbo “ficar” (p. 341) é bastante interessante no campo da linguística comparada, bem como no âmbito metafísico, quando analisado dentro do contexto da intrincada diferencia-

ção entre *ser/estar/ficar*, singular do português, mas com relativa proximidade com o *quedar(se)* ou *poner(se)* em espanhol. O nosso “ficar” possui uma enorme variação de significado e usos — pelo menos 28, segundo o Dicionário Houaiss —, notadamente no aspecto perfectivo (“ele ficou bom”), mas também com a função locativa (“o Brasil fica na América”), além de outras variações, digamos, “ontológicas”: “ficar com medo”, “ficar sentado”, “ficar para contar história”, “ficar por isso mesmo”, “ficar com um objeto”, “ficar num preço reduzido”, “ficar por sua conta”, “ficar adulto”, “ficar gripado”, “ficar sem dormir”, etc.

Por fim, o Dicionário aborda o verbo “há/haver”, típico do português (p. 427-429) — e analogamente do espanhol —, tratando do seu uso sem sujeito e em sua projeção para o futuro, valendo-se de comparações com outras línguas.

Uma das falhas dos verbetes referentes a nosso idioma são certamente os numerosos erros tipográficos. Quanto à entrada concernente à língua portuguesa, o autor quiçá tenha enfatizado excessivamente a sua base barroca, esquivando-se talvez de uma parte dedicada à sua origem medieval.

Conforme proposto, analisaremos a seguir alguns termos escolhidos a esmo.

A palavra “*intellectus*” (latim) é primorosamente tratada pelo medievalista Alain de Libera. Segundo este filósofo francês, o verbo possui pelo menos 10 significados, mais ou menos interconectados (p. 493). A

etimologia é oriunda da formação de *inter* e *legere* (do grego λέγω), cujo significado é essencialmente “ajuntar”, “coletar”, etc.; portanto, não se refere, em sua origem, ao verbo “ler”, como habitualmente se pensa. Com enorme habilidade e espírito de síntese, distingue a multivocidade do termo no contexto da noética aristotélica. Diferencia intelecto agente e possível; intelecto especulativo e teórico; intelecto habitual, adquirido e comum — graças à interpretação do *De anima* aristotélico por Alexandre de Afrodísia —; e *intellectus passibilis* e *possibilis*.

Outro vocábulo digno de nota é o relativo à “verdade” (p. 1159-1179) e seus distintos paradigmas. A preciosa entrada elaborada por nada menos que seis autores é iniciada com a abordagem de Florensky, segundo o qual existem ênfases diversas acerca da verdade, relativamente à língua em questão. O hebraico *’emèt* (אמת) faz referência a uma noção histórica ligada à teocracia, isto é, trata-se da verdade enquanto *cumprimento da promessa*; o russo *istina* (истина) possui nitidamente um caráter *ontológico*; já o grego *aletheia* (ἀλήθεια) ressalta a perspectiva *gnosiológica* — expressa pelo alemão de Heidegger por *Unverborgenheit*, i.e., “desvelamento” —; por fim, *veritas*, do latim, assume um viés *jurídico*, como contraposição a “falso”, “fraudulento”.

Central para a nossa terminologia alusiva ao par “linguagem/língua” (p. 541-550) é a proliferação de neologismos a ele referentes durante a Idade Média. Para língua enquanto “idioma” os medie-

vais delimitavam com: *eloquium*, *lingua*, *loquela*, *idioma*, *locutio*, *sermo*; para linguagem enquanto “fala”: *sermo*, *locutio*, *loquela*; já para linguagem, enquanto “estilo” (de um autor): *sermo*, *eloquium*, *locutio*, *lingua*. Os resquícios permaneceram nas línguas romance — não exclusivamente — para diferenciar os dois primeiros tipos mencionados (como no caso do francês: *langage* e *langue*), enquanto que o alemão, o inglês e o russo, por exemplo, contém apenas uma palavra para ambos os sentidos: *Sprache*, *language* e *jazyk* (язык).

Como já mencionado, o polissêmico vocábulo *logos* (λόγος) possui pelo menos 22 significados (p. 581-595). Os autores dessa entrada traçam o histórico da palavra na lexicografia e como era utilizada pelos próprios gregos. Em seguida, determinam a passagem do grego para o latim *ratio*, certamente defectiva quando comparada com os múltiplos sentidos helênicos. Outro grande problema se reporta à tradução dos Evangelhos, em particular o de São João, no qual *logos* aparece sete vezes, com o sentido de “sabedoria” (*hokmah* [חכמה] ou *sophia* na Septuaginta) referido pelo Antigo Testamento, ou como “palavra” (*dāvār* [דָּבָר]), termo, por sua vez, ligado intrinsecamente à revelação de Deus aos homens), abarcando variados significados em ambas as acepções. Já a tradução para o latim do prólogo do Evangelho joanino possui duas principais interpretações: a do norte da África, onde a palavra *sermo* prevalecia; e a da Europa, na qual *verbum* foi

considerado mais apropriado para transmitir a unidade e singularidade de Cristo. O dominicano Meister Eckhart (ca. 1260-1328) chegou a propor em sua exegese uma equivalência entre *logos* e *Verbum et ratio*: “*causa prima omnis res ratio est, logos est, Verbum in principio*”. De qualquer forma, a atribuição joanina de *logos* para o Filho de Deus é sumamente original, além de fundamental para a Cristologia (p. 590).

Outra expressão grega intraduzível é a aristotélica *to ti ên einai* (τὸ τί ἦν εἶναι), literalmente: “o que o ser é (foi)” ou “o que é ser o que é (foi)”, vertido no latim por *quidditas* — a partir do árabe *ḥaqīqa* (حَقِيقَة) e *māhiyya* (مَاهِيَّة) de Avicena —, e mais tarde por *quod quid erat esse* por Guilherme de Moerbeke, no século XIII. Os autores da entrada apresentam diversas traduções possíveis em inglês, francês e alemão, rejeitando aquelas que se restringem simplesmente à “essência”, por sua vacuidade e equivalência a *to ti esti*, e quiddidade, por sua artificialidade e ambiguidade.

No alemão podemos ainda mencionar, entre muitos outros termos, o famoso *Dasein* no conceito heideggeriano (p. 195) e *Weltanschauung*, que hoje empregamos frequente e diretamente no português (p. 1224-1225); no russo: *bogočlovečestvo* (богочеловечество — p. 121-124), correspondente ao grego patrístico *to theandrikos* (τὸ θεανδρικόζ), isto é, divino-humanidade; em italiano: *civiltà*, que

significa ao mesmo tempo “civildade” e “civilização” (p. 139-141); em francês: *entrepreneur* (p. 265-268), empreendedor, com um amplo leque semântico, que pode ir desde “aventureiro” a “superintendente”; em inglês: *feeling* (p. 339-341) para “sentir”, “paixão”, “emoção”, “sentimento”, “afeição”, etc.; em espanhol: *vergüenza* (*ajena*), para “vergonha (alheia)”, que neste idioma inclui um particular sentimento coletivo para o latim *verecundia* (p. 1195-1199). Vale notar, porém, que o alemão possui uma palavra semelhante: *Fremdschämen*.

O dicionário abre portas não somente para repensar nos efeitos da confusão de Babel (cf. Gn 11,9), mas para especulações a respeito da nossa profusa variação de idiomas. A partir do relato bíblico, muito já se reflexionou acerca da denominada “língua adâmica” ou originária, embora não se saiba exatamente que idioma falavam nossos primeiros pais — segundo Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha, o hebraico. Por outro lado, o Apocalipse tampouco revela qual será a nossa língua no fim do mundo. Haverá somente uma? Ou elas se multiplicarão de tal sorte que se tornará impossível qualquer tipo de comunicação vocal?

O certo é que, por ora, a nossa língua universal é a *tradução*.

Felipe de Azevedo Ramos, EP
(Professor – IFAT)