

Francisco de Fátima da Silva



**ÀS VOLTAS COM BABEL:
Derrida e a tradução
(catacréstica)**

©JewishEncyclopedia.com

Campinas
Março de 2006

FRANCISCO DE FÁTIMA DA SILVA

ÀS VOLTAS COM BABEL: Derrida e a tradução (catacréstica)

Tese apresentada à banca examinadora referente ao
programa de pós-graduação em Lingüística Aplicada
do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas
Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Ottoni.

Campinas
Março/2006

FICHA CATALOGRÁFICA

Si38v	Silva, Francisco de Fátima da. Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica) / Francisco de Fátima da Silva. - Campinas, SP: [s.n], 2006. Orientador: Paulo Roberto Ottoni Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 1. Tradução. 2. Filosofia. 3. Literatura. 4. Desconstrução. I. Ottoni, Paulo Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.
-------	--

Título em inglês: “Às voltas com Babel”: Derrida and (catachrestical) translation.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Translation; Philosophy; Literature; Deconstruction.

Área de concentração: Teoria, Prática e Ensino de tradução.

Banca examinadora: Prof. Dr. Paulo Roberto Ottoni, Prof. Dr. Marcos Antonio Siscar, Prof. Dr. Rajagopalan Kanavillil, Profa. Dra. Anamaria Skinner e Profa. Dra. Elida Paulina Ferreira, Profa. Dra. Carmen Zink (suplente), Profa. Dra. Marileide Esqueda (suplente) e Profa. Dra. Zelina Beato (suplente)

Data da defesa: 20/03/2006

Tese a ser defendida perante a banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Paulo Roberto Ottoni - Orientador

Prof. Dr. Marcos Siscar

Prof. Dr. Rajagopalan Kanavillil

Profa. Dra. Anamaria Skinner

Profa. Dra. Elida Paulina Ferreira

Profa. Dra. Carmen Zink (suplente)

Profa. Dra. Marileide Esqueda (suplente)

Profa. Dra. Zelina Beato (suplente)

A meu pai e a Derrida

Si ad uerbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutauero, ab interpretis uidebor officio recessisse. (Se traduzo palavra a palavra, torna-se absurdo; se, por necessidade, modifico por pouco que seja a construção ou o estilo, parecerá que me demito da tarefa do tradutor).

São Jerônimo

Agradecimentos

Em especial, à minha mãe, Conceição, que é fundamental para o meu sucesso.

À Rosa, pela dedicação e amor constantes na nossa relação.

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Ottoni, pelo acompanhamento paciente e constante.

Aos professores doutores Raja, Márcio Seligmann, Marcos Siscar, Elida Ferreira, pelo estímulo por ocasião dos Exames de Qualificações.

Ao Prof. Dr. Yves Hersant, pelas contribuições durante o estágio no exterior.

Ao Cnpq, pela concessão da bolsa de estudos para a pesquisa.

À Capes, pela concessão da bolsa de estudos para o estágio no exterior.

Aos colegas do IEL, em especial, Rose, Élide, Vanete e Zelina, pelo companheirismo.

Ao meu irmão, Ademar, pela força lá do céu.

RESUMO: nosso objetivo foi caracterizar um tipo de tradução observada nos textos de Derrida. O foco de nosso empreendimento foi o ensaio de intitulado “Des tours de Babel” (“Às voltas com Babel”) que teve sua publicação em livro numa situação de tradução, traduzido para o inglês, em *Difference in translation* (Ed. Graham), traz como apêndice sua versão em francês que seria republicada dois anos mais tarde em *Psyché: inventions de l'autre I*. Além dessa tradução, foi ainda vertido para o espanhol, por Olmedo e Peñalver, para o italiano, por Rosso e para o português brasileiro, por Barreto. Mesmo com a existência de sua tradução em português, a decisão de retraduzi-lo foi possibilitar uma leitura crítica fundamental para o nosso trabalho de análise. Para tanto, tomamos de empréstimo as figuras da retórica, em especial, a catacrese para falar da tradução em Derrida. O interesse pelo tema geral da tradução em Derrida se justifica por seu caráter praticamente inédito no âmbito das reflexões realizadas no Brasil, não fosse o empenho do grupo de pesquisa, intitulado *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*, que procura preencher essa lacuna, na qual se insere a presente pesquisa. Após ter justificado a escolha do tema, passamos a esboçar a problemática que guiou essa pesquisa. Derrida lança mão de mecanismos retóricos, tais como os tropos, com o intuito de refletir sobre a tradução, sempre dentro de uma linguagem filosófica, tendo como pano de fundo, o texto de Benjamin, “A tarefa do tradutor”, procurando suplementar Benjamin de várias formas. Explorando, principalmente as antinomias do discurso benjaminiano sobre a tradução, Derrida constrói um discurso no qual surge a questão do nome próprio, sua *quase* intraduzibilidade, problematizando definições de tradução como a de Jakobson; discorre sobre a questão da dívida a que se submete o tradutor e interpreta as metáforas benjaminianas, por meio das quais comenta noções como direito de autoria, verdade, código religioso e assinatura. A dificuldade maior de nossa tese está em construir um discurso sobre a tradução, em Derrida, que leve, em conta seus múltiplos aspectos, suas muitas metáforas, bem como lidar com a impossibilidade de reduzir um texto como tal a seus efeitos de sentidos, de conteúdo, de tese ou de tema. A hipótese diretiva de nossa pesquisa é a de que a boa tradução deve abusar, como num efeito de torção do sentido. O ato tradutório se encontra sempre em uma situação aporética, num interminável *double bind*. A tese se estrutura em partes assim denominadas: “Observações introdutivas” procura

refletir de forma geral sobre a tradução do ensaio, discutindo ainda a questão do método, questionando se haveria um método da desconstrução, e por consequência, da tese que trata da desconstrução em tradução. “A este título intraduzível: observações sobre a homofonia em *Des tours de Babel*” trata da intraduzibilidade e as consequências de se traduzir o título do ensaio de Derrida. Partindo de uma discussão sobre a homofonia, fala-se sobre o jogo de palavras que se perde ou se ganha na tradução para remeter finalmente à questão do abuso na e da tradução. A análise se concentra principalmente nas notas das traduções do ensaio que procuram justificar a tradução ou a não tradução do título. “Da tradução catacréstica em Derrida: a retórica da invenção”, destaca-se uma postura freqüente nos textos de Derrida: o recurso à aposição de notas e a inserção de palavras na língua de origem do texto analisado. Um tipo de tradução que denominamos de catacréstica. Trata-se ainda da questão da fetichização, da metáfora no ato tradutório e da conceituação no interior do discurso da tradução em especial em Derrida. “Os nós do intraduzível: indecidibilidade” focaliza a indecidibilidade do sentido, da significação. Partindo da noção de que há uma produção de sentido, desconstroi-se o argumento que haja um significado intrínseco. propõe ainda o questionamento sobre a crença geral dos críticos na possibilidade da existência de um significado imanente ao dito original, fazendo-nos refletir sobre “essência do significado” e suas implicações para a tradução. O que nos interessa particularmente aqui é a hipótese de Derrida sobre a instabilidade do significado de qualquer texto, um pressuposto que se revela nos posicionamentos em relação à tradução que serão abordadas nessa tese. “Desconstruções ou Retórica do Canibalismo?” teve como objetivo provocar o leitor em relação ao que seria mais típico em termos de desconstrução no Brasil, fazendo uma possível relação com o canibalismo. A denominação “tradução catacréstica” surge de uma catacrese, a torre de Babel, que Derrida utiliza para pensar e traduzir a própria tradução, que neste caso, caracterizar-se-ia pela questão do comentário, da aposição de notas e da propensão ao uso de palavras estrangeiras, sempre em situação parentética. Se não é um caráter exclusivo, são essas características que a definem, conquanto que ela esteja dissolvida dentro de um comentário mais geral, de caráter mais filosófico, como se quer demonstrar neste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução; Filosofia; Literatura; Desconstrução.

ABSTRACT: our aim was to characterize a kind of translation seen into the Derrida's texts. The focus of our task was the essay titled "Des tours de Babel" ("Às voltas com Babel"). The Derrida's essay had its edition in a translation situation, translated into the English, in *Difference in translation* (Ed. Graham), it brings as appendix its French version reedited two years later in *Psyché: inventions de l'autre I*. Besides that translation, it has been translated into the Spanish, by Olmedo and Peñalver, into the Italian, by Rosso and into the Brazilian portuguese, by Barreto. Even with the existence of the translation into the Portuguese language of this essay, the decision of translating it again is due to the possibility of a critical reading very important to our analysis work. What we dare to do has been to borrow the rhetoric figures, specially, the catachresis to speak of translation in Derrida. The interesting by the general theme of translation in Derrida justifies itself through the practically unpublished character into the domain of the reflections made in Brazil, exception made to the research group called *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*, which looks for to fulfill this gap, into which the present research comes into. After we have justified the choice of our theme, we begin to expose our problematic issue that guided this research. Derrida makes uses of the rhetorical devices, such as the tropes, with the aim to reflect about the translation, always into a philosophical language, with the Benjamin' text, "The task of translator", as background, searching for supplementing Benjamin in many ways. Exploring, mainly the antinomies of his discourse about the translation, Derrida builds a discourse into which the question of the proper name, its *almost* untranslatability, arises. It also rises questions about the translation definitions as the Jakobson's ones; he discourses about the question of the debt to which the translator submit himself and interprets the benjaminian metaphors, through which he comments notions as author right, truth, religious code, and signature. The greatest difficulty of our thesis is to build a discourse about translation in Derrida that consider its multiples aspects, its many metaphors. The difficulty is also to handle with the impossibility of reducing a text as such to its effects of senses, of contents, of thesis or theme. The directional hypothesis of our research is that the good translation should abuse, like in a torsion effect of the sense. The translatory act is always in an aporetical situation, in an endless *double bind* situation. The thesis is structured in parts called as: "Observações introdutivas" looks for to reflect in

a general way about the essay translation, discussing still the method question, questioning if there would be a deconstruction method, and consequently, of the thesis that treats the deconstruction in translation. “A este título intraduzível: observações sobre a homofonia em *Des tours de Babel*” treats the untranslatability and the consequences of translating the essay title of the Derrida’s essay. From a discussion about the homophony, one speaks about words play that one loses or wins into the translation to refer finally to the question of abuse into and of the translation. The analysis concentrates mainly into the translation notes of the essay that search to justify the translation or not of the title. “Da tradução catacréstica em Derrida: a retórica da invenção”, one shows a usual posture into the Derrida’s text: the resource to the apposition of notes and the insertion of words in the source language of analyzed text. A kind of translation one calls catachrestical. It treats also of the question of fetishism, of metaphor into the translatory act and the conceptualization into the discourse of translation especially in Derrida. “Os nós do intraduzível: indecidibilidade” focalizes the indecibility of sense, of signification. From the notion that there is a production of sense, one deconstructs the argument that there is an intrinsecal signified. It proposes the questioning about the general belief of the critics in the possibility of the existence of an immanent signified to the called original, making us to reflect about the “essence of signified” and its implications to the translation. What interests us particularly here is the Derrida’s hypothesis about the instability of the signified of any text, a presupposition that reveals into the positions in relation to the translation that are written in this thesis. “Desconstruções ou Retórica do Canibalismo?” has as objectif to provoke the reader concerning to what would be more tipical in terms of deconstruction in Brazil, making a possible relation to the canibalism. The denomination “catachrestical translation” rises from a catachresis, the Babel tower, that Derrida utilizes to think and translate the translation itself, that in this case, characterizes through the commentaries question, the notes apposition and the tendency to the use of foreign words, always in parenthetical situation. If it is not an exclusive character, theses characteristics define it, even it is dissolved inside a more general commentary of a more philosophical character, as one intends to demonstrate in this work.

KEY-WORDS: Translation; Philosophy; Literature; Deconstruction.

Índice

0. OBSERVAÇÕES INTRODUTIVAS (ENXERTADO COM “ÀS VOLTAS COM BABEL”)	15
0.1. Da adequação do método: ensaio para uma tese	66
1. A ESTE TÍTULO INTRADUZÍVEL: A PROPÓSITO DA HOMOFONIA EM <i>DES TOURS</i>	79
2. DA TRADUÇÃO CATACRÉSTICA EM DERRIDA: A RETÓRICA DA INVENÇÃO	101
2.1. O abuso da palavra: processo de fetichização	118
2. 2. A invenção em tradução: suplementos e metáforas	127
2. 3. Inevitáveis metáforas: conceitualizar a tradução	140
3. OS NÓS DO INTRADUZÍVEL: INDECIDIBILIDADE	165
3.1. O indecível: da instabilidade semântica	178
4. DESCONSTRUÇÕES OU RETÓRICA DO CANIBALISMO?	193
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

0. OBSERVAÇÕES INTRODUTIVAS (ENXERTADO COM « ÀS VOLTAS COM BABEL »)

Ao ouvir a palavra “tradução”, pensa-se imediatamente em suas conexões etimológica e semântica com a metáfora, transferência (transfer), transmissão (transference) e transporte.

Patrick Mahony
The ear of the other

“Às voltas com Babel”. Bem que poderia ser a tradução de um dos mais influentes e surpreendentes ensaios de Jacques Derrida, “Des tours de Babel”. Uma tradução, no mínimo, especulativa, abusiva, além de excessiva, mas também suplementar, produtora de um sentido, talvez não visado, mas desejado, disseminado. Enfim, produto de uma transformação que opera, de forma regular, no intervalo de duas ou mais línguas, em meio à multiplicidade de idiomas que habitam uma mesma língua.

Traduzir Derrida implica, de alguma forma, um gesto abusivo talvez, um desnudar da trama que compõe o tecido discursivo, aqui, o dos estudos da tradução. Quando se discorre sobre a tradução, disserta-se, conseqüentemente, sobre as Desconstruções. O leitor pode, neste ponto, questionar: Desconstruções no plural? Sim, no plural, pois não há uma só. O que propõe Derrida é que há pelo menos duas e, para ele, “entre essas duas formas [...] a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente” (1991, p. 176). No entrelugar das diversas línguas, por vezes tão díspares entre si, configura-se um movimento de tradução. Simplesmente ela acontece. É nesta coabitação que se encontra a tarefa do tradutor, especulada, principalmente, a partir da antinomia lógica/retórica, produzida no interior da trama, do entrelaçamento da dicotomia pensar/traduzir. Se a estrutura é a ferramenta básica da lógica, o tropo é apropriadamente a ferramenta básica da retórica. Se, por um lado, as estruturas são

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

supostamente estáveis, por outro, em sua arquitetura trópica, certamente se tornam voláteis. Se a lógica prefere a predicabilidade, a retórica prefere a mutabilidade. Uma tal urdidura, que denominaríamos retórica, pensa a linguagem enquanto produtora de sentidos e atenta às possibilidades da linguagem na sua relação com mundo. Uma linguagem forjada, principalmente, na diferença e no poder de articulação e persuasão.

Orientar toda pesquisa sobre e da tradução nestes domínios constitui em um desafio, pois em sua *travessia* a linguagem figurada (com sua etimologia nos gregos), por tocar um campo que transcende as regras normais da gramática, coloca-se em um nível de abstração difícil de manejar, dado o seu caráter “corruptor” – de uma determinada linguagem formal – ou ainda, sua natureza errática no uso dito normal da linguagem. É importante ressaltar que o interesse, mais particularmente da filosofia (da linguagem), em formas híbridas, auto-referenciais, irônicas e intertextuais tem crescido. Particularmente, mas não só, Derrida tem lançado mão de mecanismos retóricos, tais como a metáfora, a metonímia, a alegoria, a ironia, o oxímoro e os trocadilhos (os tropos¹, inclui-se aí a hipérbole, a perífrase, o jogo de palavras); pode-se dizer que ele “transforma” as palavras.

Daí o interesse em examinar a operação tradutória, não defini-la de forma abstrata, mas de fazê-la funcionar o máximo possível e em domínios como o da retórica. Não que se trate de explicação (reflexão puramente teórica), mas sim de aplicação (a própria experiência da tradução, neste caso, do ensaio derridiano), medindo-se com isto as transformações da mensagem. Partindo da afirmação derridiana de que a boa tradução deve abusar, capturar, seduzir e transformar um texto, podendo, com a mesma ação, violar a própria língua “materna” ao importar e exportar o máximo de energia e informação, é possível pensar que a tradução dos textos derridianos exija que o tradutor saiba lidar com efeitos de tema, de sentido, de figuras e com os paradoxos e

¹ Os tropos caracterizam-se por parecerem impertinências numa análise superficial, ora impertinências lógicas, ora contextuais.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

situações aporéticas, em uma espécie de *double bind* que ilustra sempre a condição da tradução: *necessaria quae fieri non potest tamen*. Todavia o impossível é possível pelo abuso desta torção que ainda não é retórica, nos lembra Derrida, mas que abre e desdobra o espaço retórico.

O que a retórica derridiana nos mostra é a evidência segundo a qual uma escuta da voz do outro nos conduziria a um lugar incompatível com relação à sistemática, qualquer que seja ela, o que coloca um problema para a teoria tradicional de tradução. Assim sendo, traduzir Derrida põe em relevo a necessidade de se levar em conta uma multiplicidade de vozes que coabitam seu texto (ainda que isto não lhe seja um privilégio – todo texto traz em si a marca do outro). Um desafio ao tradutor, à tradutora: a multiplicidade de línguas – nunca se fala uma única língua, ou melhor, um único idioma. Tudo isso se traduz em um acontecimento, transforma-se no compasso de um ritmo. Eis a questão que se impõe a todos os tradutores e tradutoras: traduzir o ritmo para traduzir o conceito. Tal seria o evento da Desconstrução e ela, se houver uma, exige protocolos de leitura, e toda tradução poderia com isto aparecer como uma forma, por assim dizer, provisória de se medir a estranheza constatada (empiricamente) das línguas entre si. Eis aí Babel, nome de Deus que, com a mesma ação, interditou e exigiu a tradução. Um paradoxo constitutivo da tarefa do tradutor que pensa a tradução em sua estrutura paradoxal – já dizia Derrida em *Acts of literature* a propósito da literatura: “seu começo é seu fim”² (1992, p. 42). Com semelhante gesto, Derrida constrói seu ensaio sobre a tradução, no qual o desfecho do ensaio de Walter Benjamin passa a ser o motivo inicial do ensaio derridiano. Traduzido como Babel, o ideal da tradução é interpretado como sendo a versão interlinear do texto sagrado, o texto sacro é o que dá a medida, o padrão da tradução ideal. O nome sagrado de Deus como a própria condição do ato de traduzir.

Com esse viés, o propósito de começar uma tese pelo título do ensaio derridiano certamente poderá revelar um *parti pris* onomástico, principalmente, se se leva em conta que o

² Esta e demais traduções (para o português), salvo as indicadas nas referências bibliográficas, são de minha autoria.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

título possa ser considerado o nome próprio da obra; pode-se até julgar que o título seja sempre o último a ser definido; uma espécie da assinatura da obra. Proceder pelas partes revela um rigor e uma sistemática necessários para uma leitura desconstrutivista de um texto, como o do ensaio já mencionado. Dessa forma, estrutura-se esta tese com o objetivo de explorar as veias abertas por tal ensaio, de operar nas entrelinhas e tecer uma nova escritura capaz de fazer sobreviver o “original” *pela e na* tradução. O trabalho que empreendo pretende contribuir para se pensar a tradução em sua torção retórica e seu foco está nas peculiaridades das traduções do ensaio de Derrida; o que me leva a produzir um trabalho de *comparationis* devido à natureza do objeto de estudo.

O que são “Des tours de Babel”? Uma forma de responder a essa questão é dizer que o ensaio oferece uma tradução da tradução do prefácio para a tradução em alemão da obra intitulada *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire. Intitulado “Die Aufgabe des Übersetzers”, o prefácio de W. Benjamin foi traduzido para o francês como “La tâche du traducteur” e, curiosamente, veio a ser traduzida para o português brasileiro como “A tarefa-renúncia do tradutor³”, mas que é comum e simplesmente citado como “A tarefa do tradutor”. É considerado um ensaio dos mais influentes nos estudos da tradução. E trata, dentre outras coisas, da tarefa do tradutor, de uma poética da tradução, de uma fenomenologia do ato de traduzir e de uma epistemologia do dizer.

O ensaio derridiano, que apareceu primeiramente em uma revista francesa, consolidou-se como ensaio de reconhecida importância a partir de sua tradução para o inglês, publicada em *Difference in translation* (1985, pp. 165-207) do editor e tradutor Joseph F. Graham; a versão inglesa traz como apêndice a versão francesa, esta republicada dois anos mais tarde em *Psyché*:

³ Susana Kampff Lages, ao traduzir a partir do alemão, preferiu manter a pluralidade de sentidos da palavra *Aufgabe* que significa, entre outras coisas, tarefa, dever, problema, questão, lição, resignação, desistência (HEIDERMAN, 2001, p. 189).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

inventions de l'autre I (1987-98), obra reeditada onze anos depois. O ensaio ainda foi traduzido para o espanhol, por Carmen Olmedo e Patricio Peñalver (1987a, pp. 35-68), para o italiano, por Stefano Rosso (1982, pp. 67-97) e para o português brasileiro, por Junia Barreto (2002).

Outra forma de responder a questão supracitada, ou seja, “o que são ‘Des tours de Babel’?”, é apresentar a versão de minha autoria, que se pretende uma tradução da tradução, ao mesmo tempo, uma retradução do “original” que se constrói já contaminada por outras línguas (supracitadas). Uma tradução babélica que se confunde nas múltiplas experiências de tradução, de leitura. Neste ponto procedo a um enxerto na tese. Segue a tradução de “Des tours de Babel”:

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ÀS VOLTAS COM BABEL⁴

Babel: um nome próprio antes de qualquer coisa, que seja. Mas, hoje, quando se fala em Babel, sabe-se a que, a quem se refere? Considere-se a sobrevida de um texto que nos é transmitido, a narrativa [*récit*] ou o mito da torre de Babel não será mais do que uma *figura* dentre outras. Pelo menos quando se fala da inadequação de uma língua em relação à outra, de um lugar da enciclopédia em relação a outro, da linguagem consigo mesma e em relação ao sentido etc., aponta também para a necessidade da representação, do mito, dos tropos, dos rodeios, da tradução inadequada que forneça o que nos nega esta multiplicidade. Neste sentido, Babel seria o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa, a tradução da tradução etc. Ela não seria a única estrutura a se explorar, mas o faria à sua maneira (ela mesma *quase* intraduzível, como um nome próprio) e seria preciso salvar-lhe o idioma.

A “torre de Babel” não representa só a multiplicidade irreduzível das línguas, exhibe também o inacabado, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de alcançar algo que é da ordem da edificação, da construção arquitetônica, do sistema e da arquitetura. O que a multiplicidade de idiomas acaba por limitar não é só uma tradução “verdadeira”, uma interexpressão transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do construto [*constructum*]. Está lá (traduzamos) como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura. Seria fácil e, até certo ponto, justificado ver nela a tradução de um sistema em desconstrução.

⁴ O ensaio “Des tours de Babel” foi publicado, primeiramente, em “L’art des confins”, *Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, PUF; em 1985, a mesma versão do ensaio, precedida da tradução para o inglês, foi publicada em *Difference in translation*, edição de Joseph Graham, Cornell University Press (edição bilíngüe); e somente em 1987, ele teria sido publicado em *Psyché: inventions de l’autre*, Galilée (pp. 203-235) com reedição em 1998.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Não se deveria jamais deixar passar em branco a questão da língua, na qual se coloca o problema da língua e traduz um discurso sobre a tradução.

Primeiramente: em que língua a torre de Babel foi construída e desconstruída? Numa língua em cujo interior o nome próprio Babel também pudesse, por confusão, ser traduzido por “confusão”. O nome próprio Babel, no que se refere ao nome próprio, deveria permanecer intraduzível, mas, por uma espécie de confusão associativa que uma língua possibilita, poder-se-ia acreditar que se pode traduzi-lo, mesmo nesta língua, por um nome comum que significasse o que se traduz por confusão. Voltaire se surpreendeu com isto em seu *Dicionário filosófico* sobre um artigo de Babel:

Não sei por que se diz no *Gênesis* que Babel significa confusão, porque *Ba* quer dizer pai, nas línguas orientais, e *Bel* quer dizer Deus; Babel, portanto, será a cidade de Deus, a cidade santa. Os antigos davam este nome a todas as suas capitais. Mas é incontestável que Babel quer dizer confusão seja porque os arquitetos ficavam confusos após terem erguido sua obra até oitenta e um mil pés judaicos, seja porque se deu a confusão das línguas: é evidente que desde então os alemães já não conseguem perceber os chineses, pois é óbvio, conforme opina o sábio Bochart, que o chinês é originariamente a mesma língua que o alto alemão⁵.

A ironia voltairiana quer dizer o que Babel quer dizer: não é só um nome próprio, a referência de um significante puro de uma existência única – e a esse título intraduzível –, mas também um nome comum que se refere à generalidade de um sentido. Tal nome comum quer dizer não só confusão, mas que também “confusão” tem, pelo menos, dois sentidos. Voltaire está atento não só à confusão das línguas, mas também ao estado de confusão na qual se encontram os arquitetos diante da estrutura interrompida, se bem que uma certa confusão já tenha começado a afetar os dois sentidos da palavra “confusão”. A significação de “confusão” é confusa, no mínimo dupla. Mas, Voltaire ainda dá outra sugestão: Babel não quer dizer só confusão no duplo sentido

⁵ VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário filosófico*. Tradução Marilena de Souza Chauí e João Lopes Alves. São Paulo: Ed. Abril, 1978, p. 107.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

desta palavra, mas também o nome do pai, mais precisa e comumente o nome de Deus como nome do pai. A cidade levaria o nome de Deus, o pai, e do pai da cidade, que se chama confusão. Deus, o Deus, teria marcado com seu patronímico um espaço comunitário, esta cidade onde não se pudesse mais se entender. E não se pode mais se entender quando só há o nome próprio. Ao dar seu nome, um nome de sua escolha, ao dar todos os nomes, o pai seria a origem da língua e este poder lhe pertenceria por direito. E o nome de Deus, o pai, seria o nome dessa origem, e das línguas. Mas, é também esse Deus que, no movimento de sua cólera (como o Deus de Böhme ou de Hegel, aquele que sai de si, determina-se na sua finidade e produz assim a história), anula o dom das línguas, ou pelo menos, as mistura, espalha a confusão entre seus filhos e envenena o presente (*Gift-gift*). É também a origem das línguas, da multiplicidade dos idiomas, dito de outra forma, o que se denomina comumente línguas maternas. Pois toda essa história deflagra as filiações, as gerações e as genealogias: semíticas. Antes da desconstrução de Babel, a grande família que estava estabelecendo seu império, pretendendo que esse fosse universal, da mesma forma, tentou impor a língua ao universo. O momento deste projeto precede já a desconstrução da torre. Cito duas traduções francesas. O primeiro tradutor se distancia do que poderíamos chamar de “literalidade”, dito de outra forma, da figura hebraica usada para designar “língua”, e o segundo, mais preocupado com a literalidade (metafórica, ou melhor, metonímica), usa “lábio”, pois em hebraico designamos lábio, o que se denomina, a partir de outra metonímia, língua. Dever-se-ia falar da multiplicidade de lábios e não das línguas para nomear a confusão babélica. Com isto, o primeiro tradutor, Louis Segond, autor da Bíblia Segond, que apareceu em 1910, escreve o seguinte:

Tais são as famílias dos filhos de Noé, segundo suas gerações e suas nações. É dêles que descendem as nações que se espalharam sobre a terra depois do dilúvio. Tôda a terra tinha

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

uma só língua, e servia-se das mesmas palavras. Alguns homens, partindo para o oriente, encontraram na terra de Senaar uma planície onde se estabeleceram. E disseram uns aos outros: “Vamos, façamos tijolos e cozamo-los no fogo”. Serviram-se de tijolos em vez de pedras, e de betumes em lugar de argamassa. Depois disseram: “Vamos, façamos para nós uma cidade e uma torre cujo cimo atinja os céus. Tornemos assim célebre o nosso nome, para que não sejamos dispersos pela face de toda terra”⁶.

Eu não saberia como interpretar a alusão que se faz à substituição ou à transmutação dos materiais, o tijolo que se tornou pedra e o betume que serviu de argamassa. Isto já nos remete a uma tradução, à tradução da tradução. Mas, vamos deixar isso de lado e substituímos a primeira tradução pela segunda. Esta é de Chouraqui. Ela é recente e se pretende mais literal, quase *verbum pro verbo*, como Cícero dizia que não se deveria fazer, em um de seus primeiros conselhos ao tradutor que podemos ler em seu *Libellus de optima genera oratorum*. Ei-la:

São estes os filhos de Sem,
segundo as suas famílias, segundo as suas línguas,
em suas terras, em suas nações.
São estas as famílias dos filhos de Noé, segundo suas gerações,
nas suas nações:
e destes foram disseminadas as nações na terra depois do dilúvio.

Ora em toda terra havia apenas uma linguagem e uma só maneira de falar.
Sucedeu que, partindo eles do oriente, deram com uma planície
na terra de Sinear;
e habitaram ali.
E disseram uns aos outros:
Vinde, façamos os tijolos,

⁶ Cf. N. T., “Babel: palavra ligada artificialmente ao verbo *Balal* misturar, confundir”. In: *Bíblia Sagrada*. 88ª ed. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico, revista por Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1993, p. 57. Gênesis 10: 32 e 11: 1-4.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

e queimemo-los bem.

Os tijolos serviram-lhes de pedra, e o betume, de argamassa.

Disseram:

Vinde, edifiquemos para nós uma cidade, e uma torre

cujo topo chegue até aos céus,

e tornemos célebre o nosso nome,

para que não sejamos espalhados por toda a terra⁷.

O que lhes ocorreu? Em outras palavras, com que Deus os puniu ao dar seu nome, ou melhor, por que ele não o deu ao nada, nem a ninguém, ao clamar seu nome, o nome próprio “confusão” que seria sua marca e seu selo? Puniu-os por terem pretendido construir até chegar ao céu? Por terem subido até o alto, até o Altíssimo? Talvez, sem dúvida também, mas, incontestavelmente por terem pretendido, desta forma, *produzir um nome*, dar-se o nome, construir-se-lhes o próprio nome, reunir-se (“que não sejamos mais dispersos”) como numa unidade de um lugar que é, ao mesmo tempo, uma língua e uma torre, uma exatamente igual à outra. Desta forma, ele os puniu por terem pretendido assegurar-se uma genealogia única e universal. Pois o texto do Gênesis, no mesmo instante, estabelece uma relação lógica, como se tratasse de um mesmo desenho: edificar uma torre, construir uma cidade, dar a si um nome numa língua universal que seja também um idioma e reunir uma (descendência) filiação:

Disseram:

Vinde, edifiquemos para nós uma cidade, e uma torre

cujo topo chegue até aos céus,

e tornemos célebre o nosso nome,

⁷ A BIBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, p. 16. cap. 10-31, 32; 11-1, 4.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

para que não sejamos espalhados por toda a terra.

Então desceu o SENHOR [YHWH] para ver a cidade e a torre,

que os filhos dos homens edificavam;

e disse:

Eis que o povo é um, e todos têm a mesma linguagem.

Isto é apenas o começo: agora não haverá restrição para tudo o que intentam fazer.

Vinde, desçamos, e confundamos ali e a sua linguagem,

para que um não entenda a linguagem do outro;

Depois ele dissemina os Sem, e a disseminação, aqui, é a desconstrução.

Destarte o SENHOR os dispersou dali pela superfície da terra;

e cessaram de edificar a cidade.

Chamou-se-lhes, por isso, o nome de Babel,

porque ali confundiu o SENHOR a linguagem de toda a terra,

e dali os dispersou por toda a superfície dela.

Não podemos falar, então, de um ciúme de Deus? Por ressentimento contra este nome e este lábio, ele impõe seu nome, nome de pai; e com esta imposição violenta inicia a desconstrução da torre bem como da língua universal, dispersa a filiação genealógica. Rompe a linhagem. Impõe e proíbe, *ao mesmo tempo*, a tradução. Ele a impõe e a proíbe, impõe-na à força, como em situação de xequê, aos filhos que, desde então, *portarão* seu nome, nome que *ele* dá à cidade. É a partir de um nome próprio de Deus, vindo de Deus, que descendeu de Deus ou do pai (bem que se diz que YHWH, nome impronunciável, *descende* em direção à torre) e marcado por ele, que as línguas se dispersaram, confundiram ou se multiplicaram, de acordo com uma descendência que na própria dispersão permanece selada com o único nome que seria o mais forte, com o único idioma que ela teria usado. Pois esse idioma traz em si a marca da confusão, querendo dizer, impropriamente,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

o impróprio, a saber, Babel, confusão. A tradução, então, torna-se necessária e impossível, como resultado de uma luta pela apropriação do nome, necessária e proibida no intervalo de dois nomes absolutamente próprios. E o nome próprio de Deus, dado por Deus, se divide, suficientemente, na língua, para significar, de forma confusa, “confusão”. E a guerra por ele declarada, primeiramente, desencadeia-se no interior do nome: dividido, bifurcado, ambivalente, polissêmico: *Deus desconstruído*. Ele mesmo. “*And he war*”, lemos em *Finnegans Wake*, e poderíamos seguir toda essa história por parte de Sem e Cão. O *he war* não só emenda, neste lugar, um número incalculável de fios fônicos e semânticos, no contexto imediato e no livro, completamente babélico, mas também revela a declaração de *guerra* (em inglês) daquele que diz: “Eu sou aquele que sou”, e que assim foi (*war*), torna-se intraduzível na própria performance, *pelo menos neste feito* em que ele se anuncia em mais de uma língua ao mesmo tempo, pelo menos o inglês e o alemão. Mesmo se uma tradução infinita esgotasse o fundo semântico, traduziria ainda assim em *uma* língua e perderia a multiplicidade do *he war*. Fica para uma outra ocasião uma leitura mais demorada, sem interrupção, deste *he war* e vamos prestar atenção a um dos limites das teorias de tradução: elas tratam, muito freqüentemente, das passagens de uma língua para outra e não consideram a possibilidade das línguas estarem implicadas *em mais de uma* dentro de um texto. Como traduzir um texto escrito em várias línguas ao mesmo tempo? Como “interpretar” o efeito da pluralidade? E se se traduz em várias línguas ao mesmo tempo, chamar-se-á isto de traduzir?

Hoje, admitimos Babel como um nome próprio. Sem dúvida, mas um nome próprio de que e de quem? Às vezes, de um texto narrativo que conta uma história (mítica, simbólica, alegórica, pouco importa neste instante), às vezes, de uma história na qual o nome próprio, que não é mais o título da narrativa, dá nome a uma torre ou a uma cidade, mas uma torre ou uma cidade que recebem o nome de um evento em curso, no qual YHWH “clama por seu nome”. Ora, um nome

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

próprio que dá nome, pelo menos, a três coisas diferentes e que também tem como nome próprio, essa é a história, a função de um nome comum. Essa história conta, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade irreduzível dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como* impossibilidade. Ora, em geral presta-se pouca atenção a este fato: é através da tradução que, freqüentemente, lemos esta narrativa. E nesta tradução, o nome próprio mantém uma destinação peculiar, já que não é traduzido em forma de nome próprio. Pois um nome próprio, enquanto tal, sempre se mantém intraduzível; a partir disso, podemos considerar que ele não pertence rigorosamente, com os mesmos direitos das outras palavras, à língua, ao sistema da língua, quer seja traduzido ou traduzente. E no entanto, “Babel”, fato ocorrido numa língua, na qual aparece para formar um “texto”, tem também um sentido comum, uma generalidade conceitual. Jogo de palavras ou associação confusa, pouco importa: “Babel” poderia ser entendida, numa língua, como tendo o sentido de “confusão”. E, desde então, da mesma forma que Babel é, ao mesmo tempo, um nome próprio e um nome comum, a confusão também se torna um nome próprio e um nome comum, um homônimo do outro, sinônimos também, mas não equivalentes, pois não seria o caso de confundi-los em seu valor. Para o tradutor, não há solução satisfatória. O recurso pela aposição e pela maiúscula (“com a qual ele clama por seu nome: Babel, Confusão”) não traduz de uma língua para outra. Ele comenta, explica, parafraseia, mas não traduz. Quando muito, esboça uma análise dividindo o equívoco em duas palavras nas quais a confusão concentraria a toda sua força, toda a força da tradução interna, se se pode dizer, que trabalha o nome na língua dita original. Pois, na língua original da narrativa há uma tradução, um tipo de translação que produz, na mesma hora (devido a uma confusão), o equivalente semântico do nome próprio que, por si só, enquanto nome puramente próprio, não o teria. Para dizer a verdade, esta tradução intralingüística se opera no mesmo instante; não é, num sentido estrito, uma operação. Entretanto, aquele que fala a língua do Gênesis devia estar atento

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ao efeito do nome próprio ao apagar o equivalente conceitual (como pedra e Pedro que são dois valores ou duas funções absolutamente heterogêneas); estaríamos, então, tentados a dizer *primeiramente* que um nome próprio, no sentido próprio, não pertence propriamente à língua; não pertence *ainda que e porque* seu apelo a torne possível (o que seria de uma língua sem a possibilidade de apelar para um nome próprio?), conseqüentemente, ele só pode se inscrever propriamente numa língua deixando-se traduzir nela, em outras palavras, *interpretar-se* em seu equivalente semântico: a partir de então, não se pode mais ser admitido como nome próprio. O nome “pierre” (pedra) pertence à língua francesa e sua tradução numa língua estrangeira deve em princípio, transportar seu sentido. Não é o caso de “Pierre” que, mesmo pertencendo à língua francesa, não está assegurado, pelo menos, não da mesma forma. Peter, neste sentido, não é uma *tradução* de Pierre, assim como Londres não é uma tradução de London etc. E, *em segundo lugar*, o sujeito cuja língua dita materna fosse a língua do Gênesis poderia dizer que entende Babel como “confusão”, ele opera, então, uma tradução *confusa* do nome próprio em seu equivalente comum sem ter a necessidade de uma outra palavra. É como se houvesse duas palavras, dois homônimos, sendo que um tem valor de nome próprio e o outro, de nome comum: entre eles, há uma tradução que podemos avaliar de forma bastante diversa. Ela pertence ao tipo de tradução que Jakobson chama de intralingual ou reformulação (*rewording*)? Acho que não: a “reformulação” se refere às relações de transformação entre nomes e frases comuns. O ensaio “On translation”⁸ (1959) distingue três formas de traduções. A tradução *intralingual*, que consiste na interpretação de signos lingüísticos por meio de outros signos da *mesma* língua. Isto supõe evidentemente que se saiba, em última instância, como determinar rigorosamente a unidade e a identidade de uma língua, a forma decidível de seus limites. Haveria, em seguida, o que Jakobson chama claramente de tradução “propriamente dita”, a tradução *interlingual*, que interpreta os

⁸ “Aspectos lingüísticos da tradução”, in: JAKOBSON, R. *Lingüística e Comunicação*. 9ª ed. Trad. ? São Paulo: Cultrix, 1995, p. 65.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

signos lingüísticos por meio de alguma outra língua, o que lhe exige a mesma pressuposição da tradução intralingual. Haveria, enfim, a tradução intersemiótica ou *transmutação*, que interpreta os signos lingüísticos por meio de sistemas de signos não-lingüísticos (verbais). Para estas duas formas de traduções, que não seriam traduções “propriamente ditas”, Jakobson propõe um equivalente definatório, uma outra palavra. A primeira, ele traduz, se se pode dizer, por uma outra palavra: tradução *intralingual* ou *reformulação*, *rewording*. A terceira, igualmente: tradução *intersemiótica* ou *transmutação*. Nestes dois casos, a tradução da “tradução” é uma interpretação por definição. Mas, no caso da tradução “propriamente dita”, da tradução no sentido corrente, interlingüística e pós-babélica, Jakobson não traduz, ele retoma a mesma palavra: “a tradução interlingual ou tradução propriamente dita”. Ele supõe que não é necessário traduzir, pois todo mundo sabe o que ela quer dizer, porque todos têm a experiência, supõe-se que se saiba o que é uma língua, a relação de uma língua com outra e, sobretudo, a identidade ou a diferença em matéria de língua. Se há uma transparência contra a qual Babel não teria atentado é exatamente isto, a experiência da multiplicidade das línguas e o sentido “propriamente dito” da palavra “tradução”. Com relação a esta palavra, quando se trata de tradução “propriamente dita”, os outros usos da palavra “tradução” estariam em situação de tradução intralingual e inadequada, como as metáforas, em suma, os rodeios [*tours*] ou os torneamentos [*tourneures*] da tradução no sentido próprio. Haveria, então, uma tradução no sentido próprio e outra no sentido figurado. E para traduzir uma na outra, no interior da mesma língua ou de uma língua para outra, no sentido figurado ou no sentido comum, enveredar-se-ia nas trilhas que revelariam rapidamente o que esta tripartição tranqüilizadora teria de problemática. Na mesma hora: no momento em que se pronunciasse Babel, sentir-se-ia a impossibilidade de decidir se esse nome pertence própria e simplesmente a uma língua. E é conveniente que esta indecidibilidade trave uma luta em favor do nome próprio no interior de uma cena de endividamento genealógico. Ao procurar “se dar um

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nome”, ao instituir, ao mesmo tempo, uma língua universal e uma genealogia única, os semitas queriam impor a razão ao mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois universalizariam, assim, o idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, rompe a transparência racional e interrompe também a violência colonial ou o imperialismo lingüístico. Impõe-lhes como destino a tradução, sujeitando-os à lei da tradução necessária e impossível: num só golpe, através de seu nome próprio traduzível-intraduzível, libera a razão universal (aquela que não será submissa ao império de uma nação em particular), mas lhe limita simultaneamente a própria universalidade: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se a lei, o dever e a dívida, mas uma dívida que não se pode quitar. Tal insolubilidade encontra-se marcada no próprio nome Babel: que, ao mesmo tempo, traduz-se e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se, com uma dívida impossível, consigo mesmo como se fosse o outro. Tal seria a façanha babélica.

Este exemplo singular, ao mesmo tempo arquetípico e alegórico, poderia introduzir todos os problemas ditos teóricos da tradução. Mas, nenhuma teorização, uma vez que ela se produz dentro de uma língua, não poderia dominar a proeza babélica. Esta é uma das razões pelas quais prefiro, aqui, em lugar de tratar sobre o modo teórico, tentar traduzir ao meu modo a tradução de um outro texto sobre a tradução. Sem quitar a dívida, reconheço uma das várias dívidas com Maurice de Gandillac. Devemos-lhe, dentre outros ensinamentos insubstituíveis, o fato de ter introduzido e traduzido Walter Benjamin e especialmente *Die Aufgabe des Übersetzers, La tâche du traducteur* (A tarefa-renúncia do tradutor⁹). O que precede deveria me conduzir na verdade a um outro texto de Walter Benjamin, “Sur le langage en général et sur le langage humain” (1916) (traduzido por Maurice de Gandillac em *Mythe et Violence*, Denöel, 1971). A referência a Babel

⁹ Tradução de Susana Kampff Lages, in: HEIDERMANN, W (org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC/Núcleo de tradução, 2001.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

é explícita e acompanhada de um discurso sobre nome próprio e tradução. Mas, diante do aspecto, a meu ver, bastante enigmático desse ensaio, sua riqueza e suas sobredeterminações, deverei adiar esta leitura e me limitar à “A tarefa do tradutor” (igualmente traduzido por M. de Gandillac, no mesmo volume). Sua dificuldade não é, sem dúvida, menor, mas sua unidade é mais aparente, melhor centrada em torno do tema. E esse texto sobre a tradução é também o prefácio de uma tradução de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire, e o li, primeiramente, através da tradução francesa que Gandillac nos proporcionou. Todavia a tradução é só um tema ou o principal tema desse texto?

O título diz que sim, desde a primeira palavra, a tarefa (*Aufgabe*), a missão para a qual estamos destinados (sempre pelo outro), o comprometimento, o dever, a dívida, a responsabilidade. Trata-se, na verdade, de uma lei, de uma ordem formal a que o tradutor deve se submeter. Da mesma forma, *deve saldar* a dívida a si mesmo e pagar por algo que talvez implique uma falha, um tropeço, uma falta e, talvez, um crime. O ensaio tem como horizonte, veremos, uma “reconciliação”. E tudo isso num discurso que multiplica os temas genealógicos e as alusões – mais ou menos metafóricas – à transmissão de uma semente familiar. O tradutor fica endividado, aparece como tradutor em situação de devedor; sua tarefa é de *restituir*, de entregar o que deveria ter sido entregue. Dentre as palavras que respondem ao título de Benjamin (*Aufgabe*, o dever, a missão, a tarefa, o problema, o que é assinalado, entregue para ser feito, para ser restituído) está, desde o início, *Wiedergabe*, *Sinnwiedergabe*, a restituição, a restituição do sentido. Como entender uma tal restituição, até mesmo, uma tal quitação? E o que do sentido? Quanto à *aufgeben*, é também dar, expedir (emissão, missão) e abandonar.

Detemos-nos, por enquanto, neste léxico, o do dom, da dívida, de uma dívida que poderia se anunciar como insolúvel, na qual um tipo de “transferência”, de amor e ódio de quem está em situação de traduzir, intimado a traduzir, com relação ao texto a traduzir (não digo quem assina

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ou o autor do “original”), à língua e à escritura, ao vínculo e ao amor que marcam as núpcias do autor do “original” com sua própria língua. No meio do ensaio, Benjamin diz que a restituição poderia até ser impossível: dívida insolúvel no interior de uma cena genealógica. Um dos temas essenciais do texto é o “parentesco” das línguas num sentido que não é mais tributário da lingüística histórica do século XIX, sem lhe ser completamente estranho. Talvez ele esteja sugerindo pensar na própria possibilidade de uma lingüística histórica.

Benjamin acaba por citar Mallarmé em francês, depois de ter deixado em sua própria frase uma palavra latina que Maurice de Gandillac reproduziu em nota de rodapé para marcar bem que *génie* (gênio), ele não traduziu do alemão, mas do latim (*ingenium*). Mas, é claro que ele não poderia fazer o mesmo com a terceira língua deste ensaio, o francês de Mallarmé, cuja intraduzibilidade, Benjamin teria avaliado. Mais uma vez: como traduzir um texto escrito em várias línguas ao mesmo tempo? Eis a passagem sobre o insolúvel (sempre cito a tradução francesa, contentando-me em incluir, aqui e ali, uma palavra alemã que satisfaça meu propósito):

Entretanto, elas [a filosofia e a tradução] não são banalidades, como querem alguns saltimbancos sentimentais. Pois há um engenho filosófico, cujo mais íntimo desejo é alcançar aquela língua que se anuncia na tradução:

“Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l’immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité”¹⁰.

¹⁰ As línguas imperfeitas naquilo que, em várias falta o essencial: pensar sendo escrever sem acessórios, nem cochicho, mas, tácita a palavra ainda imortal, a diversidade sobre a terra, dos idiomas não impedem ninguém de proferir as palavras, que senão se encontrariam, por meio de um único golpe, ela mesma materialmente a verdade (tradução nossa).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Se aquilo a que aludem essas palavras de Mallarmé puder ser rigorosamente apreciado pelo filósofo, a tradução encontra-se, com os germes [*Keimen*] de uma tal língua, a meio caminho entre poesia e doutrina. Sua obra tem um cunho inferior ao de ambas; entretanto, imprimi marcas não menos profundas na história.

Aparecendo a tarefa do tradutor sob essa luz, as vias para sua resolução ameaçam obscurecer-se de maneira ainda mais impenetrável. Aliás, a tarefa de fazer amadurecer na tradução o sêmen da pura língua [*den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen*] parece absolutamente insolúvel [*diese Aufgabe... scheint niemals lösbar*], indefinível numa solução qualquer [*in keiner Lösung bestimmbar*]. Pois não se subtrai terreno a uma tal solução, quando a reprodução do sentido cessa de ser determinante?¹¹

Em primeiro lugar, Benjamin desiste de traduzir Mallarmé, deixa-o brilhar como a medalha de um nome próprio dentro de seu texto; mas, esse nome próprio não é totalmente insignificante, ele se une somente àquele cujo sentido não se deixa transportar sem perda numa outra linguagem ou numa outra língua (e *Sprache* não se traduz sem perda por uma ou outra palavra). E no texto de Mallarmé, o efeito de propriedade intraduzível se liga mais a um único evento que contenha uma força performativa do que ao nome ou à verdade da adequação. Então, coloca-se uma questão: o terreno da tradução não se subtrai no instante em que a reprodução do sentido (*Wiedergabe des Sinnes*) cessa de ser determinante? É o conceito atual da tradução que se torna problemático: ele implica que o processo de reprodução, a tarefa (*Aufgabe*) volta a reproduzir (*wiedergeben*) o que era, primeiramente, *dado* e o que era dado era, pensemos, o sentido. Ora, as coisas se tornam obscuras quando se tenta admitir o valor da reprodução com o da maturação. Sobre que terreno, em que solo ocorreria a maturação se a reprodução do sentido dado não é mais a regra?

A alusão à maturação de uma semente poderia se assemelhar a uma metáfora vitalista ou geneticista: então, ela sustentaria o código genealógico e parental que parece predominar neste

¹¹ Cf. HEIDERMANN, 2001, p. 205.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

texto. Na verdade, parece-me que, aqui, é necessário inverter a ordem e reconhecer o que, em outro lugar, propus chamar de a “catástrofe metafórica”: longe daquilo que, a princípio, se conhece como “vida” ou “família” no momento em que se utiliza desses valores familiares para falar de linguagem e de tradução, o que se dá é justamente o contrário, ou seja, é a partir de um pensamento em relação à linguagem e a “sobrevivência” desta na tradução que se chega à idéia do que querem dizer esta “vida” e esta “família”. Este retorno é expressamente operado por Benjamin. Seu prefácio (pois, não esqueçamos que este ensaio é um prefácio) circula sem parar entre os valores da semente, da vida e, sobretudo, da “sobrevida” (*Überleben* tem uma relação essencial com *Übersetzen*). Ora, bem no início, Benjamin parece propor uma comparação ou uma metáfora – ela se inicia com o “da mesma forma que” – e, subitamente, se desloca entre *Übersetzen*, *Übertragen* e *Überleben*:

Da mesma forma com que as manifestações vitais estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, a tradução provém do original. Na verdade, ela não deriva tanto de sua vida quanto de sua “sobrevivência” [*Überleben*]. Pois a tradução é posterior ao original e assinala, no caso de obras importantes que jamais encontram à época de sua criação seu tradutor de eleição, o estágio da continuação de sua vida [*Fortleben*, desta vez, a sobrevivência como continuação da vida mais do que como vida *post mortem*]. A idéia da vida e da continuação da vida [*Fortleben*] e das obras de arte deve ser entendida em sentido inteiramente objetivo, não metafórico [*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*] (p. 193).

E, segundo um esquema aparentemente hegeliano, numa passagem bem circunscrita, Benjamin nos exorta a pensar a vida a partir do espírito ou da história, e não a partir de uma única “corporeidade orgânica”. Há uma vida no momento em que a “sobrevida” (o espírito, a história, as obras) excede a vida e a morte biológica: “É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza...) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa [*Aufgabe*]: compreender toda a vida natural a partir dessa vida mais vasta que é a história” (ibidem).

Desde o título – e até o momento eu o mantenho – Benjamin situa o *problema*, no sentido de que está precisamente *diante de si* como uma tarefa, como aquela do tradutor e não da tradução (aliás nem, seja dito de passagem e a questão não é negligenciável, da tradutora). Benjamin não fala da tarefa ou do problema da tradução. Ele nomeia o sujeito da tradução, como sujeito endividado, obrigado por um dever, já em situação de herdar, inscrever-se como sobrevivente numa genealogia, como sobrevivente ou agente de sobrevida. A sobrevida das obras, não dos autores. Talvez a sobrevida dos nomes dos autores e das assinaturas, mas não dos autores.

Essa sobrevida dá mais vida, mais do que uma sobrevivência. A obra não vive somente mais tempo, ela vive *mais e melhor*, além dos meios de seu autor.

O tradutor seria, então, um receptor endividado, submisso ao dom e à dívida de um original? De forma alguma. E por muitas razões: o laço ou a obrigação da dívida não se dá entre um doador e um donatário, mas entre dois textos (duas “produções” ou duas “criações”). Entende-se desde a abertura do prefácio e se se quiser isolar as teses, vejamos algumas com a brutalidade do recorte:

1. A tarefa do tradutor não se anuncia a partir de uma *recepção*. A teoria da tradução não depende, no essencial, de nenhuma teoria da recepção, mesmo se esta puder inversamente contribuir para torná-la possível e levá-la em conta.

2. A tradução não tem nenhuma finalidade de *comunicar*. Não mais que o original e Benjamin se mantém longe de qualquer contestação possível ou ameaçadora, mantém uma

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

dualidade rigorosa entre o original e a versão, o traduzido e o traduzente, ainda que desloque sua relação. E se interessa pela tradução de textos poéticos e sagrados que, aqui, consagrariam a essência da tradução. Todo o ensaio se desdobra entre o poético e o sagrado para remontar do primeiro ao segundo, o qual indica o ideal de toda tradução, o tradutível puro: a versão intralinear do texto sagrado, o modelo ou ideal (*Urbild*) de toda tradução possível em geral. Portanto, esta é a segunda tese: para um texto poético ou um texto sagrado, a comunicação não é essencial. Esta questão não se refere diretamente à estrutura comunicante da linguagem, mas à hipótese de um conteúdo comunicável que se distinguiria rigorosamente do ato lingüístico da comunicação. Em 1916, a crítica do semiotismo e da “concepção burguesa da linguagem” já visava esta distribuição: meio, objeto e destinatário. “Não há conteúdo de linguagem”. O que comunica primeiro a linguagem é a sua “comunicabilidade” (“Sur le langage...”, trad. M. de Gandillac, p. 85). Então, dir-se-ia que desta forma se produz uma abertura na dimensão performativa dos enunciados? Em todo caso, isto evita que precipitemos: isolar os conteúdos e as teses em *A tarefa do tradutor* e traduzir o outro como assinatura de um tipo de nome próprio destinado a assegurar sua sobrevida como obra.

3. Se há entre o texto traduzido e o texto traduzente uma relação entre “original” e “versão”, não deveria ser *representativa* ou *reprodutiva*. A tradução não é nem imagem, nem cópia.

Tomadas estas três precauções (nem recepção, nem comunicação, nem representação), como se constituem a dívida e a genealogia do tradutor? Ou, antes desse *a-traduzir*, do *a-traduzir*?

Sigamos o fio da vida ou da sobrevida, por onde quer que ele comunique com o movimento do parentesco. Quando Benjamin recusou o ponto de vista da recepção, não foi para negar-lhe a pertinência e teria, sem dúvida, feito muito para se preparar para uma teoria da recepção na literatura. Mas, em primeiro lugar, ele quis retornar ao instante que ele chama ainda de “original”,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

não tanto o que ele produz aos receptores ou tradutores, mas no que ele lhes requer, exige ou ordena ao estabelecer a lei. E é a estrutura dessa exigência que parece mais importante aqui. Por onde ela passa? Num texto literário – digamos, mais rigorosamente neste caso, “poético” –, ela não passa pelo dito, pelo enunciado, pelo comunicado, pelo conteúdo ou pelo tema. E quando, neste contexto, Benjamin fala de “comunicação” ou “enunciação” (*Mitteilung, Aussage*), não é do ato, mas do conteúdo que, visivelmente, ele fala: “Mas o que ‘diz’ uma obra poética (*Dichtung*)? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é a comunicação, não é o enunciado” (p. 189).

A exigência parece, então, passar, antes de ser formulada, pela *forma*. “A tradução é uma forma” (p. 191) e a lei dessa forma reside no original. Essa lei se coloca primeiro, repetimo-lo, como uma exigência, num sentido mais claro, uma exigência que delega, manda, prescreve, assina. E quanto a essa lei como exigência, duas questões podem surgir; elas são em essência diferentes. Primeira questão: encontrará a obra jamais, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado? Segunda questão, Benjamin diz “mais propriamente” (como se essa questão tornasse a precedente mais apropriada assim que a víssemos, colocasse outra coisa em destaque): “admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e, conseqüentemente (em consonância com o significado dessa forma), e exigirá também” (p. 191)?

A essas duas questões a resposta deveria ser da mesma natureza ou da mesma forma. No primeiro caso, *problemática*, não necessária (o tradutor seria capaz de fazer a obra aparecer, mas se ele não for encontrado, isto não mudaria nada na exigência e na estrutura da injunção vinda da obra); no segundo caso, a resposta é, propriamente, *apodíctica*: necessária, *a priori*, demonstrável, absoluta, pois ela vem de dentro do original. Isto exigiria um tradutor, mesmo se não houvesse nenhum tradutor, pronto para responder a esta injunção que é, ao mesmo tempo, exigência e desejo de uma estrutura própria do original. Esta estrutura é a relação da vida com a

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

sobrevida. Esta exigência do outro como tradutor Benjamin a compara com um momento inesquecível da vida: ele é vivido *como* inesquecível, ele é inesquecível mesmo se, de alguma forma, o esquecimento levar a melhor. Ainda assim ele terá sido inesquecível, está aí sua significação essencial, sua essência apodíctica, o esquecimento só atinge este inesquecível acidentalmente. A exigência do inesquecível – que é, aqui, constitutiva – não é a menor do mundo, estabelecida pela finitude da memória. Da mesma forma, a exigência da tradução não sofre nada se não for satisfeita, pelo menos não sofre no que se refere à própria estrutura da obra. Neste caso, a dimensão *sobrevivente* é um *a priori* – e a morte não mudaria nada. Não é mais a exigência (*Forderung*) que perpassa a obra original, ela só pode responder ou corresponder (*entspreche*) a “um pensamento de Deus”. A tradução, o desejo de traduzir não é passível de ser pensado sem esta *correspondência* com um pensamento de Deus. No texto de 1916 que já admitia a tarefa do tradutor, sua *Aufgabe*, em resposta ao dom das línguas e ao dom do nome (*Gabe der Sprache, Gebung des Names*), Benjamin nomeou Deus no lugar de uma correspondência que autoriza, tornando possível ou garantindo, a correspondência entre as línguas envolvidas na tradução. Neste contexto fechado, tratar-se-ia também das relações entre a linguagem das coisas e a linguagem dos homens, entre o mudo e o falante, o anônimo e nomeado, mas, o axioma vale, sem dúvida, para toda tradução: “a objetividade desta tradução tem sua garantia em Deus” (trad. M. de Gandillac, p. 91; tradução nossa). A dívida, no começo, se forma no vácuo do “pensamento de Deus”.

Dívida estranha que não vincula ninguém a ninguém. Se a estrutura da obra é a “sobrevida”, a dívida não se coloca para um suposto sujeito-autor do texto original – morte ou mortal, a morte do texto –, mas para uma outra coisa, que representa a lei *formal* na imanência do texto original. Depois, a dívida não se compromete em reproduzir uma cópia ou uma boa imagem, uma representação fiel do original: este, o sobrevivente, está em processo de transformação. O original

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

se dá ao se modificar, este Dom, não de um objeto dado, vive e sobrevive em mutação: “Pois na continuação de sua vida (que não mereceria tal nome, se não se constituísse em transformação e renovação de tudo aquilo que vive), o original se modifica. Também existe uma maturação póstuma das palavras que já se fixaram” (p. 197).

Maturação póstuma (*Nachreife*) de um organismo vivo ou de uma semente: isto não é mais simplesmente uma metáfora, por razões já pressentidas. Em sua essência, a história da linguagem é determinada como “evolução” [*croissance*], “sacra evolução das línguas” (p. 201).

4. Se a dívida do tradutor não o compromete em relação ao autor (morto, mesmo se estiver vivo, porque, uma vez que o texto esteja pronto, ele terá uma estrutura de sobrevida), nem em relação a um modelo que ele deveria reproduzir ou representar, com o que ou com quem ele se compromete? Como dar nome a este o que ou a este quem? Qual é o nome próprio se não é o do autor, morto ou mortal, do texto? Quem é o tradutor que se compromete desta forma, que se encontra talvez *comprometido* com o outro antes de estar comprometido consigo mesmo? Como o tradutor se encontra, quanto à sobrevida de um texto, na mesma situação que seu produtor final e mortal (seu “autor”), não é ele, no que diz respeito ao final e mortal, que se compromete. Quem então? Certamente, é ele, mas em nome de quem e de quê? A questão dos nomes próprios é, aqui, essencial. Lá onde o ato do vivo mortal parece contar menos do que a sobrevida do texto *em tradução* – traduzido e traduzente –, é preciso que a assinatura do nome próprio se distinga e não se apague tão facilmente do contrato ou da dívida. Não esqueçamos que Babel nomeia uma luta pela sobrevida do nome, da língua ou das lábios.

De cima, Babel, a cada instante, vigia e surpreende minha leitura: traduzo, traduzo a tradução de Maurice de Gandillac de um texto de Benjamin que, ao prefaciá-la, o toma como pretexto para dizer com quem e para quem todo tradutor se compromete – e observa

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

de passagem, ponto essencial na sua demonstração, que não saberá lidar com a tradução da tradução. Devemos nos lembrar disso.

Ao relemburar esta estranha situação, não quero restringir meu papel, de forma essencial, para o de um mero observador. Nada é mais grave do que uma tradução. Gostaria também de marcar que todo tradutor está em posição de falar *da* tradução, em um lugar que não é nada mais do que secundário. Pois se a estrutura do original é marcada pela exigência de ser traduzida, é que, ao fazer a lei, o original começa a se endividar *também* com relação ao tradutor. O original é o primeiro devedor, o primeiro que exige; ele começa por sentir falta e exigir uma tradução. Esta exigência não é somente da parte dos construtores da torre que querem dar nome e instituir uma língua universal se traduzindo dela mesma, ela limita também o desconstrutor da torre: ao dar seu nome, Deus apela também para a tradução, não só entre as línguas que se tornaram, de repente, múltiplas e confusas, mas primeiramente *de seu nome*, nome que ele exigiu, deu e que deve ser traduzido por confusão para ser compreendido, para deixar que se compreenda. Por isso que é difícil traduzi-lo e, da mesma forma, compreendê-lo. No mesmo instante em que impõe e opõe sua lei à da tribo, exige a tradução. Fica endividado. Não deixa de exigir a tradução do próprio nome que ele proibiu. Pois Babel é intraduzível. Deus clama por seu nome. Seu texto é o mais sagrado, o mais poético, o mais originário, pois ele cria um nome e o dá a si próprio, nem por isso se torna menos negligente com sua força e com sua riqueza, exige um tradutor. Como em *La folie du jour*, de Maurice Blanchot, a lei não ordena sem que exija ser lida, decifrada, traduzida. Ela exige a transferência (*Übertragung* e *Übersetzung* e *Überleben*). O *double bind* está nela. No próprio Deus, e é preciso considerar-lhe rigorosamente a consequência: *em seu nome*.

Insolúvel de ambos os lados, o duplo endividamento ocorre entre os nomes. Ultrapassa, *a priori*, os portadores dos nomes, se o entendermos além dos corpos mortais que desaparecem por detrás da sobrevida do nome. Ora, um nome próprio pertence e não pertence, digamos, à língua,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nem mesmo, para ser preciso, ao corpo do texto a traduzir, do *a-traduzir*.

A dívida não diz respeito aos sujeitos vivos, mas aos nomes à margem da língua ou, mais precisamente, ao traço contratante da relação do dito sujeito vivente com seu nome, àquilo que se mantém à margem da língua. E esse traço seria aquele do *a-traduzir* de uma língua para outra, de uma margem do nome próprio para outra. Este contrato da língua entre várias línguas é absolutamente único. Por um lado, não é o que chamamos, em geral, de contrato da linguagem: o que garante a instituição de *uma* língua, a unidade de seu sistema e o contrato social que vincula uma comunidade a essa consideração. Por outro lado, em geral, supomos que para ser válido ou instituir o que quer que seja, todo contrato deve acontecer numa única língua ou exigir (por exemplo, no caso de tratados diplomáticos ou comerciais) uma traduzibilidade já dada, sem resíduo: a multiplicidade das línguas deve ser absolutamente dominada. Aqui, ao contrário de um contrato entre duas línguas estrangeiras enquanto tais empenha em tornar possível uma tradução que, *subseqüentemente*, autorizará todo tipo de contratos no sentido corrente. A assinatura desse contrato singular não precisa de uma escrita documentada ou arquivada, ela ocorre mais como rastro ou como traço, e essa ocorrência é possível, mesmo que a assinatura não saliente nenhuma objetividade empírica ou matemática.

O *topos* desse contrato é excepcional, único, praticamente impossível de ser pensado como categoria normal de um contrato: num código clássico é o que chamaríamos de transcendental, já que, na verdade, torna possível todo contrato em geral, a começar pelo que chamamos de contrato da linguagem nos limites de um único idioma, outro nome, talvez, para a origem das línguas. Não a origem da linguagem, mas das línguas – antes da linguagem, *as* línguas.

O contrato de tradução, neste sentido *quase* transcendental, seria o contrato em si mesmo, o contrato absoluto, a forma contrato do contrato, aquilo que permite a um contrato ser o que ele é.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Poderíamos dizer que o parentesco entre as línguas supõe esse contrato ou que ele lhe dá seu primeiro lugar? Reconheceríamos, aí, um círculo clássico. Sempre começa a girar quando nos interrogamos sobre a origem das línguas ou da sociedade. Benjamin fala frequentemente do parentesco entre as línguas, mas nunca como comparatista ou historiador das línguas. Ele se interessa mais por uma conexão mais essencial e mais enigmática, por uma afinidade mais íntima da qual não tem certeza de que preceda o trato ou contrato do *a-traduzir*, do que pelas famílias das línguas. Talvez, mesmo esse parentesco, esta afinidade (*Verwandschaft*) seja uma aliança selada pelo contrato de tradução, na medida em que as sobrevidas que ela associa não sejam vidas naturais, laços de sangue ou simbioses empíricas. “Enquanto desdobramento de uma peculiar vida elevada, esse desdobramento, é determinado por uma finalidade peculiar e elevada. Vida e finalidade: seu nexos, aparentemente mais tangível, mas que praticamente se subtrai ao conhecimento, é descoberto apenas onde aquele fim, para o qual convergem todas as finalidades da vida, deixa de ser, por sua vez, buscado na sua própria esfera, para ser procurado numa esfera mais elevada. Todas as manifestações finalistas da vida, bem como sua finalidade em geral, não são conformes, em última instância, às finalidades da vida, mas à expressão de sua essência, à exposição [*Darstellung*] de seu significado. Assim, finalmente, a tradução tende a expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (p. 195).

A tradução não procuraria dizer isto ou aquilo, transportar este ou aquele conteúdo, comunicar tal encargo do sentido, mas *re-marc*ar a afinidade entre as línguas, exibir sua própria possibilidade. E isto, que vale para o texto literário ou sagrado, define talvez a própria essência do literário e do sagrado em sua raiz comum. Disse *re-marc*ar a afinidade entre as línguas para nomear o insólito de uma “expressão” (“expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si”) que não é nem uma simples “apresentação”, nem simplesmente outra coisa. A tradução torna *presente* de acordo com um modo antecipatório, anunciador, quase profético, uma afinidade que

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nunca está presente nesta apresentação. Pensemos na maneira pela qual Kant definia, às vezes, a relação com o sublime: uma apresentação inadequada daquilo que, portanto, se apresenta. Aqui, o discurso de Benjamin avança por meio de chicanas:

Ela [a tradução] própria não é capaz de revelar, nem é capaz de instituir [*herstellen*] essa relação oculta; pode, porém, apresentá-la [*darstellen*], atualizando-a de maneira germinal ou ostensiva. E essa apresentação de um objeto significado [*Dastellung eines Bedeuten*] mediante a tentativa, o germe de sua constituição, é um modo muito peculiar de apresentação, o qual dificilmente pode ser encontrado no âmbito da vida não-lingüística, que conhece, nas analogias e nos signos, outros tipos de referência [*Hindeutung*], além da atualização intensiva, isto é, alusiva, antecipatória [*vorgreifende, andeutende*]. Mas aquela aludida relação de intimidade entre as línguas constitui uma convergência muito particular. Consiste no fato de que as línguas não são estranhas umas às outras, sendo *a priori* – e abstraindo de todas as ligações históricas – afins naquilo que querem dizer (*ibidem*).

Todo o enigma deste parentesco se concentra aqui. O que quer dizer “o que elas querem dizer?” E o que é dessa apresentação na qual nada se apresenta de acordo com o modo normal da presença?

Trata-se do nome, do símbolo, da verdade, da letra.

Um dos pilares básicos desse ensaio, assim como do texto de 1916, é uma teoria do nome. A língua é determinada a partir da palavra e do privilégio da nomeação. É, de passagem, uma afirmação bastante fundamentada, senão bastante demonstrativa: “o elemento originário do tradutor” (p. 209) é a palavra e não a frase, a articulação sintática. Para dar o que pensar, Benjamin propõe uma imagem “curiosa”: a frase (*Satz*) seria “o muro que se ergue diante da língua do original”, nesse caso, a palavra, palavra por palavra, e a literalidade (*Wörtlichkeit*) seria a “arcada”. Desta forma, o muro esconde (ele está *diant*e do original), a arcada deixa passar a luz do dia e possibilita que se veja o original (não estamos longe das “passagens parisienses”). Este

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

privilégio da palavra sustenta, evidentemente, o do nome e, com ele, a propriedade do nome próprio, risco e possibilidade do contrato de tradução. Ele coloca o problema *econômico* da tradução, quer se trate da economia como lei do próprio, quer da economia como relação quantitativa (traduzir é transpor um nome próprio para várias palavras, para uma frase ou uma descrição etc?).

Há o *a-traduzir*. Dos dois lados, ele assina e contrata, compromete mais os nomes próprios à margem da língua do que os autores, essencialmente não se compromete a comunicar, nem a reapresentar, nem a assumir um compromisso já assinado, mas sim, em estabelecer o contrato e dar luz ao pacto, em outras palavras, ao *symbolon*, num sentido que não é o que Benjamin usa para designar com este nome, mas sugere, sem dúvida, digamos, a metáfora do vaso¹² (*amphore*), já que desde o início suspeitávamos do sentido corrente da metáfora pela *ametáfora*.

Se o tradutor não restitui, nem copia um original, é porque esse original sobrevive e se transforma. A tradução seria, na verdade, um momento de seu próprio crescimento; ela se completaria *ao* se acrescentar. Logo, é preciso que o crescimento, e é esta lógica “seminal” que se impôs a Benjamin, não dê ocasião a, não importa que forma e nessa lógica não importa que direção. O crescimento deve concluir, preencher, completar (*Ergänzung* é, aqui, a palavra mais frequente). E se o original exige um complemento, isto acontece porque, com toda certeza, a origem não estava lá, plena, completa, total, idêntica a si. Desde a origem do original a traduzir, houve uma queda e um exílio. O tradutor deve redimir (*erlosen*), absorver, resolver esforçar para absorver a si mesmo de sua própria dívida, que é no fundo a mesma – e sem fundo. “Redimir na própria a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativo por meio da recriação – essa é a tarefa do tradutor” (p. 211). A tradução é a transposição poética (*Umdichtung*). Isto é o

¹² N. T. Apesar da tradutora do texto benjaminiano ter usado o termo “vaso”, neste caso, fazemos notar que a palavra “ânfora” representa melhor o papel que ela desempenha no texto francês, ou seja, ela é parte do jogo de palavras que Derrida faz: “ametáfora” (*amphore + métaphore = ammétaphore*).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

que ela libera, a “pura língua”; há que questioná-la em sua essência. Mas, por ora, note que essa liberação supõe, ela mesma, uma liberdade do tradutor, que não é a mesma relacionada a esta “pura língua”; e a liberação que ela opera eventualmente, ao transgredir os limites da língua traduzente, ao transformá-la, deve, por sua vez, ampliar, acrescentar, fazer crescer a linguagem. Como este crescimento também vem completá-la, como ela é “*symbolon*”, não reproduz, ajunta ao ajuntar. Daí esta dupla comparação (*Vergleich*), todas esses desvios e suplementos metafóricos: 1. “Da mesma forma com que a tangente toca a circunferência de maneira fugidia e em um ponto apenas, sendo esse contato, e não o ponto, que determina a lei segundo a qual ela continua sua via reta para o infinito, a tradução toca fugazmente e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do original, para perseguir, segundo a lei da fidelidade, sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua” (p. 211). Cada vez que fala do contato (*Berührung*) entre os corpos dos dois textos no curso da tradução, Benjamin o chama de “fugidio” (*flüchtig*). Pelo menos em três retomadas, este caráter “fugidio” é sublinhado e sempre para situar o contato com o sentido, o ponto infinitamente pequeno do sentido, no qual as línguas quase afloram (“a harmonia das línguas é tão profunda [trata-se das traduções de Hölderlin de Sófocles] que o sentido só é tocado pela língua como uma harpa eólica, pelo vento” (p. 213)). O que pode ser um ponto infinitamente pequeno do sentido? Em que medida avalia-lo? A metáfora mesma é, por sua vez, a pergunta e a resposta. E eis, aqui, a outra metáfora, a metáfora que não se refere mais à extensão em linha reta e infinita, mas ao crescimento por ajuntamento de acordo com as linhas rompidas do fragmento. 2. “Assim como os cacos de um vaso, para poderem ser recompostos, devem seguir-se uns aos outros nos menores detalhes, mas sem se igualar, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, ir reconfigurando, em sua própria língua, amorosamente, chegando até aos mínimos detalhes, o modo de designar do

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

original, fazendo assim com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso” (p. 207).

Acompanhemos este movimento amoroso, o gesto deste amante (*liebend*) que trabalha na tradução. Ele não reproduz, nem restitui, nem representa em essência, nem *restitui* o sentido do original, a não ser o ponto de contato ou de carícia infinitamente pequeno do sentido. Ele amplia o corpo das línguas, coloca a língua em expansão simbólica; e simbólico, aqui, quer dizer que, se houvesse alguma restituição que completasse o novo conjunto, o maior, o mais vasto, teria que *reconstituir* alguma coisa. Talvez não seja um todo, mas é um conjunto, cuja abertura não deve contradizer a unidade. Como a ânfora que conduz seu topo poético a tantas meditações sobre a coisa e a língua, de Hölderlin, Rilke e a Heidegger, a ânfora é inteiramente uma consigo mesma ao se abrir para o exterior – e esta abertura se dá para a unidade, tornando-a possível e proibindo-lhe a totalidade. Permite-lhe receber e dar. Se o crescimento da linguagem também deve reconstituir sem representar, se o símbolo está lá, a tradução pode ter a pretensão da verdade? A verdade ainda será o nome daquele que fez a lei da tradução?

Tocamos, aqui, – num ponto, sem dúvida, infinitamente pequeno – no limite da tradução. A intraduzibilidade pura e o traduzível puro passam um pelo outro – e é a verdade, “ela própria materialmente”.

A palavra “verdade” aparece mais de uma vez em “A tarefa do tradutor”. Não é preciso se apressar para se apoderar dela. Não se trata da verdade de uma tradução no que se refere ao que ela estaria de acordo ou fiel a seu modelo, o original, nem da desvantagem, por parte do original ou mesmo da tradução, nem da adequação da língua ao sentido ou da realidade, até mesmo da representação de algo. Então, do que se trata sob o nome de verdade? Haverá alguma novidade nesse ponto?

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Partamos novamente do “simbólico”. É preciso lembrar a metáfora ou a ametáfora: uma tradução esposa o original quando dois fragmentos ajuntados, ainda que sejam completamente diferentes, completam-se para formar uma língua maior no curso de uma sobrevida que modifica tanto um quanto o outro. Pois a língua materna do tradutor, como se percebe, igualmente se transforma. O que é o mais importante na minha interpretação – minha tradução, minha “tarefa de tradutor”. É o que chamei de contrato de tradução: himeneu ou contrato de casamento com a promessa de conceber um filho, cuja semente dará surgimento à história e ao crescimento. Contrato de casamento como seminário. Benjamin afirma que, na tradução o original cresce, ou melhor, reproduz-se – e eu acrescentaria: como uma criança, sem dúvida, mas com a força de falar tudo sozinha o que faz de uma criança mais do que simplesmente um produto sujeito à lei da reprodução. Essa promessa representa o reino, ao mesmo tempo, “prometido e proibido em que as línguas se reconciliariam e se tornariam cúmplices”. É a nota mais babélica de uma análise da escritura sagrada como modelo e limite de toda escritura, em todo caso, de toda *Dichtung* em seu estar-a-traduzir. O sagrado e o estar-a-traduzir não se deixam pensar um sem o outro. Eles se produzem à margem do mesmo limite.

Esse reino nunca é atingido, tocado, pisado pela tradução. Há o intocável e, neste sentido, a reconciliação só é prometida. Mas uma promessa não é nada, ela é somente marcada pelo que lhe falta para se completar. No que se refere à promessa, a tradução já é um acontecimento e a assinatura decisiva de um contrato. Que ele seja ou não honrado, não impede o comprometimento de ocorrer e de herdar seu arquivo. Uma tradução é algo que acontece, que chega a prometer a reconciliação e, por falar nisso, tal tradução é um acontecimento raro e considerável.

Há ainda duas questões antes de nos aproximarmos da verdade. Em que consiste o intocável, se há um? E por que tal metáfora ou ametáfora de Benjamin me faz pensar no himeneu, mais visivelmente no vestido de noiva?

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

1. O sempre intacto, o intangível, o intocável (*unberührbar*), é o que fascina e orienta o trabalho do tradutor. O tradutor quer tocar o intocável, o que resta do texto quando lhe extraímos o sentido comunicável (ponto de contato, lembremos do ponto infinitamente pequeno), quando transmitimos o que se pode transmitir, até mesmo ensinar: é o que faço aqui, graças a Maurice Gandillac, sabendo que um resto intocável do texto benjaminiano vai sobrar, intacto no final da operação. Intacto e virgem, a despeito do labor da tradução, por mais eficiente, por mais pertinente que seja. Aqui, a pertinência não conta. Se pudermos arriscar uma proposição aparentemente absurda, o texto ainda será virgem, mesmo depois da passagem do tradutor e o hímen, sinal da virgindade, se torna mais ciumento de si mesmo, depois de um outro hímen, o contrato passado e a consumação do casamento. A completude simbólica não ocorreria até que, em seu termo, a promessa de casamento fosse bem sucedida – é a tarefa do tradutor, naquilo que ela tem de mais incisivo, como insubstituível.

Novamente, em que consiste o intocável? Vamos estudar as metáforas ou as ametáforas, as *Übertragungen* que são traduções e as metáforas da tradução, as traduções (*Übersetzungen*) da tradução ou das metáforas da metáfora. Vamos estudar todas as passagens benjaminianas. A primeira figura que se apresenta é a do núcleo (caroço), da casca, da fruta e do envelope (*Kern, Frucht/Schale*), em última instância, descreve a distinção à qual Benjamin não gostaria nunca de renunciar, nem mesmo questionar. Reconheçamos o núcleo (o original enquanto tal), aquilo que pode se deixar, de novo, traduzir e retraduzir. Uma tradução, por sua vez, não o poderia *enquanto tal*, só um núcleo, porque ele resiste à tradução que o atrai, ele é capaz de se oferecer a uma nova operação tradutora sem com isto se esgotar. Pois a relação do conteúdo com a língua, o mesmo diríamos sobre o fundo em relação à forma, do significado com o significante, aqui, pouco importa (nesse contexto, Benjamin opõe conteúdo, *Gehalt*, e língua dentro da linguagem, *Sprache*), difere o texto original da tradução. No primeiro, a unidade é densa, estrita, apresenta

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

uma aderência do fruto com sua pele, a casca ou película. Não que elas sejam inseparáveis, poderíamos distingui-las prontamente, mas porque pertencem a um todo orgânico; daí ser importante a metáfora vegetal e natural, naturalista:

Jamais o original o [o reino] alcança até a raiz, integralmente: mas nele está tudo aquilo que numa tradução ultrapassa a mera comunicação. Em termos mais precisos, pode-se definir esse núcleo essencial como aquilo que numa tradução não pode ser retraduzido. Subtraia-se da tradução o que se puder em termo de informação e tente-se traduzi-lo; ainda assim, restará intocável no texto aquilo a que se dirigia o trabalho do verdadeiro tradutor. Não é traduzível como a palavra poética do original, pois a relação do conteúdo com a língua é completamente diversa no original e na tradução [*übertragbar wie das Dichterwort des Original*]. Pois, se no original eles formam uma certa unidade, como a casca com o fruto, na tradução (p. 201).

Dissequemos, um pouco mais, a retórica dessa seqüência. Não se tem certeza se o “núcleo” essencial e o “fruto” designam a mesma coisa. O núcleo essencial, aquilo que não é, na tradução, retraduzível, não é o texto, mas essa aderência entre o conteúdo e a língua, entre o fruto e o envelope. Isto pode parecer estranho ou incoerente (como um caroço poderia se situar entre o fruto e o envelope?). É preciso pensar, sem dúvida, que o núcleo, em primeiro lugar, a unidade dura e central que contém o fruto, está relacionado ao envelope, ao fruto em si; e, sobretudo, que no coração do fruto o núcleo é “intocável”, inatingível e invisível. O núcleo seria a primeira metáfora daquilo que faz a unidade dos dois termos na segunda metáfora. Mas, há uma terceira, que, por sua vez, não é de procedência natural. Ela se refere à relação do conteúdo com a língua na tradução e não mais no original. Essa relação é diferente e não creio que isto seja ceder ao artifício, insistir sobre essa diferença para dizer que ela vem, precisamente, desse artifício da natureza. Na verdade, o que Benjamin observa, por comodidade retórica ou pedagógica, como passagem? Que “a língua recobre seu conteúdo em amplas pregas, como um manto real. Pois ela

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

significa uma língua mais elevada do que ela própria é, permanecendo com isso inadequada a seu próprio conteúdo – grandiosa e estranha” (p. 201). É linda, uma bela tradução: arminho branco, coroamento, cetro e pompa majestosa. O rei tem um corpo (o que está aqui não é o texto original, e sim o que constitui o teor do texto traduzido), mas esse corpo só é prometido, anunciado e dissimulado pela tradução. O hábito se ajusta ao corpo sem, contudo, apertá-lo. Isso não é uma fraqueza, a melhor tradução parece com esse manto real. Ele fica separado do corpo, ao qual, nesta hora, se junta, esposa-o sem esposar. Certamente, pode-se bordar sobre esse manto, sobre a necessidade desta *Übertragung*, desta tradução metafórica da tradução. Por exemplo, podemos contrastar essa metáfora com aquela da casca e do núcleo, assim como oporíamos a técnica à natureza. Uma vestimenta não é natural, é, na verdade, um tecido, outra metáfora da metáfora, um texto de artifício que aparece justamente do lado do contrato simbólico. Ora se o texto original é uma exigência da tradução, o fruto, pelo menos, que não seja o caroço, exige, aqui, tornar-se o rei ou o imperador que usará novos hábitos: sob enormes pregas, *in weiten Falten*, nós o deixaríamos nu. O manto e as pregas, sem dúvida, protegem o rei contra o frio ou as agressões naturais; mas, em primeiro lugar e, sobretudo, é como seu cetro, a visibilidade insigne da lei. É o índice do poder e do poder de fazer a lei. Mas há que se ater àquilo que é mais importante, ou seja, o que se passa sob o manto, a saber, o corpo do rei, não falemos ainda no falo, em torno do qual uma tradução disputa sua língua, faz as dobras, molda as formas, dobra as bainhas, pica e borda. Amplamente, mas sempre pairando à distância do conteúdo.

2. Mais ou menos de forma estrita, o manto esposa o corpo do rei, mas, pelo que se passa sob o manto, é difícil de separar o rei do par real. É ele, esse par de esposos (o corpo do rei e seu vestido, o texto e a língua, o rei e a rainha), que faz a lei e garante todo contrato, desde o primeiro contrato. É por isso que pensei num vestido de casamento. Benjamin, sabe-se, não aborda as coisas da forma que as traduzi, o lido já é tradução. Mais ou menos de forma fiel, tomei alguma

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

liberdade com o texto original, tanto quanto com sua língua, e ainda com o original que é também para mim, agora, a tradução de Maurice de Gandillac. Ajuntei um manto ao outro, isto flutua ainda mais; mas, não é o destino de toda tradução, pelo menos, se uma tradução se destinasse a acontecer?

Apesar da distinção entre as duas metáforas, a casca e o manto (o manto real, pois ele disse “real”, diferentemente de outros que teriam pensado apenas no manto), apesar da oposição entre natureza e arte, nos dois casos, há uma *unidade* de texto e de língua, unidade natural num caso, unidade simbólica, no outro. Simplesmente, na tradução a unidade aponta para uma unidade (metaforicamente) mais “natural”, promete uma língua ou uma linguagem mais originária, visto que são sublimes, sublimes na medida desmedida em que a promessa em si, a saber, a tradução, torna-se inadequada (*unangemessen*), violenta e forçada (*gewaltig*) e estrangeira (*fremd*). Essa “dobra” torna-se inútil, “proibida” toda *Übertragung*, toda “transmissão” denominada justamente de tradução francesa: a palavra representa também, como a transmissão, o deslocamento transferencial ou metafórico. E a palavra *Übertragung* se impõe ainda em algumas linhas adiante: se a tradução “transplanta” o original para um outro terreno da língua, “ironicamente”, mais definitivo, isto ocorre na medida em que não poderíamos mais deslocá-la de lá para qualquer outra “transferência” (*Übertragung*), mas somente “erigi-la” (*erheben*) num lugar novo, “em outras partes”. Não há tradução da tradução, eis o axioma sem o qual não haveria “A tarefa do tradutor”. Se a tocássemos, tocaríamos, e não seria preciso, no intocável do intocável, a saber, aquilo que garante o original, o que sobra realmente no original.

Ela se relaciona com a verdade, está, aparentemente, além de toda *Übertragung* e de toda *Übersetzung* possível. Ela não é a correspondência representativa entre o original e a tradução, nem mesmo a adequação primeira entre o original e a tradução e qualquer objeto ou significação fora dele. A verdade seria muito mais a *linguagem pura*, na qual o sentido e a letra não se

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

dissociam mais. Se tal lugar, o acontecer de tal acontecimento, estivesse perdido, não poderíamos mais, ainda que juridicamente, distinguir um original de uma tradução. Ao manter, a todo custo, esta distinção, como a dádiva originária de todo contrato de tradução (no sentido quase transcendental, de que falávamos anteriormente), Benjamin repete o fundamento do direito. Ao fazer isto, exhibe a possibilidade de um direito das obras e de um direito do autor, aquele mesmo, sobre o qual pretende se apoiar o direito positivo. Isto se desmorona no momento em que houver qualquer contestação, por menor que seja, em relação a uma fronteira rigorosa entre original e versão, até mesmo da própria identidade ou integridade do original. O que Benjamin fala da relação entre original e tradução, encontra-se traduzido numa linguagem altamente técnica, fielmente reproduzida em seu sentido em todos os tratados jurídicos referentes ao direito positivo das traduções. Desta forma, em se tratando de princípios gerais sobre a diferença original/tradução (esta sendo “derivada” daquele) ou de traduções de tradução, a tradução da tradução é considerada “derivada” do original e não da tradução. Eis alguns excertos do Direito francês; mas não me parece haver, deste ponto de vista, oposição entre este e outros direitos ocidentais (falta, é claro, uma pesquisa do direito comparado que analisasse a tradução dos textos jurídicos). Como podemos ver, essas proposições apelam para as oposições: expressão/exprimida, significante/significado, forma/fundo. Benjamin diz alhures: a tradução é uma forma; é essa clivagem simbolizante/simbolizada que organiza todo seu ensaio. Ora, em que este sistema de oposições é indispensável ao direito? Acontece que, só ele permite, a partir da distinção entre original e tradução, reconhecer alguma originalidade em relação à tradução. Essa originalidade é determinada e é um dos inúmeros filosofemas clássicos que fundamenta esse direito como originalidade da *expressão*. A expressão se opõe ao conteúdo certamente, e a tradução que se supõe não tocar no conteúdo, só deve ser original no que se refere à língua *como expressão*; mas a expressão se opõe também ao que os juristas franceses chamam de *composição* do original. Em

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

geral, coloca-se a composição do lado da forma, mas, aqui, a forma de expressão, na qual podemos reconhecer a originalidade do tradutor e, com isto, o direito do autor-tradutor, é somente a forma de expressão lingüística, a escolha das palavras na língua etc., mais nada, nenhum outro aspecto da forma. Cito Claude Colomber, *Propriété littéraire et artistique*, Paris: Dalloz, 1976, da qual extraio algumas linhas sobre a lei de 11 de março de 1957, que lembra na abertura do livro que “só autorizava... as análises e as citações curtas com objetivo único de exemplificar e ilustrar”, pois, “toda representação ou reprodução integral, ou parcial, feita sem o consentimento do autor de suas análises, com direito ou causa, é ilícito”, constituindo, “então, uma falsificação sancionada pelos artigos 425 e os posteriores do Código Penal”: “54 – As traduções são obras originais somente na expressão [restrição paradoxal por demais: a pedra angular do direito do autor é, na verdade, que só a forma pode se tornar propriedade e não as idéias, os temas, os conteúdos são propriedades comuns e universais (cf. todo o capítulo 1 do livro: *A ausência de proteção das idéias para o direito do autor*). Se uma primeira consequência é boa, já que é esta forma que define a originalidade da tradução, uma outra consequência poderia ser danosa, pois ela conduziria ao abandono do que distingue o original da tradução se com a exclusão da expressão, ela depender de uma distinção de fundo. A menos que o valor da composição, ainda que pouco rigoroso, continuasse a ser indício do fato de que entre original e tradução, a relação não é de expressão, nem de conteúdo, mas de outras coisas, além dessas oposições. Ao observar o embaraço dos juristas – às vezes, cômico em sua sutileza casuística – em se livrarem das consequências de axiomas do tipo: “o direito do autor não protege as idéias, mas estas podem ser, às vezes, indiretamente, protegidas por outros meios além da lei de 11 de março de 1957” (*op. cit.*, p. 21), podemos medir melhor a historicidade e a fragilidade conceitual dessa axiomática]; o artigo 4 da lei as cita entre as obras protegidas. Na verdade, sempre se admitiu que o tradutor mostre originalidade na escolha das expressões para melhor interpretar em uma língua o sentido

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

do texto de uma outra língua. Como disse M. Savatier: “o gênio de cada língua dá à obra traduzida uma fisionomia própria e o tradutor não é um simples operário. Ele próprio participa de uma criação derivada com a qual ele se torna responsável”, pois na verdade, a tradução não é o resultado de um processo automático, uma vez que, nas escolhas que se opera nas várias palavras, nas várias expressões, o tradutor faz uma obra própria, mas, é claro, não poderia modificar a composição da obra traduzida, pois nutre um profundo respeito com a obra.

Em sua língua, Desbois diz a mesma coisa, com algumas observações pontuais:

As obras derivadas são originais na expressão. 29. Não há necessidade de que a obra considerada, para ser *relativamente original* [grifo de Desbois], traga em si uma marca pessoal em relação à composição e à expressão ao mesmo tempo, como são as adaptações. Basta que o autor, seguindo passo a passo o desenvolvimento de uma obra preexistente, tenha feito algo de pessoal na expressão: o artigo 4 declara que, numa enumeração não exaustiva de obras derivadas, ele se situa no lugar de honra das *traduções*. *Traduttore, traditore*, dizem à vontade os italianos, um dito espirituoso que, como toda medalha, tem um anverso e um reverso: se for por causa dos maus tradutores que se multiplicam os contra-sensos, muitos são citados, graças à perfeição de sua tarefa. O risco de um erro ou de uma interpretação tem como contrapartida a perspectiva de uma versão autêntica, o que implica um perfeito conhecimento de duas línguas, uma abundância de escolhas judiciosas e, com isto, um esforço criador. A consulta a um dicionário só basta para candidatos medíocres a um bacharelado: o tradutor consciente e competente “constrói o seu”, *cria* assim como se pinta, copiando a partir de um modelo – A verificação desta conclusão é possível pela comparação de várias traduções de um único texto: todas se diferem umas das outras, sem que nenhuma contenha contra-senso; a variedade de formas de expressões de um mesmo pensamento demonstra, pela possibilidade de uma escolha, que a *tarefa do tradutor* possibilita manifestações pessoais (*Le droit d'auteur en France*, Paris: Dalloz, 1978) [sublinho, J. D].

Vamos ressaltar, de passagem, que a *tarefa do tradutor*, confinada ao duelo das línguas (nunca mais de duas línguas), só é possível se houver um “esforço criador” (muito mais esforço e

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

tendência do que acabamento, muito mais trabalho artesanal do que o desempenho do artista) e, quando o tradutor “cria”, é como um pintor que copia o modelo (comparação absurda por várias razões, seria útil explicá-las?). O retorno da palavra “tarefa” é importante por causa de todas as significações que, como uma rede, ela tece e sempre com a mesma interpretação: dever, dívida, taxa, renda, imposto, encargo de herança e sucessão, obrigação nobre, mas trabalho que fica a meio caminho entre a criação e a tarefa infinita, inacabamento essencial, como se o pressuposto criador do original não estivesse também endividado, taxado, obrigado por um outro texto, *a priori*, tradutor.

Entre o direito transcendental, tal como Benjamin o repete, e o direito positivo tal qual se formula tão laboriosamente e, às vezes, tão grosseiramente nos tratados do direito do autor ou do direito das obras, a analogia pode ser seguida de perto, por exemplo, no que se refere à noção de derivação e às traduções de traduções, estas sempre derivadas do original e não das traduções precedentes. Eis uma nota de Desbois:

O trabalho do tradutor não deixará de fazer uma obra pessoal, mesmo se este consultar e se inspirar numa tradução anterior. Não vamos negar a qualidade do autor de uma obra derivada *em relação às traduções anteriores*, a que for escolhida, dentre as várias versões já publicadas, a que lhe parece mais adequada ao original: entre uma e outra, usando uma passagem aqui outra ali, criará, então, uma obra nova, por causa da combinação que torna sua obra diferente das produções antecedentes. Faz-se um ato de criação, já que sua tradução reflete uma nova forma, resultado de comparações, de escolhas. O tradutor seria, ainda, segundo nós, digno de público, apesar de ter sido conduzido em suas reflexões pelo mesmo resultado que de um predecessor, que teria, por hipótese, ignorado o trabalho: sua réplica involuntária, longe de constituir em um plágio, levaria a marca de sua personalidade, apresentaria o desconhecimento, separadamente, uma da outra, acontecendo separada e isoladamente das manifestações da personalidade. *A segunda será uma obra derivada vis-à-vis da obra que foi traduzida, não vis-à-vis da primeira* (op. cit., p. 41) [sublinhei esta última frase].

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Qual é a relação do direito com a verdade?

A tradução promete um reino de reconciliação das línguas. Essa promessa, esse acontecimento propriamente simbólico, ajunta, acopla e casa duas línguas como duas partes de um todo maior ao clamar pela língua da verdade (*Sprache der Wahrheit*). Não por uma língua verdadeira, adequada a algum conteúdo exterior, mas por uma verdadeira língua, por uma língua cuja verdade não se refere a si mesma. Tratar-se-á da verdade como autenticidade, a verdade do ato ou do acontecimento que pertenceria mais ao original do que à tradução, mesmo se o original já estiver em situação de exigência ou de dívida. E se houver tal autenticidade e força de acontecimento, no que chamamos correntemente de tradução, é porque ela se produziu de alguma forma como obra original. Haveria, então, uma maneira original e inaugural de se endividar; esse seria o lugar e a data do que chamamos de original, a obra.

Para traduzir bem o sentido intencional do que quer dizer Benjamin quando fala da “língua da verdade”, talvez seja necessário compreender o que ele afirma sobre o “sentido intencional” ou da “visada intencional” (*Intention der Meinung, Art des Meines*) que, como nos recorda Maurice de Gandillac, são categorias emprestadas da escolástica por Brentano e Husserl. Elas representam um papel importante, ainda que não muito claro, em “A tarefa do tradutor”.

O que parece visado sob este conceito de visada (*Meinen*)? Retornemos ao ponto em que na tradução parece se anunciar um parentesco das línguas, além de toda a semelhança entre um original e sua reprodução, independentemente de toda filiação histórica. Aliás, parentesco não implica, necessariamente, semelhança. Dito isto, ao se distanciar da origem histórica ou natural, Benjamin não exclui, em outro sentido, a consideração da origem em geral, não como nos contextos e movimentos análogos de um Rousseau ou Husserl. Benjamin o especifica de forma bem literal: para um acesso mais rigoroso a esse parentesco ou a essa afinidade das línguas, “o

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

conceito de origem [*Abstammungsbegriff*] se torna indispensável”. Onde procurar, então, essa afinidade originária? Vemo-la anunciar-se numa dobradura, num redobramento e co-desdobramento das visadas. Através de cada língua, alguma coisa é visada, portanto, isto é o mesmo que algumas línguas não podem conseguir separadamente. Elas só podem pretender alcançá-la, prometê-la a si, ao co-empregar ou co-desdobrar suas visadas intencionais, “o todo de suas visadas intencionais complementares”. Esse co-desdobramento com o todo é uma dobra, pois o que ele visa atingir é “a linguagem pura” (*die reine Sprache*), ou língua pura. Então, o que é visado por esta co-operação das línguas e das visadas intencionais não transcende a língua, não é algo real que elas cercariam por todos os lados como uma torre em volta da qual tentariam fazer a volta. Não, o que elas visam intencionalmente, separadamente e em conjunto na tradução é a própria língua como acontecimento babélico, uma língua que não é a língua universal, no sentido leibniziano, uma língua que não é mais a língua natural, que cada uma permaneça no seu canto, é o ser-língua da língua, a língua ou a linguagem *no que se refere a tais*, essa unidade sem nenhuma identidade em si que faz com que haja línguas e que sejam línguas.

Essas línguas se relacionam umas com as outras na tradução de forma inaudita. Elas se completam, afirma Benjamin; mas, qualquer outra completude no mundo não pode representar isso, nem essa complementaridade simbólica. Essa singularidade (não representável por nada que exista no mundo) se atém, sem dúvida, à visada intencional ou ao que Benjamin tenta traduzir na linguagem escolástica-fenomenológica. No interior da mesma visada intencional, é preciso, rigorosamente, distinguir a coisa visada, o visado (*das Gemeinten*) e o modo da visada (*die Art des Meinens*). A tarefa do tradutor, desde que se tenha em mente o contrato originário das línguas e a esperança da “língua pura”, exclui ou deixa entre parênteses o “visado”.

Somente o modo de visada determina a tarefa da tradução. Cada “coisa”, presumida em sua auto-identidade (por exemplo, *o próprio* pão) é visada de formas diferentes em cada língua e em

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

cada texto dessas línguas. É entre essas formas que a tradução deve procurar, produzir ou reproduzir uma complementaridade ou uma “harmonia”. E desde que completar ou complementar não se transforme na somatória de alguma totalidade mundana, o valor da harmonia concorda com esse ajuntamento, que podemos chamar aqui de acordo das línguas. Esse acordo deixa ressoar mais o anunciar que o presente, a linguagem pura e o ser-língua da língua. Enquanto esse acordo não acontece; a linguagem pura fica oculta, selada (*verborgen*), escondida na intimidade noturna do “núcleo”. Só uma tradução pode fazê-la sair.

Sair e, sobretudo, desenvolver-se, crescer. Sempre, de acordo com o mesmo motivo (o da aparência organicista ou vitalista), diríamos, então que cada língua é como se estivesse atrofiada na sua solidão, magra, estancada em seu crescimento, enferma. Graças à tradução, em outras palavras, a essa suplementariedade lingüística com a qual, uma língua dá a outras o que lhe falta e lhe dá harmoniosamente; esse crescimento das línguas assegura o crescimento das línguas, e mesmo essa “sacra evolução das línguas” “até o fim messiânico de sua história”. Tudo se anuncia no processo tradutório através da “eterna continuação da vida das obras” (*am ewigen Fortleben der Sprache*) ou “no infinito reviver [*Aufleben*] das línguas”. Esse reviver, esse regenerar constante (*Fort-* et *Auf-* *leben*) pela tradução, é mais uma anunciação do que uma revelação, a própria revelação, uma aliança e uma promessa.

Aqui, o código religioso é essencial. O texto sagrado marca o limite, o modelo puro, mesmo se for inacessível, da tradutibilidade pura, o ideal a partir do qual poderemos pensar, avaliar, medir a tradução essencial, isto é, poética. A tradução, como sacra evolução das línguas, anuncia o fim messiânico, certamente, mas o signo desse termo e *desse crescimento* só está “presente” (*gegenwärtig*) no “conhecimento dessa distância”, no *Entfernung*, no *afastamento* que nos relaciona a ele. Podemos conhecer esse afastamento, ter conhecimento ou pressentimento dele, mas não podemos vencê-lo. Contudo, ele nos coloca em conexão com essa “língua da verdade”,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

que é a “verdadeira linguagem” (*so ist diese Sprache der Wahrheit – die wahre Sprache*). Esta conexão acontece sob a forma de “pressentimento”, a forma “intensiva” que torna presente o que está ausente, deixa vir o afastamento como afastamento, *fort:da*. Digamos que a tradução é a experiência, o que se traduz ou se põe à prova também: a experiência é tradução.

O *a-traduzir* do texto sagrado, sua pura tradutibilidade, eis o que, *em última instância*, daria a medida ideal de toda tradução. O texto sagrado determina a tarefa para o tradutor, e é sagrado *enquanto* se anuncia como tradutível, simplesmente tradutível, *a-traduzir*; o que não quer dizer sempre traduzível, no sentido comum que foi descartado desde o início. Talvez seja preciso distinguir, aqui, tradutível de traduzível. A tradutibilidade pura e simples é aquela do texto sagrado, no qual o sentido e a literalidade não se discernem mais para formar o corpo de um acontecimento único, insubstituível, intransferível, “materialmente a verdade”. Apelo à tradução: a dívida, a tarefa e a hipoteca não são nunca mais imperiosas. Não há mais o tradutível, mas, em razão dessa indistinção do sentido e da literalidade (*Wörtlichkeit*), o tradutível puro pode se anunciar, se dar, se apresentar, se deixar traduzir *como intraduzível*. A partir desse limite, ao mesmo tempo interior e exterior, o tradutor acaba recebendo todos os signos do afastamento (*Entfernung*) que o leva, em pompa infinita, à beira do abismo, da loucura e do silêncio: as últimas obras de Hölderlin como traduções de Sófocles, o desmoronamento do sentido “de abismo em abismo” e esse perigo não é aquele do acidente, é a tradutibilidade, é a lei da tradução, o *a-traduzir* como lei, a ordem dada, a ordem recebida – e a loucura espera dos dois lados. Como a tarefa é impossível nos limites do texto sagrado que vos consigna, a culpabilidade infinita vos absolve logo.

É o que, doravante, nomeia-se, aqui, Babel: a lei imposta pelo nome de Deus, que num único golpe, vos prescreve e vos proíbe de traduzir, ao mostrar-lhes e transbordar-vos o limite. Mas, não só a situação babélica, não só uma cena ou uma estrutura. É também a posição e o

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

acontecimento do texto babélico, do texto do Gênesis (texto, nesse sentido, único) como texto sagrado. Ele depende da lei que ele narra e que traduz de forma exemplar. Ele faz a lei da qual fala e, de abismo em abismo, desconstrói a torre, cada torre, todas as torres, em todos os gêneros, de acordo com um ritmo.

O que acontece num texto sagrado é a ocorrência de um *pas de sens*¹³. E esse acontecimento é também aquele a partir do qual podemos pensar o texto poético ou literário que tende a resgatar o sagrado perdido e se traduzir como seu modelo. Pas-de-sens não significa pobreza, mas sem sentido (*pas de sens*) que, em si, é sentido como fora de uma “literalidade”. E nisto está o sagrado. Ele se entrega à tradução que, ao mesmo tempo, se entrega a ele. Ele não seria nada sem ela, ela não se realizaria sem ele; um e outro são inseparáveis. No texto sagrado, “no qual o sentido cessou de constituir o divisor de águas entre o fluxo da língua e o fluxo da revelação” (p. 213). É o texto absoluto, porque em seu acontecimento, não comunica nada, não diz nada que faça sentido fora do próprio evento. Esse evento se confunde, absolutamente, com o ato de linguagem, por exemplo, a profecia. Ele é, literalmente, a literalidade da língua, a “linguagem pura”. E, como nenhum sentido se deixa desligar, transferir, transportar, traduzir numa outra língua como tal (como sentido), logo ele comanda a tradução que ele parece recusar. Ele é tradutível (*übersetzbar*) e intraduzível. Só há a letra, a verdade da linguagem pura, a verdade como linguagem pura.

Essa lei não seria uma restrição vinda de fora, ela admite uma liberdade com a literalidade. No mesmo evento, a letra deixa de oprimir, deixa de ser o corpo exterior ou o espartilho do sentido. Ela também se traduz em si mesma, e é nesta relação consigo mesmo do corpo sagrado que se encontra comprometida a tarefa do tradutor. Essa situação, por ser aquela do limite puro,

¹³ N. T. Aqui, há um jogo de palavras, em que *pas de sens* pode ser tanto “sem sentido” quanto “passo de sentido”. Talvez, *nonsense*.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

não exclui, ao contrário, os graus, a virtualidade, o intervalo, o entredois, o labor infinito para rejuntar, portanto, o que já é passado, dado, aqui mesmo, entre as linhas, já assinado.

Como vós traduzireis uma assinatura? E como vós vos absteríeis, se se tratasse de Jeová (Yaweh), de Babel, de Benjamin quando se está prestes a assinar a última palavra? Mas, na letra, nas entrelinhas, está também a assinatura de Maurice de Gandillac que, para terminar, cito ao colocar minha questão: podemos citar uma assinatura? “Pois todas as grandes escrituras contêm, em certa medida – em mais alto grau, porém, as escrituras sagradas – a sua tradução virtual entre as linhas. A versão intralinear do texto sagrado é arquétipo ou ideal de toda tradução” (p. 215).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Ao falar de tradução, fala-se também de leitura; por isso, o que denominamos de tradução da tradução é nada mais nada menos do que uma leitura-tradução, praticada por Derrida. Ele próprio afirma que prefere, “em lugar de tratar sobre o modo teórico, tentar *traduzir ao [seu] modo a tradução* de um outro texto sobre a tradução” (“Às voltas com Babel”, p. 30¹⁴; grifo nosso). Sua “tradução” visa explorar, principalmente, a antinomia dialética em Benjamin, derivada do argumento esotérico, essa antinomia se presta para definir a tradução em Derrida a partir de Benjamin: a tradução necessária e impossível; enfatiza também a questão do nome próprio, de sua *quase* intraduzibilidade, problematizando definições de tradução como a de Roman Jakobson; discorre sobre a questão da dívida a que se submete o tradutor e interpreta as metáforas benjaminianas, por meio das quais comenta noções como direito de autoria, verdade, código religioso e assinatura. Derrida ainda retoma e expande algumas idéias apresentadas anteriormente em *L’oreille de l’autre*. O tradutor para o inglês, J. F. Graham (1985) salienta que Derrida suplementa Benjamin de várias formas: inicia com Babel – a origem e a dispersão das línguas –, enquanto Benjamin fala de reconciliação das línguas e põe em relevo os aspectos teleológicos e teológicos; Derrida enfatiza os aspectos arqueológicos, políticos e legais da tradução. Tudo que está implícito ou mesmo ausente é suplementado por Derrida, ao mesmo tempo em que temas menores e marginais são postos em relevo, como é o caso da noção de débito, dentre outros.

Mais particularmente, Derrida trabalha com as metáforas benjaminianas, forjando uma que se presta para definir a tarefa do tradutor: *a-metáfora*. Nesse caso, eu diria que em um estudo – particularmente no tradutológico –, que resiste a uma teorização, a uma sistematização,

¹⁴ Quando da referência ao ensaio “Des tours de Babel”, usar-se-á, em nosso trabalho, a paginação da tradução enxertada acima.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

interessar-se pela figura em geral (a metáfora como seu representante máximo) é um *parti pris* simbolista, segundo Derrida:

Corresponde a interessar-se, sobretudo pelo pólo não-sintático, não-sistemático, pela “profundidade” semântica, pela magnetização do similar mais do que pela combinação posicional, digamos, “metonímica”, no sentido definido por Jakobson (1991, p. 255).

Isto, para dizer que o que nos interessa mais de perto é essa não-sistematização, ainda que se faça necessário sistematizar, de alguma forma, minhas considerações, não será pela procura de uma solução na ordem da linguagem, do discurso *da* tradução. Ainda que eu proceda a uma análise, não se trata de uma incoerência a procura por uma solução *lógica*, mas de uma estratégia e uma estratificação textuais. Como diria Derrida, “em nada o discurso pode ser simultaneamente mais produtivo e mais improdutivo do que como elemento da teoria” (1991, p. 208). Nossa “análise” tratará, portanto, do hiato entre o fato e o direito, a existência e a essência, a realidade e a função intencional da tarefa do tradutor.

O grande desafio deste trabalho está em construir um discurso sobre a tradução em Derrida, que leve em conta seus múltiplos aspectos, suas muitas metáforas – uma questão de tradução. Está em lidar também com a impossibilidade de reduzir um texto como tal a seus efeitos de sentidos, de conteúdo, de tese ou de tema. A pretensa falta de sistematização que envolve um trabalho de caráter mais prático – sem deixar de ser teórico – deveria impulsionar o jogo metafórico e a desconstrução de conceitos preestabelecidos, pois a língua tem em si um elemento ilógico, a metáfora.

Diante desse quadro, há de se considerar que o grau de objetividade ideal de uma palavra não é senão *primário*. É no interior de uma língua, digamos, factual e histórica, que um

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nome como “lábio”, para usar um exemplo do ensaio derridiano (“Às voltas com Babel”, p. 22), é livre, e, por isso, ideal em relação a suas encarnações sensíveis, fonéticas ou gráficas. No entanto, continua essencialmente ligado, enquanto palavra portuguesa, a uma temporalidade espacial real, sendo solidário, em sua própria objetividade, com a existência de fato de uma determinada língua e, por conseqüência, com a subjetividade factícia de uma certa comunidade falante. Sua objetividade é, então, relativa e só se distingue como fato empírico daquela da palavra *lèvre* na língua francesa (cf. 1987-1998, p. 205).

De posse da tradução de Louis Segond da Bíblia, Derrida analisa a tradução da figura hebraica usada para designar “língua” (menos literal) e “lábio” (literalidade metonímica). Um mesmo conteúdo pode ser visado a partir de várias línguas e sua identidade ideal deveria, a princípio, assegurar sua traduzibilidade. Esse conteúdo se exprime, cada qual pertencendo a uma língua, traduzindo entre si uma identidade, pelas palavras “lábio”, *lèvre*, *lip*, *labio*, *labbro* etc. – nada mais fácil de traduzir, poder-se-ia crer. Contudo a traduzibilidade da palavra “lábio” não será absoluta e universal em princípio. Digo mesmo que a tradução em sua literalidade é um empecilho para um aprendizado de uma língua, ela é o próprio equívoco na língua.

Traduzir Derrida não se constitui em uma tarefa simples, nela se exacerba o problema da transparência entre as línguas. É preciso sempre levar em conta o corpo significante das palavras – a substância fônica que se distingue do registro gráfico – por isso algo sempre se perde na passagem das línguas, mas ganha-se o próprio movimento intercultural, em outras palavras, transforma-se. É por essas e outras razões que, poderíamos dizer, o ato de traduzir, a operação tradutória, torna-se eminentemente cultural, pois envolve contextos, registros e lugares de enunciação diferenciados. Não se pode pensá-lo como o simples ato de conduzir o sentido da palavra de um idioma para outro. Evidencia-se também o aspecto diferencial originário das línguas, que, embora se relacionassem intensamente desde o começo, carregaram marcas

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

eminentemente distintas. É a tradução quem melhor “traduz” o processo geral da *différance* como diferenciação empírica e transcendental. Põe em xeque o mito da univocidade lingüística e revela o caráter confusionístico de Babel. E nesse entrelugar – da confusão lingüística –, a tradução se encontra às voltas com a tarefa de promover o crescimento das línguas com vista a uma Babel feliz, pentecostal.

“Às voltas com Babel” desconstrói uma visão exacerbadamente idealizada, aquela que Haroldo de Campos tinha por costume denominar a “metafísica da tradução”, de inspiração benjaminiana. Derrida lança mão da tradução como uma metáfora para sua leitura desconstrutivista da tradição. Diria mesmo que o discurso da tradução em Derrida se aproxima de sua própria tradução (leitura-tradução) da tradição filosófica, literária, juridico-política etc. Nele, pratica-se um tipo de tradução que denomino de *catacréstica*, e doravante irei falar dela como um dos temas principais. Também ousaria dizer que lê-lo é traduzir – lê-lo mesmo em francês (ainda que eu tivesse de escrever nesse mesmo idioma) já é traduzir, remanejar e passar adiante os rastros de seus textos.

Atendo-se à palavra, à sua singularidade idiomática, ao lugar em que uma paixão de tradução vem lambe a palavra – aproximando-se o mais perto possível para renunciar a ameaçar, a consumir, deixando o outro corpo intacto. A tradução toca um ponto infinitamente pequeno do sentido, uma carícia que constitui um abuso na linguagem, para a linguagem e da linguagem em sua própria possibilidade de sobreviver graças à tradução. A tradução em Derrida abusa, procede a um gesto catacréstico, em meio a notas, paráfrases e comentários, sempre com um significante estrangeiro hospedando a língua traduzente. Ao traduzir Derrida, nos lembra Elida Ferreira, “escrever com ele e ter de suportar este evento singular em disseminação, impõe-se um movimento em desconstrução para sempre diferente e adiado” (2003, p. 5). Afinal, o próprio

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Derrida declara, em sua introdução à tradução de *L'origine de la géometrie*, que “a possibilidade da tradução, que se confunde com a da tradição, está aberta ao infinito...” (HUSSERL, 1995, p.64).

0.1. Da adequação do método: ensaio para uma tese

*A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim
minuto, já está empurrado noutra galho. Acertasse eu com o
que depois sabendo fiquei, para de lá de tantos assombros...
Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que
clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na
chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.*

João Guimarães Rosa
Grande Sertão: Veredas

Tratar da tradução, tratar com a tradução, eis uma tarefa que me impõe um *double bind*: formular meus pensamentos em um estilo essencialmente acadêmico (isto é, formalizado, em forma de tratado) ou recorrer a um estilo próprio (isto é, no formato de ensaio)? A resposta poderia ser: nem um, nem outro. Com as Desconstruções, diria que rapidamente deparamos com um entrelaçamento, um nó da trama, difícil de se desfazer, de “desconstruir”. Diz respeito à forma, bem como ao conteúdo.

As distinções, aqui, somente serviriam para propósitos metodológicos, reconhecendo que os limites são difusos. Falar de um tema “erudito” em termos de tratado ou de ensaio, comum e tradicionalmente, consiste em um tratamento do tema, tendo em vista duas posições diferentes. Outros seriam os argumentos apresentados, outros seriam os fios tecidos, outras as tramas a serem ocultadas – o estilo informaria o trabalho.

Entende-se, comumente, que o estilo acadêmico seja considerado um caso especial de estilo que reúne honestidade intelectual com desvinculação existencial, já que quem a ele recorre empenha o intelecto e *tira o corpo* – lidar com a tradução é lidar sempre com o corpo-a-corpo das línguas. Caracteristicamente evita o uso do pronome “eu”, substituindo o “eu” pelo bombástico

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

“nós” com sua aparente modéstia, ou, se preferir, pelo “se”, que não se compromete¹⁵. Não nego que tem sua beleza, que pode ser descrita como sendo a do rigor, mas não necessariamente deriva o “estilo acadêmico” de um *rigor mortis*, contudo se naturaliza em uma retórica do corpo. Podemos ver a beleza do estilo resplandecer na matemática e na lógica formal, e de uma certa maneira, ela seria uma característica do intelecto. Mas afirmo que tal estilo é uma pose. Ninguém pensa academicamente. Faz de conta que assim pensa, força-se a pensar dessa forma – pode-se ver aí uma espécie de abuso. O estilo acadêmico é o resultado de um esforço, de uma torção, se quisermos, de uma disciplina mental, portanto, resultado de um primeiro pensamento. Ele seria um *second thought*, um segundo pensamento, a tradução do primeiro. É deliberado. Se ele é deliberado, tem a ver com uma questão de escolha, o que envolve o problema da responsabilidade. O academicismo assume a responsabilidade pelo rigor (a validade) do argumento e minimiza a responsabilidade do autor como pessoa em carne e osso. Um estilo próprio assume essa responsabilidade, e subordina a outra; depende da validade do argumento a validez (o valor) daquele que argumenta. Seriam duas maneiras diferentes de empenhar-se. E, se assim for, surge, então, o problema do estilo. Imagine se se tratasse de um empenho não-acadêmico em um assunto como, por exemplo, “o tradutor plagiador” (embora exista Pierre Ménard, autor de *Quixote* – conto de Jorge Luis Borges de 1939), como pensar um empenho acadêmico, nesse assunto? Nesse caso, deve-se considerar que um tratado sobre o plágio tem sempre um fundo mais amplo, é sempre uma preocupação com um detalhe a ser inserido em contexto mais significativo.

Do mesmo modo, tradicionalmente, sabe-se que o gênero ensaístico se caracteriza principalmente por uma pretensa falta de sistematização que o envolve e que impulsiona o jogo metafórico e a desconstrução de conceitos preestabelecidos. Marcado pela indefinição e pela

¹⁵ Reza a retórica da argumentação que o recurso ao estilo neutro é um caso particular de renúncia, tendente a reforçar o crédito dado às premissas.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

dúvida, o ensaio seria um saber em processo e constituição. Seu estilo espelha, articula, formula o empenho do ensaísta de corpo e alma. Ele se dilui e surge na escrita que o substitui e o suplementa. Eis o perigo do ensaio, mas também a sua beleza. Não que o ensaio seja a articulação de um pensamento apenas, mas de um pensamento como *iceberg* de uma existência que se empenha. Pois ele vibra com a tensão daquela luta entre pensamento e vida e entre vida e morte. Por isso, o ensaio não resolve, como o faz o tratado, o seu assunto. Não explica, e, nesse sentido, não informa os seus leitores. Pelo contrário, transforma o seu assunto em enigma. Implica nele seus leitores, essa é a sua tarefa.

Se se aposta nessa distinção, poder-se-ia dizer até mesmo que o recorte enunciativo que perpassa a escrita acadêmica atual e o movimento sinuoso das entradas e saídas do sujeito encontra, muitas vezes, no ensaio seu feitiço próprio, pois a forma do ensaio traz à superfície do texto a encenação de enunciados e de teorias, a dimensão experimental e provisória da experiência literária contemporânea, por se distinguir do caráter demonstrativo e fechado dos tratados.

Aparentemente, nas universidades brasileiras sempre reinou o academicismo. E se este for o caso, então, as universidades, como dizem seu nome, não deveriam ser unilaterais, se pretendem eruditas no sentido mais amplo do termo. Deveriam ser os lugares geométricos, nos quais o desprezo do academicismo pelo ensaísmo e o nojo do ensaísmo pelo academicismo se superassem mutuamente.

O leitor pode objetar que exagerei enormemente a antinomia “tratado-ensaio”. Que seus limites nem sempre são tão evidentes, que podem, até mesmo, entrelaçarem-se. Não será sem razão. Se tomarmos emprestado um exemplo da Filosofia, procedendo a uma dicotomia, da perspectiva do par tratado-ensaio, poder-se-ia afirmar que há, pelo menos, duas filosofias, e o diálogo entre elas assemelhar-se-ia a um diálogo entre surdos. A filosofia do ensaio, com Platão,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Santo Agostinho, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Albert Camus, Derrida. E a do tratado, com Aristóteles, Tomás de Aquino, René Descartes, Spinoza, Hegel, Karl Marx, Rudolf Carnap. Ambas tratam dos mesmos assuntos, mas fazem-no apenas aparentemente. Pois os ensaios de David Hume, por exemplo, são verdadeiros tratados, e o *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein é, na realidade, um ensaio. Ouso dizer que há momentos inspirados nos grandes tratados, nos quais mudam de caráter. Da mesma forma, há ilhas nos grandes ensaios, nas quais o assunto é tratado academicamente.

Com isto, a escolha entre fazer um “tratado” (estilo acadêmico) e fazer um “ensaio” (estilo próprio) só pode ser considerada uma decisão institucional no sentido estrito do termo, o que deveria marcar minha atitude perante o meu assunto e perante aqueles que fossem ler o meu trabalho, “os meus outros”. No caso do tratado, pensaria meu assunto e discutiria com os meus outros. No caso do ensaio, viveria meu assunto e dialogaria com os meus outros. No primeiro caso, tentaria explicar meu assunto, informar os meus outros. No segundo, procuraria implicar-me nele, alterá-los. Digamos que se eu me decidisse pelo ensaio, por um estilo próprio, então me assumiria no meu assunto, correria um risco. O risco seria dialético: o de perder-me no assunto e o de perder o assunto. Dois perigos que margeariam o vínculo com o meu trabalho.

Em um trabalho que se propõe tratar da tradução, a decisão de fazer um ensaio parece pouco confortável, pois se trata de um assunto erudito, e, normalmente, far-se-ia um tratado, em que autores seriam lidos, citados e figurados na bibliografia, o que diminuiria em parte minha responsabilidade. O assunto ficaria mais explícito e meus leitores mais informados. Se escolhesse o ensaio, o problema da tradução e da traduzibilidade assumiria limitações de todo o problema institucional: delimitar o assunto, em vez de tentar dizer tudo, tudo abranger: o problema do conhecimento, um aspecto da traduzibilidade; o valor, um aspecto da validade das sentenças traduzidas; o problema do significado e do absurdo, um aspecto dos limites da traduzibilidade.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Em suma: começaria a perder o meu assunto por ter-me identificado com ele. E simultaneamente começaria a perder-me nele, já que passaria a identificar-me com os seus diversos aspectos. No caso, encontrar-me-ia a mim mesmo como um problema de tradução, isto é, como uma multiplicidade de sistemas a serem traduzidos entre si e para um metassistema.

A escolha entre um estilo acadêmico e um estilo ensaístico é, portanto, meia escolha: falar da tradução é estar nesse entrelugar, é praticar a *travessia* do espontâneo para o modelo acadêmico (falarei no interior da trama que se constitui na espontaneidade e no academicismo). E isso, em um momento no qual o pêndulo da filosofia e também de certas ciências, sobretudo, das ciências humanas tende para o entrelaçamento dessas duas formas. Então, esta tese deverá tecer uma nova escritura, na qual coabitam múltiplas vozes, variedades de estilos, que entrelaça os dois motivos.

Uma estratégia que se espelha na reflexão que Derrida empreende em *A Universidade sem Condição*, ao chamar atenção para um novo conceito, o das *Humanities*¹⁶, que deveria incluir, segundo ele, o direito, as teorias da tradução, além da *theory* (articulação original de teoria literária, de filosofia, de lingüística, de antropologia, de psicanálise etc), também, em todos esses lugares, as práticas desconstrutivas (cf. 2003, p. 24-5). Do mesmo modo, em *O Olho da Universidade*, ele prescreve que

os programas de pesquisa também devem concernir a todo o campo da informação, à estocagem do saber, ao funcionamento e, portanto, também a essência da língua e a todos os sistemas semióticos, à *tradução*, à codificação e a decodificação, aos jogos da presença e da ausência, à hermenêutica, à

¹⁶ Por um lado, se traduzida por Ciências Humanas, parece configurar uma tradução inadequada, o que se denomina, em termos teóricos, de *mistranslation*. Por outro, se traduzida por Humanidades, vemo-nos diante de uma tradução aparentemente mais literal. Trata-se, portanto de uma decisão em que não se deve negligenciar a questão institucional.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

semântica, às lingüísticas estruturais e gerativas, à pragmática, à *retórica* [...] a literatura, a poesia, as artes e a *ficção em geral*” (1999, p. 142; grifo nosso).

A coabitação dessas formas de conhecimento “traduz” a própria condição da tradução, que, como outros ramos das ciências humanas, não pode escapar do entrelaçamento, do objeto que ela e elas descrevem. Já a tese como tal deve comportar não somente os traços de um ensaio, mas também deixar configurar seu aspecto tratadístico; um espelhando o outro: uma especulação e uma auto-reflexão do tradutor em sua tarefa de traduzir. Com as Desconstruções, é preciso reconhecer que há um entrelaçamento dessas duas formas. Isto é, o discurso sobre a tradução, incluindo o discurso acadêmico, bem como o presente discurso, traduz conceitos e práticas da tradução em termos tomados de empréstimo. E faz isto necessariamente com base em um certo conceito metafórico de tradução, ainda que a metáfora se deva à grosseria de sua própria concepção, como nos alerta Warburton.

Já dizia Derrida: “todo *método* é uma *ficção*” (1972, p. 303; grifo nosso). *Pas de méthode, point de méthode* não são expressões que indicam uma falta de método, mas sua impossibilidade, ainda que se reconheça sua necessidade. O caráter fictício do método significa que ele (o método) é construído em um processo de apropriação e ex-apropriação, a exemplo do que ocorre com a literatura. O método como a tradução se configura como uma necessidade, mas também como uma impossibilidade. Quem nos chama a atenção para esta questão é Elida Paulina Ferreira que, ao falar do transbordamento das línguas, conclui que “está em jogo nesta tese é isto: escrever sobre apropriação, num processo interminável de ex-apropriação *entre* a necessidade e a impossibilidade” (2003, p. 5). E ela adianta que

esse tipo de comprometimento põe em suspensão a delimitação estanque de fronteiras: começo/fim, sujeito/objeto, original/tradução, língua materna/língua estrangeira, [teoria/retórica], “o que é” uma tradução, um texto, uma narrativa,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

um *récit*. Outra questão: colocadas em suspensão as fronteiras, como enquadrar em uma tese esse lugar – lugar sem lugar –, numa tese que na sua constituição necessita de um objeto, de um método, de um *corpus* com limites definidos e deve se enquadrar nas regras de referência da ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas –, como recomenda a instituição? Eis, se o podemos dizer, o trabalho im-possível desta tese, mas necessário (*ibidem*).

Um trabalho que não se fecha, que se abre, que se deixa enxertar. Eis o gesto que Elida Ferreira procede em sua própria tese. Ela implanta “uma tradução”, como que em uma operação tradutória da própria tradução. De forma análoga, a presente tese procede a um gesto de enxerto, hospedando uma retradução que é, por sua vez, o motivo da construção desse texto. Diria mesmo que na condição de tradutor do referido ensaio, sinto-me na obrigação de falar de sua tradução. Talvez apostando na asserção derridiana de que, ao desempenhar sua tarefa, o tradutor se coloca na condição de falar da tradução.

Considerando que “todo método é uma ficção”, poder-se-ia questionar se haveria um método das Desconstruções. Ora, se seguirmos a pista que nos propõe Derrida, é fácil ver, e até certo ponto justificado, que as Desconstruções são movimentos que “não solicitam as estruturas do fora” (1973, p. 30). Pois bem, pode-se perceber que elas acontecem nas e a partir das estruturas nas quais opera. “Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso” (*ibidem*; grifo do autor). É a partir do interior, e não do exterior que se pode operar o discurso no qual se pratica a “análise” (não no sentido corrente, de decomposição dos elementos). Assim sendo, o método empregado aqui espelha, especula e habita os estudos da tradução (estes têm seu lugar na Lingüística Aplicada – tal é o caso de nossa instituição

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

universitária em específico), toma de empréstimo todos os seus recursos, como sugere Derrida quando afirma que

operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho (*ibidem*).

Nossa análise, pautada em nossa tradução do ensaio de Derrida, habita no entrelugar, na tensão entre ensaio e tese, o que vale dizer que o dito texto acadêmico se entrelaça com o que se diz ser próprio do ensaio e da especulação. A presente tese, então, está implicada como autodescrição na tradução que ela própria propõe.

Como um construto cultural, como uma instituição social, a reflexão histórica sobre a tradução por praticantes e críticos da área, de Cícero¹⁷, passando por São Jerônimo até hoje em dia, não pode também ser separada da moderna metalinguagem empregada na pesquisa sobre a tradução. É possível, contudo, que alguns queiram, conscientemente, marcar a distância entre o objeto e o que é dito sobre ele; como é o caso, parece-me, de Antoine Berman em *A idade da tradução*, na qual, ao comentar sobre “a tarefa do tradutor”, sugere que “entre o que [se pode] dizer de uma tradução, a partir de seus princípios ou idéias reguladoras e seu ser há um hiato”, afirmando peremptoriamente que “o discurso sobre a tradução não se une *nunca* à tradução” (1999, p. 18; grifo do autor). O entrelaçamento da e na linguagem é inevitável devido à natureza da própria linguagem, que em sua disseminação, “não faz mais do que entrelaçar as raízes ao infinito, dobrando-as até fazê-la enraizarem-se em raízes, passarem de novo pelos mesmos

¹⁷ Historicamente, talvez pudéssemos remontar a questão da tradução a Confúcio, apesar deste nada ter escrito sobre a tradução, vê-se já nele uma preocupação com a questão intercultural. O mesmo vale para Heródoto e um autor anônimo (talvez se chame Aristeas) quem mencionam o trabalho (a tarefa, diríamos) dos tradutores.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

pontos, redobram antigas aderências, circularem entre suas diferenças, enrolarem-se sobre si mesmas ou volverem-se reciprocamente...” (DERRIDA, 1973, p. 125-6).

Com Berman, é possível concordar que a tarefa do tradutor não consiste em procurar por uma “solução na ordem da linguagem”. Até porque, vale lembrar, ela somente ocorreria nos acasos de uma “única” língua, ou para utilizarmos as palavras de Derrida: “todo pretendo discurso *sobre* a tradução – toda metalinguagem ou metateorema sobre a tradução – está destinado a se inscrever nos limites e nos acasos de um único idioma” (1999a, pp. 22-3). A tarefa do tradutor consistiria então em lidar com os paradoxos da linguagem, com sua idiomatidade e sua retórica.

Falar de idioma envolve o que há de peculiar em uma língua dita natural; dentre os aspectos mais controversos no domínio da tradutologia, convém destacar o nome próprio, a metáfora em geral. São eles quem traduzem, em um certo sentido, uma idéia de língua em sua clausura. Ou talvez, melhor seria dizer, compõem o DNA da língua, constituem a própria genética da língua, se não exagero ao tomar de empréstimo tal metáfora. Se considerarmos a metáfora com toda sua força de analogia, ela por si só seria capaz de “orientar a pesquisa e fixar os resultados” (DERRIDA, 1971, p. 33). A tradução da teoria da metáfora, segundo Paul Ricoeur (2000), é a própria teoria da denotação. Não é à toa que Aristóteles definiu a metáfora para toda a história na base de uma semântica que toma a palavra como unidade de base. O que me leva a concluir que um dos principais aspectos da operação semântica seria perceber o semelhante no dissemelhante.

Isso já parece uma metáfora do próprio ato de traduzir, como diria P. Ricoeur: trata-se de “*dizer a mesma coisa de outra forma* -, não é o que [faz] o tradutor [...] da língua estrangeira”[?] (1999, p. 17). Daí cada tradutor, cada tradutora com sua maneira própria de descrever a operação tradutória, digo que tantas formas há de tratar da tradução, de “teorizá-la”. Muitas são as formas.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Trata-se de uma questão plural. E no dizer de Ricoeur, “são várias as formas que [a] definimos, que a reformulamos, que a explicitamos, que procuramos dizer a *mesma coisa de outra forma*” (*ibidem*). Comparece aí uma questão econômica.

O desafio a que me lanço consiste em “traduzir”, fazer, em um sentido metafórico, de forma retórica, uma “tese” sobre um ensaio que afirma ser o ato de traduzir uma promessa, uma tentativa de reconciliação das línguas (em nosso trabalho, metonimicamente, poder-se-ia falar de línguas, tais como o inglês, o espanhol, o italiano e o português). Uma tese que, como diz Ferreira, “apenas posso escrevê-la *de meu lugar, bastante circunscrito e à minha maneira*” (2003, p. 105). Dupla procissão, dupla obrigação. Devo suportar o *double bind* – a paixão –, a inevitabilidade do jogo da tradução na cena da Desconstrução. A tarefa passa a ser então a tessitura de uma trama especulativa e desafiadora; utilizar como pano de fundo as figuras da retórica – o que corresponde a se lançar em um trabalho comparável ao de Sherazade (*Shahrazád*): tecer, desfazer, tecer novamente a série de metáforas da tradução. Tal qual diria Derrida, “há necessidade de tomar emprestado os esquemas desta linguagem teórica” (1980, p. 407). Não seria este um movimento das Desconstruções?

Em *Ponctuations: le temps de la thèse*, Derrida confessa que “essas ‘pesquisas’ não convocam apenas um modo de escritura diferente, mas um trabalho transformador sobre a retórica, o colocar em cena e os procedimentos discursivos particulares, historicamente bem determinados, que dominam a fala universitária” (*apud* FERREIRA, 2003, p. 96). No nosso caso, lidar com um ensaio como o “Às voltas com Babel” é engajar em uma discussão sobre a tradução partindo da sugestão derridiana de que – quando da referência à Babel (nada casual) – o arquetípico e o alegórico podem introduzir todos os seus problemas ditos teóricos (“Às voltas com Babel”, p. 30). Portanto, interessa-nos aqui revelar os esquemas metafísicos e retóricos em desconstrução apontados por Derrida, os quais nos mostram, por meio das próprias traduções de

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

seu ensaio, um terreno histórico-problemático sobre o qual se pode exigir sistematicamente dos estudos da tradução os *títulos metafóricos de seus conceitos*. Parafraseando-o, poder-se-ia dizer que um trabalho que anunciasse sob o título de uma tal meta-metafórica não seria desinteressante. Acabaria, em suma, por transportar para a ordem tradutológica o programa de uma “meta-retórica”.

A natureza essencialmente metafórica de todo pretenso discurso sobre a tradução nos leva a pensar que a retórica em sua torção joga com a apropriação e a expropriação do próprio ato de traduzir. Retoricamente, diz-se que as expressões de sentido metafórico não são as mesmas nas diversas línguas e o grau de entorpecimento de uma mesma metáfora pode ser muito diferente, por isso, a tradução sempre modificará algo a esse respeito. O despertar da metáfora pode produzir temas diversos. As diferenças de atitude possível diante de uma metáfora mostram que essa pode ser examinada em função da argumentação. Não seria por isso que se traduz freqüentemente a tradução por metáforas? Se se fala retoricamente da tradução, então a questão seria qual o percurso necessário para esboçar um problema epistemológico: construir conceitos que sejam produtos de uma interação entre a prática da tradução e sua “teorização”. A necessidade passaria pela questão da heterogeneidade paródica do estilo, dos estilos, que deveriam ser controlados e reduzidos ao conteúdo de uma tese.

Certamente há muito a ser trabalhado, tecido e desconstruído aqui, principalmente porque tradicionalmente a interação teoria/prática tem recebido atenção restrita na história da tradução, seja de textos sacros, literários, filosóficos, jurídicos, técnicos ou científicos, uma vez que elas são escritas em sua maioria em linhas monolíngües, inspiradas por um conceito pós-romântico de originalidade e centrado em obras e autores canônicos, privilegiando assim o que se denomina comumente de “original”. A originalidade é vista em oposição à cópia, freqüentemente associada à tradução. Comumente associada à derivação, à marginalidade, ainda que socialmente

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

aceita como fenômeno relevante intelectualmente, a tradução encontra seu lugar a partir de uma ênfase renovada na historiografia a respeito do contexto social e das estruturas sociais, nas quais a literatura opera. Pelo menos tão importante quanto a chave tradicional de conceitos nos estudos literários, tais como noções homogêneas como “autor” ou “original” que foram desmanteladas, ela (a tradução) tem sido considerada, ora por um ramo, ora por outro, da teoria literária recente.

Há também o fato de que em décadas recentes o estudo da tradução tem ampliado significativamente seu escopo ao romper com seu molde aplicado, prescritivo, ancilar para engajar em vários tipos de pesquisas teóricas, empíricas e históricas. Tais pesquisas questionam precisamente as fronteiras e, com isso, engajam na discussão sobre o que é e o que não é tradução, o que está dentro ou fora, o que é próprio e o que é figurado – contribuindo para novas reflexões nos estudos da tradução. Vale lembrar que as Desconstruções simplesmente acontecem, o que transforma o discurso sobre a tradução, espelhando, especulando a própria linguagem de que é construído, a própria tradução da tradição.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

1. A ESTE TÍTULO INTRADUZÍVEL: A PROPÓSITO DA HOMOFONIA EM *DES TOURS*

*Escutar é estar atento a um sentido possível e
conseqüentemente não imediatamente acessível.*

Jean-Luc Nancy
L'écoute

Abusus non tollit usum

Nesta seção, pretendo abordar o problema da tradução do título. Este, diria Jean-Luc Nancy, “é o nome da *obra*, em qualquer sentido que a tomemos” (*apud* DERRIDA, 1990, p. 15; grifo do autor). Esse, eu diria, é a assinatura da obra. Enquanto nomeação, ele nos leva a pensar a questão do nome próprio. Nesse sentido, não é difícil vinculá-lo à questão da escuta, por um lado, e à linguagem figurada, por outro.

Sendo assim, meu objetivo é explorar cada uma das notas de rodapé (as que procuram justificar a tradução ou não do título “Des tours de Babel”), referentes às traduções para as línguas luso-brasileira, hispânica, itálica e anglo-saxônica; procedendo a um trabalho de interpretação a partir do ponto de vista da escuta, bem como da metáfora. Cada uma das traduções citadas traz uma nota com referência ao título. Portanto, trata-se de uma “análise” da tradução de um título de um ensaio tradutológico que em si mesmo resiste à tradução (um paradoxo em que vale a pena prestar atenção). Com relação à presente tese, ousaria mesmo dizer que ela consiste em uma grande nota para a tradução (*supra* mencionada) que empreendo do ensaio de Derrida.

Ao considerar a questão da escuta, vale lembrar que escutamos nosso nome desde que nascemos e que, na maioria esmagadora dos casos, nunca é traduzido, digamos que ele próprio constitui o que Derrida afirma parenteticamente ser uma *quase* intraduzibilidade. Traduzir ou não

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

o título é uma questão de escolha, principalmente se levarmos em conta a asserção derridiana de que “o próprio dos nomes é significar qualquer coisa” (1972a, p. 277). Significar qualquer coisa implica uma ilimitação de sentidos, não no sentido de um vale-tudo interpretativo, mas no sentido da disseminação, tal como é colocado por Derrida.

Não se pode falar de uma intraduzibilidade absoluta, prova disso é a metonomásia, substituição de um nome próprio pela tradução dele em outra língua. Podemos citar como exemplo, a hesitação do tradutor da Bíblia, Chouraqui, em traduzir o termo *Bavel*, audível para os semitas no texto original, termo que Derrida reproduz em *La carte postale*, talvez para chamar a atenção sobre o problema da tradução do nome. Porque, segundo ele, “negligencia-se freqüentemente nesta história [a da ‘torre de Babel’] o problema, por essência insolúvel da tradução (o nome próprio pertence e não pertence à língua)” (1980, p. 179). O que é próprio do nome próprio jaz na “impossibilidade de decidir se o nome pertence, propriamente e singularmente, a uma língua” (“Às voltas com Babel”, p. 27).

Parodiando Jean-Luc Nancy (2002), suponhamos que haja ainda sentido em questionar limites ou os limites da tradução, pergunto-me o seguinte: a escuta é algo que a tradução leva em conta? Ou melhor, a tradução não superpõe, ou ainda, substitui a escuta (digo, a voz) por algo que seria da ordem do olhar (digo, do entendimento)? Digamos que o título derridiano joga com uma homofonia que já ocorre no interior do que se denomina de a língua francesa. Nesse sentido, trata-se de um jogo de palavras extremamente importante na construção do ensaio derridiano, o qual corre o risco de se apagar na tradução se o tradutor não levar em conta a questão da escuta ao ler o título.

A questão da escuta contraria um certo privilégio já estabelecido da visão no discurso filosófico, privilégio esse que é produzido dentro de um sistema de polarização, em que se escolhe um dos pólos. Isto porque um som freqüentemente tem pouca identidade e, se a visão não

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nos ajuda, é um pobre indicador do objeto. Pergunta-se muitas das vezes: é verdade, você viu? Se nos é dito: eu ouvi falar, então duvidamos mais facilmente. O visível está quase sempre lá logo que olhamos e, na maioria dos casos, ele permanece quando o olhar se desvia, poderemos voltar a olhar, revê-lo. Certamente, a coisa não se dá de súbito, em sua totalidade, ao olhar, esse só capta aspectos parciais, mas pode indefinidamente fazer o retorno. Ao contrário, escutar é ser “tocado” sem jamais poder tocar o que nos toca, sem dele apoderarmo-nos, sem retê-lo. É nesse sentido que Marie-Louise Mallet diz que “a música é a noite da filosofia” (2002, p. 47). Ela aparece para a filosofia como um objeto “inapreensível”, para utilizar a palavra da tradução, “intraduzível”.

Um título, a este título intraduzível. Para justificar essa asserção, será preciso me reportar a toda uma análise feita por Mallet em que ela afirma que “o filósofo ‘ouve’... Isso se pode dizer em francês, língua em que o entendimento (*l’entendement*) consoa com entender (*entendre*), no sentido de ouvir, em que ‘eu entendo o que você diz’... significa também que ‘eu não sou surdo’... Em compensação, ‘eu entendo o que você diz’ poderia ser traduzido por ‘eu vejo o que você diz’”. Mas, é claro, não se trata, aqui, de opor os sentidos. Já que cada sentido, enquanto incomunicável, comunica com os outros. Como expressa Nancy, essa comunicação, essa co-ressonância dos sentidos traduz, na linguagem, a tendência de passar de um registro lexical a outro, por exemplo, para falar de sons, utiliza-se com frequência o vocabulário da visão: sons claros ou escuros, altos ou baixos, agudos ou graves; mas fala-se também de suavidade ou de aspereza, de leveza ou de peso de um som etc.

Em termos filosóficos, e Nancy coloca muito bem, pode-se dizer que não importa qual seja o texto, ele comporta uma dicção. Como precisa Francis Ponge (1961, *apud* NANCY, 2002), a dicção já é sua própria escuta, trata-se do eco do texto no qual o texto se faz e se escreve, abre-se para seu próprio sentido como a pluralidade de sentidos possíveis. Para Nancy, “não é a musicalidade de um texto: é mais profundamente a música em si ou arqui-música desta

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ressonância em que ele *se escuta*, ao se escutar *se encontra* e ao se encontrar *se descarta* ainda mais de si para ressoar mais longe” (2002, pp. 67-8).

Quando se fala da dicção de um texto, é preciso considerar, ainda, que se trata de duas coisas simultâneas: o ritmo e o timbre, pelo menos, é o que Nancy sugere. Falar de timbre é falar do próprio som; pelo menos é o que sugere Antoine Bonnet quando afirma que “o timbre é nome moderno do som” (*apud* NANCY, 2002, p. 76). Derrida vai além, ao escrever que “o timbre, o estilo e a assinatura são a própria divisão obliterante do próprio” (1972a, p. xiii). O que nos leva a pensar no timbre como uma metáfora: “a metáfora é um timbre”, mas, “o timbre não é uma metáfora”. Como um timbre, ela é “o imposto, a taxa a ser quitada na língua natural e na voz” (1980, p. 52). Para Derrida, “fala-se ao tentar escutar o outro. Dever-se-ia falar deixando a palavra para o outro. É uma questão de ritmo, de tempo: não falar muito impondo o silêncio ao outro, não ficar muito tempo em silêncio. Tudo isso se negocia” (2004, p. 25).

Falar de ritmo nos remete muito rapidamente à questão da música. Não obstante, Derrida vê nele uma relação com a escritura, quando diz alhures que a “reinscrição do branco da escritura tem uma relação essencial com a música e com o ritmo. O ritmo conta mais que todos os temas que ele importa e relança e escande sem cessar” (1987-1998, p. 102). A escritura é também, se eu puder afirmar, uma voz que ressoa. Todavia, quando a escritura aparece, tal como coloca Derrida em *Gramatologia*, “não se precisa mais do ritmo e da *rima*, que têm por função, segundo Condillac, gravar o sentido na memória” (1973, p. 351). A escritura aparece assim como uma forma de parricídio: “sob o pretexto de suprir a memória, a escritura faz esquecer ainda mais, longe de ampliar o saber, ela o reduz” (1997, p. 47). Para Derrida, o parricídio abre o jogo da diferença e da escritura.

Pensar o ritmo em sua relação com a tradução, nos faz recorrer a Nietzsche que, com uma lúcida percepção, afirma que

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

o que mal passa de uma língua para outra, é o ritmo de seu estilo, que tem a ver com o caráter da raça, ou, para me exprimir em termos mais fisiológicos, o ritmo médio de seu “metabolismo”. *Diz-se de traduções honestas que são quase traições, que banalizam involuntariamente o original, simplesmente porque falham em interpretar seu ritmo ousado e alegre, que corre e salta além de todos os perigos das palavras e das coisas* (1971, p. 48; grifo nosso).

Essa citação (ainda que faça sentido no contexto da obra de Nietzsche como pulsão de vida, em que o fisiológico tem sentido filosófico, utilizamo-nos dela a título de analogia) mostra que a tradução encontra seu limite na tentativa de interpretar o ritmo da língua traduzida. O ritmo, convém lembrar, está intimamente ligado à questão da dicção, o que implica também em falar do tom. O “tom está no texto”, já dizia Marcos Siscar, e acrescenta que o tom “é sempre relegado ao acidental, ao acessório, ele é abandonado” (1998, p. 18).

Então, qual seria a dicção ou tom do título? Nem sempre se dá a devida atenção ao título, às vezes ele é relegado a um segundo plano, à margem do texto. Por vezes, negligencia-se o título, ocultando a trama do texto, dissimulando o sentido que salta do título. Pode-se dizer que ele se vê à margem de uma discussão teórica mais contundente da tradução. No nosso caso, o título está ligado a uma homofonia fundamental e talvez por ser algo mais da ordem da música, da fala, não lhe atribui maiores reflexões.

De acordo com Mallet, “a filosofia (ou a teologia) nunca pensou a escuta como uma escuta da palavra, isto é, sob a autoridade teórica da vista, negligenciando, na própria palavra, o que ressalta dela e que permanece incompreensível: o tom, o tremor [*le tremblement*], a ‘vibração diferencial pura’ da voz” (2002, p. 22), ou seja, o que não se deixa “objetivar” nem reunir em uma “presença plena”, uma diferença sem origem e sem fim, pura *différance*.

Procedendo a um desvio, necessário certamente, procuro estabelecer uma analogia

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

forçada de uma certa homofonia entre o *a* da *différance* e o *e* da *différence* com o título do ensaio em questão, no qual *des tours* se confunde com *détour*, e somente percebemos a diferença na escrita, não a ouvimos: notação puramente gráfica, apesar de aparentemente vocal. A tradução desse *de(s)* se silencia, se oculta, se dissimula, produz o que Derrida denomina de *economia da morte*. A tradução deveria compensar aquilo que se confunde homofonicamente em *des tours*, isto é, o *détour*, o desvio.

Neste ponto, pergunto-me: como pensar a tradução em termos de diferença? Talvez pudéssemos pensar em termos de diferença entre os signos: o sistema de signos é constituído por diferenças, não por termos plenos. Ou mesmo, em termos da diferença que se estabelece na língua traduzente, em razão da contaminação constitutiva que se opera na *travessia* de uma língua a outra, em outras palavras, em razão da tradução, pois, nos dizeres de Derrida, ela “aumenta[ria] o original e modifica[ria] o original modificando a língua traduzente também” (1982, p. 162). Tal afirmação mostra que nada fica intacto, nem o texto traduzido, nem o texto traduzente, então eu diria que eles sofrem efeitos de transformações, o que ele nomeia “diferenças”. “As diferenças são os efeitos de transformações” (2001, p. 32).

O próprio processo de significação é um jogo formal de diferenças, o jogo sistemático das diferenças é o que Derrida chama de *différance*, por meio dela os elementos da significação se remetem uns aos outros (p. 33). A *différance* produz as diferenças. Siscar fala em termos de “oscilações de sentidos”, essas se produzem graças a diferentes “registros” lingüísticos, diferentes línguas, graças à sintaxe, às escolhas lexicais, à *homofonia*, graças aos elementos dêiticos, aos signos de base, à pontuação etc. (cf. 1998, p. 298; grifo nosso). Tal processo de significação implica “rastros” – remessas, resíduos de sínteses – e só existe significação, a rigor, se houver síntese, sintagma, como coloca Derrida em *Posições*, só se houver “*différance* e texto” (2001, p. 40).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Na tradução se deflagra a língua, especialmente aquilo que mais resiste à tradução, o caráter idiomático, e na tentativa de traduzi-lo sofre-se o *double bind*. Retoricamente, a tradução de *différance*, por exemplo, comporta, segundo Paulo Ottoni, “toda a problemática da dimensão desconstrutivista promovida pelo *double bind*: a necessidade e a impossibilidade da tradução” (2005, p. 128). No entanto, não é na retórica, em princípio, que há obstáculo ao sentido. Será à custa da guerra da linguagem, como diria Derrida, contra si mesma que serão pensados os sentidos e a questão da origem da linguagem. Tal guerra reside na *diferença* que habita a linguagem: origem e morada. “A linguagem protege a diferença que protege a linguagem” (1994, p. 22).

A guerra, da qual fala Derrida, ao comentar “Duas palavras por Joyce”, é da *leitura* e ela tem relação com a paixão. A língua, a paixão, a sociedade não estão nem no sul, nem no norte, já sugeriria Rousseau. Elas são o movimento da suplementariedade pelo qual os pólos se substituem, pelo qual o sotaque se produz na articulação, se difere ao se espaçar. A diferença local, já dizia Derrida, só é “a diferença entre o desejo e o prazer. Ela não se refere somente à diversidade das línguas, não é só um critério de classificação lingüística, ela é a origem das línguas” (1967, p. 378). Para ele, “a diferença entre o olhar e a voz é a diferença entre a animalidade e a humanidade” (p. 280).

Benjamin, em seu ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), escreve que “nas próprias coisas, a linguagem mesma não expressa de forma perfeita... Às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem, isto é, o som. Elas só podem se comunicar por uma comunidade mais ou menos material. Esta comunidade é imediata e infinita, como a de toda comunicação lingüística; ela é mágica” (2000, p. 152). Por ser mágica, esta unidade comum com as coisas é “imaterial e puramente espiritual”, e o que simboliza tais “caracteres” é o “som”. Benjamin mostra que “a Bíblia exprime este fato simbólico quando

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

declara que Deus insuflou no homem o sopro [pura vocalização], isto é, ao mesmo tempo, vida, espírito e linguagem” (*ibidem*). Em seu ensaio, com o “que se faça” e o “ele nomeou”, que aparece bem no Gênesis, ele argumenta que há uma profunda e evidente relação do ato criador com a linguagem. Assim a linguagem é o que criou e o criado, ela é verbo e nome. Daí Derrida afirmar que “o nome não pode aparecer sem o verbo”, ou melhor, que ele “surtiu ao mesmo tempo em que o verbo” (1967, pp.395-6).

O nome próprio “Babel” está vinculado à própria ação de Deus, o pai, que interditou e exigiu a tradução. A interdição de uma tradução, no sentido econômico da palavra, pode ser exemplificada aqui pelo título “Des Tours de Babel”; neste título, a diferença entre *des tours* e *détour* não tem sentido, essa só se dá na marca gráfica, a qual é necessária para poder partilhar com o outro e este poder diferencial deve estar inscrito em si mesmo, digamos, tanto em seu próprio corpo quanto no corpo da língua à qual pertence o título supracitado. Esse título contém, entre outras coisas, ambivalências e paradoxos, o hibridismo e a pluralidade da tradução, uma “alteridade” em contraste com a reprodução. Ele também aponta para a significância da tradução como força cultural (*transformativa*) o que desmente a visão tradicional da tradução como algo mecânico, meramente derivado, secundário. *Transformação*¹⁸ que ocorre de forma regular no intervalo, no entremeio, na passagem, se preferir, de uma língua para outra: eis o axioma que nos oferece Derrida; para quem a “tradução aumenta e modifica o original que, até onde ele sobrevive, nunca pára de transformar e crescer. Ela modifica o original e também modifica a língua da tradução” (1990b, p. 122).

Se há transformação, então, traduzir o título “Des tours de Babel” por “Às voltas com Babel” incorre em uma modificação da língua traduzida. Mantê-lo sem tradução transmuta a língua traduzente. O que fazer? Suportar, em meio à travessia, o *double bind* da tradução:

¹⁸ Tudo é mudança, nada permanece estável, já dizia Heráclito. Na tradução, antes de Derrida, Octavio Paz já compartilhava dessa noção.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

traduza-me e não me traduza? O título “Às voltas com Babel” bem poderia ser uma metáfora e uma alegoria¹⁹. Como uma metáfora, o título “trabalha o nome próprio” (DERRIDA, 1967, p. 136), nome próprio de uma narrativa sacra (mais propriamente bíblica). Na condição de metáfora, “Babel é isto. A história de Babel, do nome próprio de Deus” (1982, p. 105). Este, o nome, ele afirma mais uma vez ser “o primeiro motor não-metafórico da metáfora, o pai de todas as figuras. Tudo gira em torno dele, tudo se gira [volta] para ele” (1972a, p. 290).

Em termos bíblicos, Babel é uma alegoria que trata do motivo da construção da torre: medo da dispersão que é exemplificado pelos dizeres: “façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra” (1948, GEN, 11:1-9). Fazer-se um nome revela uma das filosofias básicas do humanismo: a preocupação em eternizar, controlar, apropriar-se do nome. Babel, nome que não pode ser apropriado, é também a impossibilidade de se apropriar do nome, de construir um edifício acabado, completo em sua estrutura. Derrida nos lembra que a desconstrução da torre de Babel “nos dá uma boa idéia do que é desconstrução: um edifício inacabado cujas estruturas incompletas são visíveis, o que nos permite saber o que passa por trás delas” (1990, p. 102). Digamos que o nome próprio se deixa traduzir como intraduzível o que quer dizer que não há mais tradutível. Tradutível quer dizer “a traduzir”, dito de outra forma, “é o que dá *no limite* a medida ideal de toda tradução”. O texto sacro assinala sua tarefa ao tradutor, e o texto é sagrado *no instante em que* se anuncia como tradutível, *a-traduzir*; o que não quer dizer traduzível.

A questão da escuta, bem como da figura, sempre foram relacionadas com uma quase intraduzibilidade. Por um lado, se considerarmos que escutar, tal como declara Nancy, “é estar

¹⁹ Marshall Berman nos adverte: “Não confunda alegoria e símbolo. A alegoria é um símbolo que se tornou moeda corrente. Por exemplo, a compreensão usual do (sensação de estar) “fora de si”. Um símbolo é o ato de invocar o que você experimentou antes a propósito da lata” (1986, p. 251). Uma lata existe para conter algo. Mas, quando o poeta diz “lata”, pode estar querendo dizer o que não se pode conter. Gilberto Gil, em versos simples (seriam simples?), refere-se a uma figura de linguagem velha conhecida, dessas que nos acompanham em nossas tentativas de comunicação com nossos semelhantes. Eu como ele, referimo-nos à metáfora.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

atento a um sentido possível, e por conseqüência *não imediatamente acessível*” (2002, p. 19; grifo nosso), temos aí um problema para a prática de tradução. O grifo pode ser entendido através da citação que se encontra em *Points du suspension*; nessa obra Derrida dá uma pista que vale tanto para a filosofia, como para a literatura, para o texto em geral:

Tenho a impressão de que através de todos os textos filosóficos [...] há uma voz escondida, uma palavra, uma assinatura, que está lá dissimulada, com uma cena de violência inaudita, que em geral a instituição universitária acaba por ocultar (*recouvrir*) (1992a, p. 148).

Por outro lado, a citação sugere também, ao referir-se à idéia de violência, a noção de abuso, tão cara à retórica e que põe em questão a concepção de intraduzibilidade absoluta. Antes de falar da tradução do título, “Às voltas com Babel”, procedemos a um desvio necessário para esclarecer a noção de abuso.

Devido à conotação negativa que o termo abuso usualmente carrega em si, é preciso pensá-lo sob rasura, na condição de extra uso, ab-uso. Condição *sine qua non* para se entender o que Derrida quer dizer com sua afirmação parentética presente no ensaio intitulado “Le retrait de la métaphore²⁰” publicado em *Psyché*. Nesse ensaio, Derrida afirma que “uma ‘boa’ tradução deve sempre abusar” (1987-1998, p. 81). Para os meus propósitos, indico algumas definições do termo “abuso” que servirão para pensá-lo na sua filiação, ainda que signifique alguma superstição ideológica citar dicionários – o que testemunha um estranho retorno à ideologia burguesa bloqueadora da língua como já dizia Derrida.

Aos dicionários, peço nada mais do que uma etimologia. Provavelmente, o termo tem sua origem na língua latina, por volta de 1564, onde é grafado como *abūsus, us*: “mau uso,

²⁰ Este ensaio está sendo, atualmente, traduzido por mim com o título de “Suspensão-retirada da metáfora” e faz parte do projeto *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções* (vide <http://www.unicamp.br/iel/traduzirderrida.htm>).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

utilização de algo até seu completo esgotamento”, de acordo com o *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 1.0*. Em o *Novíssimo diccionario latino-portuguez*, *ābūsūs* significa mau uso, abuso (cf. Cíc.), mas também se refere ao “emprego de coisas que se estragam pelo uso, a deterioração d’essas coisas” (1910, p. 10).

Com essa última definição, ocorre-nos que

uma tradução parece, é claro, estar sempre em ação, quer *na* língua (...) quer *da* língua (...) para uma outra [...] Pensar e traduzir estão (...) submetidos à mesma experiência. Se ela deve ser tentada, tal experiência não deve se preocupar somente com um vocábulo ou um átomo de sentido, mas também com toda uma textura trópica (DERRIDA, 1995, p. 16).

Nesse sentido, é que se compreende a noção de que um tecido (texto) se desfaz com o uso. Tal é a metáfora que Derrida utiliza em *A farmácia de Platão*, ao afirmar que “a dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano [...]. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, *também*, como um organismo” (1997, p. 7). Daí Derrida falar também em “sobrevida”. Benjamin já dizia “o original se modifica. Também existe uma maturação póstuma das palavras que já se fixaram” (*apud* HEIDERMANN, 2001, p. 197).

Em português, o termo abuso se refere ao “uso errado, excessivo ou injusto”, além de ser uma “exorbitância de atribuições”, entre outras coisas. De acordo com o *Dicionário analógico da língua portuguesa (idéias afins)* de Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, “abuso” é uma forma de interpretação errônea, o que inclui, entre outras coisas, a catacrese, o sentido forçado, a torcedela, a torcedura, o exagero. De acordo com ele, provém da figura latina *abusio* (catacrese), em um sentido mais geral, “abuso” se refere aos vícios retóricos. Abusar, então, é interpretar,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

traduzir, forçar, torcer o sentido de; dar voltas ao texto, retorcer, fazer trocadilhos (cf. 1983, p. 254).

Derrida, em *Margens da filosofia*, coloca que não podemos retraçar, delimitar as idéias “sem a força de um torção [*sic*] que vai *contra o uso*, sem o estrago de uma catacrese” (1991, p. 299). Uma das definições da catacrese é a metáfora forçada ou de invenção. Por abuso entende-se, sob a rubrica da lexicologia, uma notação que indica que determinadas acepções ou expressões inovadoras não são aceitas pelos puristas (por exemplo: a extensão do emprego de uma palavra fora de seu campo de aplicação original; qualquer transformação que altere o sentido; empréstimo de outras línguas). Também se usa *abusivamente* nesse sentido.

Tais definições me levam a pensar que o título do ensaio derridiano poderia ser considerado um rodeio de palavras, o que comumente se denomina de circunlóquio, perífrase, tropo compósito para causar estranhamento. “Des tours de Babel”. Tal é o efeito que o título surte já que, comumente e em termos bíblicos, falamos da torre e não de torres de Babel. Não se trata de equívoco, pois, o próprio Derrida fala dela no singular: “la tour de Babel” (1990, p.179), onde o artigo definido *la* a define não como uma torre qualquer, mas a de Babel, talvez aquela que pudesse ser tão somente ela, a única, a original, a verdadeira torre ; como sugere sua grifa : Babel. Derrida cita-a ainda em uma espécie de tradução joyciana: “the turrace of Babbel” (1980, p. 257), aqui, uma verdadeira babel, a própria confusão das línguas – veja-se o entrelaçamento do inglês com outras línguas, que, por ora, não saberíamos determinar. Não é só a confusão das línguas, mas também dos significados. Na própria língua denominada francesa, a palavra *tour* se permite traduzir como “trope ou métaphore” (1972a, p. 273), como se observa em *Marges*. E traduzida para o português, conforme o uso, teríamos a palavra “torre”, porém, dentro da mesma permissividade, teríamos ainda, “figura ou tropo ou metáfora” (1991, p 270).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Considerando tais rodeios na produção de significados, teríamos, pelo menos, quatro coisas diferentes. São esses e outros sentidos que Derrida procura manter, em seu jogo de palavras, ao usar as palavras *des* e *tours* que, pronunciadas juntas, leva a uma confusão homófona com o termo *détour* (desvio, retorno). *Des*, artigo plural indefinido, como o nome indica, sujeita o título a uma espécie de indecidibilidade, além de intraduzibilidade – a gramática tradicional francesa reza que *des* geralmente não se traduz (cf. CORREA e STEINBERG, 1982, p. 52). Se tomarmos o mito da torre de Babel como uma abstração do ato de traduzir, ou melhor, da origem da tradução em si, então, *des* pode funcionar como artigo partitivo – como reza a gramática, tal artigo precede substantivos abstratos. Uma torre dentre muitas²¹, porém, ao mesmo tempo, a torre de Babel : um paradoxo.

Ao tornar indefinido o nome *tours*, *des* o coloca em uma situação de disseminação, de uma imprevisibilidade que a polissemia tenta dar conta; nesse ponto cumpre lembrar que “a diferença entre a polissemia do discurso e a disseminação textual é precisamente a diferença, ‘uma diferença implacável’. Essa é sem dúvida indispensável à produção do sentido” (1972, p. 390), tal como é colocado em *La dissémination*. Ousaria dizer que a polissemia implica uma rede de significados totalmente previsíveis, ao passo que a disseminação implica uma rede de significados imprevisíveis, fora de toda previsibilidade textual. O título joga com a questão da multiplicidade, *des* é nada mais do que uma instância do múltiplo. A multiplicidade não é um problema de polissemia (controlável), mas de disseminação (incontrolável).

No caso do título, a diferença é crucial, crucial na medida em que o plural se confunde com seu singular homófono. Escrito no plural, por se tratar de uma metáfora (não uma metáfora qualquer, mas da própria tradução), pois o termo metáfora pode ser traduzido no interior da língua francesa como *tours*, ou ainda *tournures*. Daí Derrida dizer que a metáfora é uma “palavra

²¹ De acordo com *Dictionary of the Bible* de 1898, Babel nem estava entre os mais antigos santuários da terra de Sinear, ou comumente chamada de Caldéia.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

[que] apenas se escreve no plural” (1991, p. 309). *Tour* como metáfora da tradução, a tradução na sua verticalidade, que encontra seus limites ou limites no ideal da presença plena. Com suas “voltas”, daí a circularidade da tradução, ela traduz a sua própria condição: “a boa tradução deve abusar sempre”, ou seja, ela sempre irá desviar, retornar, torcer o sentido.

Em termos figurados, a intraduzibilidade do título (entenda-se aqui o título do ensaio de Derrida) em questão nos remete muito rapidamente à questão das metáforas. E o que significa metáfora neste caso? Voltando ao caso da escuta, pode-se citar *Le principe de raison* em que Heidegger escreve : “nosso entender e nosso ver não são uma simples recepção pelos sentidos”, e acrescenta ainda que “o que entendemos, ouvimos (ou vemos) não se limita ao que recebe nossa orelha (ou nosso olho) enquanto órgão sensível de alguma forma separado”, e afirma ainda que “temos orelhas porque ouvimos”, olhos porque vemos e não o inverso. O que nos leva a rever fundamentalmente o conceito de “metáfora”: querer, na verdade, falar de pensamento em termos de olhar ou de ouvir é uma metáfora, é supor uma “separação do sensível e do não-sensível como dois domínios subsistindo por si”, separação que é um traço fundamental do que se chama “metafísica”, que coloca fronteiras lá onde não há e sobre a qual ele faz a crítica: “o metafórico só existe no interior das fronteiras da metafísica” (*apud* RICOEUR, 2000, p. 393).

Vale lembrar neste ponto que o “movimento do título quando este se funda (em um neologismo) sobre uma expressão já conhecida, leva, desta forma, a um efeito de ‘paleonímia’” (SISCAR, 1998, p. 116). Trata-se de uma leitura paleonímica ou desconstrutivista do nome daquilo que é mais antigo, nome moderno (“Às voltas com Babel”) e antigo para aquilo que é mais antigo do que o tempo e o espaço. Tal leitura se volta para uma não-presença primordial que não é nada, o que Derrida chama de “não-presença irreduzível do outro agora”. Nota-se aí uma espécie de jogo, necessidade e contingência que fazem com que traduzir seja sempre correr o risco, mas um

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

risco necessário. Eis o dilema do tradutor: suportar o *double bind*, lei imposta por Deus, uma lei dupla que caracteriza a tradução como sendo, ao mesmo tempo, necessária e impossível.

O próprio título nos coloca esta impossibilidade, traduzi-lo seria correr o risco, pois para Derrida:

A “torre de Babel” não representa só a multiplicidade irreduzível das línguas, exibe também o inacabado, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de alcançar algo que é da ordem da edificação, da construção arquitetônica, do sistema e da arquitetura. O que a multiplicidade de idiomas acaba limitando não é somente uma tradução “verdadeira”, uma interexpressão transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do construto. Está lá (traduzamos) como um limite interno à formalização, uma incompletude da construção. Seria fácil, e até certo ponto justificado, ver nela a tradução de um sistema em desconstrução (“Às voltas com Babel”, p. 20).

O que outrora era a linguagem adâmica, agora, torna-se as muitas línguas da humanidade, de modo que os homens não podem mais se entender. Daí as diversas interpretações para o termo *Babel*; nenhuma delas sendo definitivas, capazes de saturar o sentido. A propósito de Babel, conforme a nota da tradução da *Vulgata*, feita pelo Pe. Matos Soares (Edições Paulinas, 1980), ela significa *confusão*, ao passo que Babilônia significa *porta do deus*. Ora, Babilônia se tornou na história o berço da “falsa religião”, do comércio mundial, desde que esses sistemas construídos pelo homem se espalharam, vindos da rebelião de Nimrode²² e Babel. A construção da torre de Babel é um símbolo da empreitada fracassada do homem diante de Deus, o pai. A confusão das línguas pode ter ocorrido nos dias de Pelegue (1980, GEN, 10:25), tal cronologia

²² Vale lembrar que Nimrode é citado no capítulo 10 do *Gênesis* e que provavelmente tenha começado a construir cidades pelo menos cem anos antes do dilúvio.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

deriva da maioria das bíblias inglesas, que são traduzidas do texto massorético hebraico. De acordo com este texto, a era de Pelegue se deu cem anos depois do dilúvio; há quem diga, que tal era ocorreu somente 530 anos depois, e os que assim dizem baseiam-se principalmente no texto da *Vorlege* e da Septuaginta (LXX).

Pois bem, de acordo com a nota da tradução do Centro Bíblico Católico (Editora Ave Maria Ltda, 1995), Babel estaria ligada artificialmente ao verbo *balal*: “misturar”, “confundir”. Por sua vez, a tradução da Editora Vozes traz em nota que Babel significa “porta do céu” e é interpretada na etimologia popular como “confusão”. Babel, é claro, marca a multiplicidade das línguas impostas aos filhos de Noé por Deus, como punição pelo fato de o homem ter tentado imitar a *Ursprache* divina, como vingança para o homem por ter feito um nome composto, *Ba*, referindo-se ao pai, e *Bel*, a Deus. Babel, uma alegoria bíblica que trata do motivo da construção da torre: medo da dispersão que é exemplificado pelos dizeres: “façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra” (1948, GEN., 11:1-9). “Façamo-nos um nome” revela uma das filosofias básicas do humanismo, ao passo que dizer: “façamos tijolos, cozemo-los” significa construir edifícios, nomeá-los, a exemplo das ruas, praças e monumentos.

Como se vê, a preocupação está em eternizar, controlar, apropriar do nome. Babel é esse nome que não pode ser apropriado, também é a impossibilidade de se apropriar do nome, de construir um edifício acabado e completo em sua estrutura. Derrida nos lembra que a desconstrução da torre de Babel “nos dá uma boa idéia do que é desconstrução: um edifício inacabado cujas estruturas incompletas são visíveis, o que nos permite saber o que passa por trás delas” (1990b, p. 102). Babel, como nome próprio de uma cidade, um nome comum para Deus, o pai, é o patronímico que porta em si a marca da confusão, desdobrando desta forma as diferentes filiações, ou seriam os fios da teia, da trama?

Estes comentários se estribam nas próprias notas que aparecem, por vezes, no texto

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

bíblico, ilustram o problema econômico da tradução. Para traduzir uma palavra sem equivalente na língua de chegada, segundo Derrida, “sem perder muito, devemos fazer uma nota, desse modo cede[ndo] a uma obra de interpretação o que *corrompe* a economia da tradução estritamente falando – a tradução lingüística. Este é o problema quantitativo da tradução” (1990, p. 155; grifo nosso). Economia no sentido em que ele descreve em *Parages*, onde discorre que “se há um impedimento na tradução, tal limite não se deve a alguma indissociabilidade essencial entre o sentido e a língua, do significado e do significante, como afirmam. É uma questão de *economia*” (1986, p. 213). Diante da impossibilidade de uma equivalência total no sentido econômico do contrato entre duas línguas, a tradução promove a corrupção econômica da linguagem, é, nesse sentido, que a boa tradução deve sempre abusar, e para traduzir o título do ensaio derridiano, direi que é preciso escutar, pois escuta e interpretação são inseparáveis, como nos ensina a música.

No sistema de interpretação, o título representa um papel crucial na síntese do texto, naquilo que o texto quer dizer, naquilo que permite produzir como sentido. A tradução nem sempre consegue conter aquilo que a leitura exacerba e corrompe, no sentido estritamente econômico e lingüístico da palavra. *Des tours de Babel*, “Torres de Babel”, ou mesmo, “Às voltas com Babel” são as várias interpretações. Elas se justificam nas margens do texto, no limite da interpretação tradutológica.

Descortinemos um pouco essa retórica, a começar com a tradução do ensaio para o inglês. Nessa, o tradutor J. F. Graham declara que não conseguiu uma solução “satisfatória”, corrompendo assim a língua inglesa, impondo-lhe um elemento estranho e colocando em movimento o caráter de hospitalidade da língua. Em uma nota de final de texto – que ele próprio denomina de *Translator’s Note* –, como em uma espécie de assinatura, redenção talvez, contra-assina afirmando que o título do ensaio

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

pode ser lido de várias formas. *Des* significa algum (*some*), mas também do, da (*of the*) ou sobre o, a (*about the*). *Tours* pode ser torres (*towers*), torções (*twists*), artifícios (*tricks*), voltas (*turns*) ou tropos (*tropes*) [...] juntos, *des* e *tours*, têm o mesmo som de *détour* (rodeio, desvio), palavra para *detour* (volta, rodeio, retorno). Para marcar a economia na linguagem, o título não foi modificado (1985, p. 206).

A mesma decisão se dá na tradução para o italiano. O tradutor Stefano Rosso opta por não traduzi-lo. Uma decisão que parece afetar a própria língua do tradutor, pois é em uma nota de rodapé, marcada por um asterisco (como que à parte das notas que se seguem), à margem do texto que ele se justifica. Eis o lugar de legitimação, de justificação para os desvios, a corrupção e o abuso. É em uma nota que ele procura explicar o porquê. Nela, afirma que “preferiu manter o título no original para manter o jogo de palavras entre ‘*des tours*’ (torres) e ‘*détours*’ (desvios) [N. T]” (1982, p. 67).

A mesma nota que parece servir para justificar a decisão de não traduzir o título, serve também para prestar contas da tradução desse mesmo título. É também em uma nota de rodapé, marcada por asterisco, a exemplo da nota em italiano, que os tradutores para o espanhol, C. Olmedo e P. Peñalver, ao traduzir o título para *Torres de Babel*, procuram se justificar de tal escolha, uma escolha que salva a própria língua e condena ao desaparecimento o jogo de palavras contido no título, em francês. A nota diz que

este ensaio sobre a tradução é também um desafio para o tradutor, desde o título: *Des Tours de Babel*. Este, na verdade, aponta para, pelo menos, três direções de sentido: torres de Babel: voltas (*vueltas*), giros, *turnos*, retornos

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

(*regressos*) de Babel; e desvios (*desviaciones*) ou rodeios (*rodeos*) de Babel (N. T) (1987a, p. 35).

E é também em uma nota, só que agora em uma nota introdutória, que até poderíamos chamar de prefácio, mas que a tradutora brasileira, Junia Barreto preferiu denominar “nota da tradutora” – como que em uma espécie de tradução da *Translator’s Note* –, que se encontra a justificativa para a decisão de traduzir o título para “Torres de Babel”, imputando-lhe uma perda de um possível jogo de palavras. Ao traduzi-lo, ela procurou considerar talvez uma leitura mais “facilitada”, não se sabe, preocupou-se mais com o leitor, desconsiderando, quem sabe, alguma “estratégia textual” que Derrida possa ter pretendido com o título. É interessante pensar que em um momento em que a Desconstrução põe em xeque pressupostos tão caros à teoria da tradução, a tradutora parece se distanciar dessa implicação, com uma prática que poderíamos situar no que se denomina comumente tradição das *belles infidèles*. Isto como ela mesma coloca ao se referir como preocupada, por exemplo, pela preservação máxima do “original”, por “evitar interferências ou mudanças bruscas de estilo, em favor de uma fácil compreensão em português” (2002, p. 8). Fácil compreensão já denuncia uma certa preocupação do ponto de vista da recepção, justamente o que Derrida descarta. Além do que o que ela visa é comunicar com sua tradução, exatamente o contrário do que comenta Derrida: a tradução não tem por objetivo comunicar. Sendo assim, a confusão está formada, nas palavras da tradutora, e eu a cito:

as dificuldades de tradução em “Des Tours de Babel” começam pela *intradutibilidade* do título, sua multiplicidade de sentidos e de associações possíveis. Torres, giros, voltas, circunlocações, viagens, passeios, vias, peças, vezes, tornos, truques e, até mesmo, desvios se confundem na confusão de Babel (pp. 7-8).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

A força da nota, ou ainda do prefácio, reside em uma afinidade com o procedimento matemático – no conhecimento da matemática, a reflexão é uma operação exterior à coisa. Essa exterioridade constitui a própria nota em si, o prefácio por excelência. Um paradoxo na própria constituição do texto, um paradoxo da tradução que o próprio Derrida explora em muitas de suas obras, desafiando os tradutores a encontrar uma solução para o seu jogo de palavras, a exemplo do título – “Des tours de Babel” (Às voltas com Babel) –, em que a escuta vem representar um papel importante na significação, um título que, percebe-se, joga com a homofonia do *s*. Faço minha suas palavras, para dizer que “este *s* mudo que não se pode ouvir, que não muda nada para o ouvido, minha memória o representa, representa-o com o singular homófono, um jogo mais discriminador, mais tranquilizador, sem dúvida” (1998, p. 43). Estamos diante de um *tour* de palavras, um jogo de palavras que sem a escuta não pode dizer o que quer dizer, se privilegia a visão, afasto-me de um certo sentido visado.

Cumpramos ressaltar que “um texto somente vive se sobrevive e somente sobrevive se for ao mesmo tempo tradutível e intraduzível [...] Totalmente tradutível, desaparece como texto, como escritura, como corpo de língua. Totalmente intraduzível, mesmo no interior do que se crê ser *uma* língua, morre da mesma forma” (DERRIDA, 1986, p. 148). Impõe-se aqui um dos limites da tradução: a intraduzibilidade pura passa pela traduzibilidade pura. Derrida mostra que a condição econômica da linguagem, ou melhor, da língua, entrelaça os dois motivos: a possibilidade e a impossibilidade da tradução – “o que é traduzir?”, se pergunta Derrida, “Aqui, a economia” (p. 121), responde ao mesmo tempo.

Economicamente, decido por “Às voltas com Babel”, corrompendo talvez a língua francesa, mas também a língua portuguesa, promovendo um abuso que o próprio acontecimento da tradução não é capaz de conter. Isto simplesmente acontece. É por meio da tradução que a Desconstrução se torna possível. Quando se fala de tradução, fala-se de língua. Então,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

poderíamos nos perguntar em que língua, a Desconstrução acontece, em francês? Sim e não, talvez este seja um dos problemas cruciais para as Desconstruções. Se o é para as Desconstruções, do mesmo modo será para a tradução no sentido corrente, a teoria tradicional da tradução. Por esta razão, Babel continua intraduzível, ilustrando, com isso, a lei dupla da tradução, o *double bind*: tradução necessária e impossível. E necessária, pois a língua cresce e crescendo se modifica, e isso somente é possível graças à tradução.

.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

2. DA TRADUÇÃO CATACRÉSTICA EM DERRIDA: A RETÓRICA DA INVENÇÃO

Considere-se que uma língua constitui o emblema de toda verticalidade, eis aí o mito de Babel. Em um sentido ambíguo, ousa afirmar que a linguagem pode ser vista como uma matriz de que nunca se nasce. O ato da linguagem pode ser concebido como aquilo que, em nós, excede a existência puramente vegetativa. Muito mais, o próprio porvir pode sair do indizível, se posto ao alcance pela linguagem do “futuro” verbal característico de muitas línguas naturais. Pois tal como diz Paul Zumthor, “o ‘real’ abr[e] fissuras, e no vazio assim cavado nele forma[m]-se os signos. Paradoxalmente, o meio desta reconciliação, da redescoberta de uma realidade mais real, é a metáfora – chave da poesia – na sua ambigüidade radical” (1998, p. 220). Ou melhor, em sua disseminação inevitável.

Ao tocarmos na questão da metáfora, derrapamos como que precipitados em uma definição etimológica de tradução: *transfere*, significando “transferência”, “transporte”, uma metáfora por excelência – *metaphorā*, o transporte que a metáfora opera no interior de uma “mesma” e “única” língua. Em um sentido etimológico, equivaleria dizer que a metáfora é o supertropo que impulsiona o Ocidente para a equivalência translatória: a tentativa de trazer dois textos diferentes, escritos em duas épocas e lugares diferentes, em duas línguas diferentes, por duas pessoas diferentes, para duas culturas diferentes. O que nos leva a pensar a metáfora como um *tropo* de equivalência é sua capacidade interpretativa que nos induz a pensar em dois textos (ou produções, ou ainda criações) em termos de equivalência. Digamos que se trata de uma ferramenta interpretativa do ato tradutório assim como outras figuras da retórica, da selva retórica (*silva rethoricae*).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Se pudéssemos proceder a um inventário sinóptico, diríamos, a título de exemplo, que a metonímia, ao invés de dizer “isto é aquilo”, tal como a metáfora, diz, com mais cuidado, “isto e aquilo são parte da mesma coisa”. Etimologicamente, seria uma transformação (*meta*) de nomes (*onymia*): um texto intitulado *Des tours de Babel* em francês (mantido em inglês e italiano) se tornaria *Torres de Babel* em português ou mesmo espanhol, ou ainda, *Às voltas com Babel*, o assunto, a princípio e supostamente, seria o mesmo, só mudariam os nomes e as palavras.

Com relação à sinédoque, talvez fosse possível associá-la à representação, pois se se pensa na preocupação de representar fielmente o original, tal como colocado pelos logicistas da teoria da tradução, ela figuraria como um bom exemplo do tipo de tradução que se resume para servir como propaganda de um determinado texto; pensemos nos resumos, *abstracts*, nas versões resumidas.

A ironia, enquanto figura retórica (vis-à-vis a sua definição tradicional, vincula-se com a dialética, em um movimento da tese para a antítese), deveria ser considerada uma denegação ou negação da equivalência. Em uma reflexão sobre a tradução, poder-se-ia pensar, sobretudo, nos textos de Haroldo de Campos.

Também a metalepse poderia ser usada para se tentar definir a tradução em uma de suas características, uma vez que ela supera a temporalidade por uma substituição da anterioridade pela posterioridade; talvez vê-se aí um tipo de tradução que arcaíza ou moderniza o texto traduzido em relação a um suposto original.

Uma outra visão que se tem da tradução pode ser exemplificada por uma outra figura, a hipérbole que serviria para definir um tipo de tradução que aumenta, exagera o texto em relação ao original.

Se pensarmos os tropos mistos, aqueles que se denominam silepses e que consistem em empregar um vocábulo ao mesmo tempo em dois sentidos diferentes, um primitivo ou

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

considerado como tal, mas sempre próprio, e outro, figurado, talvez fosse possível estabelecer uma analogia com uma distinção comumente aceita pelas teorias tradutológicas: a tradução fiel *versus* tradução criativa. Ora, o rol de figuras que acabamos de proceder se configura tão somente como uma possibilidade de se pensar retoricamente a tradução em seu efeito de equivalência. Um tropo de equivalência, tal como foi colocado, remete quase imediatamente a questão da *estrutura* de equivalência tal como colocada pelos teóricos logicistas da tradução.

Contudo, sob os auspícios do que denominamos de Desconstruções, é preciso reconsiderar a noção de tradução como transporte, procurando substituir pela de transformação. Se fosse possível definir essa última, talvez pudéssemos estabelecer uma analogia com a questão do anagrama. De posse da definição de Marcos Siscar, diríamos que o ato tradutório pode ser representado pelo proceder anagramático, uma vez que este se caracteriza pela preocupação da circulação, circunlocução da perífrase. “O anagrama é aquela figura que oculta e que, ao mostrar este ato de ocultar, mostra no fundo o véu que preserva o segredo de um texto sob um outro texto” (1998, p. 154). Diríamos que essa analogia remete à figura da elipse, esta a própria manifestação do indecível, a condição de repetição, da diferença. É a diferença e, mais ainda, a opacidade que estão inscritas nas operações tradutórias, não a coincidência ou a transparência ou até mesmo a equivalência em qualquer sentido formal. Falar de tradução em termos de equivalência significa engajar em um ato de crença na transposição intacta dos significados.

Assim sendo, talvez o que mais caracteriza a tradução, de acordo com a noção que acabamos de expor em poucas linhas, seja a condição de ausência; considere-se que o sentido não está lá, na origem. É nisto que consiste o uso da catacrese como uma figura representativa do ato tradutório, pois ela se encontra na origem dos tropos, caracterizada pela falta da palavra própria e a carência, a necessidade de suprir essa falta. Ela aparece como uma metáfora necessária, forçada, e mesmo de invenção. É o que denominaríamos de tradução catacréstica, aquela que se

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

atém às formas da língua traduzente – a sua elegância e forma de expressão própria, acrescida das palavras da língua traduzida, estas necessárias à sua constituição. Ela porta um quê de invenção, ela transforma todos os envolvidos: língua, idioma, linguagem. Nesse sentido, a tradução catacréstica se define também por seu caráter abusivo, pela torção de sentido que ela produz. É a tradução de que Derrida pouco falou, mas sempre praticou, que desconstrói o original na sua intencionalidade, que transforma e produz sentidos, que promove o crescimento da língua. Quando Derrida escreve que o “original [...] começa pela falta e exige a tradução” (“Às voltas com Babel”, p. 40) é pelo seguinte motivo: “se o original exige um complemento, é porque na origem, ele não estava lá sem falta, completo, total, idêntico a si”, e também porque “a” tradução será na verdade um momento no crescimento do original...”(p. 31). Esta justaposição de definições bem poderia servir para introduzir a questão da metalinguagem sobre a tradução.

Traçar considerações sobre a metalinguagem da tradução só é possível através de uma auto reflexão do ato tradutório, de uma especulação do que seja traduzir. Pensar a tradução, tomando de empréstimo as palavras de Derrida, n^o “a origem é uma especulação [...] daí o mito e a hipótese” (1980, p. 395). Com isso, talvez possamos ver aí uma urdidura retórica, produzida a partir do discurso metafórico que sempre reinou no campo da tradução. Uma urdidura, figura catacréstica, que oculta e revela ao mesmo tempo o modo retórico do discurso sobre a tradução. A importância da retórica pode ser observada na seguinte citação que corrobora nossas considerações, nas palavras de Siscar,

Derrida não coloca somente a retórica no centro, mas, aliás, *ele afirma que é preciso fazê-lo* (cada um destes termos merecendo longos comentários [desvios]). Afirmar o desvio originário da “metáfora” implica um trabalho do conceito. O desvio originário é uma espécie de conceito: mas de que gênero? A “articulação” que advém de uma tal “retificação” deveria colocar a retórica e a

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

lógica no mesmo dispositivo do “efeito”, como sugere Derrida (M, p. 314), mas isto implica, ao mesmo tempo, uma ruptura com relação a uma *teoria* do próprio efeito. Assim, a figuração generalizada não pode mais se acomodar numa noção toda construída na retórica ou num efeito retórico, isto é, num conceito do efeito ou da retórica. Se há alguma coisa como a retórica, ela deveria colocar em questão, primeiramente, a validade da oposição que separa um tal conceito da lógica, trabalhando no “questionamento das partilhas” (1998, p. 70; grifo do autor).

É no domínio da retórica, ou ainda da trópica, que se dá “o progresso” do discurso, vale dizer, e, para citar Derrida, acrescentamos que “o progresso só se dá no interior da transferência metafórica. *O empréstimo* é a lei. No interior de toda linguagem, já que uma figura é sempre uma linguagem de empréstimo, mas também de um domínio discursivo a outro, ou de uma ciência a outra” (1980, p. 410; grifo do autor). Falar de tradução é sempre tomar de empréstimo as figuras da retórica para construir um discurso que tenta definir a tradução em sua singularidade, daí o desafio de uma tese que deverá tomar de empréstimo uma das figuras da retórica para definir e/ou descrever a tradução do ensaio de Derrida (a catacrese por excelência).

O que nos coloca uma questão metodológica: apodíctica por um lado, necessária por outro. Apodíctica, pois se trata de pensar o que se passa em um texto desconstrutivista que traduz a própria tradução em sua especulação máxima, tal é a gama variada de personagens envolvidos nessa especulação: no uso de instrumentos especulativos, o crítico, o editor, o ator, o leitor compartilham um terreno comum; por meio de suas diferentes necessidades, no entanto cognatas, a linguagem escrita sobrevive.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Necessária, pois garante uma interpretação com vistas a tornar possível a sobrevida de um texto. A tradução o faz necessariamente. Consideremos a própria palavra *intérprete* (em português) que concentra todos os supostos usos relevantes, como por exemplo, ao dizer que um ator é um intérprete; um pianista interpreta uma sonata; um crítico se torna um intérprete de uma obra literária, através de seu comprometimento. Talvez ou não, em francês ou inglês, essa palavra concentre todos esses valores; contudo é congruente com o português quando é usado em uma outra direção: *intérprete/interprète/interpreter* são normalmente usados para significar *tradutor*.

Tudo isso vai muito além do que normalmente se entende como tradução interlingual. Uma especulação com que nos deparamos muito rapidamente no momento em que Derrida procura problematizar definições justamente sobre a tradução dita interlingual. Quem procura definir a tarefa tradutória em termos simples, aparentemente sem nenhuma metáfora, é certamente Roman Jakobson em seu ensaio intitulado “Aspectos lingüísticos da tradução”. Nesse ensaio, Jakobson distingue três tipos de tradução, a saber: “tradução intralingual” ou “reformulação” (*rewording*), definida como interpretação de signos verbais por meio de outros signos da mesma língua; “tradução interlingual” ou *tradução propriamente dita* (*translation proper*), isto é, a interpretação de signos verbais por meio de alguma outra língua; e “tradução intersemiótica” ou *transmutação*, a interpretação de signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais (1995, p. 65; grifo do autor).

Derrida comenta muito astutamente essa divisão tripartite, ao observar que o termo “reformulação” é uma forma de tradução o que o autor denomina de tradução intralingual. Dessa forma, o primeiro e o terceiro tipo de tradução são traduzidos intralinguisticamente: a tradução intralingual é interpretada como reformulação e a tradução intersemiótica é reformulada como transmutação. Mas no segundo tipo, na tradução interlingual ou propriamente dita, a palavra *tradução* não é reformulada ou traduzida intralinguisticamente. É meramente repetida, reafirmada

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

tautologicamente. Esta forma de tradução é tra-dução (*tra-ducere*): a *tradução interlingual* é a *tradução propriamente dita*. A adição do advérbio “propriamente” (que em inglês é *proper*) sugere que as outras duas não são propriamente traduções, o que rompe com a noção de que os vários tipos de tradução se juntam. Derrida (1990b) diria que, “em situação de tradução ‘propriamente dita’, os outros usos da palavra ‘tradução’ estarão em situação de tradução intralingual e inadequada, como as metáforas, em suma, os rodeios [*tours*] ou os torneamentos [*tournures*] da tradução” (“Às voltas com Babel”, p. 29).

Por que, então, o paradoxo? A resposta está, parece-nos, no reconhecimento de que o ensaio jakobsoniano está ancorado em, pelo menos, dois campos diferentes. Como afirmação lingüística ou, mais propriamente, semiótica, dizer que a reformulação e a transmutação constituem formas de tradução é perfeitamente aceitável. Do ponto de vista do profissional engajado nos estudos de sistemas de signos, não há uma boa razão para restringir o estudo do fenômeno tradutório à tradução interlingual em detrimento da intralingual, intersemiótica ou mesmo para aquela das formas intrasemióticas.

Na concepção de Jakobson, esse movimento não é permitido, pois só há tradução no sentido próprio (*proper*). A formulação de Jakobson deriva da ambivalência da transgressão ao declarar que a tradução propriamente dita significa tradução interlingual e que o termo tradução abarca outras operações comparáveis, não convencionais ou normalmente cobertas por esse termo. No entanto, Derrida coloca em xeque a definição jakobsoniana da tradução. Se se trata de tradução “propriamente dita”, então, outros usos, outros valores da palavra “tradução”, estariam em situação de tradução intralingual e inadequada, assim como as metáforas, os tropos, a figura em geral. Neste caso, haveria uma tradução no sentido próprio e outra no sentido figurado e, para traduzir uma na outra no interior de uma mesma língua ou de uma língua para outra, correr-se-ia o risco de engajar por vias problemáticas. Além disso, é o conceito atual de tradução que se torna

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

problemático, pois implica em reprodução do sentido.

Essa reflexão propõe um paradoxo tão intrigante quanto aquele que convida a uma reflexão sobre a atividade de tradução em Benjamin. Uma tradução já não é mais o texto original e não chega ainda a ser um novo texto, completamente autônomo, pois ainda se vincula, de alguma forma, ao texto a partir do qual foi criada. Um paradoxo que temos de suportar, e seria ele um método retórico, eu diria, que opera pela reduplicação e confrontação dos termos apresentados, seja sob forma de paralelismos, inversões, contraposições, ou mesmo pela referência direta a uma duplicidade ou alteridade. A que serve tal movimento? Para entendê-lo é preciso recorrer à temática messiânica tão recorrente no pensamento de Benjamin e que perpassa seu prefácio sobre a tradução. Diria que seu pensamento se constrói por uma peculiar justaposição de categorias lingüísticas e históricas que não eram nada incomuns no passado. Só para traçar uma analogia, Santo Agostinho, por exemplo, tinha a idéia de que haveria dois planos da linguagem: o originário, aquele dos nomes em que o homem só pode receber os nomes através de uma transmissão pela mediação histórica e o do discurso, sendo que este é derivado daquele. A mediação histórica coloca a questão do tempo em sua configuração paradoxal, usada aqui como uma analogia da própria palavra, do signo em si. Santo Agostinho discorre sobre esse paradoxo afirmando:

De que modo existe aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa de sua existência é a

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente só existe porque tende a não ser? (1996, p. 322).

O nome, a palavra, o signo não existem como tais, ou são considerados como coisas e não signos, ou são remessas, e, dessa forma, não são eles próprios. Seriam suplementos, assim como o tempo também o é. Seriam definidos por uma certa instabilidade, uma instabilidade própria da tradução, uma vez que esta também se define como mediadora, não apenas entre duas culturas, mas também entre dois momentos históricos, espacialmente distantes e diversos entre si. A tradução ocupa um espaço de *travessia*, no qual não é possível fixar momentos, identidades absolutas, pois aponta continuamente para a condição diferencial que a constitui. Ao mesmo tempo excessivo e carente, poderoso e impotente, sempre o “mesmo” texto e sempre um “outro”, o texto de uma tradução destrói aquilo que o define enquanto original – sua língua – e o faz sobreviver por intermédio de uma outra língua – estranha, estrangeira, estranhável.

Nessa tensão entre “destruição” e “sobrevivência” se encontra a tarefa do tradutor. Ela é mais bem representada, no plano da reflexão teórica, por uma figura de pensamento que dá conta de sua duplicidade fundamental, sem resolvê-la em uma síntese unificadora: o paradoxo que, em Benjamin, chega a se constituir em verdadeiro modelo reflexivo e método hermenêutico.

Uma figura interessante para se pensar a idéia de paradoxo na trama do texto, talvez seja a do tapete. O tapete é um tecido, portanto um texto, que distingue de outros porque nele a urdidura esconde sua trama. Vale lembrar que, metaforicamente, a tradução disputa (em torno do falo, lembremos da torre, “a torre de Babel, esta coluna vertebral do texto, é também uma coluna fálica tecida ao longo da obra” (1972, p. 379)) a língua, faz as dobras, molda as formas, dobra as bainhas, pica e borda. E a retórica pressuporia, a princípio, uma função de revelar tal trama no discurso da tradução, ao mesmo tempo em que se ocuparia de sua urdidura. Um tapete bem

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

urdido de lã, por exemplo, encobre inteiramente a trama de um mero barbante que lhe serve de estrutura. Não se empenham as Desconstruções, em seu movimento, em revelar os nós desse frágil barbante? Os tapetes são resultado de um urdir que procura negar e fazer desaparecer a sua trama. O tecelão urde sistematicamente algo preconcebido e o tapete é urdidura de preconceitos. Tapetes não visam “conhecimento da coisa” e “verdades profundas”, como o visam a ciência e a arte do Ocidente. Visam, pelo contrário, criar ilusões, aparências, superfícies. E o engajamento do tecelão de tapetes está na superfície da trama, isto é, no triunfo do projeto sobre a estrutura. Quem sabe o próprio termo *tapete*, que vem do latim *tàpes*, *étis* (*tapéte*, *is* e *tapétum*, *i* – e seu plural *tapeta*), não tem a mesma raiz da qual também os termos “tapar” e “tapear” brotaram? Em suma: o mundo dos tapetes tem algo a ver com o romântico “mundo como representação” do qual Arthur Schopenhauer fala.

Mas não é justamente essa trama que as Desconstruções procuram revelar, criando outras? Não é o que Derrida faz em seu ensaio. A trama do ensaio derridiano tenta revelar os nós do prefácio benjaminiano e acaba por ocultar a própria trama que procuramos desvendar aqui, produzindo uma outra rede de significados que ficarão por conta do leitor. Traduzir é pensar, é escrever sobre o próprio ato de traduzir. “Como o tecelão, então, o escritor trabalha ao inverso” (1972, p. 397). Eu diria, o tradutor trabalha nas duas direções, ocultando e revelando a trama. Lidando com a necessidade e a impossibilidade da tradução. Duplo vínculo. O tradutor tece os signos da língua traduzente a partir dos signos da língua traduzida e, nessa trama, a tradução se constitui ocultando e revelando, disseminando e enraizando, em uma urdidura sem fim, já que cada tradução é um evento singular. É nas idas e voltas, nos rodeios e desvios, que Derrida constrói um discurso retórico sobre a tradução, mostrando que cada um de seus ensaios comporta um quê de tradução sempre associado ao idioma, ao nome próprio, à assinatura.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Operando costumeiramente com o que mais resiste à tradução, Derrida explora justamente o paradoxo que constitui a tradução, uma tradução impossível e necessária que em um movimento de torção se torna possível, o que a caracteriza como sendo abusiva, que prefiro denominar de catacréstica. A catacrese, como as figuras de linguagem em geral (a metafórica), visa a um efeito de economia na linguagem. Apesar de ser uma prioridade na tradução, a questão da economia é também um dos problemas centrais na tradução. Para traduzir uma palavra sem equivalente na língua de chegada, por exemplo, *it* por “ela” ou “ele”, “sem perder muito, devemos fazer uma nota, desse modo cede[ndo] a uma obra de interpretação o que corrompe a economia da tradução estritamente falando - a tradução lingüística. Este o problema quantitativo da tradução” (DERRIDA, 1990b, p. 155).

na condição de uma certa *economia* que aproxima o traduzível do intraduzível, não como se aproxima o mesmo do outro, mas o mesmo ao mesmo ou o outro ao outro. “Economia”, aqui, significaria duas coisas, *propriedade* e *quantidade*: *por um lado*, aquilo que concerne à lei da *propriedade* (*oikonomia*, a lei, *nomos*, daquilo que é próprio, apropriado a si, em casa – e a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para casa, na sua língua, o mais decentemente possível, da maneira mais relevante possível, o sentido mais próprio do original, mesmo se for o sentido mais próprio de uma figura, de uma metáfora, de uma metonímia, de uma catacrese ou de uma indecível impropriedade –) e, *por outro lado*, à lei de *quantidade*: quando se fala sempre de quantidade calculável (1999a, pp. 25-6; grifo do autor).

Na rede de significação da palavra economia, é mister discorrer sobre noções tais como *propriedade* que, conforme Marcos Siscar, “não designa aqui uma oposição sobre a figuração,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

mas uma significação que desloque a questão da propriedade sobre o campo da adequação, da pertinência, da bem fundada de uma figuração já dada” (1998, p. 77). A partir dessa noção, pode-se interpretar a tradução em termos de adequação. Uma outra noção é a de *quantidade* que, por sua vez, deveria designar a economia, de acordo com a tradutora de *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak, como “uma metáfora de energia onde duas forças opostas constitui a chamada identidade de um fenômeno [...] Economia não é uma reconciliação de opostos, mas uma manutenção da disjunção. A identidade constituída pela diferença é economia” (DERRIDA, s/d, p. xlii). Nessa perspectiva, pensa-se a tradução em sua diferença, já que nunca será possível a coincidência quantitativa.

Economicamente, a tradução corrompe, e, com isso, traduzir será sempre um abuso que pode ser exemplificado por uma observação parentética de Derrida quando diz: “sempre cito a tradução francesa, contentando-me em incluir, aqui ou ali, uma palavra alemã [um exemplo dentre outros] que satisfaça meu propósito” (“Às voltas com Babel”, p. 32). Isso parece um trabalho de crítica, de análise, mas a desconstrução não pretende ser nem uma teoria, nem mesmo uma crítica.

Traduções – como adaptação, pastiche, comentário, observação, paródia, plágio etc – são modos de reciclagem textual. Mais especificamente, a tradução é um tipo de imagem do original que ela projeta. E no melhor das hipóteses, uma imagem de espelho, fornecida como imagem em um caleidoscópio, porque a imagem é distorcida, nunca é inocente. Podemos dizer que a tradução constrói ou produz ou “inventa” seu original (cf. NIRANJANA, 1992, p. 81). Neste ponto vale citar um depoimento de Derrida a Carmen Gonzáles-Marin:

Nunca os textos traduzidos dizem a mesma coisa que o original. Sempre ocorre algo novo. Inclusive, ou sobretudo, nas boas traduções. [...] Creio, sim, que o texto traduzido porta outra coisa; mas outra coisa que está em relação consigo

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

mesma. Este é o paradoxo da tradução – pelo qual me interesso, pois nele trabalho o tempo todo... (*apud* FERREIRA, 2003, p. 107).

Aqui o paradoxo é o de uma tradução catacréstica que hospeda algo de novo da e na língua, uma tradução que em Derrida fala várias línguas, na medida em que hospeda mais de uma língua na língua, na medida em que dá lugar ao monolingüismo do outro, transborda textos, escrituras e assinaturas. Ela tem mão dupla, ou seja, parte de um certo conceito para uma prática (abusiva talvez), mas também, de uma certa prática para um conceito (catacréstico talvez), ou ainda, do que se denomina de metalinguagem e processo. Derrida trata da tradução a partir de suas margens, vale dizer, de seus elementos mais excluídos, aqueles que perturbam o sistema: o nome próprio e o idioma. Seriam eles os vilões de uma certa sistematização estrutural, à qual se submeteria a tradução, e, ao não conseguir completar tal estrutura, desconstruir-se-ia, pois ela neles encontraria seu limite? A desconstrução da torre nos dá uma boa idéia do que a tradução suporta, isto é, a multiplicidade de vozes, de idiomas, o que coloca um problema para a teoria tradicional de tradução – um desafio para os tradutores e tradutoras.

Por teoria tradicional ou logicista da tradução, entendemos, e aqui vale um desvio, aquela que sempre procurou definir o ato tradutório, em particular no Ocidente, através de uma imagem bem conhecida de todos nós: a *ponte*, como sugere Douglas Robinson (1991, p. 134), ou, para traduzir intralinguisticamente, a *travessia*. A ponte seria a estrutura que capacitaria ao leitor monolíngüe atravessar da língua fonte para a língua meta, de forma segura, confiante, e acima de tudo, de forma duplicável, como em um laboratório, em perfeitas condições, esterilizado, neutro.

Emblema de toda a horinzotalidade, a ponte parece fazer oposição à torre. Desde os tempos imemoriais, existem especialistas em travessias: são os chamados pontífices (construtores

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

de pontes²³). O problema da tradução, da travessia entre universos e, portanto, da necessidade de pontificar se põe com urgência em terrenos diferentes daqueles em que o papa é especialista. Um universo de discurso é o conjunto dos significados de determinados símbolos ordenados por determinadas regras, isto é, de *línguas*. Diríamos ingenuamente que tudo é articulável *portuguesamente*. Daí o conjunto dos significados da língua portuguesa ser chamado “universo”. Mas isso é equívoco. O português é inapto para articular o significado de imagens, de composições musicais e até de determinadas proposições francesas, inglesas, italianas e espanholas. O universo do discurso português exclui tais significados, é universo possivelmente em expansão, mas limitado. Monoglotas crêem que o além do universo português é inefável. Wittgenstein afirma que o que não pode ser falado (entenda-se em inglês) deve ser calado. Muito do não-falável pode ser perfeitamente articulado por outro discurso, por exemplo, cifras, ou por cifras transcodificadas em imagens.

Mas o problema persiste. Suponhamos que consigamos fazer máquinas pontificias: por exemplo, programas que traduzem automaticamente palavras de uma língua à outra (à maneira dos *softwares* de computador). Teríamos então pontes que passam pelos abismos entre os universos. Resta o problema: onde estão tais aparelhos? Não se diga que estão em meta-universo que abrange todos os universos. Isto não é possível por duas razões distintas: a primeira – todo universo a partir do qual traduzo é meta-universo daquele para o qual traduzo: se eu traduzo “il y a de l’*à-traduire*” (1987-1998, p. 221) por “existe o a-traduzir” (anexo, p. 28), só para usar um

²³ A observação parentética só é possível a partir da análise do elemento de composição, **pontific-**, antepositivo, do lat. *pontifex, icis* (sacerdote, pontífice), considerado pelos antigos como um composto de *pons, pontis* (ponte) e *facere* (fazer); a *securis* (secure ou segure seria um bastão que os litores levavam adiante dos magistrados), uma das insígnias do *pontifex maximus* (sumo pontífice), talvez evoque sua primeira função: Roma é a “cidade da Ponte”, é o ponto por onde normalmente a Itália setentrional se comunica com a meridional, e a ponte sobre o Tibre é a razão de ser inicial da cidade, ensinam Ernout e Meillet; a associação com *pons* talvez seja apenas uma etimologia popular, agregam os mesmos autores, e a palavra em latim designou sempre um membro do principal colégio dos sacerdotes romanos a quem incumbia a fiscalização do culto oficial e público, cujo chefe era o *pontifex maximus* e em cujas funções não há nada que indique uma relação com *pons*; *pontifex* é um antigo termo do ritual, conservado na linguagem da Igreja e por ela transmitido sob formas cultas às línguas românicas.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

exemplar do ensaio derridiano, o universo francês é meta-universo do português, inclui tal universo (prova do imperialismo de todos os universos); a segunda – um tal meta-universo deveria ser composto de situações do tipo “il y a de l'*à-traduire*” implica “existe o *a-traduzir*” (2002, p. 46), implica “there is some to-be-translated” (GRAHAM, 1985, p. 188), implica “está también lo *por-traducir*” (1987, p. 54), implica “c’è qualcosa da-tradurre” (p. 1982, p. 84) e assim umas remetem às outras.

No entanto, a questão da tradução é também a da Desconstrução e transforma-se em um problema epistemológico e institucional de primeira grandeza. Os universos do discurso francês, português, inglês, espanhol e italiano, acima aludidos, se recobrem parcialmente (formam nós), se entrelaçam mutuamente, mas seus respectivos núcleos (caroços) são separados entre si por abismos. Por exemplo, a palavra tradução em alemão, *Übersetzung*, tem dupla etimologia e com isto um campo semântico muito mais forte, uma vez que um dos sentidos de *Übersetzung* (tradução, metáfora, transferência) é saltar um abismo. Estes nós seriam como os textos poéticos, neles haveria praticamente uma certa intraduzibilidade. Mas haveria também uma traduzibilidade, não que essa seja pura, como se quer fazer acreditar quando se fala em textos ditos científicos, nesses, praticamente, os mesmos termos e as mesmas regras valem para todos os discursos. Tal é a crença. As traduções, assim, se justificam: basta usar “autoridade”, por exemplo, dicionários. Contudo, nos entrelaçamentos – sobretudo na penetração do inglês nas demais línguas (basta atentarmos para a questão do *double bind*), as traduções seriam redundantes (veja-se a *mistranslation* da tradutora brasileira em traduzir *contractant* por “contratando”, ou *trace* por “vestígio”). Mas o que justifica o salto de núcleo para núcleo, como no exemplo do *il y a de l'a-traduire*?

Na maioria das línguas européias, os termos que definem a tradução apontam etimologicamente para este tipo de *travessia*: é um levar de um lado para o outro, seja em latim,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

seja em inglês, seja mesmo nas línguas românicas, “fazer passar”, ou ainda um “transportar” nas línguas germânicas. Tudo isso é *traduzir*. *Metáfora* é o seu equivalente grego, *Übersetzen*, o alemão, e *prêklâdat*, o tcheco, sem falar, é claro, em *traduction*, *translation*, *tradución*, *traduzione* etc. Não são equivalentes, nem idênticos, carregam valores diferentes. *Tradução* e *metáfora* não são a mesma coisa. O próprio problema da tradução faz parte do universo do discurso português e é a rigor intraduzível para o universo tcheco, para citar um exemplo dentre outros. Como pontificar, quando a relação entre universos é tão confusa? Pensar e traduzir são sinônimos, quer dizer, estão submetidos à mesma experiência, e não apenas para políglotas. Derrida nos adverte que se ela “deve ser tentada, tal experiência não deve se preocupar somente com um vocábulo ou um átomo de sentido, mas também com toda uma textura trópica” (1995, p. 16).

Assim como Condillac, Nietzsche, dentre outros, Kuhn mostrou que todo pensamento é metafórico, a não ser que seja tautológico: leva de um contexto para outro. De maneira que, embora pontificar seja talvez impossível, é imprescindível. Mas como resolver tal situação? A ponte é um problema, e a “língua” somente se presta a este tipo de solução da engenharia civil na abstração, no domínio do transcendental que é favorecido pelos lingüistas platônicos. No mundo real, a língua é múltipla, bastante mutável, demasiada humana para servir como uma ponte construível – para ser totalizada, até mesmo, até o final dos tempos (ou ainda para fazer a travessia dupla *uma única vez*). A ponte translatória é, acima de tudo, uma estrutura ideal que os tradutores, enquanto engenheiros, lutam desesperadamente para atualizar, em um *double bind* perfeccionista entre o desespero e o acaso. É a partir de um pensamento retórico em torno da tradução que se pode concebê-la como um processo de transformação, no qual as línguas envolvidas são consideradas a partir de seu idiomatismo, e não a partir da identidade ou qualquer equivalência que se queira perseguir.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Se há uma aporia, há também uma saída. Na escola, aprendemos que traduções devem ser “tão fiéis quanto possíveis, e tão livres quanto necessárias”, e engolimos tal absurdo sem matarmos a professora. Considerem tal receita para o pontificado. O problema escolar é, para usar um exemplo do ensaio derridiano, traduzir do francês para o português: *à plus de deux* (1987-1998, p. 208) de Derrida, para sermos mais simples. Ora, se quisermos ser fiéis à letra, devemos traduzir “a mais de duas” (2002, p. 20). Tal fidelidade é excessiva e torna-se necessária a liberdade: “em mais de uma” (anexo, p. 8). A competência da língua portuguesa limita a fidelidade (a fé) e impõe a liberdade (o saber). E isso permite curiosamente especificar o lugar ôntico dos pontífices do futuro: estarão eles sentados no extremo limite da fé, lá onde a liberdade e necessidade se entrelaçam. O que vem a ser outra maneira de dizer que os futuros pontífices estarão sentados nos limites entre a ordem e o caos.

Tudo isso para justificar a tradução de *il y a de l’a-traduire* por *existe o a-traduzir*? Sim, mas também para justificar o mistério do “sacro”. Há ideologias para as quais o “sacro” está na língua: “nome sacro” (*hachem hacadoch*); “palavra criadora” (*lógos spermatikos*); “no início era o Verbo” (*en arché en o lógos*) “a palavra é a morada do ser”, e, sobretudo, “exílio do espírito” (*galut lechekhiná*), que é a dispersão de palavras, de acordo com a cabala judaica. Adiante trataremos da questão da fetichização. Ora, para nós, os atuais, que somos obrigatoriamente políglotas, o “sacro” (falaremos dele a seguir) está no abismo entre as palavras. Naquele silêncio gritante que nos chama para o pontificado. E tal silêncio grita sempre e em toda parte: quando queremos traduzir, quando queremos fazer a *travessia* por cima do abismo. Pontífices urgem.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

2.1. O abuso da palavra: processo de fetichização

Se falarmos da sacralidade da palavra, qual é a hipótese? Não seria a tradução um outro nome para a fetichização? Em Derrida, a palavra tem tanto peso quanto se lhe dá pela via da psicanálise. Suponhamos que a tradução seja uma forma de recalque – uma operação que necessariamente confronta um original com a sua própria diferença e que provoca a ruptura do suposto elo entre sua forma e seu conteúdo – qualquer argumentação a favor da intraduzibilidade pode ser identificada como uma tentativa de se exercer um controle sobre aquilo que não se pode controlar e de se proteger algo que na verdade não se encontra *presente* no texto.

A partir dessa perspectiva aberta pela psicanálise, talvez possamos dizer que a intraduzibilidade não é uma característica intrínseca de certos textos, mas a expressão de um desejo de manter o texto intocado, na forma e na linguagem construídas por um autor ou pela leitura canônica de uma comunidade ou época. Dentre os teóricos da tradução, é John Forrester (1991) que explicitamente associa a noção de intraduzibilidade ao fetichismo. Pressupondo que é, em princípio, possível traduzir qualquer coisa de uma língua para outra, “que não há nenhuma palavra, frase ou mesmo uma exclamação que seja intraduzível”, Forrester declara sua “forte oposição à tendência por parte de alguns tradutores, auxiliados por alguns autores (dentre os quais, poder-se-ia citar Lacan, Derrida etc), de deixar certas palavras em sua língua original, com base na justificativa de que são “intraduzíveis” (1991, p. 99). A fetichização do significante não se restringe, portanto, apenas aos textos literários. Como mostra Forrester, há aqueles que encontram significados especiais e intocáveis em alguns textos de psicanálise, pelo menos para eles alguns termos são intraduzíveis, por exemplo, *Jouissance* (em Lacan), *Nachträglichkeit* (em Freud) e *double bind* (em Derrida). Muitas das vezes, a intenção do tradutor, da tradutora, é levar o leitor a acreditar que o resto da tradução é mais confiável do que realmente é.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Isso pode nos levar a crer que os outros textos que consideramos “não-poéticos” ou “não-literários” são perfeitamente traduzíveis, transportáveis de uma língua para outra e de uma cultura para outra sem sofrer “a interferência” das circunstâncias da tradução e do tradutor. Com isto, a noção de intraduzibilidade necessariamente implicaria seu oposto: a possibilidade da tradução como uma transferência pacífica e não-problemática de significados entre textos em que o suposto elo entre “forma” e “conteúdo” não é uma prioridade. A suposta intraduzibilidade, por exemplo, dos textos filosóficos, ou mesmo poéticos, seria, em outras palavras, consequência de um processo de fetichização do significante “filosófico”, “literário” ou qualquer que seja o sistema; em suma, um processo de sacralização (em um sentido pejorativo, qual seja, o de idolatria) de algo que não se encontra realmente “presente”, mas que, apesar disso, mascara uma falta, cobre uma falha. Como ensina Freud, um fetiche é “um substituto do pênis da mulher (da mãe) em cuja existência o menino costumava acreditar, uma crença que o homem adulto não deseja abandonar por razões que nos são familiares” (1927, p. 180), isto é, para suportar o medo da castração, pois

o que ocorreu foi que o menino se recusava a enfrentar o fato de que havia percebido que a mulher não tem um pênis. Não, isso não podia ser verdade, pois, se mulher tivesse sido castrada, sua própria posse de um pênis estaria em perigo, e contra isso levantou-se aquela parte de seu narcisismo que a natureza, como precaução, associou a esse órgão em particular (p. 181).

Ao tomar o lugar daquilo que nunca houve, o “fetiche” permanece, portanto, “um signo do triunfo sobre a ameaça da castração e uma proteção contra essa ameaça” (*idem*). Se aceitarmos que a castração é, em última instância, um “complexo” que envolve a linguagem – que nunca podemos dominar em sua arbitrariedade e à qual estamos sujeitos exatamente para nos tornarmos

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

sujeitos – poder-se-ia pensar a escritura (da mesma forma a leitura, assim como a própria tradução) em geral como uma forma de fetichismo, em sua tentativa de fixar o significado e como a expressão de um desejo de proteger tal tentativa. Derrida teoriza que o próprio conceito de verdade está inscrito nos limites do logocentrismo – o próprio significante que se escolhe para conter e proteger a “verdade”, o significado privilegiado – nada mais é do que “o protótipo normal do fetiche” (1972b, p. 105).

Se Freud e Lacan procuraram relacionar o complexo de castração e o fetichismo ao drama lingüístico armado pela escritura, pela leitura e pela tradução, é Karl Marx quem procurou compreender como o fetichismo não se restringe simplesmente à psicologia de um autor ou leitor isolado. Marx, certamente, nos é útil na perigosa travessia que vai do individual ao coletivo, ao nos explicar porque um certo objeto ou produto se transforma em um fetiche não apenas para um indivíduo, mas também para uma comunidade, principalmente quando escreve sobre o “valor escondido” que se atribui a objetos, sobre seu “caráter fetichista” em termos de um “segredo”. Em seus dizeres:

o valor não surge como um rótulo descritivo do que é. É o valor, ao contrário, que converte todo produto num hieróglifo social. Mais tarde, tentamos decifrar o hieróglifo, chegar atrás do segredo de nossos próprios produtos sociais; pois a classificação de um objeto de uso como um valor é um produto social como o é a linguagem (1906, p. 85; *apud* APTER, 1991, p. 1).

O “segredo” que jaz por trás de qualquer produto social – como textos – é que seu valor não é inerente, mas atribuído, fornecido pelas redes de produção de significado que têm o poder de escolher os objetos e o tipo de valor que receberão. Na aproximação entre Marxismo e

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Desconstrução, como sugere Michael Ryan, Marx condena como “fetichistas” as teorias econômicas que

consideram a economia como algo natural, totalmente “material” [...] ou puramente objetivo. O capital é concebido (pela ideologia capitalista) como uma coisa, não como uma relação [...] A troca geral de atividades e produtos, que se tornou uma condição vital para cada indivíduo – sua interconexão mútua – aqui aparece como algo [...] autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre pessoas se transforma numa relação entre coisas; a capacidade pessoal numa capacidade objetiva [...] O materialismo grosseiro dos economistas que consideram como propriedades naturais das coisas o que são relações sociais de produção entre pessoas, e as qualidades que as coisas adquirem porque são incluídas nessas relações, é ao mesmo tempo um idealismo igualmente grosseiro, até mesmo um fetichismo, já que atribui relações às coisas como características inerentes e, portanto, as mistifica (1939, p. 258; *apud* RYAN, 1982, pp. 59-0).

Diria que a necessidade de controlar e proteger um texto do olhar alheio, ou seja, a concepção de que o texto deve permanecer intocado para que possa preservar suas próprias “características”, é fetichista no sentido de que o autor ou leitor que escolhe “depositar” ou “encontrar” um significado especial em um determinado texto se encontra dividido entre a convicção inconsciente de que esse significado é *seu* e *não* do texto e a necessidade de negar e esquecer essa convicção. Talvez seja essa uma das tarefas reclamadas no ato tradutório, isso porque se acredita no texto como objeto inerte.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Em “Freud e cena da escritura”, Derrida chama atenção para o conceito metafórico da tradução (em Freud), pelo fato desse conceito supor um texto “imóvel”. Um dos pressupostos que predomina nas teorias tradutológicas tradicionais, que muitas das vezes têm como objetivo produzir uma tradução neutra. Derrida comenta que

a metáfora da tradução como transcrição de um texto original separaria a força e a extensão, mantendo a exterioridade simples do traduzido e do traduzinte. Esta própria exterioridade, o estatismo e o topologismo desta metáfora, asseguraria a transparência de uma tradução neutra, de um processo foronômico e não metabólico (1971, p. 224).

Tal metáfora pressupõe a possibilidade de transferir um texto de uma língua para outra. Etimologicamente, tanto a tradução quanto a metáfora contêm em si o sentido de transposição; *transportar*, então, lhes seria a figura comum. Esse denominador comum nos leva a uma grande questão: o que significa transpor intacto o sentido das palavras? Significa assegurar o transporte do significado em detrimento do significante, criando assim um fetiche em relação ao sentido das palavras. A intraduzibilidade e o fetichismo colocam o significante na condição de intocável, capaz de preservar o significado que lhe é inerente. Quando assim o procedemos, negamos o caráter dinâmico e transformador da linguagem. Preservar uma locução como *Des tours de Babel*, em detrimento de sua tradução, por exemplo, seja “Torres de Babel”, seja “Às voltas com Babel”, é pensar que o jogo de palavras ali inscrito seja da ordem do “intocado”, do “sagrado”. Contudo, as traduções acontecem, se sucedem, fazem sobreviver o texto suposto original.

Qualquer texto ou qualquer palavra pode ser traduzido para uma outra língua desde que tenhamos em mente a noção de tradução como uma forma de transformação, como uma intervenção inevitável que não pode deixar intocado nenhum de seus participantes. Qualquer

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

contato entre o autor, o tradutor ou o leitor e o texto com que estabelecem uma relação é apropriadamente descrito por Derrida como um *corps-à-corps*, sempre inspirado por um “certo amor” que anula a possibilidade de qualquer nível de neutralidade. Em suma, não pode haver nenhuma tradução, como não pode haver nenhuma leitura, sem a inscrição de imprevisibilidade inerente a qualquer relacionamento sempre motivado e determinado pelo desejo – esse atributo essencialmente humano que marca todas as nossas produções com o desenho de nossa própria história.

Se se fala da tradução, fala-se da tradução de uma palavra, de uma locução, de um texto qualquer que seja. Quando Junia Barreto (2002), em *Torres de Babel*, propõe uma tradução da expressão *double bind* por *duplo bind*, ela abandona qualquer possibilidade de fetichizar esse termo, ainda que ele pareça ser essencial na argumentação derridiana. Com isso, o fetiche está ligado à escolha que o tradutor, a tradutora faz (os outros tradutores, aqui vale lembrar, para o espanhol, o italiano e o inglês, preferiram manter a expressão sem traduzir). Escolhe-se ou não fetichizar a palavra, o texto.

Repare que Benjamin fala da tarefa do tradutor e não da tradução. Pode-se considerar que, em algum aspecto, a teoria literária enfatiza o papel do leitor, ao investigar textos com significados e o papel da convenção e do jogo da intertextualidade na produção de textos que são variações de padrões e textos já existentes. Por um lado, apreciamos a inexaustibilidade e irrepreensibilidade do significado e, por outro lado, os vários mecanismos pelos quais nossa cultura tenta controlar o significado em sua pluralidade. Michel Foucault explica a “função do autor” em *O que é um autor?* A função do autor é a figura ideológica que herdamos para manter livre a circulação do significado dentro das fronteiras (1992, pp. 141-160).

Digo que as traduções temporariamente fixam interpretações, que como construto verbal, pois são elas mesmas abertas à interpretação. Elas transformam os “originais” que são,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

por sua vez, transformações de outros textos, e assim por diante. Elas aumentam a plurivocidade dos textos já plurais, exacerbam o equívoco do qual nascem, pois para Derrida

por corretas e legítimas que sejam, independentemente do *direito* que se lhes reconhece, estão elas desajustadas, como injustas no desvio que as afeta: dentro de si mesmas, certamente, visto que seu sentido permanece necessariamente equívoco; em seguida, na relação entre elas, e portanto, em sua multiplicidade, enfim, ou primeiramente, em sua inadequação irreduzível à outra língua e ao golpe do acontecimento que faz a lei a todas as virtualidades do original. A excelência da tradução nada pode contra isso. Pior ainda; e nisto consiste todo o drama, ela só pode agravar ou cancelar a inacessibilidade da outra língua (1994a, pp. 35-6).

Se nossa cultura precisa de uma “função do autor” para circunscrever o potencial semântico e a pluralidade de textos, não é difícil ver porque se criou uma “função do tradutor” para conter o aumento exponencial na significação e na plurivocalidade que a tradução traz. Ottoni, em sua crítica à argumentação de Foucault (1986) sobre a enunciação unívoca na tradução em seu livro *A arqueologia do saber*, mostra que:

O que Foucault pode ter deixado de lado, ao introduzir a questão da tradução na sua argumentação, é que “há impureza em cada língua”, na materialidade lingüística. Por isso, “uma frase”, respondendo de outra maneira à pergunta de Foucault, “fielmente traduzida para uma língua estrangeira”, produz dois enunciados distintos se considerarmos a tradução como enunciação, como um ato único. Neste ato tradutório, e de leitura, ocorrerá inevitavelmente a “interpretação” de uma “frase” que será sempre traduzida enquanto um texto.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

“Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro encontro, a lei de sua comparação e a regra de seu jogo. Um texto permanece aliás sempre imperceptível” (1996, p. 6).

De alguma forma, a função do tradutor é vista como um construto histórico e ideológico, uma função que serviria para manter a tradução segura, firmemente ancorada em uma ordem hierárquica. As metáforas e as antinomias que tradicionalmente definem a tradução, as expectativas e as atitudes que trazemos aos textos traduzidos, os limites legais sobre os quais a tradução opera estão de acordo com esta função. E assim dizemos que lemos Derrida e simplesmente aceitamos que a tradução mais segura é a “autorizada”, a que é formal e legalmente aprovada pelo autor. O termo em si confirma a singularidade da intenção, a coincidência da voz, a ilusão da equivalência e, é claro, a relação inequívoca do poder e da autoridade. Essa linha de pensamento tem consequências radicais e inatingíveis, as quais, os enfoques atuais da tradução estão começando a explorar.

Há, diria, uma outra leitura, que, na defesa do caráter literal, interpreta a questão da ausência. O que está em jogo é a potência de uma escritura que seja capaz de captar a ausência dolorosa do ser na reverberação dos significantes. Em seu ensaio, Benjamin trata precisamente desse problema, quando fala da distância necessária entre o original e a tradução, colocando como insuperável o hiato entre o autor e o tradutor, o original e a tradução. A tradução não deve aspirar em substituir o original, mas ela deve ser transparente graças a sua literalidade que carrega um “tom emocional” e assim deixar entrever o hiato irrecuperável. É assim que a tradução transporta, para um outro nível, o fosso entre a intenção do autor (a intenção de preencher o abismo entre a língua cotidiana e a língua pura) e sua obra. A tradução, secundária com relação ao gesto criador, é interpretada como uma variação musical, como o que fica

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

incomunicável no original, uma vez que ela reflete sobre o hiato e assim torna sensível esta dimensão indizível da “língua pura” que anima todo esforço criador, mas que não se alcança nunca: a idéia de uma totalidade que engloba e reúne todas as maneira diferentes de dizer.

Esse hiato elimina, prontamente, a reivindicação de uma única tradução definitiva. Ora, essas observações benjaminianas se referem às condições de possibilidades e os limites de todo ato de linguagem, o hiato entre a totalidade ideal e as realizações particulares da linguagem, que se situam em dois níveis diferentes. Benjamin não fala para traduzir de maneira subjetiva e arbitrária, nem para defender as “recriações” que desconhecem o fato de que a própria “poesia pura” parte sempre de uma determinada língua e contém os elementos determinados pelas práticas significantes históricas. Como Hölderlin, Benjamin sabia que a precisão histórica, a erudição e a sensibilidade filológica não prejudicam a criatividade do tradutor, ao contrário, é a preocupação da fidelidade histórica que está na origem de uma reflexão de dois gumes sobre o que significa traduzir.

Primeiramente, a exigência imperiosa do equivalente perfeito coloca o tradutor na experiência do fracasso, que corresponde à incomensurabilidade do princípio entre toda realização particular e a língua verdadeira, entre os diversos atos de linguagem e a linguagem concebida como um todo. O segundo momento do trabalho de tradução é, então, – o mais árduo – recriar um “equivalente” no qual se faz presente também a analogia e o hiato insuperável em relação ao original. Essa capacidade pressupõe, além do talento, um olhar seguro que saiba distinguir a dimensão empírica (os dados que podem ser conhecidos e explicados, apesar das diferenças históricas, às vezes, enormes) e a dimensão “sacra” ou “ideal” da obra.

Benjamin conhecia bem a posição de Hölderlin-tradutor, que fala do “sentido vivo”: ele sabia que se trata de distinguir os conteúdos positivos e “calculáveis” da poesia do que continua “incalculável”. O sentido vivo é a relação que ata os elementos determinados a uma “conexão

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

infinita” – a uma dimensão que Benjamin chama de “língua verdadeira” (*wahre Sprache*), que não pode ser conhecida, mas que se adivinha na transparência, para além do que é dito, entre as linhas. É preciso, então, abandonar a ilusão de um equivalente e aceitar que esta dimensão só pode ser objeto de uma promessa.

Benjamin retoma essa idéia ao dizer que a tradução faz sentir o que é “simbolizado” (*das Symbolisierte*) e não se apresenta no “que simboliza (*das Symbolisierende*), ela está no devir das próprias línguas e nos esforços renovados dos tradutores sucessivos. É esse esforço duplo que torna possível um acesso mais diferenciado ao texto do passado que, por sua vez, esclarecerá ou fará aparecer como estranhos o pensamento e as práticas culturais nas quais vive o tradutor, assegurando a percepção que os dois são partes complementares de um conjunto maior “definitivo e último”, cujos fragmentos se articulam e se compõem harmoniosamente. Um ajuntamento, um reconfigurar o modo de designar próprio de cada língua: o idiomático, o *symbolon*, o problema “econômico” a partir do elemento originário que é, segundo Benjamin, a palavra ou o nome. Mas, como ela é *symbolon*, não reproduz, ajunta ao ajuntar. Daí as metáforas e os suplementos metafóricos.

2. 2. A invenção em tradução: suplementos e metáforas

Ao forjar o termo *a-traduzir*, Derrida quer afirmar a condição da tradução, que é a de estabelecer “o contrato e da[r] luz ao pacto, em outras palavras, ao *symbolon*, em um sentido que Benjamin não designa sob esse nome, mas que sugere, sem dúvida, a metáfora do vaso (*amphore*)” (“Às voltas com Babel”, p. 44). Tal metáfora sofre um efeito de transformação, uma torção de sentido. Derrida joga com a possibilidade da composição, da formação de palavras no jogo de palavras que se estabelece em “Des tours de Babel”, a saber, entre a própria palavra

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

“metáfora” e a palavra “ânfora”; daí *a-metáfora* ou, ainda, *metânfora*: dupla possibilidade, dupla articulação de um neologismo tradutológico que não se refere mais à extensão em linha reta e infinita, mas ao crescimento por ajuntamento segundo as linhas rompidas do fragmento²⁴.

É oportuno lembrar que o termo “neologismo” está relacionado à questão do abuso de termos e de linguagem. Refere-se também ao jogo de palavras, ao trocadilho, à dupla significação, até mesmo à confusão das línguas, à Babel (cf. AZEVEDO, 1983, p. 279). Em uma espécie de abuso, Derrida entrelaça a metáfora à tradução – entenda-se entrelaçamento da *metáfora* que se refere à *Übertragung*, ou seja, à tradução e à metáfora da tradução, ou ainda, à tradução metafórica da tradução. Ele entrelaça a tradução à tradução – a *tradução* se refere à *Übersetzung*, isto é, à tradução ou à metáfora da metáfora (cf. “Às voltas com Babel”, p. 50). Esse “*entrelaçamento* da linguagem, do que na linguagem é apenas linguagem, e de outros fios da experiência, constitui um tecido [...] tecido quer dizer *texto*” (1991, p. 200-1) – metáfora e ânfora, um fenômeno, diria, de “assimilação” que consistiria em absorver um fonema as características de outro que lhe está contíguo. Assimilação carrega consigo também seu contrário e, sendo assim, o termo é passível de ser analisado do ponto de vista da derivação prefixal, em que o a-, prefixo latino, sugere por si o sentido de “afastamento”, “separação”, mas funciona também como prefixo grego, e, nesse sentido, a questão passaria a ser a da “privação” e da “negação”.

Partamos, então, do sentido de assimilação, o que nos permite ler outros sentidos, como o de “ajuntamento” (dos fragmentos): tradução e original se ajuntam, já dizia Derrida, na sua leitura de Benjamin. Derrida fala dessa suplementariedade em “Freud e a cena da escritura”:

²⁴ De acordo com uma citação benjaminiana: “Assim como os cacos de um vaso (*Gefäßes*), para poderem ser recompostos, devem seguir-se uns aos outros nos menores detalhes, mas sem se igualar, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, ir reconfigurando, em sua própria língua, amorosamente, chegando até os mínimos detalhes, o modo de designar (*Art des Meinens*) do original, fazendo assim com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso” (HEIDERMAN, 2001, p. 207).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

A metáfora como retórica ou didática só é aqui possível pela metáfora sólida, pela produção não “natural”, histórica de uma máquina *suplementar*, *acrescentando-se* à organização psíquica para *suprir* a sua finitude. A própria idéia de finitude é derivada do movimento dessa suplementariedade (1971, p. 224; grifo do autor).

Ele afirma que “graças à tradução, dito de outra forma, a essa suplementação lingüística pela qual uma língua dá à outra o que lhe falta, e o dá harmoniosamente, este cruzamento das línguas assegura o crescimento das línguas” (“Às voltas com Babel”, p. 58). Crescimento que completa a linguagem. Neste ponto, talvez devêssemos concordar com Derrida quando diz que “é preciso lembrar a metáfora ou a ‘a-metáfora’: uma tradução esposa o original quando os dois fragmentos ajuntados, tanto diferentes quanto possíveis, completam-se para formar uma língua maior, no curso de uma sobrevida que modifica tanto um quanto o outro” (p. 34). Essa transformação, que é regulada pela tradução, promove a “sobrevida”, que, por sua vez, deve ser considerada, de acordo com Benjamin, “em sua realidade simples, sem nenhuma metáfora” (1971, p. 263).

A metáfora da tradução supracitada tem suas raízes profundas em Benjamin, em que é descrita em termos de comparação, ou seja, sem nenhuma metáfora – já que o processo de comparação se distingue do processo da metáfora, esta se opera pela substituição. A citação se inicia com um “assim como”, seguido de uma prescrição, vejamos:

Assim como os cacos de um vaso [*Gefäßes*], para poderem ser recompostos, devem seguir-se uns aos outros nos menores detalhes, mas sem se igualar, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, ir reconfigurando, em sua própria língua, amorosamente, chegando até os

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

mínimos detalhes, o modo de designar [*Art des Meinens*] do original, fazendo assim com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso (*apud* HEIDERMANNN, 2001, p. 207; inserções nossas).

A tradução *deve* reconfigurar a “ânfora”²⁵; ela *deve* tornar reconhecíveis os fragmentos da língua, reconstituir o “cântaro” que porta a “essência” da tradução. A ânfora é inteiramente una consigo mesma ao se abrir para o exterior – e essa abertura se dá para a unidade, ela a torna possível e lhe proíbe a totalidade. Ele lhe permite receber e dar. Esse gesto recíproco é próprio da tradução que, ao ajuntar-se ao original, permite-se disseminar, promovendo o próprio crescimento da linguagem que também deve reconstituir-se sem representar. Daí Derrida afirmar que

estas línguas se relacionam umas com as outras na tradução de forma inaudita. Elas se completam, diz Benjamin; mas, qualquer outra completude no mundo não pode representar isto, nem esta complementaridade simbólica. Esta singularidade (não representável por nada que esteja no mundo) é semelhante, sem dúvida, à visada intencional ou ao que Benjamin tenta traduzir na linguagem escolástica-fenomenológica. No interior da mesma visada intencional, é preciso rigorosamente distinguir entre a coisa visada, o visado (*Gemeinten*) e o modo da visada (“*die Art des Meinens*”). A tarefa do tradutor, desde que se tenha em vista o contrato originário das línguas e a esperança da

²⁵ *Amphore*, tradução de Maurice de Gandillac para *Gefäß*, termo que a tradutora em português do texto benjaminiano traduz por vaso. Uma ânfora pode ser descrita como sendo um vaso de cerâmica com duas asas simétricas (ansas, aspás) e fundo pontiagudo, usado por gregos e romanos para armazenar azeite, vinho, água.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

“língua pura” exclui ou deixa entre parênteses o “visado” (“Às voltas com Babel”, p. 57).

Esse contrato, que seria o de um casamento, traz em si uma promessa de produzir um filho. Essa promessa indica um reino, ao mesmo tempo “prometido e proibido, onde as línguas se reconciliariam e se cumpririam”. Para Derrida, essa é a nota mais babélica de uma análise da escritura sagrada como modelo de toda escritura. Esse reino não será atingido, tocado, haverá sempre o intocável e, nesse sentido, a reconciliação só é prometida. Enquanto promessa, a tradução já é um acontecimento e a assinatura decisiva de um contrato, quer seja ele honrado ou não, isso não impedirá o comprometimento de ocorrer e de deixar como legado seu arquivo. Uma tradução que consegue, que chega a prometer a reconciliação, a falar dela, a desejá-la, uma tal tradução é um acontecimento raro e considerável.

Em que consiste o intocável, se houver algum? E por que Derrida pensou no himeneu, no vestido de noiva? (“Às voltas com Babel”, p. 47). O intocável é o que orienta o trabalho do tradutor, é o que sobra do texto quando se extrai o sentido comunicável quando se transmite o que se pode transmitir, até mesmo ensinar. Podemos citar como exemplo o feito de Derrida em relação a Maurice de Gandillac, sabendo que uma parte do texto benjaminiano vai sobrar. Apesar do absurdo dessa afirmação, o que sobra ficará intacto e virgem, apesar do trabalho da tradução. O texto será ainda mais virgem depois da passagem do tradutor. O texto original nunca deixa de ser original, não se transforma no texto traduzido. É a tradução que transforma o texto original num texto traduzido, sem, contudo, tocá-los. O intocável é o que garante o original ser o que ele é.

Mas em que consiste o intocável? Para Derrida, há na literatura, no segredo *exemplar* da literatura, uma chance de dizer tudo sem tocar no segredo. Quando se permitem todas as

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

hipóteses, sem fundamento e até o infinito, sobre o sentido de um texto ou as intenções finais de um autor, cuja pessoa não é mais representada do que não-representada por um personagem ou por um narrador que, por uma frase poética ou ficcional, separa-se de sua fonte presumida e permanece assim *au secret*, então já não faz mais sentido decidir sobre um segredo por trás da superfície de uma manifestação textual (essa é uma situação que chamo texto ou rastro) (cf. *Paixões*, 1995a, p. 49).

Em termos de tradução, convém lembrar as metáforas de Benjamin: a) a do núcleo e da casca, do fruto e do invólucro; b) a do teor e da língua; c) a do manto real. Na leitura de Derrida, o núcleo é a aderência entre o teor, ou conteúdo, e a língua, entre o fruto e o invólucro; a linguagem da tradução envolve seu teor como um manto real comprido cheio de dobras, o que significa que o rei tem um corpo, mas esse corpo só é prometido, anunciado e dissimulado pela tradução. A melhor tradução se parece com este manto real. Ela permanece separada do corpo com o qual ela se junta, esposando sem o esposar. Para Derrida, esse casal (o corpo do rei e seu vestido, o teor e a língua, o rei e a rainha) faz a lei e garante todo contrato. Ele se pergunta: mas, não é este o destino de toda tradução? Ajuntar um manto a outro? É claro que Benjamin não colocou as coisas no sentido que Derrida as traduz. Para Benjamin, a linguagem da tradução remete a uma linguagem superior e que por isso se torna inadequada, estrangeira, forçada.

Apesar da distinção, há uma unidade entre o teor e a língua, natural de um lado, simbólica de outro. Sabe-se que Benjamin fez oposição entre natureza e arte. Simplesmente, na tradução, a unidade aponta para uma unidade mais “natural” (metaforicamente), ela promete uma língua ou uma linguagem mais originárias. Há, nesse sentido, uma certa nostalgia. Cumpre rememorar neste ponto que é Jeanne Marie Gagnebin quem trata do prefácio “A tarefa do tradutor”, dentro de um contexto mais geral do pensamento de Benjamin, considerando-o como parte integrante de uma determinada concepção de tempo e história, no âmbito da qual os

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

conceitos de origem e original são vistos muito mais como um instante historicamente situado que aponta também para o passado da mesma forma. No entanto, um passado muito mais como momento construído a partir do presente do que como momento de uma anterioridade absoluta. Tais leituras remetem a um tipo singular de leitura, que é a tradução, e apontam para o fato de que toda escrita é nostálgica, exatamente por postular um objeto ausente para lamentar-lhe a perda. Uma visão da teoria tradicional da tradução, a qual se refere Benjamin, e que ainda é um horizonte para a reflexão atual sobre o tema.

O tema da melancolia, ou, se preferir, da nostalgia, aparece em “A tarefa do tradutor”, inserido em uma reflexão de caráter teológico-lingüístico, que nos reenvia à narrativa bíblica do *Gênesis*, que se traduz em uma especulação sobre a natureza da linguagem humana. O vínculo que se estabelece entre a linguagem humana e a da natureza constitui o paradigma de todas as operações de tradução, sejam anteriores e/ou posteriores a ela: da mudez para a sonoridade, da língua adâmica para a messiânica. Em *Oeuvres I*, Benjamin afirma que

depois do pecado original, com a palavra de Deus amaldiçoando os campos, o aspecto da natureza altera-se profundamente. Agora principia seu outro mutismo, ao qual aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. Constitui uma verdade metafísica o fato de que toda a natureza começaria a lamentar-se, se lhe fosse emprestada a linguagem (e “emprestar a linguagem” é bem mais do que “fazer com que ela fale”). Essa afirmação tem um sentido duplo. Em primeiro lugar, significa que ela lamentar-se-ia sobre a própria linguagem. Ausência de linguagem, silêncio: esse é o grande sofrimento da natureza (e para redimi-la, é que vive e fala o *homem* que está na natureza, e não unicamente, como se supõe, o poeta). Em segundo lugar, essa afirmação diz que a natureza lamentar-se-ia. Mas o lamento é a mais indiferenciada expressão impotente da

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

língua; ele contém quase que somente o sopro sensível; e onde só as plantas farfalham, ressoa sempre algum lamento. Por ser muda, a natureza entristece. Mas é a inversão dessa afirmativa que nos faz penetrar ainda mais fundo na essência da natureza: a tristeza do mundo natural o torna mudo. Em toda tristeza, há uma profunda inclinação para o silêncio, e isso é infinitamente mais do que incapacidade ou desprezar em comunicar. Aquilo que é triste se sente dessa forma inteiramente conhecido pelo incognoscível. Ser nomeado – mesmo quando aquele que nomeia é um igual dos deuses ou bem-aventurado – permanece sendo um presságio de tristeza (2000, pp. 162-3).

Essa citação concentra boa parte dos argumentos de Benjamin de uma natureza nostálgica ou de uma tristeza, não-humana talvez, absolutamente natural. A ilustração da torre de Babel desconstrói essa visão, uma vez que Derrida a coloca em termos de irreconciliação, para ele

a torre de Babel, na qual as línguas e as escrituras múltiplas se chocam ou passam umas pelas outras, se transformam e se engendram desde sua alteridade, [é] a mais irreconciliável, a mais afirmativa também, pois a pluralidade, aqui, não tem fundo e não é vivida como negatividade, na nostalgia da unidade perdida (1972b, p. 379).

Não há tradução da tradução, tal é o axioma de Benjamin sem o qual não haveria “A tarefa do tradutor”. Há o intocável e, se pudéssemos tocá-lo, não haveria mais tradução e é isto que garante que o original continue bem original (não se pode tocá-lo; daí a nostalgia, o signo da intraduzibilidade). Isso nos leva a pensar na questão da verdade. E se houver verdade, surgem questões: Onde habita o símbolo, pode a tradução pretender a verdade? O que é a verdade?

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Nietzsche já colocava alhures que a fonte original da linguagem e do conhecimento não está na lógica e sim na imaginação. Devido à capacidade radical e inovadora que possui a mente humana de criar metáforas, enigmas e modelos, o edifício da ciência se encontra nas areias movediças dessa origem. Sua suspeita, então, se volta para a questão da verdade:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (1974, p. 56).

Esses pressupostos são a chave da resposta nietzschiana à pergunta sobre o impulso à verdade. O homem é um animal social e, com isso, adquire a “obrigação de mentir segundo uma convenção sólida”, mas com o tempo e o uso inveterado “esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade” (p. 57; grifo do autor).

Podemos constatar que há muito de Kant na epistemologia nietzschiana. Se relacionarmos essa teoria do conhecimento com a descrição de uma lei da natureza. Perguntar-se-ia: “o que é para nós uma lei natural?” (NIETZSCHE, s/d, p. 98). E, como bom aluno, com a lição da *Crítica da Razão Pura* bem aprendida, Nietzsche contesta que

não a conhecemos em si, mas só pelos seus efeitos, isto é, nas suas relações com as outras leis da natureza, que por sua vez só são conhecidas por nós como

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

conjunto de relações. Logo, todas essas relações não fazem mais do que reenviar constantemente de uma para outra e, no que respeita a sua essência, são para nós completamente incompreensíveis; só aqueles com que contribuímos, o espaço, o tempo, isto é, relações de sucessão e de números, nos são realmente conhecidos” (*idem*).

Dessa forma, ele se refere à metafísica transcendental, a qual havia sido vituperada em suas obras, e acaba por indicar que “com a mesma necessidade com que a aranha tece sua teia; [...] estamos constrangidos a conceber todas as coisas apenas sob essas formas” (*ibidem*). E assim, “toda a legalidade (*sic*) que nos impõe no curso dos astros e no processo químico coincide no fundo com estas propriedades que nós próprios concedemos às coisas, de forma que nos impomos a elas justamente por este facto” (p. 98-9).

A teoria de Nietzsche sobre o conhecimento nos faz crer que a possibilidade da racionalidade humana se fundamenta na metáfora, bem como na narrativa. É o que Nietzsche demonstra no final do ensaio:

Daqui se vê, sem dúvida nenhuma, que esta formação artística de metáforas, pela qual em nós começa toda a sensação, pressupõe já estas formas e está assim realizada nela: é só a partir da firme perseverança destas formas originais que pode ser explicada a possibilidade segundo a qual é em seguida possível a constituição de uma construção de conceitos a partir das próprias metáforas. Esta construção é uma imitação das relações do tempo, do espaço e do número no terreno das metáforas (p. 99).

A metafísica pode ser empregada como poesia, subtraindo a grande significação das aparências e a grande função da invenção e falsificação na narração, na poesia e no mito. A

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

necessidade da metáfora é levada para todos os campos humanos, tanto os do saber como os da linguagem. Ela se converte em um impulso fundamental do homem que não se pode prescindir quando se produzem conceitos para a ciência. Sobretudo, vê-se a capacidade do homem de fazer arte e elaborar mitos que “constantemente ele mostra o desejo de dar ao mundo de que dispõe o homem acordado uma forma tão cromaticamente irregular, inconseqüentemente incoerente, estimulante e eternamente nova como a do mundo do sonho” (1974, p. 58).

O homem tem consciência de estar acordado quando em alguma ocasião a “teia conceitual” é rompida pela arte e, com isso chega a crer que sonha: “o dia de vigília de um povo de emoções míticas, por exemplo, os gregos antigos, é, de fato, pelo milagre constantemente atuante, que o mito aceita, mais semelhante ao sonho do que o dia do pensador que chegou à sobriedade da ciência” (p. 59).

Tal operação mediadora é a trama, através da qual os acontecimentos singulares e diversos adquirem categoria de história ou narração. A trama, que poderia muito bem ser representada pela figura do tapete, confere unidade e inteligibilidade através da síntese do heterogêneo. Nada pode ser considerado como acontecimento (*événement*), se não for suscetível de ser integrado à trama. Não fosse o próprio *entrelaçamento* conferido pela trama, talvez fosse possível afirmar que o relato histórico não é idêntico ao relato narrativo. Com isso, teríamos, no primeiro caso, que a verdade aponta para uma realidade já ocorrida; porém, a ficção pode fazer com que a mesma deusa Atenas possa ser vista, com sua bela parelha, no séqüito de Pisístrato, passar pelas praças de Atenas – “e nisso acredita o ateniense honrado -, então, a cada instante, como no sonho, tudo é possível” (*idem*). Mentir deixa, então, de ser algo da ordem da moralidade e se converte em “desvio consciente da realidade que se encontra no mito, na arte e na metáfora. Mentir é, no campo da estética, simplesmente o estímulo consciente e intencional da ilusão. Para

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Nietzsche, “todas as *figuras de retórica* (quer dizer, a essência da linguagem) são *falsos silogismos*. E é com eles que a razão começa” (s/d, p. 69). E acrescenta que

é sobre os tropos e não sobre os raciocínios inconscientes que assentam as nossas percepções sensíveis. Identificar o semelhante com o semelhante, descobrir alguma semelhança entre uma coisa e uma outra, é o processo original [...] O fenômeno original é pois a *confusão* – o que supõe o *acto de ver as formas* (p. 70; grifo do autor).

Ele conclui, então, com isso, que vivemos sob a influência dos efeitos do ilógico (da metáfora):

Mentira do homem em relação a ele próprio e aos outros: pressuposição: a ignorância necessária para existir (só e em sociedade). É no *vazio* que se insere a ilusão das representações. O sonho. Os conceitos recebidos [...] diferentes em todas as épocas. Metonímias. Excitações e não conhecimentos completos. O olho dá as formas. Nós ficamos presos na superfície. A tendência para o belo. Falta de lógica, mas existências de metáforas. Religiões, filosofias. *Imitação* (p. 71; grifo do autor).

Metáforas, metonímias, figuras pelas quais se constrói o discurso sobre a tradução, um discurso que jaz na superfície, impossibilitado de atingir a verdade em um suposto original. A verdade seria mais a linguagem pura, na qual o sentido e a letra não se desassociam mais. Se um tal lugar continuar desconhecido, não se poderá mais distinguir o original da tradução. Ao manter essa distinção, Benjamin repete o fundamento do direito: direito de autoria. Encontra-lo-emos traduzido em uma linguagem técnica: diferença entre original e tradução – a tradução da tradução sendo considerada “derivada” do original e não da primeira tradução. Daí tradução e original

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

estarem ligados por uma dívida mútua, pelo *double bind*. Não existe tradução no sentido de resgate, ela será sempre um suplemento, um acréscimo que nunca complementarará o original, posto que é incompleto. E mais ainda, a tradução só toca o original em um ponto minúsculo do sentido, da significação, se é que há um sentido lá. Eis uma questão que impõe um limite à tradução. Sugere a metáfora benjaminiana que

da mesma forma com que a tangente toca a circunferência de maneira fugidia e em um ponto apenas, sendo esse contato, e não o ponto, que determina a lei segundo a qual ela continua sua via reta para o infinito, a tradução toca fugazmente e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do original, para perseguir, segundo a lei da fidelidade, sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua (*apud* HEIDERMANN, 2001, p. 211).

Ao questionar tais afirmações, Derrida se pergunta: “O que pode ser um ponto infinitamente pequeno do sentido? Em que medida avaliá-lo? A própria metáfora é, por sua vez, a pergunta e a resposta” (“Às voltas com Babel”, p. 45). Na próxima seção, trataremos da metáfora e sua relação com a tradução. Uma metáfora é também uma tradução; tradução, por sua vez, significa movimento e sobrepõe movimento a movimento. Não é mero jogo de palavras que “traduzir” é traduzido em alemão por *übersetzen*, que é a tradução do grego *metaphérō*, ou “eu transporto”. A metáfora dá a totalidade que então afirma definir, mas é, na verdade, a tautologia de sua própria posição. O discurso das idéias simples é um discurso figurado ou tradução e, como tal, cria a ilusão falaciosa de definição.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

2. 3. Inevitáveis metáforas: conceitualizar a tradução

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram paixões, as suas primeiras expressões foram tropos. A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi encontrado por último. Só se denominaram as coisas por seus verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua forma verdadeira. A princípio só se falou em poesia; só se tratou de raciocinar muito tempo depois.

Jean-Jacques Rousseau

Essai sur l'origine des langues

Ao concluir *As Obrigatórias Metáforas*, Joaquim Brasil Fontes nos deixa uma dúvida que cabe lembrar neste momento:

Mas parece que todo ensino (o tradicional e, muitas vezes, o renovado lingüisticamente) continua contaminado pelo sistema desarticulado da velha Retórica. A “lógica” de nossa gramática provém de uma dialética contagiada pela *inventio*. Da *dispositio* procede a arquitetura do discurso que tentamos ensinar a nós mesmos e aos nossos alunos, assim como a distinção entre *narratio* e *descriptio*. Tudo isso é retórica que não ousa dizer seu nome (1999, p. 61).

Essa citação mostra claramente (para usar um vocabulário da visão) o predomínio da retórica no discurso sobre a linguagem. E isso inclui, obviamente, a tradução, o ensino desta, vale dizer.

Em cada um dos três domínios constitutivos do *Trivium* medieval se delineiam certas problemáticas, de que a enunciação é com certeza a herdeira: retórica, gramática e lógica; cada qual abordando a enunciação da linguagem à sua maneira. Dessas, a retórica, que supostamente nasceu no século V a.C. e só foi sistematizada por Aristóteles no século IV, apresenta-se como arte, técnica de produção de discursos persuasivos em situação, cujo modelo é o discurso jurídico

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

– distingue-se da “Poética” por não tratar dos discursos literários, de acordo com Roland Barthes. Lembrando que a retórica aristotélica se compunha de três partes²⁶, a saber, as provas (*inventio*), a elocução (*elocutio*) e a disposição (*dispositio*), percebe-se que a perspectiva enunciativa lhe é presente. Apesar da distinção, configura-se um movimento duplo que tem como efeito orientar a retórica em direção ao discurso literário: o que funde retórica e poética (conforme se vê em Ovídio e Horácio), e o que privilegia a ornamentação em prejuízo da persuasão (como é o caso em Cícero e Quintiliano). Há o esforço, no século XVI, de expropriar a retórica da *inventio* e da *dispositio*, vê-se aí uma “retórica poética”, o que leva a um florescimento dos tratados que concedem espaço à teoria das “figuras” (em particular, da metáfora) na época clássica. Hoje em dia, o que se denomina de “teoria da argumentação” seria herdeira da retórica na medida em que visa analisar os mecanismos da persuasão através do discurso, para isso temos, ao menos, duas correntes: lógico-lingüística e pragmático-lingüística.

Sem entrar no mérito desta questão, penso haver uma disputa entre gramática e retórica. A gramática seria o protocolo sintagmático, o significado criado pelo deslocamento; a retórica, o sistema intertextual de signos que faz com que a gramática signifique, quer dizer algo mais (a ironia e a metáfora seriam exemplos principais).

Sói admitir que a metáfora abarca, aproxima e capta as aparências para lhes transmitir a nossa própria faculdade de viver e o nosso sentido, por natureza inconsumado. Em tal aspecto, nos lábios ou sob a pena do filósofo, a filosofia entende menos dizer o mundo do que se dizer a si mesma; menos relatar uma experiência do que constituí-la; menos designar o seu objeto do que chamar à existência aquilo que, antes de ser nomeado por ela, carecia. A metáfora, já dizia Paul Zumthor, “é o único instrumento que nos resta para tentar libertar o segredo cativo dessa linguagem que a queda nos deixou” (1980, p. 220).

²⁶ Em grego, temos respectivamente, *pisteis*, *lexis* e *taxis*.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Metáfora, do grego *metaphorā*, de *metaphérein* – transportar, é discutida, primeira e formalmente, por Aristóteles na *Poética*, na *Retórica* e nas *Categorias*. Ele a define como “aplicação para uma coisa de um nome que pertence a uma outra coisa, a transferência...”. Para explicar a metáfora, o estagirita criou uma metáfora tomada de empréstimo à ordem do movimento; a *phora* que é uma espécie de mudança segundo o lugar (*apud* RICOEUR, 2000, p. 31). Embora sua *Poética* assinale a metáfora como gênero e não como espécie, ele próprio dá um destaque especial à metáfora por analogia, quando diz: “*Tó gar eu metaphérein tó tó omoion teoreien estin*”, porque metaforizar bem é perceber as semelhanças. Metaforizar bem assinala, com isto, a intencionalidade poética. Conforme a retórica, as figuras de linguagem são maneiras de falar e escrever intencionalmente. De acordo com Derrida, “a intencionalidade é a tradicionalidade [...] a intencionalidade é a raiz da historicidade [e] a historicidade é o sentido” (*apud* HUSSERL, 1995, p. 166).

O livro III da *Retórica* reza que para serem eficazes, as metáforas devem ser apropriadas (isto é, deve haver *kairos* efetivo). As metáforas efetivas são a marca do “gênio”. Também Longino, Demétrio e Horácio discutem a metáfora, mas ela se torna importante como escola da teoria e prática retórica nos ensinamentos de alguns sofistas, particularmente Górgias e Isócrates. São Tomás de Aquino e Santo Agostinho consideram-na como um elemento crítico da expressão e interpretação escritural. No renascimento, torna-se sinônimo de “retórica” e no século XIX até o presente momento, tem tornado uma questão cada vez mais problemática, particularmente se considerarmos a influência de Nietzsche sobre o fato de ela ser recursiva (do latim *recurrere*: voltar, retornar).

Dizer que a própria palavra é metafórica, tal como coloca Nietzsche, suscita um problema de ordem conceitual, a ausência de um conceito não-metafórico capaz de definir a metáfora em sua designação. O que segue mostrará que no próprio Aristóteles as diversas

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

interpretações não são, de maneira alguma, implicadas pela *epífora*. Pelo menos, a indeterminação dessa metáfora da metáfora proporciona-lhe livre curso. Ao pretender-se não pressupor a teoria da metáfora, ao chamá-la epífora, percebe-se que não é possível falar não-metaforicamente (no sentido implicado pela noção de empréstimo) dela; logo, a definição da metáfora é recorrente. Essa advertência se dirige contra a pretensão da tradução de dominar e controlar a metáfora e, em geral as figuras (a própria palavra “figura” é metafórica), através da lexicalização. Além disso, ela também visa a toda filosofia que pretenda desembaraçar-se da metáfora em benefício do conceito não-metafórico. Não há esse lugar a partir do qual a metáfora possa ser considerada, assim como todas as figuras. Esse paradoxo constitui o cerne da argumentação de Derrida em “A Mitologia Branca”:

cada vez que uma retórica define a metáfora, implica não só *uma* filosofia mas também uma rede conceitual na qual a filosofia se constitui. Cada fio, nesta rede, forma uma *rotação*, dir-se-ia uma metáfora se esta noção não fosse aqui demasiado derivada. O definido está, portanto, implícito no definidor da definição (1991, p. 271; grifo do autor).

Essa recorrência é particularmente impressionante em Aristóteles, a quem Derrida consagra uma enorme atenção. É em “A Mitologia Branca” que Derrida explora o paradoxo aristotélico da própria definição de metáfora e, a partir do exame filosófico, no qual se concentram as forças para se libertar da metáfora, descobre que, exatamente nesse ponto, não há como voltar atrás, pois não haveria um termo não-metafórico que fosse capaz de explicar a metáfora. Ao buscar um problema terminológico abordado no Livro III da Retórica, Derrida nos oferece um exemplo de como Aristóteles forjou conceitos a partir de palavras da língua comum, criando para elas um novo estatuto. Trata-se de uma regra de economia: para reduzir o trabalho

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

de fricção, os metafísicos escolhem de preferência, na língua natural, as palavras mais usadas. Por isso, a ocorrência dos muitos vocabulários, dicionários, glossários como a materialização do objetivo de domar e cercar esses conceitos inaugurados por uma linguagem não específica, mas antes, familiar e quotidiana. De acordo com Derrida, “processo econômico de abreviação não se exerceria, portanto, sobre uma outra figura, mas, diretamente, sobre a expressão da ‘idéia’, do sentido, com os quais a metáfora possuiria desta feita uma ligação interior e essencial” (1991, p. 263).

A questão conceitual nos remete à discussão que Derrida empreende sobre a metáfora. Ele considera a “interpretação da metáfora como a própria estrutura ou condição de possibilidade de qualquer linguagem ou de qualquer conceito” (1991, p. 217). Nesse sentido, sua “crítica” permanece singular. Seu ensaio “A mitologia branca” pode ser visto como um ataque à “oposição clássica de conceito e metáfora” (p. 304). De acordo com a lógica dessa oposição, um nome usado para designar um conceito traz algum aspecto da realidade, alguma verdade sobre as coisas para a mente humana; ao passo que um nome usado metaforicamente meramente estabelece uma relação, baseada em alguma similaridade ou analogia percebida, entre dois nomes. É o que aponta Paul Ricoeur (2000) quando afirma que Aristóteles definiu a metáfora para toda a história na base de uma semântica que toma a palavra como unidade de base. Conclui com isto, que um dos principais aspectos da operação semântica é perceber o semelhante no dissemelhante.

A relação estabelecida pela metáfora, em outras palavras, é uma relação entre entidades lingüísticas – uma relação inteiramente forjada na esfera da linguagem. A relação nome-conceito, por outro lado, não é uma relação totalmente lingüística. É uma relação entre a mente e o mundo que a linguagem simplesmente representa ou expressa. O discurso metafórico, contudo, pode ter algum valor, mas somente se ele servir para nos apontar um caminho para um novo conceito. Com isto, a metáfora é admissível na filosofia, mas só até o ponto em que ela pode prometer um

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

retorno com recursos que possibilitem uma maior literalidade do conceito. Para Derrida, “a metáfora é, portanto, determinada pela filosofia como perda provisória do sentido, economia sem prejuízo irreparável de propriedade, desvio certamente inevitável, mas história com vista e no horizonte da reapropriação circular do sentido próprio” (1991, p. 312).

O par de conceitos (metáfora e conceito) são opostos de tal forma que um tem privilégio sobre o outro. Não se trata de inverter a relação, mas sim de mostrar que a distinção entre um elemento central e outro marginal só pode ser construída tornando-se assim inteligível. O objetivo de Derrida consiste, então, em mostrar que esse contraste é dependente da metáfora. Para que ele (contraste) se torne inteligível em termos de visão das relações entre discurso próprio e metafórico, os termos conceito e metáfora teriam de estar de acordo com uma linguagem própria (*propre*) – uma linguagem cujos termos adquirissem significados independentemente de qualquer relação com outra linguagem. Toda tentativa de estabelecer oposição entre o metafórico e o literal falhará, porque os termos só podem ser explicados pela metáfora e pela perífrase.

No interior do que se denomina desconstrução, produz-se uma cadeia de significações, um movimento que põe em cheque todas as oposições características da metafísica: natureza/espírito, sensível/espiritual, literal/não literal, metafórico/não metafórico. Em uma nota em *Khôra*, Derrida observa que “a metáfora é um desvio sensível para aceder a um sentido inteligível [...] A multiplicidade aparente das metáforas (...) significa nesses lugares não que o sentido próprio somente pode se tornar inteligível por meio desses desvios, mas que a oposição entre o próprio e o figurado, sem perder todo valor, encontra aqui um limite” (1995, p. 73).

Rosemary Arrojo e Kanavillil Rajagopalan refletem sobre esta questão afirmando que “a literalidade – a neutralidade, a razão, o puramente objetivo – é a grande metáfora, a metáfora primordial criada pelo homem que, entretanto, precisa se esquecer de que a inventou...” (ARROJO, 1992, pp. 54-5). É por isso que Derrida aponta que “é impossível dominar a metafórica filosófica

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

como tal, *do exterior*, ao servir-se de um conceito de metáfora que permanece um produto filosófico” (1991, p. 269; grifo do autor).

A metáfora se define como um conceito essencialmente metafísico, pois ela “permanece, através de todos os seus traços essenciais, um filosofema clássico” (p. 259). A distinção entre discurso próprio e elíptico emerge de um “sistema de distinção” que “parece pertencer à grande cadeia imóvel da ontologia aristotélica, com a sua teoria da analogia do ser, a sua epistemologia, mais precisamente com a organização fundamental da sua poética e da sua *retórica*” (p. 276; grifo nosso). Com isto, Derrida contesta qualquer possibilidade de uma conexão primitiva entre a linguagem e o mundo que surja na abstração da “cadeia” de signos. Não há, de modo algum, qualquer essência que seja. O que torna possível pensar isto é a necessidade de desenfatar e desmarginalizar certas características, alhures, classificadas como *différance*, ela própria pertencendo à linguagem *per se*.

Todo e qualquer discurso está envolvido na rede de contingência, da temporalidade e da convenção local. O discurso metafísico é derivado da (*réserve de*) metáfora, não do que é deixado de lado no momento em que a linguagem é purificada de todo traço de metáfora, perífrase e elipse²⁷ – o “desvio” da metáfora ou da perífrase, ou seja, daquela frota de navios mercantes que a metafísica ocidental, tradicionalmente, representa o retorno, fretado se não demasiadamente equivocado, com um novo significado literal, deixa de ser concebido como aquele que faz uma curva fechada, que completa o círculo. O sentido não se fecha, dissemina em uma trama sem fim.

Dentre as inúmeras tentativas de definição da metáfora, é mister destacar a que se encontra no *Dictionnaire de linguistique*:

²⁷ Elipse é, na retórica, a omissão de uma ou mais palavras necessárias para expressar o sentido completo da frase (ou sentença).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

na gramática tradicional, a *metáfora* consiste no emprego de uma palavra concreta para exprimir uma noção abstrata, na ausência de elementos que introduzem formalmente uma comparação; por extensão, a metáfora é o emprego de todo termo em lugar de outro que o assimila por meio da supressão de termos comparativos [...]. Quando a metáfora introduz várias comparações sucessivas, ela é *tecida* ou *exercida* [...] do contrário, é *discordante* ou *quebrantada* quando concilia noções incompatíveis [...]. A metáfora representa um grande papel na criação lexical; muitos dos sentidos figurados não são mais do que metáforas usadas (DUBOIS et alli, 1973, p. 317-8; grifo do autor).

Os defensores da tese, segundo a qual toda linguagem é metafórica, baseiam-se no fato de que inúmeras palavras percebidas atualmente como não-metafóricas são, de fato, metáforas “apagadas”. Mas essa teoria confunde visivelmente diacronia e sincronia; de acordo com Todorov e Ducrot, “qualquer que tenha sido a origem da linguagem, o fato é que em seu emprego, em um determinado momento, certas expressões são percebidas como figuradas, outras não. A questão da figura deve encontrar primeiramente uma solução sincrônica” (1977, p. 264).

Tal tese se baseia no questionamento do pressuposto de que todo projeto “científico” depende de uma distinção clara e objetiva entre sujeito e objeto e que a relação destes deva ser fundamentada em uma “verdade”. Segundo Nietzsche, uma tal verdade foi “um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (1983, p. 55). Nesse sentido, a distinção entre literal e figurado deverá se apoiar em uma noção de uso, do contrário, essa distinção desapareceria, levando-nos a uma confusão metodológica.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Tanto na filosofia quanto na tradução, o rejuvenescimento das metáforas mortas torna-se interessante nos casos em que essas exercem uma suplementariedade semântica: reanimada, a metáfora adquire de novo a função de mito e de redescrição, característica da metáfora viva. Nesse sentido, a deslexicalização não é, de modo algum, simétrica da lexicalização anterior, ou seja, a que ocorre com as metáforas mortas. Aliás, a renovação das metáforas desperta motivações etimológicas; o processo é usual em Derrida. Quando Derrida propõe o termo *desconstrução*, cria sentido e, desse modo, produz qualquer coisa como uma metáfora viva.

Talvez seja por isso que Turbayne tenha considerado as metáforas como hipóteses ou suposições em seu sentido genuíno. É óbvio que nem toda hipótese seja metafórica, no entanto, na ligação é mister que haja também “simulação” – ou simulacro [primeira qualidade a ser levada em conta no momento de fundamentar um “relativismo positivo”, posto que no instante em que não há mais simulação, a metáfora se converte em crença – Friedrich Wilhelm Nietzsche já dizia: “a crença na verdade é necessária ao homem” (1974, p. 53; grifo do autor)]. O sentido metafórico se converte em literal quando não se tem mais consciência da simulação. Então, diz-se que a metáfora é uma metáfora morta. Do contrário, se houver consciência da aplicação inadequada dos termos, então, diz-se que a metáfora é uma metáfora viva. Convertida em crença, a metáfora morta perde o porquê de seu movimento genuinamente criativo e produz para si um aniquilamento.

Desse modo, então, onde a metáfora se apaga, ergue-se o conceito metafísico e nele a tese da plena traduzibilidade. É possível reconhecer, de algum modo, nessa afirmação, o objetivo de Nietzsche, pois, para ele, “as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (1991, p. 56). Daí talvez o próprio título do ensaio “A Mitologia Branca”: “a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (p. 254).

A expressão *double bind* utilizada por Derrida serve para mostrar a própria condição, o espaço de possibilidade da tradução (a tese da filosofia é a traduzibilidade) dentro de uma problemática da literalidade, em que o conceito de metáfora seria definido como um movimento de idealização.

Mary Snell-Hornby chama a atenção para o fato de a metáfora ter sido negligenciada na teoria da tradução; por exemplo, nas escolas lingüísticas (Nida e Taber, Reiss, Wilss, Koller) ela é mal discutida e em Mounin, nem é mencionada. Porém, é discutida por Menachim Dagut (1976) com o texto “Can metaphor be translated?”, por Raymond van den Broeck (1981), por Newmark, em *Approaches to translation* (1981), com o texto “The translation of metaphor” e por Weinrich (1976) para quem a “metáfora é texto” (*apud* SNELL-HORNBY, 1995, p. 55). Este último se vê contraposto por Newmark, para quem o conceito é da metáfora-palavra.

Em vez de se mostrar como um problema que assombra a filosofia, como o agente a dificultar sua transmissão, o que faz a tradução é trazer à tona uma nova perspectiva que anuncia a impossibilidade de se atingir uma totalização, revelando que a ausência é essencial e constitutiva da linguagem. Essa impossibilidade nasceu com a língua da “Torre de Babel”, com a decisão de usar palavras do vocabulário comum para falar de outra coisa, tirando-lhes o sentido cotidiano para falar de algo até então não dito.

As palavras, mais do que as frases, mais do que os próprios ritmos da fala, engendram o poder e o apetite de transcender a banalidade das coisas. Sinais por excelência, na língua, do laço que nos liga à nossa origem e nos obriga a voltar a ela para nos operarmos nós próprios, as palavras mantêm esta língua e o homem que a fala na sua gulodice pelo mundo, nesse desejo sem o qual o futuro escaparia.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

As línguas consideradas naturais, pelo seu fundo mais antigo, atestam que o homem, desde a origem, tentou racionalizar o universo projetando nele quer o modelo vivo do seu corpo, quer as construções mais abstratas do seu espírito: a imagem de um macrocosmo humanizado e metafórico. Raros foram os instantes maravilhosos em que as duas visões coincidiram. No estaleiro de Babel, elas se defrontaram e o inacabamento da Torre sugere que a querela não se dirimiui. A nossa história é tecida destas alternâncias. Na Idade Média, triunfou o corpo cósmico; na modernidade, a geometria. Hoje, reencontramos gradualmente o corpo — no qual se integra a sua própria inacababilidade, como uma razão de ser (cf. ZUMTHOR, 1998, p. 207).

No mais fundo de nossa noite em que se desagregam as sintaxes convencionais, desarranja-se o vocabulário das formas, a linguagem dela tenta uma (impossível) reabsorção na sua própria origem, um recuo até o lugar anterior a qualquer diferenciação do sentido. Inacabado, inacabável — no entanto, de alguma maneira, definitivo, como Babel, da mesma forma que Babel. A todo instante poderia nada haver; contudo, há isto: este movimento para fora do seu lugar, e que volta a cair. O inacabamento não é ruptura. Também não é provocação. É simples recusa deste fechamento pelo qual tudo se acaba, “chega ao cabo” (p. 227).

Babel como metáfora significa vagamente, a um tempo, desordem extrema e excesso de impossibilidade de entendimento. Não se trata simplesmente de uma alegoria, como se pensa de nossa “Torre de Babel”, pois o próprio da alegoria é oferecer-se sem resistência às interpretações racionais exaustivas. Derrida a vê como uma ilustração, como uma figura (apesar de a ilustração não tender a substituir o abstrato pelo concreto, nem a transpor as estruturas para outra área, como faria a analogia. Ela é um caso particular, corrobora a regra, que até pode, como no provérbio, servir para enunciar). Vemo-la como uma metáfora da tradução, da origem das línguas, da origem da própria tradução. Condillac, já dizia Derrida em *L'archéologie du frivole*, considera a metáfora como o conceito mais geral e o nome comum de todos os tropos (cf. 1990a,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

p. 124). O valor metafórico só pode dar lugar a um conceito analógico. Há, como se vê, a necessidade da analogia, pois tal como afirma Derrida, ela “faz a língua e o método. Ela torna possível e homogênea a passagem de um lugar do discurso para outro, o transporte de um modelo científico para um outro campo. Ela própria é a unidade do método, o método” (1990a, p. 77).

Não que haja aqui a pretensão de esgotar a questão da metáfora, nem mesmo lograr sua superação enquanto impasse, o que não seria possível no âmbito de uma reflexão que se pautasse estritamente pelos pressupostos teóricos da lingüística e/ou teoria literária. Tal como caracterizado o problema requer instrumentos próprios de uma abordagem filosófica (da linguagem) e da reflexão contemporânea sobre a tradução. No entanto, pretender definir a tradução passa necessariamente pelas inúmeras tentativas que se pautam, principalmente, pelo processo de metaforização, posto que não há definição que não seja assujeitada à metáfora; pode-se dizer que não há definição que em si não seja metafórica. É por isso que Derrida escreve que “se a metáfora (ou a *mimesis* em geral) visa um efeito de conhecimento, não se poderá tratá-la sem a relacionar com um saber respeitante à *definição*: o que é propriamente essencialmente ou acidentalmente da coisa que se fala” (1991, p. 293).

Porém, se urge uma solução para o problema da tradução, então, para utilizar as palavras de Nietzsche, diremos que “não é no *conhecimento*, mas sim na *criação* que está a nossa salvação” (s/d, p. 51), pois, ainda de acordo com seus dizeres, “o *facto de conhecer* é apenas o facto de trabalhar sobre as metáforas mais aceitas, [...] uma forma de imitar que já não é sentida como imitação. Não pode assim, naturalmente entrar no reino da verdade” (p. 72). O processo de criação passa pelas metáforas, e elas são ainda uma forma de imitar, uma forma que “supõe uma recepção, depois uma transposição contínua de imagem percebida em mil metáforas, todas eficazes. *O análogo*” (p. 71). A analogia é a grande questão da linguagem, como sugere Derrida ao discorrer que,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

se a linguagem não escapa jamais à analogia, se, aliás, ela é de um extremo a outro analogia, ela deve, tendo chegado a esse ponto, a essa ponta, assumir livremente a sua própria destruição e lançar as metáforas contras as metáforas; [...] Polêmica para a possibilidade do sentido e do mundo, ela [guerra] se situa nessa *diferença* que não pode habitar o mundo [...] mas apenas a linguagem... (1994, p. 20).

Se tal como aponta Derrida, “a analogia [for] a metáfora por excelência” (1991, p. 283), então, pergunto-me se a metáfora serviria de modelo teórico e conjunto de premissas sobre um sistema formal mantido estruturalmente, ou se ela simplesmente se prestaria como uma analogia geral, presa ao contexto.

De uma forma ou outra, resulta daí que qualquer tentativa de criar uma teoria totalmente objetiva – livre de uma linguagem elíptica e figurada (metafórica) – parece ser um horizonte do impossível, uma espécie de utopia. Percebe-se aí uma impossibilidade de um fechamento teórico capaz de abarcar todas as experiências da tradução. Pois cada ato de tradução é marcado por sua diferença, e, entre o ato e o discurso há um hiato que a metáfora tenta preencher ao pretender responder: o que é a tradução?

A resposta reside na inevitabilidade das torções (*tours*) do sentido, dos desvios, que necessariamente tomam parte do discurso tradutológico: a tradução fala de si mesma retoricamente. O próprio discurso retórico opera por meio dos desvios em relação ao natural, ao prosaico, ao normal, ao unívoco; funcionando como decoração, adorno, flor; caracterizando um estilo, uma maneira, uma cor, uma entonação; e com os desvios, remetendo à idéia de polissemia ou de equívoco (cf. SISCAR 1998, p. 50).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Mas é em Derrida que a retórica passa a ter um estatuto de primeira ordem. Ela se presta como estratégia para tratar da e com a tradução. O que é interessante, aqui, é a invenção do receptor capaz de contra-assinar e dizer “sim” de forma lúcida. É o que faz Derrida em sua leitura de obras fundadoras deste ou daquele discurso. Ele faz uso da retórica, de seus desvios (*tours*) e instaura um *primat* da retórica. Para Marcos Siscar,

a *retórica* é necessária, mas a retórica não opõe a teoria e o tropo. Ela é necessária para dizer a verdade sobre a metáfora, mas, é claro, faz parte de sua natureza que ela não pode dizê-la em definitivo na medida em que ela é “metafórica”, na medida em que ela é reapropriada pela metafísica e por suas oposições (1998, p. 92; grifo nosso).

Em sua primazia, a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso liberta o poder que certas ficções comportam de reescrever a realidade, desta forma, ela seria uma estratégia do discurso que preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela *ficção*. Daí dizer que “todo método é uma ficção” (DERRIDA, 1972, p. 294), pois, e aqui vale citar Derrida, “o discurso sobre o lógico do discurso embarça-se no jogo das metáforas” (1991, p. 200). Esse entrelaçamento mostra que a oposição ficção *versus* verdade deve ser questionada, e vem sendo repensada como mostra a citação a seguir:

A ficção manifesta a verdade [...] A verdade comanda o elemento ficcional de sua manifestação que lhe permite ser ou se tornar o que ela é, se verificar. Ela comanda a partir da origem ou a partir de seu *telos*, o que ordena finalmente este conceito de ficção literária a uma interpretação bem clássica da *mimesis*: desvio [*détour*] da verdade, mais verdade na representação fictícia do que na realidade, fidelidade aumentada, realismo superior (p. 496; grifo do autor).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Esse trecho não sugere uma inversão metafísica, mas um pensamento em que a verdade seja revolucionária, poética ou do tipo do evento, tal como colocado por Derrida, e não do tipo do teorema, daquilo que se pode ver diante de si e transmitir. Pois ela sempre se apresenta a nós como uma perpétua aproximação, obrigando-nos a descobrir um novo uso da razão, mais completo e refinado. A razão narrativa ou categoria narrativa sempre se apresenta como uma metáfora, que é preciso sempre ser interpretada.

O desafio, então, passa a ser traduzir metáforas, o que demanda do tradutor conhecimentos sobre o domínio da expressão metafórica, aqui o espaço e o movimento do objeto no espaço e sobre o domínio do tópico da expressão, aqui o tempo e a duração de um evento já que sem tal conhecimento, é impossível estabelecer uma analogia entre dois domínios e tentar uma interpretação contextualmente coerente, ela também requer o abandono da pretensão sobre a objetividade e a incorporação de uma interpretação transformadora.

Nesse sentido, toda essa discussão dialoga com o que se denomina *Desconstrução*, que é também histórica a tal ponto que funciona etimologicamente, voltando-se para a raiz, sempre metafórica, para os significados das palavras, para uma compreensão de como elas funcionam em uma rede de diferenciação que transpõe o abismo do não-humano sobre aquilo que vivemos constantemente. A Desconstrução, se uma há, só é possível a partir da multiplicidade dos jogos da linguagem, dos paradoxos, da riqueza e da vibração de nossa vida enquanto seres significantes. Se ela parece negar a afirmação, como sugere o prefixo *des*, é porque sabe que a afirmação só é, sempre intimamente e forçosamente, na presença da negação.

Nessa multiplicidade de sentidos possíveis, sempre buscando em Derrida alguma motivação, entendemos que nada fica intacto, nem o texto traduzido, nem o texto traduzente, esse efeito, arriscaríamos a dizer, é o resultado das torções, das voltas, dos abusos de sentido. De

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

acordo com Derrida, “aquilo que chamamos de ‘sentido’ (algo a ser ‘exprimido’) já é, em toda a sua extensão, constituído de um tecido de diferenças” (pp. 39-0).

Então, em um certo sentido, ousa afirmar que a única coisa que se pode fazer ao traduzir um texto, metafórico, alegórico, mítico, arquetípico, pouco importa nesse momento, é “ler entre as linhas”, contudo, até o ponto em que é possível, ou pelo menos parece possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas “se essa diferença nunca é pura, tampouco o é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro” (DERRIDA, 2001, p. 26).

Parece-me que como a Desconstrução, a tradução (a da metáfora) não pode ser algo simplesmente teórico, mas prático-político. Não se trata puramente de uma questão de teoria, mas sim das diversas práticas da tradução, do tradutor, da tradutora e suas implicações. Uma questão plural que nos força a reconsiderar a univocidade, a objetividade da tradução, sua necessidade de fidelidade. Com isto seria preciso re-interpretar o adágio italiano: *traduttore-traditore*, ou ainda, o mote francês *belles infidèles*. Tal como coloca Ricoeur, “fidelidade a quê e a quem? Fidelidade à capacidade da linguagem preservar o segredo em contraposição com sua propensão de traí-lo” (1999, p. 19).

Quando se fala em fidelidade, pressupõe-se, comumente, que uma tradução considerada como bem sucedida não se pareça uma tradução, não lembre uma tradução. Nesta perspectiva, a fidelidade consistiria em uma traição. No entanto, se a tradução coincidissem com o original, se ela fosse transparente, se se aproximasse da pura semelhança, não seria mais tradução. Na possibilidade de uma tal transparência, e aqui convém citar Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teríamos que

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

o método que aspira a produzir no leitor, graças a tradução, a mesma impressão que no que se refere [à língua de chegada] que ele teria na leitura da obra em sua língua de origem, deve antes de tudo determinar que tipo de compreensão da língua de origem ele quer, de alguma maneira, imitar (s/d, p. 53).

Isto pode requer que o trabalho do tradutor seja negado, que todos os traços de intervenção do tradutor sejam apagados. Para usar uma figura retórica, diria que a ironia é que estes traços, estas palavras, são tudo o que temos, elas representam o acesso que temos à língua de origem. Derrida pode falar por meio de um intérprete, mas temos que ter consciência que são as palavras do intérprete, do tradutor.

Sendo assim, retornemos ao momento em que se denomina de auto-apresentação da tradução, isto é, ao tipo de imagem autopromocional que está presente quando se fala de metáforas do tipo: *falar por meio de um intérprete*. Ou para usar uma variante: *é possível ler Derrida*, apesar de muitas vezes o lermos por meio da tradução, no sentido tradicional de tradução “interlingual”. Afirmações como: eu leio Derrida (como é caso do contexto da língua portuguesa do Brasil), querem significar, na verdade, que o que eu leio é uma tradução de Derrida, o que equivaleria dizer que ela é tão boa quanto o original. Mas, observe que isto ocorre ou só poderia ser possível ocorrer se o sentido de equivalência, de semelhança tivesse sido produzido. Nisso reside a crença de que o sentido de equivalência resulta da própria transparência da tradução como semelhança.

Contudo, afirmamos que Derrida disse isso ou aquilo, que lemos Derrida. Falamos isso porque construímos a tradução como uma forma de discurso delegado. Isto implica não só uma consonância de vozes, mas também uma relação hierárquica entre tradução e original, bem como um imperativo moral, o da não interferência do tradutor. Nesta visão, o modelo de tradução é uma citação direta: nada se omite, nada se acrescenta, nada se transforma, exceto a língua. Mas,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

se procedermos a uma reavaliação, perceber-se-á que isso tudo é uma ilusão. O próprio Schleiermacher afirma que quanto “mais a tradução se prende às aparências (*Wendungen*)²⁸ do original, mais ela parece estranha aos leitores” (s/d, p. 63).

Esse estranhamento, e aqui lembremos as traduções do ensaio “Des Tours de Babel” (Às voltas com Babel), pressupõe basicamente uma escolha entre os filões possíveis da linguagem, como a transformação dos objetos representados por força das relações estabelecidas no espaço do texto traduzido, sendo a metáfora uma representante dessa transformação. Sendo a metáfora uma tradução, isto se justificaria pelo fato de que ela é (in)traduzível em uma linguagem constituída e pelo fato dela inscrever um “elo de imaginação” na mecânica do conceito. Hipoteticamente, sem a metáfora, o conceito da tradução tenderia ao infinito.

A conceituação ou caracterização da tradução em termos pictóricos é um exemplo que envolve a leitura de metáforas históricas. Comparar a tradução com a atividade de aprendiz de pintor que copia as obras dos grandes mestres, por exemplo, tem sido um meio de enfatizar uma série de aspectos da tradução, incluindo seu papel com um exercício para o poeta aspirante; sua utilidade social com provisão de uma cópia, acessível para a leitura, imperfeita de um original inacessível (e uma cópia pobre é melhor do que nenhuma); sua inferioridade qualitativa *vis-à-vis* do modelo, uma vez, como Quintiliano diz, que a cópia é necessariamente inferior ao que ela copia; sua afinidade com a imitação, ambas sendo formas de homenagem a um mestre reconhecido; sua natureza como uma forma de *mimesis* secundária, uma imitação de uma obra que em si é pensada como uma imitação da natureza; sua dificuldade, já que a paleta de palavras do tradutor é necessariamente diferente daquela do seu modelo; sua referencialidade dupla, como uma afirmação de direito próprio e como uma reafirmação de uma afirmação existente.

²⁸ A tradução francesa utiliza-se do termo *tournures*, termo este que também está associado com *tours* constituindo, dessa forma, num jogo de palavras. Como exemplo temos o próprio título: “Des Tours de Babel”.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Qual destes sentidos é ativado ou explorado, por que a preferência a outras metáforas disponíveis, qual é o propósito? O traço paciente e detalhado destas autodescrições é freqüentemente nosso único caminho de acesso à tradução, pois fornece *insights* para nossa discussão atual sobre a tradução; afinal de contas, todos traduzem a “tradução” por meio de conceitos e metáforas comparáveis.

Diversos são os caminhos, mais ou menos filosóficos e estruturalistas, para não dizer pós-estruturalistas, já que esse termo pode levar a generalizações equivocadas. Se atentarmos para a questão da interferência do tradutor, teríamos o que Roman Jakobson (1995) chama de função metalingüística da linguagem. Essa interferência se caracteriza pela necessidade de “re-marcar” a linguagem em um texto que declara estar em uma determinada língua. A título de ilustração, vale comentar a discussão de Derrida sobre o capítulo final de *Discours de la méthode* (Discurso do método) de René Descartes. Nele, Descartes escreve em francês, não em latim. A tradução latina do Discurso omite esta sentença para evitar a autocontradição de uma declaração afirmativa em latim. Derrida considera isto como um exemplo de intraduzibilidade institucional, o que é uma observação válida, porque na verdade na versão latina, a frase não foi traduzida (1992a, p. 257). Contudo, para o leitor da versão latina a omissão não é imediatamente detectável, porque a afirmação não está lá. Nas traduções para outras línguas, em que a frase é traduzida, a autocontradição pode ser menos aparente, mas é óbvia. Na versão portuguesa da editora Universidade de Brasília, por exemplo, está escrito: “E, se escrevo em francês²⁹, [...] e não em latim [...] é porque espero que [...] julgarão melhor minhas opiniões...” (1985, p. 92).

Esse comentário nos chama atenção para um paradoxo próprio da tradução. Um paradoxo que Derrida ilustra com o relato bíblico, em que Babel significa confusão. Tal seria o

²⁹ A nota 216 diz que, “em 1636, todas as obras filosóficas e científicas eram, em sua maior parte, escritas em latim. O *Discours de la Méthode* é o primeiro texto filosófico em francês...” (p. 92).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

paradigma da condição do ato tradutório: a multiplicidade de línguas. Como traduzir em várias línguas? Como distinguir as várias vozes? Diríamos o que está em pauta nesse texto é mais uma questão de plural, de vozes.

Essa questão aponta para uma mais ampla, a da tradução como construto cultural e ideológico. Cultura e ideologicamente, e aqui valemo-nos de um desvio, ao longo da história, a posição hierárquica do original *versus* tradução foi expressa em termos de oposições estereotipadas, tais como: criatividade/imitação, primário/secundário, arte/técnica, autoridade/fidelidade, liberdade/restrrição. Em cada um desses exemplos, a tradução sendo circunscrita, subordinada, contida, controlada. Nossa cultura ocidental lança mão dessas hierarquias, que são construídas em termos de distinção de gênero muitas das vezes, colocando com isto a tradução no papel de subserviência, de fidelidade.

Voltemos ao ponto que fala da tradução, de uma configuração histórica particular, a saber, a história da dispersão das línguas. Babel: uma alegoria da multiplicidade das línguas e da im-possibilidade da tradução. Alegoria, mito, fábula. Há muitos outros, além de Babel, que se prezam para definir a tradução. Dentre eles, vale citar o mito da caixa de Pandora que, assim como o termo *pharmakon*, conta duas histórias ou duas falas em duas línguas. Pandora traz a esperança e/ou males; remédio e/ou veneno à humanidade. Ela coloca a questão da tradução, não meramente, “na passagem de uma língua para outra”, mas também “dentro da própria tradição grega” (1981, p. 72), um ponto que Derrida encapsula na frase: “mais de uma língua” (1986, p. 15). *Pharmakon* e *Babel* são termos “divididos em um língua”, a linguagem já é “dividida, bífida, ambivalente”. A linguagem é uma questão de falta (ou pode ser de excesso?) (Cf. DERRIDA, 1990b, p. 120).

Procedendo a um salto, digamos se definição há, é preciso problematizar a própria definição da definição, ou seja, um enunciado que delimita um conceito na sua exata extensão e

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

compreensão, de modo *unívoco* em dado contexto, inteligível para dado *background* e de modo eficaz para determinada função. Definição, então, pressupõe univocidade (dos elementos), um requisito para qualquer demonstração, pois com ela supõe-se que o conhecimento é compreendido por todos da mesma forma. Nesse sentido, só há interesse pelas formas dos signos que se presume serem percebidos por todos do mesmo modo. Ora o estudo da argumentação nos obriga, de fato, a levar em conta não só a seleção dos dados – o dado é apresentado comumente como claro e significativo (em uma concepção racionalista da dedução) –, mas igualmente o modo como são interpretados. A interpretação pode ser além da mera seleção, também criação, invenção de significações. Derrida faz uso de uma catacrese, Babel, para “definir” o que seria a própria origem da tradução. Na falta de uma origem, ela a inventa, e a partir de um evento singular, o da confusão das línguas, dos lábios. A invenção da tradução passa pela questão da Desconstrução, uma metáfora arquitetônica, principalmente se pensarmos na torre (de Babel).

A tradição filosófica tem utilizado o modelo arquitetônico como metáfora de um tipo de pensamento que, em si mesmo, não pode ser arquitetônico. Aristóteles, ao falar da teoria e da prática, cita o *architekton*, com o qual se pretende conhecer a origem das coisas. A *arquitetura* se define como uma arte de sistemas; como uma arte idônea para a organização racional das partes do saber em sua integridade. Tal referência arquitetônica é útil para a retórica, para uma linguagem que em si mesma não conservou nenhuma característica arquitetônica. A questão da arquitetura é de fato o problema do lugar, do ter lugar no espaço. O estabelecimento de um lugar que até então não havia e que se conforma com o que acontecera aí um dia: isso é um lugar. Para Derrida, o estabelecimento de um lugar habitável é um acontecimento. Obviamente tal estabelecimento supõe sempre algo técnico, metódico, no sentido de um procedimento para obter o controle do caminho e fazer com que ele seja viável.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Tal não seria a tarefa do tradutor que, ao traduzir se especializaria (como num gesto de escrita), pensaria o caminho, a abertura de uma via que vai inscrevendo seus rastros sem saber aonde levará? No rastro desta referência, pode-se afirmar que “*a tradução é um acontecimento*”, um acontecimento babélico. E em uma hipérbole, diríamos até mesmo que uma boa tradução não é nada mais nada menos do que um evento raro e considerável.

A torre de Babel representa o inacabado (construção arquitetônica), a limitação da coerência do construto, o limite interno à formalização, um sistema em desconstrução. Nesse espaço ocorre a tradução que só se permite se definir pelos desvios, nos rastros de um discurso construído com os recursos de uma trópica geral, por uma retórica da invenção (aqui a da arquitetura da linguagem, sua estrutura). Fala-se da tradução retoricamente (*more metaphorico*). De posse de uma catacrese, a saber, Babel, compreende-se a tradução como um acontecimento singular, onde se estabelece a confusão das línguas e a sua reconciliação. Entende-se a tradução em termos metafóricos, metonímicos, se preferirmos, de uma forma totalmente retórica, em termos de uma arquitetura interrompida, que proíbe e impõe a tradução. Há aí um “tom que lhe é próprio, [que] deixa comandar tanto quanto possível a lógica do texto” (SISCAR, 1998, p. 27). O discurso sobre a tradução progride à medida em regride ao sentido figurado. E esse progresso somente ocorre no interior de uma transferência metafórica, no interior da linguagem, já que uma figura é sempre uma linguagem de empréstimo. “O empréstimo é a lei” (1980, p. 410) já disse Derrida, e podemos acrescentar, utilizando-nos de suas palavras, que

há a necessidade de tomar emprestado os esquemas desta linguagem teórica [entenda-se, aqui para nossos propósitos, a tradutológica], de uma outra ciência já existente, dito de outra forma, de traduzir as traduções anteriores fazendo-as passar, por transposição, de uma região científica de proveniência para uma região científica de chegada. Não se empresta somente a linguagem corrente

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

para todas estas traduções, mas também os empréstimos que as ciências constituídas – as quais se empresta – fazem a esta linguagem corrente (pp. 407-8).

Além da questão do empréstimo, é preciso levar em conta que “não há metalinguagem tradutológica que não esteja assujeitada, como idioma, ao drama que ele, por sua vez, pretende formalizar ou traduzir. Não falamos nunca da tradução numa linguagem universal, fora de uma língua natural (intraduzível – *a-traduzir*)” (1998, p. 223; grifo nosso). Não há saída possível do labirinto que nos oferece a linguagem. A idiomaticidade é o que garante a instituição da língua e que a coloca num reino do prometido.

“Existe (há) o a-traduzir” (*il y a de l'a-traduire*), frase idiomática que visa descrever uma operação tradutória, anunciando uma promessa do ato de traduzir. Derrida anuncia que os “dois lados” do a-traduzir “assina[m] e contrata[m]” e [isto] sem implicar, necessariamente comunicação, nem reapresentação, nem mesmo um compromisso já assinado, estabelece[ndo] “o contrato e [dando] a luz ao pacto, em outras palavras, ao *symbolon*, num sentido que Benjamin não designa sob este nome mas que sugere, sem dúvida, a metáfora da ânfora” (“Às voltas com Babel”, p. 51).

Mas, pergunto-me: com que direito traduzir, por exemplo, o “*il y a de l'a-traduire*” por “existe o a-traduzir” ou por “*there is some to-be-translated*”, ou ainda por “*está también lo por-traducir*”, ou mesmo por “*c’è qualcosa da-tradurre*”? E se me proponho traduzir mais “literalmente”, então, decido por um “há o a-traduzir” em vez de “existe o a-traduzir”? Não e sim. Sim, se eu concordo que o “há” é mais *il y a* do que o “existe”, e não, se concordo que ambos querem dizer a mesma coisa, mas de forma diversa.

O que está em jogo é a literalidade do sentido e a literalidade na tradução é questionável, principalmente, se admitirmos que uma tradução supostamente mais literal é na verdade aquela

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

em que o sentido é muito mais metafórico; basta atentarmos para a própria definição de tradução literal. Se recorrermos aos dicionários, encontraremos um paradoxo: de acordo como *Oxford English Dictionary*, a “tradução literal” é a que não recorre a nenhum significado metafórico. No entanto, em português sua definição seria metafórica, uma vez que o *Novo dicionário básico da língua portuguesa – Folha/Aurélio* explana que a tradução literal é aquela que é feita ao “pé da letra”. Esta catacrese mostra que mesmo sem a recorrência a um significado figurado a definição continua sendo metafórica.

Portanto, traduzir é mais uma questão de escolha, que pode ou não estar calcada em uma exigência de fidelidade: reza-se freqüentemente que, dentro do possível, esta e as demais traduções devem ser “fiéis à palavra”. Contudo, ser fiel à palavra é bem diferente de ser “literal”: nas traduções meramente literais, as palavras isoladas se justapõem lexicamente, de maneira quase mecânica. Mas simples palavras ainda não são palavras. Se, no entanto, a tradução pretende ser não apenas literal, mas fiel à palavra, é a partir da fidelidade já dominante na unidade da palavra, isto é, na totalidade da sentença, que as palavras devem experimentar sua força de nomeação e conjunção. Toda tradução é, porém, um recurso provisório. É necessária, como nos casos de tradução comercial, mas muito mais necessária nos discursos filosóficos. *Traduzir* é, nesses casos e principalmente neste último caso, *tra-duzir* para uma outra margem praticamente desconhecida, que se acha do outro lado de um rio muito largo, a um movimento inter-lingüístico, que deveria assegurar o transporte de um significado de uma língua para uma outra, de um sistema de significantes para outro. No entanto, a tradução põe em funcionamento o movimento erosivo (corruptor) da língua. A linguagem não se deixa prender pelas regras, mas o contrário, ela sempre permite ser abusada, ser corrompida pelo uso, nela a metáfora promove o entrelaçamento deste com o abuso, um ato abusivo, catacréstico que a tradução sempre irá

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

favorecer. Nela encontra-se sempre a necessidade dessa corrupção – desse uso exacerbado que não pode ser contido (*A boa tradução deve sempre abusar*).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

3. OS NÓS DO INTRADUZÍVEL: INDECIDIBILIDADE

Se, então, não há unidade temática ou sentido total para ser reapropriado além das instâncias textuais, num imaginário, numa intencionalidade ou num veículo, o texto não é mais a expressão ou a representação (feliz ou não) de alguma verdade que acabaria por se difractar ou se juntar numa literatura polissêmica. Seria preciso substituir o conceito hermenêutico de polissemia para o de disseminação.

Jacques Derrida
La dissémination

Um significado único e estável não existe. Derrida quer mostrar que a tradução não é totalmente traduzível ou intraduzível [...] sempre estaremos entre o intraduzível e o traduzível.

Paulo Ottoni
Compreensão e interpretação no ato de traduzir

Ao se falar da indecidibilidade, ou mesmo, dos nós do intraduzível, poder-se-ia começar com a sentença que abre o ensaio “Às voltas com Babel”: “Babel: un nom propre d’abord, soit”, nada mais fácil do que traduzir; acredita-se: “‘Babel’: first a proper name, granted”, diz-se em inglês; “Babele: in primo luogo un nome proprio, d’accordo”, verte-se em italiano; “Babel: en primer lugar un nombre propio, sea”, interpreta-se em espanhol; “Babel: antes de tudo um nome próprio, seja”, traduz-se em português. Considerem-se as vicissitudes do inglês, bem como da latinidade do italiano e do português, neste caso, e de suas sintaxes. Eu diria que há uma corrupção no sentido de uma economia sintática e lingüística. É nesse sentido que traduzo por “Babel: um nome próprio antes de qualquer coisa, que seja”, justificando-me pelo modo de visada do português.

O que justifica a tradução do ensaio, ou melhor, a retradução por mim empreendida é que à parte do texto, as palavras ou sentenças podem adquirir significados completamente desvinculados do *contexto* do texto. As palavras a seguir só poderão fazer sentido em uma cadeia

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

de significação, embora ela não seja uma clausura para o texto em geral. Traduzir sentenças, traduzir palavras, traduzir textos. Três dimensões diferentes que devem se entrelaçar.

A título de exemplo, listamos alguns termos que podem mostrar uma certa inadequação em relação ao ensaio que analisamos, ainda que tratem de palavras isoladas, e mesmo sabendo que uma só palavra, fora do contexto, nunca traduz perfeitamente, sozinha, uma outra palavra. Dentre elas, destaca-se o termo *joliment*, que consta da página 209, em *Psyché*, que foi traduzido por “lindamente” na edição brasileira, (DERRIDA, 2002, p. 23); em minha tradução, optei pelo termo “elegantemente”. O mesmo ocorre com o termo *performance*, constante da página 211, que foi traduzido por “performance” (DERRIDA, 2002, p. 26); minha opção foi traduzi-lo por “façanha” (tal não seria a façanha babélica, lembremos). É também o caso de “*s’avance*” (cf. p. 220) por “arrisca-se” (2002, p. 44). Contudo, há os casos em que a opção passa pela forma, muito mais do que pelo sentido, como é o caso de *traduisante*, que está na página 208 e que foi traduzido por “traduzante” (2002, p. 21), em lugar de “traduzente”, talvez mais apropriado e do qual lanço mal em minha tradução. Do mesmo modo, “*re-marquer*” (Cf. p. 220) por “remarcar” (2002, p. 44). Em outros casos, percebem-se simplesmente descuidos do tipo ortográfico, como é o exemplo de *herstellen* (p. 220) transcrito como *berstellen* (2002, p. 44).

Talvez mais simples e mais problemático seja o caso do nome próprio, e para citar um exemplo do ensaio, temos a palavra “pedra” que traduz a palavra francesa *pierre*. *Pierre* também é um nome próprio se escrito com maiúscula, e aqui não é uma coincidência; diríamos que se trata de um exemplo de nome comum que se transforma em nome próprio: “Pedro” é a transformação, em português, portanto em tradução, do nome “pedra”, o que levou a tradutora para o português brasileiro a manter o significante *Pierre*, uma vez que este é homônimo de *Pierre*. Em uma tradução, essa homonímia se perde e tão somente uma intraduzibilidade

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

preservaria o jogo homofônico dos nomes comuns e próprios; contudo, vale lembrar que *Pedro* não é tradução de *Pierre*, nem *Peter*, ou mesmo *Pietro*.

Após considerar as palavras, há que se considerar também o caso das frases ou sentenças. Há sempre um quê de idiomaticidade, o que torna ainda mais problemática a passagem de uma língua a outra. Os exemplos que escolhemos mostram tanto uma necessidade quanto uma impossibilidade de tradução, tal é o caso de *il y va déjà d'une loi* que aparece na página 211, traduzido por “o que está em jogo é uma lei” (DERRIDA, 2002, p. 27), mas por que não “trata-se, na verdade, de uma lei”? Talvez possamos denominar opções como essa de *mistranslations* ou, se preferir, traduções inadequadas. Um outro exemplo parece ser ainda mais contundente, vejamos o caso da sentença, *ce que la multiplicité des idiomes vient limiter*, que está na página 203, traduzida por “o que a multiplicidade de idiomas vai limitar” (p. 11); não seria “o que a multiplicidade de idiomas acaba por limitar”? (“Às voltas com Babel”, p. 20). Um outro caso que merece ser mencionado é a frase *il est inoubliable* (cf. p. 217), vertida como “ele é vivido como inesquecível” (“Às voltas com Babel”, p. 38), por se tratar aparentemente de um equívoco da tradutora.

Equívoco ou não, quando se trata de termos importantes, aqueles considerados “essenciais” dentro de um determinado discurso, a escolha acaba por produzir uma leitura não desejável. Dentro do contexto da obra de Derrida, algumas palavras, como *trace* (p. 219), que, ao ser traduzida como “vestígio” (DERRIDA, 2002, p. 42), certamente produz significados que perdem seu sentido em uma rede de significações que a Desconstrução acaba por construir. Talvez estejamos dentro de uma problemática da adequação, que é imprescindível no interior de toda uma cadeia de significação proposta por Derrida, mas não se trata, com isso, de determinar um sentido exato. Para justificar nossa preocupação, partamos para a análise da palavra *trace*, que

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

bem poderia ser traduzida neste contexto por “traço”³⁰, devido ao seu caráter disseminatório, e não “rastro”, como sói acontecer, e nem vestígio.

A idéia de traço tem a ver com a noção de origem, não que se trate de determinar qualquer origem que seja, mas sim de encenar uma origem que não está lá. Traço é comumente definido como uma característica determinante da essência ou da natureza de um ser ou coisa. Essa definição nos remete à concepção de Derrida, segundo a qual uma origem que só pode ser determinada como “traço”. Em sua discussão da metáfora, ele afirma que “a metáfora é o *traço* que reporta a língua à sua origem” (1973, p. 330). Rastro deveria, em princípio, ser definido como aquilo que nos leva a alguém ou a algo; é sinônimo de indício e sinal. Uma definição restrita demais para dar conta da cadeia de significação que o termo “traço” carrega em si. Outro sinônimo utilizado é a palavra “vestígio”, definida como aquilo que restou (de alguma coisa que se destruiu, que desapareceu). Apesar de aparentemente estar de acordo com a idéia de *desconstrução*, não a traduz perfeitamente. A idéia de traço tem a ver com a noção de cada signo é formado, particularmente, como oposição binária, deixando sempre um resto de diferença que lhe dá significado. Esse fenômeno dá cabo à idéia de que cada conceito pode existir por si só, conter seu próprio significado, sua própria presença. Quando aplicado ao sistema como todo, o traço é reprimido pelo *lógos*: o lógos dá ilusão de que o sistema é fundamentado na presença. Nota-se que tanto o significante quanto o significado são vítimas desse jogo, dessa indecidibilidade: Derrida desconstrói tal oposição, quando afirma que “em última instância a diferença entre significado e significante *não é nada*” (1973, pp. 27-8; grifo de Derrida).

³⁰ Ato ou efeito de traçar; linha ou risco feito com carvão, giz, lápis, pena, pincel, buril etc.; maneira característica de desenhar; linha do rosto; lineamento, feição, fisionomia; qualidade de ser parecido; parecença, semelhança; característica determinante da essência ou da natureza de um ser ou coisa; caráter, qualidade. Em termos lingüísticos, significa propriedade de um elemento lingüístico, que o caracteriza. Em sentido figurado, aquilo que restou (de algo que desapareceu ou se destruiu); vestígio, rastro, sinal; conjunto de elementos, que delineia alguma coisa; esboço, delineamento, traçado; passagem, trecho, parte de uma obra ou de um discurso; parte de um todo; trecho, paisagem; o que acontece ou aconteceu; fato ocorrido; episódio, caso, lance, sucesso; quantidade mínima. Na geometria, quer dizer ponto ou linha de interseção de uma reta ou de um plano com outro. Na artes gráficas, imagem impressa sem qualquer meio-tom, formada por chapados, linhas ou pontos sem retícula.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Nossa análise é uma tentativa de atualizar, trazer à tona, a tradução que se pretende mais adequada. Contudo há os nós, os intraduzíveis por excelência. Dentre os exemplos que figuram no ensaio de Derrida, vale citar o vocábulo *constructum*, que a tradutora Junia Barreto manteve sem mesmo italizar, – termo latino que quer dizer “construir (ter. gram.), dispor, junctar as palavras segundo as regras da syntaxe” (*Dic. Latino-Portuguez*, p. 295). Por que não a opção por “construto”, já que ela figura como possibilidade no universo da língua portuguesa? E a expressão *langue de bois* (GRAHAM, 1985, p. 240), que se mantém na tradução para o português? Um caso em que tradutora procurar se justificar em uma nota explicativa. Um procedimento característico do que denominamos de tradução catacréstica – um movimento de corrupção econômica da linguagem, de uma contaminação do universo da língua portuguesa.

E, se há uma contaminação que a tradução não consegue conter, apesar da tentativa da tradutora em português³¹, é da expressão chave no processo de leitura (entenda-se, aqui, interpretação e compreensão) do ensaio de Derrida: *double bind*. Fôssemos arriscar uma caracterização, diríamos que se trata de uma figura de pensamento, comumente denominada de hipérbole de pensamento ou ainda oxímoro. Em outros termos, uma *amplificatio* paradoxal do pensamento que se pretende, uma variante que constitui um paradoxo intelectual. Uma figura que se configura em sua idiomaticidade máxima, resistindo a uma traduzibilidade que nem sempre é própria das expressões (p. ex., idiomáticas). Veja-se o movimento etimológico que se dissemina na expressão, não que ele sirva para justificar qualquer definição que seja (conhece-se o uso descomedido que os existencialistas, tanto franceses quanto alemães, fizeram da etimologia para apoiar suas teses) : *double* vem do francês antigo, do latim *duplus*, de *duo*, duas vezes mais. Em inglês, significa *a sharp turn, reversal*. Se atentarmos para a expressão *double bond*, veremos que se trata de uma ligação química na qual dois pares de elétrons são compartilhados por dois

³¹ Vide página 64 da presente tese. O termo *bind* é mantido pela tradutora e explicado em uma nota de rodapé.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

átomos em uma molécula; uma analogia bastante interessante que pode nos ser útil na compreensão da expressão. *Bind*, por sua vez, é a princípio uma palavra da língua inglesa que, dentre os diversos significados, pode-se destacar os seguintes: amarrar, prender, confinar, restringir, atacar pela força, obrigação ou forte sentimento, proteger, fortalecer. Ora, em se tratando da torre de Babel, percebe-se que há uma forte motivação semântica, e, em se falando da tradução, da sua situação, algumas expressões reforçam ainda mais essa motivação, tais como: *in a bind* que significa “com problemas” (*in trouble*); *bind over* que significa obrigar alguém a comparecer em uma corte ou desempenhar ou proibir uma determinada ação. São esses e outros significados, que por ora nos escapam, que melhor produzem sentidos em nossa análise da expressão *double bind*. Tal expressão, da perspectiva da filosofia da linguagem, significa uma coabitação de pontos de vistas opostos em um mesmo processo. Da perspectiva da tradução, em especial dentro do que argumenta George Steiner (1975), pode ainda significar duas coisas ao mesmo tempo: a tradução possível que é vista do ponto de vista universalista e a tradução impossível que é vista do ponto de vista monadista (cf. p. 73-4).

Compreende-se, então, que o processo de disseminação, em sua inevitabilidade, nos remete a tantas e tantas designações ou traduções da expressão *double bind*; se se procede a um inventário sem a pretensão de ser exaustivo, ter-se-ia ainda uma infinidade de expressões, dentre as quais, cito: *double invagination* (DERRIDA, 1986, p. 143), *double noeud* ou *double knot* (*ibidem*), *double bande* e *double aveuglement jaloux*, *doublé blind* (Hillis Miller – *double blind alley*). *Double procès*, *double cortège*, *double procession* (1986, p. 122-3). No entanto, não se trata de propor um uso da noção *double bind* que se pretenda primitivo, autêntico, ou, dito de outra forma, real, e que se distingue das falsificações ulteriores. Talvez o leitor possa objetar quanto ao inventário de palavras que acabo de proceder, não será sem razão, dada a multiplicidade, a superabundância de sentidos em um texto, em uma sentença, em uma palavra.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Vale ressaltar que o efeito de propriedade intraduzível tem a ver com a singularidade de um evento, que contém uma força performativa, muito mais do que com um nome ou com a verdade da adequação.

O poder do signo de juntar significado (*meaning*) e sentido (*sense*) surge da não presença degradada. A “degradação no interior da linguagem” é nomeada por Derrida como *Verflechtung* ou *entrelacemet* (entrelaçamento) da indicação e da expressão. A indecidibilidade, de acordo com Derrida, “é sempre uma oscilação *determinada* entre possibilidades (por exemplo, de *meaning*, mas também de atos)” (*Limited Inc.*, 1991, p. 203). Vê-se, aí, um quê de indecidibilidade, justamente aquilo que a semântica deve dar conta, ou seja, “o estudo do significado”. A propósito, para Michel Pecheux, ele (o significado) é a questão nodal da linguagem, pois lhe permite entrar em contato com outras áreas do conhecimento (*apud* DASCAL, 1982).

No entanto, o sentido revela a impossibilidade da Lingüística em lidar com a significação. A figura, por exemplo, como diz Ricoeur, “é traduzível quanto ao sentido, e não quanto à significação” (2000, p. 217). De acordo com o modelo estrutural, o significado pode ser visto em vários níveis, tais como fonológico, morfológico, sintático, semântico, pragmático, discursivo, considerando uma hierarquia crescente. Mas o que é o sentido? Benveniste diria que é a capacidade de se integrar em uma unidade superior e sua forma seria a capacidade de segmentar. Contudo, Derrida nos responde que “a palavra (*vox*) já é uma unidade do sentido e do som, do conceito e da voz, ou, para falar mais rigorosamente, a linguagem saussuriana, do significado e do significante” (1973, p. 38). E nos adianta que “o sentido próprio não existe, sua ‘aparência’ é uma função necessária – e que se deve analisar como tal – no sistema das diferenças e das metáforas” (p. 113). Mas é a citação a seguir que melhor nos explica a questão do sentido, com ela Derrida mostra que

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

a força produz o sentido (e o espaço) apenas com o poder de “repetição” que o habita originariamente como a sua morte. Este poder, isto é, este impoder que abre e limita o trabalho da força, inaugura a traduzibilidade, torna possível o que denominamos “a linguagem”, transforma o idioma absoluto em limite sempre já transgredido: um idioma puro não é uma linguagem, só passa a sê-lo repetindo-se; a repetição desdobra sempre a ponta da primeira vez (p. 203).

A repetição é o que assegura a idealidade. No entanto, ao invés de dizer “repetição”, preferimos falar em “iterabilidade”. Quem melhor a define é Derrida, afirmando que

o que [ele chama] de iterabilidade neste contexto é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita o acesso a ela. Pela possibilidade de repetir toda a marca como a presença, dá lugar à idealização que parece liberar a presença plena dos objetos ideais/não-presentes sob o modo da percepção sensível e para além de toda dêitica imediata, (mas essa própria repetibilidade faz que a presença plena de uma singularidade assim repetida comporte nela mesma a remessa a algo diverso e fissure a presença plena que ela, contudo, anuncia. É por isso que iteração não é simplesmente repetição) (*Limited Inc*, 1991, p. 174).

Iterabilidade não significa simplesmente repetibilidade do mesmo, mas alterabilidade desse mesmo idealizado, na singularidade do acontecimento. Daí poder dizer que o sentido pode ser definido por algo a ser “expresso”, ou seja, algo que é “constituído de um tecido de diferenças” (2001, pp. 39-0). Diferença nos remete novamente à questão da analogia, uma problemática da significação que aparece em o *Curso de Lingüística Geral*, no qual os capítulos

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

“Valor lingüístico” e “Analogia” se contradizem. O conceito de significação não está na referência, mas no valor dessa. A analogia traz ao *Curso* o que fora excluído, ou seja, o psicológico da linguagem. Os falantes constroem novas formas por meio de analogia (cf. BRÉAL, 1992). Ela seria, portanto, o ponto de semelhança entre coisas diferentes, e é essa semelhança que a lingüística moderna problematiza, ao levar em conta o fator arbitrariedade, que traz em si questões como convenção e uso. Contudo, o que é arbitrário não é a relação interna entre significante e significado e sim a relação externa, o recorte que cada língua faz no fluxo do pensamento e do som. A língua se caracteriza pela dupla significância (semiótica e semântica), ou seja, pensar a língua como sistema (aqui não há referência e sim valor) e como referência de uma enunciação (língua em uso).

A questão do uso nos reenvia àquela do abuso, questão longamente discorrida neste trabalho. O uso e o abuso da linguagem não podem ser separados. O uso, e aqui não é o caso de negligenciar, tem sua discussão em uma filosofia wittgensteiniana e é resumida em seu famoso slogan: “o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (1984, § 43). Perguntar-nos íamos em que consiste o significado das palavras? Sem atermos a uma essência do termo, melhor seria falar em termos de processo, de significação, que seria um jogo formal de diferenças, isto é, de rastros. É o que Derrida denomina de *différance*, já discutida por nós. As diferenças são, elas próprias, efeitos.

As palavras são usadas a fim de produzir efeitos. Essa noção peirceana compartilha profundas afinidades com a versão do pragmatismo de Wittgenstein. Não se faz afirmações por puro capricho (em circunstâncias normais). Descrições, ordens, questões e a maioria das outras formas de discurso são usadas com uma certa expectativa (i.e., a expectativa por um tipo de resposta) em vista. A idéia é que o significado só existe quando há expectativa. Essa expectativa não consiste em nenhum fato da mente individual. Contudo, ela é revelada por duas coisas: 1) a

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

relação do falante com certos corpos (individuais ou comuns) e 2) os efeitos que a afirmação do falante revela na prática. Mas isso tem a ver com o fenômeno da intencionalidade.

Poderíamos dizer que qualquer descrição não-intencional não consegue apreciar o simples fato de que uma afirmação, tal como *Des tours de Babel*, no jogo de linguagem, seja feito com uma certa expectativa em mente. Com isso, perguntar-nos-íamos, é possível recuperar alguma intenção de um autor qualquer? Derrida nos adverte que “a leitura deve sempre visar uma certa relação, despercebida pelo escritor, entre o que ele comanda e não comanda nos esquemas da língua que ele usa. Essa relação é uma estrutura significativa que a leitura crítica deve *produzir*” (1973, p. 193). Produzir essa estrutura significativa não pode consistir em reproduzir, pela reduplicação do comentário, a relação consciente, voluntária e intencional que o escritor institui. Poder-se-ia até compreender o conceito de “intenção” a partir do cartesianismo. Pois a intenção cartesiana consiste em certos fatos sobre a mente humana.

Contudo, se seguirmos os rastros de Wittgenstein, teremos que a “intenção não é nem uma emoção, nem um humor, nem uma sensação ou imagem. Não é um estado de consciência. Não tem duração genuína” (*Zettel*, §45). Isso implica dizer que há uma relação pragmática entre uma afirmação (ou ação humana) e o nexos das ações humanas. A premissa básica desse argumento é que os humanos não fazem ou dizem as coisas de forma aleatória. Isto é, há uma intenção por trás de cada afirmação, a ponto de quase todos os seres humanos esperarem certos efeitos de certas afirmações. O que não significa que a intenção seja tudo em Wittgenstein. “O significado”, “a intenção” e “a compreensão” têm um uso em uma enorme variedade de jogos de linguagem nos quais as atividades humanas são o sujeito da discussão. Essas palavras referem-se a uma relação pragmática entre afirmações individuais e o nexos das ações humanas. “A intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições” (1984, §337); “A expectativa está inserida na situação da qual ela nasce. A expectativa de uma explosão pode, por exemplo,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nascer de uma situação na qual *é de se esperar* uma explosão" (§581; ver tb. Zettel, §67). Isso se diferencia enormemente daquilo que Descartes propôs, está muito mais próximo de algo associado com a prática e os efeitos pragmáticos. Wittgenstein entende que o significado enquanto uso é visto enquanto envolvendo práticas intencionais que caracterizam as ações humanas. Uma rejeição às representações tradicionais filosóficas do significado, estabelecidas por René Descartes e Santo Agostinho.

Diríamos que o foco da filosofia de Descartes é o eu ou ego mental e a ênfase recai no sujeito pensante. O *cogito ergo sum* é o que fundamenta o conhecimento humano. A reflexão cartesiana sobre o significado produz uma teoria baseada em certos fatos mentais sobre os indivíduos. A questão crucial para sua teoria é que existem certos fatos constitutivos sobre uma vida mental de uma pessoa que garante que isto é significado por aquilo etc. A idéia central é que aos signos são dados significados por imagens mentais que nos acompanham. Se seguirmos a pista da premissa implícita no argumento de Wittgenstein, poderíamos considerar se uma imagem pintada (podemos imaginar a nossa torre de Babel) pudesse servir para o mesmo propósito que uma imagem mental, quando se pensa sobre o significado. Ele argumenta que “é inteiramente inessencial que essa imagem pare em sua fantasia, ou que esteja diante dele apenas como um desenho ou um modelo; ou ainda, como modelo construído por ele” (1984, §141). Consideremos a própria palavra “desconstrução” em seu sentido supostamente literal. Uma imagem mental, presumidamente, sustentaria que um sinal de “desconstrução”, nesse sentido, apareceria diante dos olhos da mente (pensemos, por exemplo, na desconstrução da torre, mas poderia ser de um edifício qualquer). Deveríamos nos perguntar por que não podemos substituir este sinal mental de uma desconstrução por um exemplar do fato físico, algo que pudéssemos segurar com a mão. Se se substitui o objeto físico, então, torna-se óbvio que não há nada intrínseco à imagem que garanta que entenderemos a afirmação de outrem sobre a desconstrução de algo que signifique o

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

mesmo que entendemos por ela. Alguém poderia segurar um exemplar do ato de desconstruir (uma pedra, por exemplo) na mão e produzir um barulho que soasse algo bem próximo do ato de desconstruir. Contudo, isto não resultaria que este alguém queira dizer “esta pedra”, quando diz “desconstrução”.

Tendo demonstrado que uma imagem física não pode, de forma alguma, determinar o sentido, resta questionar se se pode dizer que uma imagem física serve como imagem mental. A preocupação, nesse caso, recai sobre a palavra “equivaler”, pois, para ele, não há nada intrínseco na desconstrução (seja de algo qualquer, ou mesmo da própria linguagem) que garanta que usamo-la de uma determinada maneira. A garantia está no uso que se faz das palavras nas práticas humanas. A imagem da torre pode nos *sugerir*, na verdade, um certo emprego, mas eu poderia empregá-la também de um modo diferente. O importante é saber que não há conexão intrínseca entre qualquer imagem e qualquer palavra que, necessariamente, determina qualquer método particular de projeção. A palavra “torre”, para continuar com nosso exemplo, poderia apontar para qualquer tipo de torre, a princípio, se se não soubesse que se trata da torre de Babel. Não há nada *a priori* sobre qualquer palavra ou imagem que torne difícil aceitar que tal torre é, pelo menos, possível. É só uma questão histórica (e prática), contingente de fato que “torre” (nesse contexto) refere-se à torre de Babel, que é bíblica e não de outro livro qualquer.

Todavia há que se considerar que o uso se dá pela repetição e, assim sendo, faz-se necessário considerar o ponto em que Derrida se difere de Wittgenstein, particularmente quando escreve que a “forma significativa constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu ‘referente’, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente” (1991, p. 359). Como se vê, a intenção não é tudo, ou melhor, não comanda a cena da escritura, aqui vale dizer, da tradução. O texto não comunica nada, na

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

condição de produção de sentido, ele não porta nenhuma intencionalidade, não comunica ainda que queira, é no máximo uma promessa.

A noção de uso discutida, apesar de sua impertinência, é-nos bem cara, pois toma parte de uma cadeia de significação que constrói a presente tese. Quando se fala em uso, fala-se em abuso, e se considerarmos que as diferenças são efeitos, então o efeito de torção produzido pela tradução já é em si uma forma de abuso, da linguagem, vale ressaltar. Para Derrida, “o abuso não é já uma forma de uso, mas uma aplicação do código” (1991, p. 298). O código, a princípio, deveria assegurar a substituição ou a transformação dos significantes, conservando sempre o mesmo significado. Daí Derrida afirmar que “não há tradução, nem sistema de tradução, a não ser que um código permanente permita substituir ou transformar os significantes, conservando o mesmo significado, sempre *presente* apesar da ausência deste ou daquele significante determinado” (1971, pp. 197-8). É esse código que é preciso interpretar. O sistema de interpretação é, no fundo, “a interpretação propriamente filosófica da escrita” (1991, p. 352). Derrida nos lembra que

o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita, quer dizer, de uma *disseminação* que não se reduz a uma polissemia. A escrita lê-se, não dá lugar, “em última instância”, à decodificação hermenêutica, a uma descriptografia de um sentido ou de uma verdade (p. 356).

A disseminação nos coloca no horizonte do indecível; na condição de produção de sentido, vemo-nos de frente com a questão da interpretação, essa própria do domínio da hermenêutica, um sistema que é preciso reconsiderar em nosso trabalho, e é o que se fará a seguir.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

3.1. O indecível: da instabilidade semântica

Se se relembra a teoria nietzschiana do conhecimento, ver-se-á aí que o conhecimento se dá sempre do nosso ponto de vista ou a partir de nossa perspectiva. Não nos é dado a conhecer a totalidade, o que temos é o limite do espaço, a interpretação parcial. Vemos se interpretamos. Essa é a nossa possibilidade e o nosso risco. Nietzsche propõe um novo tipo de razão. Uma razão narrativa que penetre as zonas da irracionalidade do ser humano. É preciso nomear o irracional. Seu nome não seria Desconstrução, na falta de outro melhor?

Traduzir inter e intralinguisticamente. Como se sabe, Desconstrução é uma questão de tradução. A tradução, considerada a partir da perspectiva das teorias tradicionais de tradução, mais especificamente para John Cunnison Catford (1980), pode até prescindir de interpretação, como é caso do entendimento comum; no entanto, no âmbito da poesia e do pensamento, ela sempre necessita de interpretação. Permita-me, aqui, falar de Hans-Georg Gadamer, sendo ele um hermeneuta, certamente suas preocupações incidem em questões de significado e interpretação. Em um ensaio de 1976, “L’homme et langage” – que, apropriadamente, como sugere o título, começa e termina com questões de tradução - Gadamer analisa a clássica definição de Aristóteles do homem como um ser que contém o *lógos* (cf. 1991, p. 57). Ao invés da interpretação tradicional que define o homem como um “ser racional”, traduzindo *lógos* como “razão” ou “pensamento”, Gadamer prefere compreender e conseqüentemente traduzir *lógos* como “linguagem”³². A problemática do *lógos* é formulada como um problema da tradução. Catford a coloca nesses termos:

³² Se se admite que no início era o verbo, o *lógos* (λογος), a palavra, então, nesse início já havia um problema da tradução e esse problema ainda permanece, está na própria palavra que estava lá quando tudo começou. Refiro-me, aqui, à palavra bíblica, à abertura do Evangelho de São João (1:1) que consta da versão católica (Editora Ave Maria), na qual o evangelista escreve: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus” (1993, p. 1384); tradução que difere da versão protestante (Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados), a qual se utiliza

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Para a lógica, λογος é enunciado. Como enunciado pertence ao dizer. O dizer é discurso e linguagem. O λογος é um aparecimento da linguagem. Por isso o λογος é verbo e palavra. Isso tudo é, de há muito, bem conhecido do pensamento ocidental. Todavia, devemos aprender que λογος não significa “palavra”, “discurso”, “linguagem”, porque o significado fundamental da palavra grega λογος não pode absolutamente referir-se a “discurso”, “linguagem”. Não indica nada de lingüístico ou de alguma função de linguagem. No entanto, é igualmente certo que, desde os primórdios entre os gregos, λογος e o verbo correspondente, significam o mesmo que “discurso” e “dizer”. São dois fatos incontestáveis, aos quais devemos nos ater (1980, p. 252).

O autor tenta resolver o problema da tradução de *lógos*, destacando dois valores relevantes: discurso e dizer. *Lógos* coloca a questão da lógica, lembremos que Derrida nos mostra que “o discurso sobre o *lógico* do discurso embaraça-se no jogo das metáforas” (1991, p. 200). Através da linguagem, o homem pode tornar manifesto o que não está imediatamente presente aos sentidos. Isso permite uma organização cultural e social complexa, de modo que *lógos* pode abarcar noções como “conceito” e “lei”.

do termo “palavra” em vez de “verbo”; de acordo com esta última, temos: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com o Deus, e a Palavra era [um] deus” (1992, p. 1326). Na verdade, a palavra que estava lá era λογος³² já que o texto foi escrito em grego.

À primeira vista, o termo *lógos* não parece ter sido um problema, pelo menos, para os primeiros tradutores da Bíblia. Afinal de contas, São Jerônimo nos legou o termo *verbum* (1969, p. 1658) na versão latina que se tornou conhecida como a Vulgata e no latim falado da Igreja Católica, ele permaneceu por séculos sem ser questionado, até que Erasmo surge, argumentando que o termo latino *sermo* (discurso) traduzia melhor o termo grego do que o sugerido pela *Vulgata*. A edição de Erasmo se difundiu e, profusamente anotada, a tradução do Novo Testamento de 1516, decisivamente, minou a autoridade da Vulgata, dela o primeiro a fazer uso foi Martin Lutero (cf. Baroni, 1986, p. 45).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Com isso, a hermenêutica e a tradução se encontram em um beco sem saída. Até onde a linguagem facilita a interação humana e fixa formas de expressão culturais, mais ou menos permanentes, ela requer interpretação. Como Gadamer nos recorda em um de seus ensaios, “Esthétique et herméneutique”: “a hermenêutica é a arte de explicar e transmitir [...] o que é dito por outros e que se apresenta a nós na tradição e em qualquer lugar em que ela não é imediatamente compreensível” (1991, p. 142). Essa operação acontece, em uma primeira instância, dentro da mesma tradição, devido aos acidentes de tempo e das mudanças erigirem obstáculos à transmissão do significado lingüístico, em textos escritos que parecem distantes no tempo, alheios à nossa compreensão. Crucialmente, o processo envolve uma forma de tradução. Daí Gadamer declarar que “da estrutura da tradução sobrevém o problema geral de fazer o que é alheio, próprio” (p. 143).

É G. Steiner (1975), em *After Babel*, mais especificamente no capítulo intitulado “Understanding as Translation”, quem ilustra a maneira como este processo funciona na prática. A compreensão enquanto tradução amplia nosso escopo de discussão. Todo ato de compreensão envolve um ato de tradução de um outro tipo. É aqui que Derrida entra em cena ao falar da “temível e irredutível dificuldade da tradução” (1997, p. 16), pois para ele “o problema d[a] tradução [é] nada mais, nada menos do que problema da passagem à filosofia” (*ibidem*). De acordo com Andrew Benjamin (1989), a tradução é um ato e também uma declaração e o que acaba sendo declarado é a prática, assim como a possibilidade da filosofia (da linguagem). Conseqüentemente, qualquer discussão de tradução é em si uma discussão da natureza da empreitada filosófica. Vamos nos ater à citação derridiana encontrada em *Margens da filosofia*:

O sistema de interpretação (que é também de certa forma o sistema de interpretação ou em todo o caso de toda uma interpretação da hermenêutica),

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ainda que seja corrente ou enquanto é corrente como o bom-senso, foi *representado* em toda a história da filosofia (1991, p. 352)

Em termos filosóficos, e Martin Heidegger coloca muito bem isto, pode-se dizer que habitamos em uma língua específica. E a menos que a superemos, permaneceremos confinados nos limites dessa língua. A sombra que paira sobre essa afirmação é a de Babel, a da multiplicidade e da confusão das línguas. Babel é uma palavra que desafia a tradução, pois ela é tanto nome próprio como nome comum que significa “confusão”, o que a torna ainda mais confusa. Se compreensão é tradução, certamente Babel confunde não só o tradutor, mas também o hermenêuta. Há pelo menos, dois aspectos relacionados à empresa hermenêutica que são relevantes para a tradução, ou pelo menos, para a tradução como é tradicionalmente definida. O primeiro aspecto é o da transmissão cultural, o segundo, da interpretação. O primeiro aponta para o tradutor como aquele que facilita o acesso, removendo as barreiras das línguas, guiando-nos por entre os hiatos que impedem a compreensão; o segundo mostra como o acesso ao inteligível é alcançado: oferecendo a imagem refletida do que em si não está ao alcance ao apresentar uma reprodução, uma réplica, uma representação. Aquele gera a metáfora da tradução como ponte, como transporte de cargas, como *translatio*, como “metáfora”; este apela para a tradução como imitação, *mimesis*, não do fenômeno extralingüístico, mas de outro texto. Poder-se-ia mesmo dizer que essas duas metáforas se entrelaçam, exatamente porque se confia no tradutor enquanto mediador, o que depende basicamente da qualidade ou da presumida qualidade da tradução que pretensamente é semelhante, idêntico e fiel ao original. Sendo ela derivada, por causa da nossa confiança no tradutor, ela pode ser tão boa quanto o é o original, apesar do risco de estarmos confiando em um forjador, em um falsificador, em um mentiroso. Contudo, pode ser exatamente isso que estaremos fazendo. Faz parte da tradução, é o que nos motiva estudá-la.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Não obstante, a imagem de objetividade, de constância da tradução tem também outra face, uma mais inconstante, mas da mesma forma interessante e muito mais intrigante. Pois a imagem tradicional apresenta inúmeros pontos fracos, que seria preciso considerar, merecendo neste ponto, longos desvios (em uma das seções anteriores, expomos o que acreditamos ser próprio das teorias tradicionais de tradução). E a razão para isso está no reconhecimento de que a tradução, por causa de seu papel secundário (tal concepção é a mais comumente difundida), extrai sua força do fato de que ela é ainda a única resposta para Babel. Babel, a um só tempo, necessidade e impossibilidade da tradução. Necessária, pois é só ela que torna possível uma leitura, a leitura crítica, a nossa leitura do ensaio de Derrida. Impossível, pois não comanda o que o autor quis dizer e diz que o que autor não comanda. Há sempre um quê de instabilidade.

Luiz Costa Lima, quando fala de “instabilidade semântica”, acaba por sugerir que a interpretação corre o risco de se tornar algo inútil: “a indecidibilidade supõe que o trabalho interpretativo não precisa tão só mudar seus parâmetros senão que agora seria um trabalho inútil e ocioso” (2000, p. 372). Para Costa Lima, a instabilidade semântica “significa que o texto já não se deixa entender como explicação de um estado prévio de coisas ou de uma teorização prévia que ele ilustraria” (*apud* SILVA, 2001, p. 71). É por causa dessa característica, que a Desconstrução é acusada de negar a hermenêutica, esta, preocupada com um significado imanente ao texto (ainda que não seja escondido, que seja revelado, como queria Ricoeur), procura resgatar a verdade desse; ao passo que a Desconstrução, longe de querer recuperar algum sentido escondido alhures, considera que “a essência da literatura [...] é produzida enquanto conjunto de regras objetivas numa história original dos ‘atos’ de inscrição e leitura” (DERRIDA, 1992, p. 45).

O que vale para o texto literário, vale do mesmo modo para a filosofia. Desconstruir conceitos tão caros à hermenêutica é uma tarefa que já se encontra latente em sua própria

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

reflexão; o que a Desconstrução faz é revelar as *aporias* que fundamentam o discurso hermenêutico enquanto *instituição*. Estamos cientes de não se tratar de uma novidade, Paul Ricoeur (1984) já procurou demonstrar que elas estão presentes há muito na constituição da hermenêutica enquanto ciência da interpretação. Derrida aponta para o problema de sua constituição enquanto ciência, para ele:

o sistema de interpretação (que é também de uma certa forma o sistema de interpretação ou em todo caso de toda uma interpretação da hermenêutica), ainda que seja corrente ou enquanto é corrente como o bom senso, foi *representado* em toda a história da filosofia. Direi mesmo que é, no fundo, a interpretação propriamente filosófica da escrita (1991, p. 352).

A tendência em reduzir as reflexões filosóficas e teóricas a princípios fundamentais só faz facilitar a construção de caricaturas. Se reduzida à interpretação, a hermenêutica não passaria de uma análise interpretativa de textos sagrados e a Desconstrução, de uma crítica feroz, nihilista, por negar que o significado seja algo imanente ao texto. Assim caricaturizadas, tais reflexões são tomadas em sua oposição e conseqüentemente se excluem mutuamente. Se há algo a ser revelado, falar de *indecidível* pode mostrar uma forte oposição, o que complica ainda mais as coisas. Enquanto a hermenêutica defende a interpretação de um sentido, a Desconstrução fala em termos de produção de sentido. E produzir sentido pode muito bem ser visto como uma interpretação (e nisso, o senso comum tem razão).

A hermenêutica, para Ricoeur, é uma “filosofia reflexiva” (1984, p. 158) que tem de dar conta do conflito entre as diferentes interpretações dos símbolos da linguagem. Dessa forma, enraizada à filosofia de Nietzsche, que exigia da filosofia a tarefa de desmascarar as fábulas ilusórias e os falsos valores da consciência (a moralidade), a hermenêutica supõe o

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

esclarecimento da verdadeira “intenção” e do “interesse” que subjaz toda a “compreensão” da realidade; gesto semelhante ao da teoria e método psicanalítico (desmascaramento dos desejos e pulsões secretas do inconsciente) e ao das teorias marxistas sobre a ideologia. Frente a essa tarefa, Ricoeur reclama uma hermenêutica dedicada a restaurar o verdadeiro sentido que os símbolos contêm, o que explicaria o progresso da consciência.

Derrida está mais interessado em saber como a literatura (enquanto um tipo de objeto textual autônomo) existe de forma a “transcender” e livrar-se do contexto ao desgarrar do “conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição” (1991, p. 358). Pode-se dizer que o conceito de iterabilidade – idealidade do *eîdos*, por exemplo, a idealidade da letra ou do significante (cf. 1980, p. 174) –, cunhado por ele, é um elemento central da *écriture* e sua inevitável indeterminação.

A Desconstrução se volta para o texto em si. Não mais preocupada com o que o texto diz (i. e., criando uma interpretação unificada), aponta para o conflito e a contradição, a auto referencialidade e a intertextualidade. Enquanto a hermenêutica se concentra na busca de uma interpretação correta, de uma restauração do sentido, a Desconstrução aponta para o impasse, a aporia, o paradoxo: o texto fica na condição do dito cretense: “eu estou mentindo” e, com isso, não se pode mais determinar se ele está ou não dizendo a verdade.

Se se procura definir (ainda) o que seria a hermenêutica, tem-se que o termo deriva do grego Ερμηνευτική que significa: ciência, técnica que tem por objeto a interpretação de textos religiosos ou filosóficos, especialmente, das Sagradas Escrituras; interpretação dos textos do sentido das palavras; teoria, ciência voltada à interpretação dos signos e de seu valor simbólico (conforme a Semiologia); conjunto de regras e princípios usados na interpretação do texto legal (conforme a Jurisprudência) (HOUAISS, 2001, p. 1519). Etimologicamente, o conceito remonta e faz entroncamento com a simbologia que envolve a figura do deus grego Hermes, filho de Zeus e

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Maia, encarregado de mediar as relações dos deuses e destes com os homens. Deus dos comerciantes e dos ladrões, guia dos viajantes na estrada, “Hermes é principalmente o intérprete da vontade divina [...] Depois de dilúvio, foi portador da palavra dos deuses a Deucalição” (GUIMARÃES, 1995, p. 176). O hermeneuta é, portanto, aquele que se dedica a interpretar e desvelar o sentido das mensagens.

Definir a Desconstrução, nesse sentido, é praticamente impossível. Em uma carta pessoal ao professor Izutsu, Derrida aparentemente conclui quando diz:

O que a desconstrução não é? É tudo!

O que é a desconstrução? É nada!

Não penso, por todas essas razões, que essa seja uma *boa palavra*. Sobretudo, ela não é bela. Ela certamente prestou alguns serviços, em uma situação determinada. Para saber o que a impôs em uma cadeia de substituições possíveis, apesar de sua imperfeição essencial, seria preciso analisar e desconstruir essa “situação bem determinada”. É difícil, e não é aqui que o farei (*apud* OTTONI, 1998, p. 24; grifo do autor).

Certamente que, para quem procura uma definição exata, isto não ajuda muito. Contudo, serve de exemplo do estilo derridiano de escrita. Paradoxos e neologismos abundam nas obras de Derrida e sua descrição do que seja Desconstrução remete ao subtítulo de *Assim falava Zaratustra*, de Friedrich W. Nietzsche (1970): “um livro para toda gente e para ninguém”. É por essa indeterminação que a Desconstrução é, por vezes, acusada de promover um vale-tudo estético³³, mas Derrida não está preocupado em se definir como um filósofo tradicional, ele resiste, justamente, às distinções do que é sério e do que é jocoso, do que é lógico e do que é

³³ PERRONE-MOISÉS, 1996, p. 9.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

excêntrico, etc., assim como Nietzsche escreveu: ninguém é tão sério quanto uma criança que brinca.

Ao desconstruir as oposições binárias, Derrida impõe um problema epistemológico aos que se dedicam à hermenêutica, já que a distinção do que é distinguir mentira e do que é de verdade não é pura, não obstante, o que se faz aqui não é negar, mas mostrar que, em sua definição, a hermenêutica já nasce problemática, aporética. Quando ela aplica o modelo interpretativo dos textos no âmbito ontológico, a realidade não é senão um conjunto herdado de textos, relatos, mitos, narrações, saberes, crenças, monumentos e instituições herdados que fundamentam nosso conhecimento do que é mundo e o homem. O ser é linguagem, é só ela que possibilita o real, porque é o meio através do qual o “ser” se deixa perceber. Como diria Martin Heidegger, “a linguagem é a morada do ser”. Na morada que oferece a linguagem habita o homem. Para ele, a hermenêutica é uma ontologia, não um método, nem uma gnosiologia. O *Dasein*, enquanto parte do ser, é que se pergunta pelo ser, mas não o cria, nem o constitui, só pode descrevê-lo. Da mesma forma que Gadamer, Heidegger concebe a circularidade da compreensão, mais como uma oportunidade, do que como limitação meramente restritiva.

Para interagir ou perceber o mundo e seus eventos em qualquer sentido significativo, deve-se fazer uso de conceitos e conceitos são lingüísticos. E, é claro, a Desconstrução se envolve ao desconstruir tais conceitos, mostrando suas contradições inerentes, como que eles não se encaixam na corrente textual como se pensa comumente, como suas etimologias e oposições binárias os corrompem. O primeiro ato lingüístico, Derrida argumenta, teve de criar um signo, e um signo denota ausência do referente: “a circulação dos signos difere o momento em que poderíamos encontrar a coisa mesma, apossarmo-nos dela, consumi-la, despender-la, tocá-la, vê-la, ter dela uma intuição presente” (1991, p. 40). O sistema inteiro depende de noções como espaço, deferimento, diferença, e ainda que seja visto como fechado em uma homogeneidade

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

estável (o *lógos*), trata-se somente de um produto do sistema em si. É um suplemento para a irrecuperável origem. Na verdade, todos os conceitos só podem ser articulados pelos significantes e, com isso, a linguagem enquanto código está sempre em *falta*. Podemos apontar para a Torre de Babel e conectá-la com o significante “torre”, mas se formos explicar o conceito (i. e., o significante) da “torridade”, devemos recorrer a outros significantes. Sem fundamento, o sistema entra no vazio. Isso é mais bem exemplificado pelo texto escrito que simboliza o amplo conceito de *escritura* (*écriture*) – código sem validade e que reafirma a presença do discurso e do falante.

Deveria ser possível ver, no caso da literatura (aqui, forçando uma analogia com a tradução), tanto a necessidade como o dilema de uma proposta como a de Derrida, na medida em que a linguagem, apesar de ser diferença, não pode escapar da tirania do signo lingüístico, ou seja, a identidade e a presença. A linguagem tem a tarefa constante e interminável de desmistificar-se, mas só o pode fazer de uma posição que jamais logrou ocupar. Richard Macksey e Eugenio Donato afirmam que a natureza da proposta de Derrida mostra de que modo o ato literário é a um só tempo sempre novo e necessário e, contudo, inessencial e derivado, já que sempre depende, como um parasita, de uma posição anterior (1976, p. 110).

Se, como coloca Derrida, os signos lingüísticos se referem apenas a outros signos lingüísticos, se os textos só se referem a outros textos, nas palavras de Foucault, “se a interpretação nunca pode realizar-se inteiramente, isso ocorre apenas porque não há nada para interpretar” (*apud* MACKSEY e DONATO, 1976, pp. 110-11). Não há nada para interpretar, pois cada signo em si não é a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros signos. Não se interpreta o que está em um significado, mas, em última análise, “quem” propôs a interpretação.

Não se trata de uma análise puramente psicológica, nem, tampouco, se trata de um vale-tudo interpretativo, não é essa a visão de Derrida. Uma interpretação deve ser uma leitura

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

cuidadosa que leva em conta todos os aspectos de um texto, reconhecidos ou não pelo escritor. Ela “deve, sempre, visar uma certa relação, despercebida pelo escritor, entre o que ele comanda e que ele não comanda, dos esquemas da língua de que faz uso” (1973, pp. 193-4). O que corrobora essa citação é a noção que Derrida tem sobre o texto, ou seja, “*não há fora-de-texto*” (1973, p. 194). Seu argumento é de que o que um texto significa (e também a que se refere) não é a (à) coisa em si, mas a (à) escritura, os (aos) “suplementos, significações, substitutivos que só puderam surgir em uma cadeia de remessas diferenciais” (*ibidem*). Para Derrida

Cada texto, cada elemento de *corpus* reproduz ou lega, de modo prescritivo ou normativo, uma ou várias injunções: reúnam-se consoantes tais regras, tal cenografia, tal topografia das almas e dos corpos, formem tal tipo de instituição para me ler e me escrever, organizam tal tipo de troca e hierarquia para me interpretar, me avaliar, me preservar, me traduzir, herdar de mim, me fazer sobreviver (*Überleben* ou *fortleben*, no sentido que Benjamin dá a essas palavras em *A tarefa do tradutor* [Die Aufgabe des Übersetzers]). Ou inversamente: se vocês me interpretam (no sentido do deciframento ou no sentido da transformação performativa), deverão assumir esta ou aquela forma institucional. Mas é próprio de qualquer texto que essa injunção ocasione indecidibilidade e *double bind*, isto é, que abra e fecha ao mesmo tempo para uma superdeterminação não-dominável. É a lei do texto em geral...” (*O olho da universidade*, 1999, p. 127)

Com relação ao escritor, o que ele comanda é tão revelador quanto aquilo que ele não comanda, sendo assim, a busca por um significado original, imanente, tende a falhar. Se não o encontramos no significante, nem na intenção de quem escreveu, é porque ele não está lá. A

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ausência é constitutiva da linguagem: “a língua escreve-se, pro-regride à medida que domina ou apaga em si a figura” (1973, p. 330). Bárbara Johnson, tradutora de Derrida, afirma que

foi preciso analisar, estabelecer *dentro* do texto da história da filosofia, bem como *dentro* do chamado texto literário... certas marcas... que *por analogia*... [são] chamados indecidíveis, isto é, unidades de simulacro, propriedades verbais “falsas” (nominal ou semântica) que não podem mais serem incluídas na oposição (binária) filosófica, resistindo e desorganizando-o, *sem nem* constituir um terceiro termo, sem dar lugar a uma solução na forma de dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem remédio, nem veneno, nem bom, nem mal, nem o dentro, nem o fora, nem discurso, nem escrita; o *suplemento* não é um mais nem um menos, nem um fora, nem o complemento de um dentro, nem acidente, nem essência, etc.; o *hymen* não é nem confusão, nem distinção, nem identidade, nem diferença, nem consumação, nem virgindade, nem o véu, nem o desvelado, nem o dentro, nem o fora, etc.... Nem/nem, isto é, simultaneamente e/ou... (DERRIDA, 1981, p. xvii).

O próprio Derrida utiliza-se de uma metáfora para falar desse indecidível, desse traço – sua metáfora da cinza (*cendre*) ilustra de forma extraordinária o que chamaríamos de “essência da linguagem” (aquilo que os hermeneutas buscam na interpretação dos textos). O papel das cinzas é mais bem explicado pelo tradutor de Derrida, Ned Lukacher quando afirma que ao “deixar as cinzas, [o fogo] permite a relação entre o vir da linguagem e a verdade do ser persistir, arder nas cinzas. ‘As cinzas’ (*cinders*) nomeia tanto a extrema fragilidade quanto a misteriosa tenacidade desta relação” (1987, p. 3). Tal é a idéia de Nietzsche acerca do universo, que o considerava como “uma cinza que queima e resfria e, então, queima novamente, [essa idéia]

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

antecipa a noção de Albert Einstein sobre a expansão e contração do universo de massa e energia finitas” (*apud* DERRIDA, 1987, p. 8).

Ricoeur, no estudo VIII de *A metáfora viva*, mostra a metáfora como veículo primordial, através do qual a imaginação, enquanto faculdade semântica do julgamento, exercita seu gênio sobre o aporético. Ele articula uma crítica filosófica da linguagem, esperando com isso assegurar o lugar da filosofia no campo semântico do pensamento kantiano, mas com o foco no significado, ele esquece da força crítica em Kant que leva Heidegger e Derrida afirmarem a crítica como legado do pensamento moderno.

Por sua vez, Heidegger, que faz uma crítica à linguagem filosófica, substitui o uso da catacrese pela metáfora, resistindo em nomear ou predicar qualquer coisa que possa levar a um erro metafísico. Mais do que cunhar uma nova palavra ou frase, Heidegger mostra etimologicamente como a linguagem tem sido apropriada inadequadamente pela filosofia. Sua crítica é um esforço para permitir que as palavras signifiquem além do significado que os filósofos lhes imputam, contudo, a despeito de sua relutância em afirmar o nome, como Derrida deixa claro, Heidegger acaba caindo na questão da inscrição da presença do gesto crítico e, com isso, torna-se incapaz de reconhecer até que ponto seu próprio pensamento está ligado à crítica kantiana, mergulhado na “metafísica da presença”.

O que leva Ricoeur a rejeitar a filosofia derridiana, pois, em sua concepção, trata-se de uma “desconstrução sem limites”, que excede os limites da interpretação kantiana. Para ele, não ter “limites” significa que o “ser da metáfora”, também o sólido fundamento da diferença filosófica, se abre para a “metáfora do ser”, assim, a fronteira entre filosofia e literatura desaparece, pois não é mais fundada no princípio da identidade. Nesse sentido, a diferença não é a do tipo um grau a mais, é uma manifestação baseada na lógica do “nem/nem” oposta a do “isto ou aquilo”. Nesta instância, uma coisa difere da outra ao deferir de outra, cada uma pertencendo

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

ao “mesmo” lugar. Conseqüentemente, qualquer esforço para nomear ou definir, de acordo com Heidegger, resulta em um evento de apropriação, no qual não há transcendência.

Ricoeur argumenta contra Heidegger e Derrida, por ter medo de que a filosofia chegue ao fim, tornando impossível encontrá-la no futuro. Contra a Desconstrução, ele propõe que o trabalho crítico da filosofia assuma uma função hermenêutica, na qual a propriedade semântica do transcendentalismo kantiano é retida. Esse movimento garante à filosofia uma identidade enquanto pluralismo relativo, no qual toda visão pode ser considerada significativa, a ponto de poder ser atribuída ao indivíduo que a expressou.

Ricoeur não acha que Heidegger e Derrida sejam diferentes de seus predecessores e, para ele, a posição deles é uma ontologia que “não tem o privilégio de opor-se a todas as outras, relegadas à clausura ‘da’ metafísica. Sua pretensão inadmissível é pôr fim à história do ser, como se o ser desaparecesse no *Ereignis*” (2000, p. 480). Ricoeur percebe que não é suficiente situar a obra de Heidegger e de Derrida fora dos “limites” da filosofia em algo como o poético, antes é preciso corrigir a definição aristotélica de metáfora cujo erro permitiu a Desconstrução exercer uma força eruptiva contra a filosofia. Ele retoma a doutrina da analogia da *Metafísica* de Aristóteles para questionar a situação da metáfora na *lexis* enquanto substantivo ou nome. Embora ele não queira abolir a teoria aristotélica da metáfora – já que a palavra permanece como *locus* do efeito metafórico -, ele reestrutura a questão a fim de localizar o processo pelo qual a metáfora surge no ser, dito de outra forma, Ricoeur sugere uma teoria interacionista da metáfora que a eleve de sua origem, fundamentando-a em uma teoria baseada na semiótica, para o seu lugar de “direito”, no contexto de uma sentença enquanto uma semântica filosófica. Ironicamente, seu esforço para revelar um fundamento filosófico não é nada mais do que uma substituição da paronímia pela analogia, enquanto meio para a metáfora alcançar o estatuto transcendental. Contudo, o efeito desse movimento, ele próprio sugere, é duplo: primeiramente,

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

nega a possibilidade da passagem direta do campo discursivo ou semântico da metáfora para o da analogia e, em segundo lugar, restabelece o momento mínimo kantiano que torna possível o modo transcendental de ordenar o discurso da questão do ser.

Em “Le retrait de la métaphore”, Derrida faz uma objeção à caracterização que Ricoeur faz de seu trabalho, como sendo uma “desconstrução sem limites” (p. 69-0), e mostra como seu pensamento difere do de Heidegger. Ele argumenta que Heidegger, da mesma forma como Hegel e Nietzsche procuraram exceder os limites da *episteme* kantiana, é, em última instância, kantiano. Embora Heidegger e Ricoeur assumam a “mesma” posição metafísica, ainda que de formas distintas – um sabendo e o outro não – Heidegger é importante, porque seu pensamento nos traz a possibilidade da interdisciplinaridade. Na verdade, sua filosofia enquanto autocrítica se tornou mais retórica ou poética do que parece ser. Com Heidegger, como sugerem Derrida e Ricoeur, somos convidados a permanecer em um espaço do indecível. Um espaço por excelência da escritura, tal como aponta Derrida:

O horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita, quer dizer, de uma *disseminação* que não se reduz a uma polissemia. A escrita lê-se, não dá lugar, “em última instância”, a decodificação hermenêutica, a uma descriptagem de um sentido ou de uma verdade (1991, p. 356).

A questão do indecível desloca, na hermenêutica, a questão do significado: não há mais polissemia, mas sim *disseminação*, a qual, promovida pela escrita, impossibilita a hermenêutica de resgatar a verdade. Daí Paulo Ottoni dizer que “um significado único e estável não existe [...] sempre estaremos entre o intraduzível e o traduzível” (1996, p. 22).

4. DESCONSTRUÇÕES OU RETÓRICA DO CANIBALISMO?

O “este é meu corpo, ele vos é dado, guardai-o em memória de mim” não é o dom mais oblíquo?

Jacques Derrida
Paixões

Neste ponto é necessário lembrar que o que está em jogo nesta tese é isto: escrever sobre apropriação, em um processo interminável de ex-apropriação *entre* a necessidade e a impossibilidade. A própria retórica da tradução é um processo infindável de apropriação, estaria muito próximo daquilo que se denomina muito rapidamente de canibalismo. Este pode ser resumido em uma frase de Augusto de Campos (1978), presente na introdução de seu livro *Verso, reverso, controverso*: “a minha maneira de amá-los e traduzi-los. Ou degluti-los, segundo a lei antropofágica de Oswald de Andrade”. Traduzir quer dizer deglutir, absorver e *transformar*. Tradução e transformação, a exemplo também do que fazia Odorico Mendes, o patriarca da tradução criativa. Canibalizar um texto é, assim como costumamos fazer, mexer com suas intenções como se fossem peças avulsas, ficando a totalidade do sistema fora de uso.

Essa noção enraiza-se naquela apregoada por Derrida, ou seja, a de transformação na tradução, o que me leva a estabelecer uma relação, uma analogia com a questão do canibalismo. Tradução, desconstrução e canibalismo devem se entrelaçar. Desconstrução e canibalismo se confundem em uma figura retórica denominada, na Idade Média, *redargutio elendrica*, e que constitui o uso mais célebre da autofagia ; denominada também de *retorsão*, é um argumento que tende a mostrar que o ato empregado para atacar uma regra é incompatível com o princípio que sustenta esse ataque. Pode se dar pela auto-inclusão, ou mesmo pela oposição de uma regra às consequências que parecem dela decorrer. Contudo, não é o caso de confundir os valores, nem da autofagia, nem da antropofagia. É somente pelo abuso da torção dos sentidos que se estabelece uma analogia forçada desses valores com o da desconstrução.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Retorcer o sentido, eis uma das funções da catacrese (uma figura que, por uma espécie de abuso, substitui a palavra própria e precisa por uma palavra de sentido vizinho e aproximativo): um nome “antigo” para nomear algo atual. Certamente, uma mesma figura nem sempre produz o mesmo efeito argumentativo. Ora, é isso que nos interessa. Em vez de proceder a um exame exaustivo de todas as figuras tradicionais, talvez fosse necessário perguntarmo-nos se certas figuras são aptas para cumprir a função que reconhecemos nesse procedimento. A autofagia está ligada ao ato de devorar a si mesmo. A antropofagia, ao ato de devorar o outro. Traduzir é devorar o outro: desconstruir. Mas a figura do canibalismo estará apta à função de conceituar o ato tradutório? A resposta daria uma outra tese, tal não será o nosso objetivo, no entanto, em algumas linhas tentarei provocar o meu leitor.

Para Augusto e Haroldo de Campos, a antropofagia é compreendida tanto como a ruptura com a verdade monológica quanto como uma forma de nutrimento. O canibalismo, como se sabe, constitui-se em um tabu, algo da ordem do malefício, e é no rastro dessa noção que Haroldo de Campos cunha a expressão, a “transluciferação mefistofáustica”, esclarecendo que se trata daquilo que a tradução se propõe a fazer. Em suas palavras, a tradução como uma “des-memória parricida [...] intenta [...] a rasura da origem: a obliteração do original” (1979, p. 209). Essa metáfora satânica é utilizada para contrapor a metáfora benjaminiana que coloca o tradutor em uma ótica angelical: a liberação da língua pura cativa no original. Campos ressalta que “toda tradução que se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um lógos pré-ordenado [é] uma empresa satânica” (1979, p. 180). Mas isso é reverter as oposições clássicas, tal não é o projeto da Desconstrução, ela não se proporia a uma “devoração crítica da herança cultural universal”, uma vez que esta é “reformulada não a partir da perspectiva insípida e resignada do ‘bom selvagem’, mas sob o ponto de vista do ‘mau selvagem’, devorador de brancos – o antropófago” (1986, p. 44).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Entre nós, os brasileiros, Haroldo de Campos procura definir uma poética da tradução em Benjamin, enquanto estratégia de apropriação e transformação não-servil, situando-a em relação a diferentes reflexões teóricas, quais sejam, o estruturalismo de Jakobson, a semiótica de Peirce, a Desconstrução de Derrida e diferentes práticas poéticas, tais como a poesia ideogrâmica de Pound, a escritura de Mallarmé, a antropofagia modernista. Enquanto para Haroldo de Campos, a teleologia se relaciona com a turbulência da asserção da diferença, para Benjamin, ela tem a ver com a recuperação da harmonia arquetípica pré-babélica da língua pura. Se a tradução é uma forma, então ela pressupõe fidelidade não ao original, mas a uma outra forma. A pragmática da tradução, lembra-nos Campos, é traduzir-se em uma forma o *Art des Meines*, “reinscrevendo-o enquanto dispositivo de engendramento textual, na língua do tradutor para chegar ao poema transcriado como re-projeto isomórfico do poema originário” (1979, p. 181).

Apesar de parecer que a tarefa da tradução seja empenhar-se em uma empresa satânica (lembramos que a boa tradução deve sempre abusar), o que mais a caracteriza é uma certa noção de transformação, em outras palavras, de transmutação dos materiais (só para utilizar um exemplo que Derrida deixa em suspenso: o tijolo que se torna pedra e o betume que serve de argamassa³⁴) e de uso exacerbado, na condição de ab-uso. Derrida faz alusão à substituição ou à transmutação dos materiais, sem contudo discorrer sobre ela, deixa a metáfora *em suspensão*. Talvez esteja aí uma analogia do próprio processo de digestão, para usar um valor relevante do canibalismo. Ou talvez seja apenas uma retirada, uma suspensão da metáfora.

Em uma rede de significações possíveis, a suspensão pode adquirir significados insuspeitados, tal como o ato de consagrar o corpo (de Cristo) na Eucaristia (soerguer a hóstia): “Tomai e comei, isto é meu corpo” (Mat, 26: 26); “Tomai, isto é o meu corpo” (Mar, 14: 22); “Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim” (Luc 22: 19). Eis que

³⁴ Cf. anexo, p. 4.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

opera aqui uma tradução, dita intralingüística (nos termos de Jakobson), encenando a própria transformação pela qual passam as obras, os textos (evangélicos, como nos exemplos). “Nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”, de acordo com o axioma de Lavoisier. Se admitirmos tal asserção, então é fácil ver na tradução uma operação de sobrevivência dos textos; analogicamente o gesto do antropófago se constrói na dignidade, pois se traduz em sua intenção de incorporar o que há de mais valioso no devorado. A transformação é resultado da preocupação do devorador em fazer sobreviver, incorporar as qualidades próprias do devorado: original e tradução se confundem na façanha babélica. É no corpo-a-corpo das línguas que se dá a Desconstrução, que ocorre a tradução. Derrida fala em termos de “dom”, algo que herdamos, mas que pertence sem nos pertencer. O dom (*gift*) da linguagem dado ao homem por Deus, mas que lhe é tomado de volta com a seguinte ação: Ele, *Ba-bel*, o Deus como pai “envenena o presente” (*Gift the gift*) (“Às voltas com Babel”, p. 22).

A apropriação, e não uma qualquer, mas a do corpo das línguas, é vista como um refazer, um recriar o texto. Em seu artigo “Da Tradução como Criação e como Crítica” (1967), Campos fala da impossibilidade da tradução de poesia e prosa. No nosso caso, o título *Des tours de Babel*, com seu recurso poético – a homofonia – revela essa impossibilidade. Diante disso, seria preciso substituir os conceitos de poesia e prosa pelo de *texto* (cf. p. 23; grifo do autor). Enquanto produção de textos *criativos*, a tradução para Campos será sempre “recriação” ou “criação” paralela, autônoma, porém recíproca. Sua noção de “criação” difere daquela em que se postula uma tradução “fiel” em seu sentido mais estrito, embora a “fidelidade” em relação à tradução esteja implicada por ambas as posturas críticas.

Apropriação e ex-apropriação, detemo-nos um pouco na questão da ex-apropriação; aqui, um movimento, ao mesmo tempo, para fora e para dentro: a língua é herdada, pertence sem nos pertencer (do mesmo modo o nome próprio). Um movimento de apropriação e expropriação

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

que se exacerba na tradução, que se condensa na expressão *ex-apropriação*. A interpretação pode ser também criação, invenção de significação (raciocínio por analogia, fator essencial de invenção).

Recriar a língua do outro, a língua do hóspede, a língua do estrangeiro, até mesmo do imigrante, do emigrado ou do exilado. Que tipo de política seria responsável por fazer do plural e do singular, a começar pelas diferenças entre as línguas, o movimento desconstrutivista em que o espaço da interpretação seja possível? Um dos limites das teorias da tradução é não considerar a possibilidade de as línguas estarem implicadas em mais de uma. Como interpretar o efeito da pluralidade? A resposta talvez esteja na questão do reenvio, das remessas. A própria linguagem é constituída por um jogo sistemático de remessas significantes. Traduzir é reescrever, transformar, apropriar, recolocando um determinado texto; com isso, a tradução torna-se inadequada, violenta e forçada e estrangeira. Um ato de canibalismo em que se apropria, ex-apropriando os conteúdos culturais envolvidos no ato tradutório. Reconhece-se que ao traduzir um texto “original” para um novo recipiente cultural diferente, uma forma de alteração e ajuste e, conseqüentemente, um grau de manipulação, invariavelmente acontece.

Isso implica tocar nos limites de um determinado conceito de tradução, o que acarreta tocar nos vários problemas de “método”, de leitura e de ensino. É preciso, ao menos, tentar reconhecer, no interior da tradutibilidade, duas traduções: uma, regulada de acordo com o modelo clássico de univocidade transportável ou de polissemia formalizável; a outra que transborda na disseminação, perpassando a linha que separa a *crítica* e a *Desconstrução*. Trata-se de um problema político-institucional da universidade, esta, como todo ensino em sua forma tradicional e talvez todo ensino, tem por ideal, com uma tradutibilidade exaustiva, a obliteração da língua (do outro).

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

Desconstrução de uma instituição pedagógica e de tudo o que ela implica. O que esta instituição não suporta é que se toque na língua, *ao mesmo tempo* na língua *nacional* e, paradoxalmente, em um ideal de tradutibilidade que neutraliza essa língua nacional. Nacionalismo e universalismo indissociáveis. O que essa instituição não suporta é uma transformação que não deixa intactos nenhum desses dois pólos complementares. Ela suporta, melhor, os “conteúdos” ideológicos aparentemente os mais revolucionários, contanto que eles não toquem nos limites da língua e em todos os contratos jurídico-políticos que ela garante. É esse “intolerável” que me interessa aqui (*Parages*, 1986, p. 141).

Esse intolerável é o que mais desafia a tradução de forma retórica e canibalesca, ele deve ser digerido, deglutido. É nessa digestão que se dá a tradução, o produto dessa transformação que tem suas implicações muito mais com a forma do que propriamente com o conteúdo. A lei do original está na forma e, este, o sobrevivente, está em processo de transformação.

Em termos culturais, diríamos que as traduções não podem ajudar estando imbuídas das formas discursivas da cultura receptora, incluindo uma série de modos que a cultura desenvolveu para representar discursos codificados anterior e diferentemente. É razoável assumir, contudo, que as traduções são feitas em resposta a ou em antecipação de exigências reais e percebidas e das necessidades da cultura receptora. Se for esse o caso, então a seleção de textos a ser traduzidos, o modo como são escolhidos para re-apresentar ou re-projetar ou mesmo reinventar o texto de partida, a maneira na qual a tradução é circunscrita e regulada e a forma que ela é recebida, tudo isso nos diz muito sobre a comunidade cultural que se engaja na tradução. Ela incorpora os elementos da outra, transformando-os sempre.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

É por isso que a tradução talvez possa, muito mais do que se pensa, oferecer subsídios sobre uma possível autodefinição cultural, o que envolveria não só a seleção e a importância dos bens culturais, mas também sua transformação em termos que a cultura receptora reconheça até certo ponto como seus. No interior de uma determinação social e cultural que afeta tanto o contexto como as ações individuais e comunitárias, os tradutores nunca só traduzem. E se traduzem é no contexto de certas concepções e expectativas sobre a própria tradução. Nesse contexto, fazem escolhas e tomam posições, porque possuem objetivos a serem alcançados, interesses a serem perseguidos, idéias materiais e simbólicas para serem defendidas.

Tudo isso para justificar uma política das “Desconstruções”, que tem como objetivo fazer com que Derrida fale cada vez mais nossa língua e idioma, como bem ressalta Ottoni. Pois, se uma cultura precisa importar textos, o faz por meio da tradução. Pode-se aprender muito olhando bem de perto o processo tradutório: o que é selecionado para a tradução dentro da grande disponibilidade de textos, quem decide, quem produz a tradução, sob que condições. Que tipos de formas adquirem as traduções, isto é, que escolhas foram feitas em relação às expectativas e práticas existentes no mesmo campo discursivo e em campos comparáveis; quem fala sobre tradução, em que termos e com que autoridade ou legitimidade. E o que nos motiva tanto: o que se apropria, o quanto, como e porquê.

Portanto, é preciso partir de um pensamento em relação à linguagem e à sobrevivência desta na tradução. *Ex-apropriar* (como em um gesto catacréstico de uma tradução abusiva, canibalesca): fazer sobreviver as obras, não os autores, talvez os nomes destes e suas assinaturas. “Babel, um nome próprio antes de qualquer coisa, que seja...”

...contra-assino:

Às voltas com Babel.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e Ambrosio Pina. Petrópolis: Vozes, 1996.
- APTER, E. *Feminizing the fetish*. Londres, Cornell University Press, 1991.
- ARROJO, R (org.). *O signo desconstruído (implicações para a tradução, a leitura e o ensino)*. Campinas: Pontes, 1992.
- AZEVEDO, F. F. S. *Dicionário analógico da língua portuguesa (idéias afins)*. Brasília: Coordenada/Thesaurus, 1983.
- BENJAMIN, A. *Translation and the Nature of Philosophy: a new theory of words*. Londres, Nova York: Routledge, 1989.
- BENJAMIN, W. *Œuvres I*. Paris: Gallimard, 2000.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Lingüística Geral*. Trad. M. G. Novak e M. L. Néri. Campinas: Pontes, 1988.
- BERMAN, A. *A Idade da Tradução: “a tarefa do tradutor” de Walter Benjamim, um comentário*. Trad. Roseli de Fátima Dias Almeida Barbosa. Campinas, 1999 (versão preliminar).
- BERMAN, M. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 [1940].
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira d’Almeida. Rio de Janeiro: Sociedades Bíblicas Unidas, 1948.
- BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- _____. Trad. Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____. 88ª ed. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico, revista por Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1993.
- _____. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1995.
- _____. São Paulo: Vozes, s/d.
- BRÉAL, M. *Ensaio de Semântica: ciência das significações*. Trad. Eduardo Guimarães et al. São Paulo: EDUC, Pontes, 1992.
- CAMPOS, A. *Verso, reverso, controverso*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- CAMPOS, H. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CATFORD, J. C. *Uma Teoria Lingüística da Tradução: um ensaio de lingüística aplicada*. Trad. Centro de Especialização de Tradutores de Inglês do Instituto de Letras da PUC de Campinas. Campinas: Cultrix, 1980.
- CORRÊA, R. A. e STEINBERG, S. H. *Gramática da língua francesa*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: FENAME, 1982.
- COSTA LIMA, L. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- DASCAL, M (org.). *Fundamentos Metodológicos da Lingüística*. Campinas: edição do autor, 1982. Vol. III.
- DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

- _____. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- _____. *A Universidade sem Condição*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. *A Voz e o Fenômeno*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. New York, London: Routledge, 1992.
- _____. *Cinders*. Trad. Ned Iukacher. London: University of Nebraska Press, 1987.
- _____. *De la Grammatologie*. Paris : Les éditions de Minuit, 1967.
- _____. *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- _____. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. *Feu la Cendre*. Paris: Des Femmes, 1998.
- _____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaidermann e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1973.
- _____. *Khôra*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Galilée, 1990a.
- _____. *L'Oreille de l'Autre: otobiographies, transferts, traductions*. Montréal: VLB, 1982.
- _____. *La Dissémination*. Paris: Editions du Seuil, 1972.
- _____. *La Carte Postale: de Socrates à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1991a.
- _____. *Marges: de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972a.
- _____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *O Olho da Universidade*. Trad. Ricardo Iuricanko e Ignacio Antonio Neis; Introd. Michel Peterson. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- _____. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore e Londres: John Hopkins University Press, s/d.
- _____. *Paixões*. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas: Papirus, 1995a.
- _____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Points du Suspension*. Paris : Galilée, 1992a.
- _____. *Positions*. Paris: Galilée, 1972b.
- _____. *Posições*. Trad. Tadeu Tomaz. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Psyche: inventions de l'autre I*. Paris: Galilée, 1987-1998.
- _____. *The Ear of the Other: otobiography, transference, translation*. Trad. Peggy Kamuf. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 1990b.
- _____. *Torres de Babel*. Trad. Junia Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. “Duas palavras por Joyce”. In: NESTROVSKI, Arthur (org.) *Riverrun: ensaios sobre James Joyce*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 17-39.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

- _____. “Des tours de Babel”. Trad. Stefano Rosso. In: *Babele*, aut aut 189-190, maio, 1982a.
- _____. “Fidélité à plus d’un: mériter d’hériter où la généalogie fait défaut. In: *Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida: idiomes, nationalités, déconstructions*. Cahiers Intersignes, Les Éditions Toubkal, Paris, Casablanca, 1998a, pp. 221-265.
- _____. “La vérité blessante ou le corps à corps de langue”. In: *Europe*, 82 anée, n. 901, mai, 2004, p. 8-27.
- _____. “O que é uma tradução ‘relevante’?”. Trad. Olivia Niemeyer Santos. In: *Revista Alfa*, v. 44 (n. esp), 2000, p. 15-6.
- _____. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?”. In: *Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles 1998)*, Actes Sud, 1999a.
- _____. “Torres de Babel”. Trad. Carmen Olmedo e Patricio Peñalver. In: *ER, Revista de Filosofia*, nº 5, ano III, 1987.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília: Livresiros, Editores e Distribuidores Ltda/Editora Universidade de Brasília, 1985.
- DUBOIS, J., GIACOMO, M., GUESPIN, L., MARCELLESI, C., MARCELLESI, J. e MEVEL, J. *Dictionnaire de Linguistique*. Paris: Librairie Larousse, 1973.
- FERREIRA, E. *Jacques Derrida e o récit da tradu  o: o Sobreviver/Diário de Borda e seus transbordamentos*. Campinas: [s.n.], 2003 (Tese de doutorado).
- FONTES, J. B. *As Obrigatórias Metáforas: apontamentos sobre literatura e ensino*. São Paulo : Iluminuras, 1999.
- FORRESTER, J. *The seductions of psychoanalysis – Freud, Lacan and Derrida*. Cambridge: CUP, 1991.
- FOUCAULT, M. *O que é um Autor?*. Trad. Antonio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. S/l: Passagens, 1992.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Boeto Neves. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1986.
- FREUD, S. *The Standard Edition*, vol xxi, 1927.
- GADAMER, H. *L’Art de Comprendre: herméneutique et champs de l’experience humaine*. Trad. Isabelle Julien Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin, Jacques Schouwey. Paris: Edition Aubier, 1991.
- GRAHAM, J. F. *Difference in Translation*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1985.
- GUIMARÃES, R. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HASTINGS, J (ed). *Dictionary of the Bible: dealing with its language, literature, and contents including the biblical theology*. Edinburgh/New York: T & T Clark/Charles Scribner’s sons, 1898.
- HEIDERMAN, W (org). *Clássicos da teoria da tradu  o*. Florianópolis: CCE/DDLE – Núcleo de Tradu  o, 2001, vol. I.
- HOUAISS, A. e VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 1.0*. Rio de Janeiro: Instituto Ant  nio Houaiss/Editora Objetiva Ltda, 2001.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

- HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Trad. Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- JAKOBSON, R.. *Lingüística e Comunicação*. 9ª ed. Trad. ?. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____. *Select Writings: word and language*. The Hague – Paris: Mouton, 1971.
- KONRAD, H. *Étude sur la Métaphore*. Paris: Maurice Lavergne, 1939.
- MACKSEY, R. e DONATO, E. (org). *A Controvérsia Estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem*. Trad. Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. São Paulo: Cultrix, 1976.
- MALLET, M-L. *La musique en respect*. Paris: Galilée, 2002.
- MARX, K. *Capital: a critique of political economy*. New York: Modern Library, 1906.
- NANCY, J-L. *A l'écoute*. Paris: Galilée, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.
- _____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Pensadores).
- _____. *O Livro do Filósofo*. Trad. Ana Lobo. Porto: Rê, s/d.
- _____. *Par-delà bien et mal / La généalogie de la morale*. Trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1971.
- NIRANJANA, T. *Siting Translation: history, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- OTTONI, P. *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Editora da Unicamp/FAPESP, 1998 (col. Viagens da Voz).
- _____. *Tradução manifesta: double bind & acontecimento, seguido de Fidelidade a Mais de Um: merecer herdar onde a genealogia falta, de Jacques Derrida*. Campinas e São Paulo: Editora da Unicamp/Edusp, 2005.
- _____. “Compreensão e interpretação no ato de traduzir: reflexões sobre o enunciado e a significação”. In: *Trabalhos de Lingüística Aplicada*, n. 28, 1996, pp. 19-26.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Trad. José T. Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- PERRONE-MOISÉS, L. “Que fim levou a crítica literária?” In: *Suplemento Mais! Folha de S. Paulo*, 1996.
- RICOEUR, P. *A metáfora Viva*. Trad. Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. “Le paradigme de la traduction”. In: *Esprit: revue internationale*, n° 253, juin, 1999.
- _____. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trad., ed., introd. John B. Thompson. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1984.
- ROBINSON, D. *Translator's Turn*. Baltimore and London: The John Hopkins University, 1991.
- ROUSSEAU, J. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Flammarion, 1993.
- RYAN, M. *Marxism and Deconstruction*. London: The Johns Hopkins University Press, 1982 [1939].
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português*. 7ª ed. Rio de Janeiro e Paris: H. Garnier, Livreiro-editor, 1910.

Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)

- SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*. 5ª ed. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Bliksten. São Paulo: Cultrix, 1973.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Des Différents Methodes du Traduire: sur l'idée leibnizienne encore inaccomplie, d'une langue philosophique universelle*. Trad. Antoine Berman e Christian Berner. Paris: Éditions Seuil, s/d.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Introd. Afrânio Coutinho; pref. e trad. Heraldo Barbuy. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S. A.,
- SILVA, F. F. A. *Des-construção da Crítica (Literária) de Tradução: uma análise das resenhas críticas de tradução do caderno MAIS!*. Campinas: UNICAMP, 2001 (Dissertação).
- SISCAR, M. *Jacques Derrida: rhétorique et philosophie*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- SNELL-HORNBY, M. *Translations Studies: an integrated approach*. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins, 1995.
- STEINER, G. *After Babel: aspect of language and translation*. Nova Iorque e Londres: Oxford University Press, 1975.
- TODOROV, T. e DUCROT, O. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário filosófico*. Tradução Marilena de Souza Chauí e João Lopes Alves. São Paulo: Ed. Abril, 1978.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (col. Os Pensadores).
- _____. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. Intr. Bertrand Russell. São Paulo: Edusp, 1993.
- ZUMTHOR, Paul. *Babel ou o inacabamento*. Trad. Gemeniano Cascais Franco. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.