

# TRADUZINDO FILOSOFIA: A EXPERIÊNCIA DA *COGNITIO*

## TRANSLATING PHILOSOPHY: THE EXPERIENCE OF *COGNITIO*

Prof. Dr. JOÃO AUGUSTO MÁTTAR NETO

**Resumo:** Este artigo procura discutir as características da atividade de tradução de textos filosóficos, propondo uma resenha crítica de “The Translation of Philosophy”, de Jonathan Rée. Simultaneamente, avalia a experiência da revista *Cognitio*, que já publicou a tradução de cinco artigos, os quais são também brevemente analisados.

**Abstract:** This article attempts to discuss the characteristics of the activity of translating philosophical texts, proposing a critical review of “The Translation of Philosophy” by Jonathan Rée. At the same time, *Cognitio*'s experience is evaluated, with its five translations published so far, articles which are also briefly analyzed.

A revista *New Literary History* é uma respeitadíssima publicação trimestral da Universidade de Virgínia, focada em textos teóricos sobre literatura, além de artigos de outras disciplinas que ajudem a interpretar ou definir os problemas da história literária e dos estudos literários. Num de seus últimos números, foi publicado um texto de Jonathan Rée, intitulado “The Translation of Philosophy”.<sup>1</sup>

Um dos objetivos deste artigo é apresentar uma resenha crítica do texto de Rée, inaugurando assim uma seção de resenhas na *Cognitio*. Esta resenha inaugural, apesar de abordar um texto que não trata do Pragmatismo, discute porém um assunto que interessa fundamentalmente à *Cognitio* desde sua nascente, já que a revista se posiciona como uma publicação bilíngüe.

Mas a resenha vai além: abordamos também as traduções realizadas até agora pela *Cognitio*, que aliás crescem exponencialmente. No primeiro número, publicado em 2000, há a tradução de apenas um texto, de Arthur Stewart, “C. S. Peirce, God, and Realism”. No segundo número, que sai agora, temos mais quatro textos traduzidos: “Pragmatism and the Secret Self”, de Karen Hanson; “Pragmatism and Naturalism: An Inevitable Conjunction?”, de David Lamberth; “The Contributions of Charles S. Peirce to Contemporary Philosophy of Religion”, de Robert Neville; e “Inquiry and Experience in the Pragmatic Tradition”, de Dennis Senchuk. O próximo número deverá apresentar no mínimo seis novas traduções.

---

João Augusto Máttar Neto, pós-doutorado pela Universidade de Stanford (EUA), é membro do Grupo de Estudos do Pragmatismo da PUC/SP.

Assim, nosso texto se propõe a, além de resenhar criticamente o artigo de Rée, também discutir as traduções realizadas pela *Cognitio*, tomando como referencial teórico o artigo resenhado. Entretanto, a discussão das traduções não pode, é claro, limitar-se a considerações técnicas e ao artigo de Rée. Acabamos também, em alguns momentos, comparando os artigos traduzidos, comentando-os, analisando-os e interpretando-os.

Portanto, o presente artigo tem um tríplice objetivo: a) resenhar, analisar e discutir “The Translation of Philosophy”; b) discutir algumas passagens das cinco traduções publicadas nos dois primeiros números da *Cognitio*, em função do referencial teórico do artigo de Rée; e c) comparar, analisar e interpretar os cinco artigos já traduzidos pela revista. Essas três atividades não são, entretanto, realizadas seqüencialmente, de forma estanque, separadas umas das outras, mas, ao contrário, vão se realizando simultaneamente. Uma citação de Rée lembra uma questão do artigo de Hanson; uma comparação entre os artigos de Stewart e Neville levanta uma questão teórica de tradução; a interpretação do artigo de Senchuk nos leva ao texto de Lamberth; e assim por diante.

Rée inicia seu artigo afirmando que a questão da “identidade criativa” caracterizaria um constante incômodo aos tradutores, já que nem o material-fonte nem o estilo de suas obras seriam seus, mas emprestados. Aos tradutores, não seria permitido desenvolver uma voz própria e característica.

Isso, contudo, nem sempre se passou assim – outras épocas teriam privilegiado mais uma reconstrução dos textos traduzidos do que a fidelidade ao original. E mesmo hoje, no Brasil, contamos com uma importante tradição teórica de “transcriação”, fundada pela Poesia Concreta, responsável por trabalhos notáveis como, por exemplo, a tradução do longo e complexo poema *Un Coup de Dés* de Mallarmé.

De fato, como sabemos, a fidelidade completa a um texto é uma utopia: os textos podem ter várias interpretações, e o tradutor precisa fazer julgamentos críticos. “Não há tradução sem interpretação”, afirma o próprio Rée<sup>2</sup>.

Assim, o leitor da *Cognitio* identificará uma voz tradutora, que interpretou os textos, discutiu-os com os próprios autores, acrescentou palavras e expressões quando necessário, inseriu notas de rodapé explicativas, e inclusive corrigiu erros e imprecisões dos originais. Uma linha editorial de tradução começa, assim, a se estabelecer na *Cognitio*, como (para usar uma expressão cara à teoria mercadológica moderna) uma de suas *core competences*. A tradução foi assumida pela revista como um exercício filosófico construtivo, não como um mero espelho.

Não é possível estabelecer uma regra geral para a atividade do tradutor, que funcione para qualquer gênero. Traduzir poemas é uma atividade distinta daquela de traduzir ensaios ou artigos científicos, por exemplo. Diferentes categorias de textos exigem diferentes abordagens para sua tradução.

De uma forma geral, podemos dizer que os textos científicos, que primam pela objetividade, utilizam termos com referências mais definidas, ocorrendo então maior equivalência entre as línguas. Entretanto, conforme caminhamos na direção de textos menos objetivos, essas referências vão se perdendo e como que se diluem, por exemplo, nos casos da ficção e da poesia.

Para Rée, a filosofia seria o caso extremo: "... de todos os tipos de tradução, nenhum é mais traçoeiro do que a tradução de filosofia". Em primeiro lugar, porque o texto filosófico é obscuro, e em muitos casos seria condição do sucesso da tradução justamente preservar esta obscuridade. Além disso, o texto filosófico é mais ou menos explicitamente dialógico, no sentido de que idéias rivais travam combates, numa multiplicidade de pontos de vista, minando assim a possibilidade da manutenção de uma unidade para a voz tradutora. Como se não bastasse, os termos "técnicos" em filosofia nem sempre encontram equivalência direta entre as línguas.

A linguagem em filosofia geralmente não é utilizada em sua função referencial, e os significados das palavras e expressões são construídos no interior do próprio discurso filosófico: "... é da natureza da filosofia ocupar-se com os modos pelos quais pensamos, mais do que com quaisquer entidades independentes do pensamento, que possa ocorrer do nosso pensamento abordar."<sup>3</sup> Assim, o "esquematismo" kantiano, a "monadologia" leibniziana ou a "fenomenologia" hegeliana ou husserliana não teriam vida fora do mundo dos escritos de seus autores: compreendê-los significaria não apenas compreender um conceito universal, mas também um pensador individual, um sistema.

Nesse sentido, quando introduzimos no discurso um conceito filosófico tomado em um sentido pretensamente científico (como se ele apontasse para alguma realidade dada e conhecida por todos), é sempre necessário refazer o caminho de sua construção, o caminho da criação e significação do conceito na obra de seu autor. Daí a inevitável e incômoda circularidade do discurso filosófico. Tenta-se muitas vezes fugir dela utilizando os nomes próprios (de autores e movimentos) como se eles garantissem "cientificidade" a um conceito, como se tornassem desnecessário refazer esse caminho de edificação semântica. As maiúsculas geram a ilusão de que o conceito dispensa apresentações, de que implica algum tipo de unidade<sup>4</sup>, e nos ludibriam, velando o espaço da indagação.

Assim, o Pragmaticismo de Peirce, por exemplo, poderia ser usado em um discurso filosófico como um termo científico – pressupondo que a platéia soubesse do que se está falando (um acordo denotativo), mas, muito mais do que isso, pressupondo que houvesse um acordo conotativo sobre seu referente, algum tipo de coincidência interpretativa e semântica sobre o assunto. Contudo, a filosofia não admite tais procedimentos: ela sempre nos obriga a dar um passo para trás e exercitar a metalinguagem, sem nunca indicar com clareza e de antemão onde ou quando terminará o exercício. A filosofia nos lança incessantemente ao redemoinho. É necessário, então, para introduzir o termo "Pragmaticismo", refazer de alguma forma o caminho dessa definição em Peirce, o que implica passar por vários textos, comentadores, análises e interpretações, e muitas vezes não é possível ir além dessa

reconstrução. Num deslocamento mágico, o termo “científico” torna-se o objeto da avaliação, e pode depois não restar mais fôlego nem interesse para utilizá-lo como tijolo de outra construção.

Esse movimento é claro nos artigos até agora traduzidos na *Cognitio*.

David Lamberth, por exemplo, propõe-se a discutir as relações entre Pragmatismo e Naturalismo. E eis sua primeira constatação: todos os pragmatistas querem ser naturalistas, embora difiram radicalmente sobre o que significa ser naturalista. Assim, quase todo o artigo de Lamberth acaba sendo um trabalho arqueológico, de exploração do conceito “naturalismo” nas obras de Dewey e James. E, o que se constitui em uma das maiores riquezas dessa exploração, Lamberth mostrará que esse conceito acaba variando nos próprios textos dos dois autores, conforme as suas obras se desenvolvem. O que nos permitiria arriscar: não há a garantia de univocidade para os conceitos filosóficos nem mesmo na obra de um autor, eles podem ter sentidos diferentes (nas diferentes “fases” da obra ou, em casos extremos como o de Nietzsche, a cada aforismo), o que incrimina ainda mais a pretensão de cientificidade do nome próprio associado ao conceito em maiúsculas (o Idealismo de Hegel, o Desconstrutivismo de Derrida, etc.). Como se existisse algo como “o Pragmaticismo de Peirce”, que pudesse ser introduzido no discurso filosófico sem a necessidade de apresentações. Não, a filosofia nos exige o exercício um tanto quanto desesperador de questionar e reconstituir continuamente o significado do material que estamos utilizando no esforço de construção de nosso edifício semântico. Os conceitos filosóficos caracterizam-se por uma corrosiva semântica movediça.

O que pode ser representado por algumas metáforas, como a que Scheffler (via Senchuk) atribui a Peirce: ‘aquela capacidade elusiva, mas profundamente importante, da ciência construir, sem fundações certas ou começos indubitáveis, uma habitação firme para o conhecimento humano, capaz sobretudo de uso contínuo e correção contínua.’<sup>5</sup> Ou a analogia de Otto Neurath (via Scheffler/Senchuk) de tentarmos reconstruir um navio no oceano, tendo de utilizar materiais do próprio navio, e sem a possibilidade de iniciarmos a reconstrução do zero. Ou, finalmente, a imagem de Peirce, que perpassa quase todos os textos traduzidos, comparando o método da investigação científica não a uma “corrente [linear, dedutiva] que não é mais forte do que sua ligação mais fraca, mas [a um] cabo cujas fibras podem ser inclusive bem finas, desde que sejam suficientemente numerosas e intimamente conectadas.”<sup>6</sup>

A partir da leitura que Senchuk faz desta imagem, percebemos ser possível conceber o método da dúvida cartesiano sem a necessidade de suas certezas fundadoras. Ou seja, o método da dúvida não se confunde obrigatoriamente com a busca de um fundamento para o conhecimento, como ocorre no exercício cartesiano que chega ao *cogito, ergo sum*. A metáfora de Peirce (via Senchuk) exemplifica esta distinção: para o filósofo americano, a investigação científica pode-se desenvolver, mesmo na ausência de certezas primeiras. Uma verdade fundamental, um alicerce sólido, um tijolo inicial, não seriam, para Peirce, pré-requisitos das ciências, não impediriam as ciências de se estabelecer como uma forma de conhecimento

consistente. A ciência (e, é claro, leia-se aqui também “a filosofia”) pode exercer o método da dúvida cartesiano, sem necessariamente procurar uma verdade primeira.

A filosofia, mais do que a ciência, está condenada ao constante “passo para trás” semântico, associado à consciência de que nunca alcançaremos um fundamento sólido, um porto seguro, à consciência de que este movimento poderá ser repetido indefinidamente, mas haverá sempre a possibilidade de alguma voz soar: “Veja, é possível discutir os elementos que você está tomando como a base do seu discurso!”. Exercício aterrorizador, a que se propõe, por exemplo, Karen Hanson, ao buscar um sentido para o *self* no Pragmatismo (e como traduzir, aqui, a palavra *self*?). Seria o Pragmatismo capaz de dar conta da privacidade, da interioridade pessoal, do *self* profundo? Segundo Hanson, o *self* peirceano seria um lugar para a ignorância e o erro, a privação, o engano. Em uma estranha interseção com Descartes (cuja noção de *self* é criticada pelo próprio Peirce), o *self* é visto pelo filósofo norte-americano como sem valor e em dúvida. Seu princípio do sinequismo não deixaria espaço para a reflexão sobre o *self*. James, por sua vez, distinguirá vários constituintes do *self*: o *self* material, o *self* social, o *self* espiritual e um *self* nuclear. Mas a sutileza das distinções não satisfaz Hanson. Nem Mead nem Dewey, com a idéia de que o *self* é algo que não nasce com o ser humano, mas algo que se desenvolve, em função da noção do “outro generalizado”. Hanson então conclui:

Dewey, assim como Mead, sugere que nosso conhecimento de nós mesmos é sempre mediado por nosso conhecimento dos outros. De fato, cada um destes filósofos – Peirce, James, Mead, e Dewey – através de uma atenção seletiva às questões que considera mais importantes, ignora alguns problemas e quebra-cabeças relacionados a nosso senso de privacidade ou distorce algum aspecto dos fenômenos de nossa experiência privada. Em Peirce, há uma defesa de, ou uma esperança por, continuidade metafísica, que funciona para minimizar o significado de nossa separação física e moral. Em James, há uma preocupação aguçada com o indivíduo isolado, mas uma fraca atenção para com as condições sociais necessárias para a auto-reflexão. Em Mead e Dewey, prevalece um interesse por explicações sociais, mas há pouca paciência com questões metafísicas que possam persistir para além do trabalho de uma epistemologia social.

Enfim, o exercício do exame do Pragmatismo resulta, para Hanson, na frustração de não identificar nenhuma abordagem adequada do *self*. Mas, afinal, o que seria o *self* que ela está buscando, perguntamos eu, Neville e Lamberth – e tudo volta então à estaca zero!<sup>7</sup>

O vocabulário filosófico em si não é complexo: verdade, ser, existência, natureza, conhecimento, morte, justiça, mal, corpo, alma, memória, prazer, autoridade, bondade, tempo, liberdade, felicidade etc. são palavras do domínio do senso comum. Não é, portanto, o vocabulário especializado que traz problemas ao tradutor de filosofia, mas sim os múltiplos sentidos com que são utilizados esses termos não-técnicos.



E é exatamente sobre vocabulário a principal objeção que se pode levantar ao artigo de Arthur Stewart (e, por conseqüência, a Peirce, especificamente a seu “A Neglected Argument for the Reality of God”). O professor Stewart prepara cuidadosamente seu leitor para a revelação da realidade de Deus, realizando duas distinções conceituais:

- **argumentações** (que nos provam, logicamente) x **argumentos** (que nos convencem, estabelecem crenças)
- **existência** (de objetos tangíveis) x **realidade** (de objetos intangíveis, como amor, ódio, etc.)

O argumento (indemonstrável!) sobre a realidade de Deus é então um argumento (não espere então, leitor, a precisão de uma enfadonha argumentação lógica) sobre a realidade (Deus não existe, como os objetos tangíveis). O método para nos lembrar do que todos nós, instintivamente, já sabemos, convida-nos a meditar sobre as conexões entre dois ou três dos universos da experiência (a primeiridade, segundidade e terceiridade peircianas), e então, num passe de mágica, surgirá a hipótese explanatória sobre como a realidade está organizada. Pensemos, como afirma Stewart, “... na beleza, como ela está presente em todos os três universos da experiência, e como ela os conecta...” e então se revela a Realidade de Deus. Procuremos pelo que Peirce denominou “homogeneidades de encadeamentos, ou continuidades ... nos (e entre os) três Universos da experiência”, e Deus subitamente se mostrará.

Habilmente, o professor Stewart convida-nos a baixar a guarda de nosso senso crítico (com a diferenciação entre argumento e argumentação), pede (falaciosamente) que aceitemos a realidade das coisas que não são tangíveis (mas nem tudo o que não é tangível é real!), e então espera que, durante uma breve meditação, Deus se revele. Meditação sobre a conexão entre os universos da experiência, pela qual se revela também a beleza do Universo – o que, entretanto, num atentado terrorista, ou no fato de milhares de crianças e refugiados morrerem de fome, não se demonstra de imediato. Ou, como disse uma vez meu pai, durante uma conversa desprezível, a vida não é bela dentro de uma Unidade de Terapia Intensiva. Ou ainda, como acrescenta Hanson:

De forma a testar o sinequismo de Peirce, nós precisamos lembrar de outra ocorrência, relativamente incomum, mas ainda bastante freqüente, as características antagônicas da vida social. Se nós consideramos, por exemplo, alguns tipos terríveis de ‘violação física’ – espancamento, estupro – podemos ficar terrivelmente em dúvida sobre o sinequismo...

Entretanto, é outra a questão que mais nos interessa no texto de Stewart. Mesmo que cheguemos, via meditação, a alguma coisa, afirmar que esta coisa é “Deus” caracteriza um vício de vocabulário. Afinal, *Deus* é uma palavra já contaminada, contaminada pelo cristianismo, pelo judaísmo, pelo islamismo, marcada

culturalmente, uma moeda gasta que arrasta consigo um tenso e sobrecarregado legado histórico e cultural. O termo parece então, desde o início do artigo de Stewart, muito mais plantado no final do que descoberto pela investigação científica, ou pela meditação. Ou seja, aquilo a que o texto do professor Stewart chega (assim como o de Peirce) não é Deus, mas algo que exigiria um novo nome, um novo significante.

Robert Neville tem certamente uma leitura diferente do artigo de Peirce: “O brilhante artigo de Peirce, ‘A Neglected Argument for the Reality of God’, fala realmente muito pouco sobre Deus, mas principalmente sobre testar hipóteses.” E Neville tira, do texto de Peirce, importantes lições para a filosofia da religião contemporânea, que nos parecem muito mais úteis do que a leitura apaixonada e ao pé da letra de Stewart: a religião deve ser caracterizada como conjuntos de práticas e comportamentos elementares, em sua maior parte irrefletidos, moldados e guiados por crenças que se caracterizam mais como instintos do que como objetos da consciência; deveríamos imaginar a religião composta de uma hierarquia de comportamentos e práticas, moldados por uma hierarquia de formas simbólicas que vão de instintos irrefletidos a elaborações mais e mais responsáveis, até as teologias conceituais; não devemos identificar a religião, em primeiro lugar, com suas doutrinas conceitualmente elaboradas, e depois descer, trabalhando em direção a suas expressões na prática, mas deveríamos seguir o sentido inverso; a filosofia da religião deve ser tão empírica quanto possível, e argumentos *a priori* e transcendentais devem ser desconsiderados; etc. Neville ainda avança um pouco mais, cunhando uma definição técnica da verdade inspirada na semiótica de Peirce: “Determinar se uma interpretação é verdadeira requer determinar se o que é importante no objeto é conduzido à interpretação do intérprete nos aspectos em que os signos representam os objetos”. Determinar a veracidade de uma interpretação implica também no constante reexame das categorias empíricas, num contínuo movimento dialético entre as atividades teóricas e fenomenológicas. O brilhante Projeto *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas*, da Universidade de Boston, do qual participou o professor Robert Neville, desenvolve justamente categorias comparativas para o estudo das religiões.

Avançando ainda mais, Neville constrói uma das mais belas passagens dos artigos até agora traduzidos pela *Cognitio*:

Não existe problema puro, mas antes algo problemático surgindo num mar de convicções relativamente estabelecidas. Mais propriamente, a investigação encontra-se sempre no meio, corrigindo assunções e inferências prévias, harmonizando hábitos de pensamento ao engajar a realidade com as hipóteses sendo testadas.

E por falar em passagens belas, vale também lembrar de outra, redigida por Senchuk, que de alguma forma completa a de Neville: “(...) nós somos conhecedores ativos, não recipientes passivos, vítimas cognitivas de tudo o que o mundo atira bem casualmente em nossa direção.”

Mas há uma questão que nos parece permanecer incompleta, na análise do artigo de Peirce por Neville. O conceito de vagueza peirciano (a característica de

uma categoria sobre a qual o princípio da não-contradição não se aplica) parece suficiente, para Neville, para garantir o uso do significante “Deus”. As representações bíblicas populares e as neoplatônico-tomísticas contradizem-se umas às outras em relação à intencionalidade de Deus, e mesmo assim ambas podem ser classificadas sob a vaga categoria de Deus. O Budismo não possui um Deus principal, imbuído da idéia de finalidade. Ainda assim, a vagueza possibilita que utilizemos o mesmo significante. Mas, poderíamos perguntar, quais os limites desta categoria da vaguidade? Não implicaria ela em um exercício interminável de ampliação dos contornos semânticos representados por um significante, com o risco de explodi-lo, chegando inclusive, como no caso de Deus, a descaracterizar tão profundamente a relação significante-significado, a ponto de tornar o uso do mesmo significante injustificável? Ou podemos usar “Deus” para falar do Budismo, do cristianismo, do islamismo, do judaísmo, de inferências e investigação científica, como se tudo pudesse ser classificado sob a égide de um só conceito?

A tradição filosófica européia é multilíngue. Muitos praticantes lêem várias línguas, escreveram em muitas delas, e desenvolveram traduções filosóficas sérias. Nesse sentido, afirma Réé: “Os tradutores em geral pensam estar conduzindo transações entre apenas duas línguas; mas quando se trata de tradução de filosofia, a assunção não se sustenta. Por tradição, a filosofia européia tem sempre sido escrita com várias línguas em mente; e ela tem de ser lida, e traduzida, também com olhos multilíngues.”<sup>8</sup>

Isso se demonstra, por exemplo, pela incorporação de conceitos estrangeiros aos textos, como os fragmentos da teoria lógica latina: *a priori*, *a posteriori*, *ad hominem*, *reductio*, etc. Independente de seu significado, eles podem ser utilizados na tradução sem alteração. O leitor da *Cognitio* perceberá que, na maior parte dos casos, eles foram mantidos em latim. O mesmo ocorre quando passagens de uma terceira língua são tornadas objeto da discussão explícita: passagens do grego de Aristóteles ou do latim de São Tomás de Aquino podem ser simplesmente copiadas.

Réé discute também a tradução de textos filosóficos orientais, marcada de antemão por um pressuposto de que não se trataria de uma filosofia semelhante à européia, mas sim de um pensamento menos desenvolvido. Naturalmente, como resultado obteve-se um texto “traduzido” que não se assemelha aos textos europeus. No caso de textos africanos, foi projetada uma imagem invertida da filosofia européia, emoldurada por uma visão sistemática (que não se encontrava originalmente nos textos). Na tradução filosófica de pensamento não-europeu, instaura-se uma interessante dialética entre o exótico e o familiar, atentamente analisada por Réé<sup>9</sup>.

Uma das condições indispensáveis para a filosofia é a capacidade de insegurança lingüística – de tomarmos uma certa distância em relação às palavras que utilizamos todos os dias. Mas muitas traduções acabam transformando textos filosóficos em conjuntos de dogmas, ou em literatura de sabedoria. Essa qualidade de estranhamento, que deveria ser preservada, muitas vezes acaba empurrando o



tradutor para os campos do exótico ou do familiar. Um tradutor habilidoso seria aquele que conseguisse sustentar o estranhamento com equilíbrio, sem cair em nenhuma das duas armadilhas. E os dois inimigos da tradução filosófica – familiarismo e exotismo – seriam apenas dois lados da mesma moeda. Admirar o exótico é apenas uma maneira alternativa de evitar o que é estranho: a filosofia é perdida, a familiaridade reconquistada.

Mas a reflexão filosófica envolve línguas estrangeiras e diversidade lingüística de uma maneira ainda mais essencial: ela na verdade jamais se inicia até que comecemos a suspeitar da incomensurabilidade e incompatibilidade das diferentes camadas de nosso repertório lingüístico. Portanto, não é um acidente externo que o *corpus* de textos filosóficos europeu deva abranger várias línguas, cada uma com fases distintas de desenvolvimento, e todas unidas por um constante trânsito de traduções mais ou menos adequadas. “O pensar apenas se torna filosófico quando o familiar se torna estranho.”<sup>10</sup>

A filosofia ocidental nasce falando grego, propaga-se em latim (incluindo traduções do grego mas também de textos de outras línguas como árabe, hebreu, sânscrito e chinês), e em seguida se dissemina pelas várias línguas européias. A língua alemã acabará por forjar seu próprio vocabulário filosófico, em função de sua menor proximidade com o latim, ao contrário do inglês (influenciado pelo *Essay Concerning Human Understanding*, de John Locke, que determina o tom de um inglês latinizado) e do francês (influenciado pelo *Discours de la Méthode* de Descartes, um francês também latinizado). Christian Wolf teria sido o arquiteto do alemão filosófico, inventor de uma série alternativas para as palavras filosóficas latinas.

O estoque de palavras da língua para a qual um texto está sendo traduzido pode se esgotar, quando seria então necessário introduzir palavras novas ou importadas. Como, por exemplo, no caso do uso de *contradistinction* por parte de Senchuk, um termo dicionarizado em inglês, que significa distinção através do contraste ou oposição de qualidades – traduzido por “contradistinção”

Outro exemplo interessante é o uso do substantivo *commonality* por Arthur Stewart, para representar a interseção entre ciência e religião, a “matriz comum entre os universos mental e material”.<sup>11</sup> Em inglês, além dos sentidos de ‘plebe’ (em oposição a classe superior) e de ‘um grupo inteiro’ (*the commonality of laypeople*, p.ex.), que não são os intencionados pelo autor, *commonality* pode ainda significar associação, denominador comum, “the possession, along with another or others, of a certain attribute or set of attributes”.<sup>12</sup> Entretanto, nenhuma das palavras ou expressões disponíveis em português pareceram adequadas como tradução, além de não deixarem rastros da origem latina *communalis*. A palavra, no artigo de Stewart, tem um sentido essencial – talvez seja a noção mais importante do texto, aquela que o autor procura desenvolver durante toda sua reflexão. Assim, nossa tradução propôs um neologismo: *comunalidade*. Com uma nota de rodapé, indicando o termo original em inglês, e sua tradução mais imediata.

Aliás, a *Cognitio* propôs-se a inserir, sempre que oportuno, notas de rodapé indicando as palavras ou expressões no original, e alguma discussão sobre a opção feita pela tradução. Como para traduzir a idéia, do próprio Stewart, de que o método da ciência é um método, “not a list of accomplishments, or chits, or notches in a belt or on the grip of some egotistical pistol”. A tradução ficou: “não uma lista de realizações, ou bobagens, ou entalhes num cinto ou no cabo de alguma pistola egotista”, mas acompanhada de uma nota de rodapé, construída na verdade a partir da conversa cara a cara com o autor:

As duas metáforas apontam para uma coleção de símbolos que supostamente representariam realizações do colecionador, mas que no fundo não têm valor. Falsas auto-congratulações. Marcas nos cintos representariam pseudo-realizações. No século XIX, nos Estados Unidos, matadores profissionais faziam marcas nos cabos de suas armas, para representar cada pessoa assassinada. (N.T.)

Ou então o título de uma das seções do artigo de Stewart (Willard Quine & Harvard: deveríamos ‘passar?’), que está acompanhado de uma nota de rodapé: “Should we ‘pass’ this one? A expressão em inglês tem um duplo sentido, principalmente o termo ‘one’: deixar de responder a uma questão (o que o texto abordará logo em seguida) ou ultra-passar (ignorar, desconsiderar) Willard Quine, e o movimento da filosofia analítica que ele representa.” (N.T.)

Para encerrar, gostaríamos de lembrar da expressão “evitar colocarmo-nos em ‘sinuca de bico’”, que utilizamos para traduzir uma passagem de Senchuk:

Fizemos aqui uma adaptação do original, *painting oneself out of a corner*. A expressão ‘painting yourself into a corner’ implica a utilização de algum procedimento estúpido que nos deixa na infeliz posição de ficarmos presos onde estamos (até que a tinta seque) ou de termos que destruir o que já fizemos. A variante utilizada aqui é ‘Do paint yourself OUT of a corner’. Em outras palavras, se você está pintando o chão, comece no canto mais distante da saída da sala, e continue pintando até a saída. (N.T.)

Ao tradutor de textos filosóficos é apresentado um estranho chão, já parcialmente pintado, sem a clareza de que a sinuca de bico já tenha sido evitada, sem a certeza de que seja possível continuar a pintura e chegar à saída. Seu saboroso desafio é o de reformular o desenho, destruir algo do que já tenha sido feito, desenvolver um pouco mais a pintura, rearranjar as cores e posições, mas de maneira que um mesmo (ou similar) estranhamento seja mantido, de forma a não indicar com clareza o caminho para a saída, nem afastar o risco e a ameaça da sinuca de bico. Afinal, para que a tradução de filosofia se concretize, deve ser deixado um espaço para o leitor percorrer a pintura.

## NOTAS

1. RÉE, Jonathan. "The translation of philosophy", *New Literary History*, 2001, 32: 223-257.
2. *Ibid.*, p. 224. Todas as citações do texto de Rée foram traduzidas por nós.
3. *Ibid.*, p. 229.
4. Cf. BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*; contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 107.
5. SCHEFFLER, Israel. *Four pragmatists: A critical introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. New York: Humanities Press, 1974, p. 57.
6. PEIRCE, C. S. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V: Pragmatism and Pragmaticism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, 5.265.
7. Um artigo interessantíssimo, publicado recentemente também na *New Literary History* e distante da abordagem pragmatista, talvez lance preciosas luzes sobre a busca de Hanson: LANDY, Joshua. 'Les moi em moi': the Proustian self in philosophical perspective. *New Literary History*, 2001, 32: 91-132.
8. RÉE, Jonathan. *Op. cit.*, p. 235.
9. *Ibid.*, p. 245.
10. RÉE, Jonathan. *Op. cit.*, p. 252.
11. IBRI, Ivo Assad. 'Chance, evolutionism and fallibilism – doctrines required for the conception of God in Peirce's philosophy'. Apresentado durante o *Charles Sanders Peirce Sesquicentennial International Congress*, Harvard University, 1989. In: STEWART, Arthur F. *Religious dimensions of Peirce's thought*. Beaumont, Texas: Center for Philosophical Studies (Lamar Philosophical Studies n. 4).
12. *The American heritage dictionary of the English language*. 3rd ed. Boston: Houghton Mifflin, 1992, p. 382.