



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

JOSÉ OLÍMPIO DOS SANTOS NETO

"A ÉTICA DA TRADUÇÃO EM DERRIDA"

Dissertação de Mestrado

Área de Concentração: Ética



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

MESTRADO EM FILOSOFIA

“A ÉTICA DA TRADUÇÃO EM DERRIDA “

Por

JOSÉ OLÍMPIO DOS SANTOS NETO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Gama Filho, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

Rio de Janeiro/08

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

O(A) autor(a), abaixo assinado(a), **autoriza** as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, n(s) seguintes(s) formato(s)

(x) Fotocópia

(x) Meio digital

Assinatura do autor: José Olímpio dos Santos Neto



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

100
anos

2006 – Ano do Centenário de Nascimento de Luiz Gama Filho.

“O Brasil que precisamos construir, com oportunidade para todos, depende do êxito dos nossos esforços no campo da educação.”
Gonzaga da Gama Filho.

10 anos

À minha família, com gratidão
e carinho.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, Prof. Dr. Filipe Ceppas, pela paciência e preciosa ajuda.
Aos demais professores do Programa de Pós Graduação em Filosofia da
Universidade Gama Filho, pelas inestimáveis lições que contribuíram para a
realização deste trabalho.

10 anos

100 anos

Nada é mais grave que uma tradução.

Jacques Derrida.

RESUMO

A dissertação parte da indagação da existência de uma ética da tradução em Derrida. Inicia apresentando a questão da ética da tradução em geral, e mostra as idéias de pensadores de dois grupos; o primeiro - da ética da tradução como ética da diferença, que os aproxima de Derrida; e o segundo - pensadores do grupo dos estudos culturais, norte-americanos, que refletem a recepção da obra derridiana nos Estados Unidos. Introduz Derrida na discussão sobre a tradução, através do seu texto Torres de Babel, que dialoga com A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin, em um exemplo prático de Derrida traduzindo e desconstruindo um texto. Também aprecia as idéias – força de Derrida sobre a tradução, como: desconstrução, logocentrismo, fonocentrismo, différance e hospitalidade, e relaciona algumas delas com a tradução. Conclui investigando se podemos falar acerca de uma ética da tradução em Derrida, que finalmente se revela em paradoxos, em aporias tão em sintonia com este filósofo.

Palavras-Chave: (ética, tradução, desconstrução).

ABSTRACT

The aim of this work is to inquire into the existence of an ethics of translation in the work of Jacques Derrida. We begin by presenting the general question of an ethics of translation and show how ideas on this question fit into two lines of thought. The first line sees an ethics of translation as a difference ethics, and sides with Derrida. The second line of thought on translation is typical of North American cultural studies circles, which reflect the reception of Derrida's work in the United States and Canada. The next section of the thesis goes on to present Derrida in discussion on translation in "The Tower of Babel", which is a dialogue with Walter Benjamin's "The Task of the Translator". We show how the former is exemplary of Derrida translating and deconstructing a text. We then emphasize Derrida's main ideas on translation, such as deconstruction, logocentrism, phonocentrism, difference and hospitality, and relate them all to translation. The conclusive part of this study questions whether an ethics of translation is truly possible in Derrida. To the extent that it is, we argue that it is revealed in paradoxes and aporia that are in harmony with Derrida's own philosophy.

Key- Words: (ethics, translation, deconstruction).

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I - Ética da Tradução	4
Capítulo II – Torres de Babel	20
Capítulo III – A tradução e as idéias-força de Derrida	39
Capítulo IV – A ética da tradução em Derrida	60
Conclusão	73
Referências Bibliográficas	78

INTRODUÇÃO

Pesquisar a possibilidade de existência de uma ética da tradução no pensamento de Jacques Derrida, eis o objetivo deste trabalho. O percurso para se chegar à ética da tradução em Derrida passa pela: discussão acerca da ética da tradução em geral, apresentação de Derrida numa situação que envolve tradução e desconstrução, e introdução a algumas idéias-força representativas do pensamento derridiano. Para chegarmos ao objetivo, dois questionamentos se tornam inevitáveis: primeiro - a ética da tradução seria possível, em Derrida, a partir da leitura desconstrutiva? , e segundo – a tradução relevante é uma tradução ética? Nosso método de trabalho consiste na análise e na interpretação de textos de Derrida, e de textos de comentadores e de outros filósofos inseridos no contexto desta dissertação, como Walter Benjamin e Emmanuel Lévinas.

No primeiro capítulo apresentaremos nossa concepção de ética aplicada à tradução, e introduziremos a questão do acontecimento-problema, e das conseqüências das reações dos tradutores a ele. Abordaremos alguns pensadores que trabalham a ética da tradução, presentes na obra *Nations, Language and the Ethics of Translation*, de Sandra Berman. Todos foram de certo modo influenciados por Derrida. Alguns defendem a ética da tradução como ética da diferença, e são Antoine Berman e Lawrence Venuti. Outra pensadora, Gayatri Spivak, representa os estudos culturais e estudos pós-coloniais, oriundos dos departamentos de literatura de universidades norte-americanas, onde se deu a recepção de Derrida como filósofo pós-estruturalista.

Os pontos principais a serem abordados por estes pensadores são: responsabilidade na tradução, tradução ética, suspeição e ancilaridade da tradução,

resistências, visadas da tradução, conflitos, riscos como formação de identidades culturais, representação de culturas estrangeiras e *double bind*.

Em seguida, no segundo capítulo, Derrida comenta “A Tarefa do Tradutor”, de Walter Benjamin, valoriza o uso peculiar de metáforas, revela as definições negativas e explora antinomias do texto benjaminiano. Para Benjamin, a tradução em si é atividade desvalorizada, mas a traduzibilidade é valorizada, pois, tem vínculo com o original, vínculo esse denominado relação de vida. A tradução das obras importantes assegura sua sobrevivência. Benjamin considera as obras de arte como seres vivos. A glória é a sobrevivência nas gerações seguintes.

Para ele, a tradução melhora, eleva o original e o melhor tradutor também é um escritor. A tarefa do tradutor é de resgate e liberação. Resgate da língua pura na sua própria língua e liberação desta língua pura, pela transposição. Neste trajeto de pensamento, usa metáforas que se tornaram clássicas, como por exemplo: fruto e casca, ânfora quebrada e outras que serão explicitadas no texto.

Em Torres de Babel, Derrida demonstra que a narrativa bíblica de Babel envolve um conflito: a questão do nome próprio e do nome comum, disputados entre Deus e os semitas. Como resultado do confronto, Deus impõe seu nome, ocorre a multiplicidade de línguas, o impedimento de construção da torre e a dispersão dos homens pelo mundo. Derrida localiza no episódio de construção da Torre o *double bind* – uma aporia que consiste na necessidade e impossibilidade da tradução.

Outros aspectos importantes são: a tradução como contrato e a tradução virtual. Derrida considera que a tradução envolve um contrato atípico, pois vale também para várias outras línguas. Compara este contrato a um contrato de casamento. Apresenta as relações entre o texto sagrado e a tradutibilidade e anuncia que todos os textos sagrados, ou todas as grandes escrituras têm a sua tradução virtual nas entrelinhas. É preciso

atentar não só para o que está escrito, mas também para o que está “encoberto”. Neste ponto se anuncia a desconstrução.

No terceiro capítulo apresentamos algumas das principais idéias-força de Derrida, e entendemos que estas não são conceitos. A principal delas é a desconstrução, que também é a mais conhecida, inclusive fora do ambiente filosófico. Serão mencionadas várias dualidades da desconstrução, que é uma estratégia de leitura que ataca o centro e a origem do sentido, bem como a metafísica da presença, com os conceitos de ser e de verdade. O logocentrismo é o predomínio do logos, da razão, como centro, origem da verdade e do ser, ligado à voz (*phoné*). A *différance* é uma idéia força que tem duplo sentido: diferir, no sentido de ser diferente, e adiar. Questiona o privilégio dado à voz em detrimento da escritura. A hospitalidade é analisada, com suas características de aporias, dualidades, antinomias, oposições, tipos, leis e questões. Será esboçada uma relação das idéias-força com a tradução.

Quanto ao quarto e último capítulo, a questão colocada é a possibilidade da existência da ética da tradução em Derrida. Para se entender tal questão, é preciso situar Derrida, e mostrar como ele escreve, e também como desenvolve suas reflexões sobre a tradução. Será enfatizada a peculiar relação de Derrida com os tradutores, e as questões decorrentes desta relação, como: traduzibilidade, endividamento, lugar da tradução, e das relações entre língua e idioma. Em acréscimo, falaremos também dos duplos vínculos da tradução, como também da tradução “relevante”, e de como Derrida valoriza, nos livros, elementos colocados à margem dos textos, como por exemplo, as notas de rodapé. Então, em consonância com a trajetória de pensamento de Derrida, a indagação colocada no início deste capítulo será respondida.

CAPÍTULO 1. ÉTICA DA TRADUÇÃO

Compartilho da posição de Nicola Abbagnano de que a ética é a ciência da conduta, e que “fala dos motivos ou causas da conduta humana, ou das forças que a determinam...” (p.442). Entendo a ética aplicada à tradução como orientadora de conduta do tradutor, e a ética da tradução como relacionada a uma reação do tradutor ao se deparar com um *acontecimento*, que é um fato inesperado e importante ocorrido durante o processo de tradução. Este acontecimento pode ser problemático, e levar a uma tomada de posição do tradutor. Quando ele se vê diante deste *acontecimento-problema*, ele pode se omitir ou agir. Exemplos de acontecimento-problema: texto com características etnocêntricas, eurocêntricas, ou contendo preconceitos culturais. A reação e a conseqüente conduta do tradutor em face do evento-problema determinarão se sua tradução foi ética ou não. Contudo, o tradutor deve estar ciente do problema, deve identificá-lo como tal, deve conhecê-lo. O tradutor tem conhecimento e poder, e deve usá-los. No processo tradutório, ele faz escolhas, que terão conseqüências, ele tem responsabilidades. Então, o tradutor deve sempre se posicionar. Susan Bassnet, em sua obra Estudos de Tradução (2003, p.49), afirma que para Jiri Lévy, estudioso tcheco da tradução, realizar um ato que resulte em omissão no texto que está sendo traduzido, por exemplo, consiste em ato imoral. Considera que toda aspereza do texto original deve ser enfrentada, e acredita que o tradutor é responsável por encontrar saídas para quaisquer problemas que surjam na tradução, mesmo que, para solucionar estes problemas, tenha que alterar o estilo e a forma do texto traduzido.

Apresentaremos a seguir as idéias de alguns pensadores da ética da tradução, todos com pontos de contato com Jacques Derrida. Dois pensadores – Antoine Berman e Lawrence Venuti – compartilham a posição da ética da tradução como ética da diferença. Derrida trabalha, entre outras idéias, a questão da *diferença*. Derrida é um filósofo da diferença, pois na sua concepção de escrita a “palavra escrita é diferença na medida em que se oferece diferida (temporal e espacialmente) do que representa, reservada a uma codificação contextual, inscrita numa cadeia de significantes” (Santiago, 1976, p.25). Mais adiante, neste trabalho, falaremos da *différance*, uma das idéias-força de Derrida.

Outra pensadora, Gayatri Spivak, é do campo dos chamados estudos culturais, bastante influente nos departamentos de literatura das universidades americanas. Spivak trabalha questões ligadas aos estudos pós-coloniais. Grande parte dos estudos culturais foi diretamente influenciada por Derrida, ainda que suas idéias não tenham sido bem compreendidas. Mas por que não foram compreendidas? Leyla Perrone-Moisés, ao comentar como aconteceu a recepção das idéias francesas na América, afirmou: “A recepção dos teóricos franceses, nos EUA, se fez à custa da simplificação de suas idéias, usadas como bandeiras de causas politicamente corretas” (Do Positivismo à Desconstrução, 2003, p.220). Dentre os que tiveram suas idéias mal interpretadas nos EUA, a autora elenca Foucault, Barthes e principalmente Derrida. Deste último, Perrone-Moisés afirma que suas propostas foram simplificadas e traídas pelos integrantes do grupo dos estudos culturais. E exemplifica: nos estudos pós-coloniais houve o erro de interpretar Derrida de forma errada e radical, ao supervalorizar a “margem” e demonizar o “centro”. O problema destas interpretações é a essencialização, pois eles entendem que agora a margem é o pólo principal. Mas isso vem de um entendimento contrário da proposta de desconstrução derridiana. Enquanto a

desconstrução derruba a hierarquia existente entre dois termos antagônicos, mas não restabelece a hierarquia, os estudos pós-coloniais apenas invertem a hierarquia, e, por exemplo, consideram a colônia mais importante que a metrópole. No capítulo 3 deste trabalho comentarei algumas das idéias-força de Derrida, dentre elas a desconstrução.

Concluindo, Perrone-Moisés diz que:

De modo geral, o que não é absolutamente derridiano nos estudos culturais é a essencialização de seus objetos, as oposições binárias (homem-mulher, branco-negro, colonizador-colonizado), as conclusões apresentadas como sentidos plenos, verdadeiros, dogmáticos e moralizantes, enquanto a desconstrução é uma crítica infinita, um deslocamento, uma abertura de horizonte, um adiamento(diferimento) constante da conclusão, da Verdade. (2003, p.229).

Iniciaremos a apresentação da ética da tradução mostrando as posições adotadas por integrantes do primeiro grupo, o dos pensadores da ética da tradução como ética da diferença.

Antoine Berman, lingüista, tradutor de textos alemães e latino-americanos, estudioso da tradução no contexto do romantismo alemão, desenvolveu um conceito de tradução ética. Para que ela ocorra, deve ser observada e respeitada uma relação intercultural, entre as culturas doméstica e estrangeira, e o texto traduzido.

Para Antoine Berman (2002), a reflexão sobre a tradução é fundamental, é tão importante que chega a ser considerada como uma necessidade interna da própria tradução. Quando a tradução é pensada “de fora”, ou seja, quando ela não é pensada por tradutores, os resultados destas reflexões não são satisfatórios, e deixam numerosas lacunas, que Berman denomina de pontos cegos, e culminarão com a permanência da tradução como atividade oculta, invisível, marginal, desvalorizada, justamente por não ter sido pensada “de dentro”, por que não tem voz própria.

Este estudioso da tradução considera que seria benéfico para os estudos da tradução que ela fosse pensada de dentro, ou seja, que os próprios tradutores

teorizassem sobre ela, evitando as análises tendenciosas elaboradas por estudiosos de outros campos, como filólogos, críticos, lingüistas, teólogos e filósofos, que associam a tradução aos seus próprios campos de conhecimento, terminando por concedê-la um status secundário.

Este autor aponta dois problemas da tradução: ela é *suspeita* e *ancilar*. Com relação ao significado da tradução no campo cultural, ele aponta alguns problemas no percurso e considera a tradução como atividade suspeita. A tradução é suspeita tanto para os leitores como para os tradutores. Volta-se sempre à questão da fidelidade e da traição. Berman denomina o *drama do tradutor* a situação de ter de servir a dois senhores ao mesmo tempo. O primeiro senhor seria representado pela obra, o autor e a língua estrangeira. O segundo seria a língua materna e o público doméstico.

A relação entre estes dois senhores deverá idealmente se pautar pelo equilíbrio, algo muito difícil de ocorrer na prática, já que ela é freqüentemente marcada pela tensão e pela conflituosidade. Se o tradutor enfatizar mais o primeiro senhor, ele se arrisca a colocar toda a estranheza do texto estrangeiro, do texto a ser traduzido, no seu próprio campo cultural, aparecendo quase como um estrangeiro, podendo ser visto como um traidor por seus compatriotas. Confirmaria, pois, o velho adágio italiano *traduttore traditore*.

Também há a possibilidade de exagerar na obediência ao primeiro senhor e produzir um texto quase ilegível para o público doméstico. Mas, mesmo se, neste caso extremo, o tradutor for bem sucedido, ainda poderá ocorrer outro problema: a cultura estrangeira, de onde se originou o texto a traduzir, se sente traída, expropriada, pois considerava aquela obra como exclusivamente sua, como algo não compartilhável pela tradução. Por outro lado, se o tradutor conseguir adaptar a obra estrangeira ao leitor nacional, inevitavelmente ele terá domesticado esta obra, e teria cometido uma traição.

Traição à própria tradução. O resultado poderia agradar uma parcela menos exigente do público doméstico, mas ainda seria uma traição, que manteria vivo o drama do tradutor.

A tradução tem uma condição *ancilar* característica, segundo Berman. Esta é uma condição que concede a tradução um status de servilidade, de submissão. Esta condição ancilar própria da tradução acaba por atingir também os tradutores, que acabam repetindo o comportamento servil e agindo desta forma. Berman associa este paradoxo da tradução, da obediência simultânea a dois senhores, a uma “sacralização”, uma idealização da língua materna. Berman considera que a origem do adágio *traduttore traditore* tem a ver com esta conduta de tornar sagrada a língua materna, conferindo a ela uma aura de autenticidade, pureza, integridade. Se a língua doméstica é intocável, o tradutor deve ser fiel a ela, mantendo-se humilde, subserviente, respeitoso, evitando cometer traição.

O ato de traduzir, como vemos, não é pacífico, estático, livre de interferências e de obstáculos. Existem *resistências* a ele, que são devidas ao etnocentrismo. Mesmo que necessite de tradução, uma cultura resiste a ela. Esta característica etnocêntrica presente em toda cultura leva a um fechamento, pois toda cultura ambiciona ser completa, pura, totalizante. O ideal seria a cultura doméstica ser auto-suficiente, se bastar, não precisando se miscigenar com outra(s) cultura(s). Berman utiliza a metáfora da mestiçagem: na tradução há uma violência da mestiçagem, pois o contato intercultural e as misturas advindas deste contato são inevitáveis. Quanto à violência, Berman menciona Herder, que usa outra metáfora, comparando uma língua não traduzida a uma moça virgem.

Em sua teorização desenvolvida sobre a tradução, Berman mostra alguns direcionamentos que a tradução pode ter, e que ele denomina de *visadas* da tradução. Para ele, a *visada própria* da tradução seria uma abertura para com o Outro, e neste

contato haveria a fecundação do Outro pela própria mediação do Estrangeiro. A *visada ética* da tradução seria a consagração da oposição ao etnocentrismo: a tradução por essência é miscigenada, aberta, descentralizada. Ela dialoga sempre com o Outro. Ela é relação, ou não é nada. A tradução etnocêntrica é uma má tradução, presa à cultura doméstica. É traiçoeira, pois parece transmitir, mas nega a estranheza da obra estrangeira, bloqueando-a.

Existe forte tensão entre duas visadas: a *visada redutora da cultura* e a *visada ética da tradução*. Só uma visada ética da tradução, para Berman, poderia enfrentar o problema dessa *injunção*, desta pressão que atinge a tradução. Esta pressão decorre da ambigüidade da tradução, pois ela é pressionada dois lados: de um lado pelo caráter da cultura doméstica, que é naturalmente invasivo, apropriador e redutor, já que toda cultura almeja a auto-suficiência. Partindo deste ponto, toda cultura quer avançar sobre as outras culturas e se apropriar delas. O aspecto redutor, a redução, se liga ao etnocentrismo. A injunção é redutora e apropriadora e leva à tradução etnocêntrica, ou a má tradução. Causa o conflito visada ética x injunção e visada redutora da cultura.

Antoine Berman define a ética da tradução como, no plano teórico, um resgate, uma afirmação e uma defesa da visada pura da tradução. Não se deve, para ele, pensar a tradução apenas como comunicação ou transmissão de imagens. Também não é uma atividade puramente literária ou estética. A atividade de tradução envolve escritura e transmissão, que só adquire seu verdadeiro sentido a partir da visada ética que as rege. Mas a limitação desta teoria está justamente no desenvolvimento incompleto da definição de visada ética, que espera por um aperfeiçoamento de Berman. Para ele, uma teoria da tradução deveria buscar retirar a tradução do seu gueto ideológico. Introduce a questão da *ética negativa*, que é uma teoria dos valores ideológicos e literários que tende a desviar a tradução de sua pura visada. Deve haver um enfrentamento desta

situação, através de uma *analítica da tradução*, que é um processo de análise pelo tradutor.

Existem dois problemas que são destacados por este autor: o *desvio* e a *deformação*. Ambos são enfrentados pela analítica da tradução. O primeiro sempre ocorre na tradução, pois o tradutor é obrigado a escrever a partir de fontes estrangeiras, como a obra, a língua e a autor, este é o desvio do tradutor para Berman, que entende que este desvio afasta a tradução de sua visada pura. Outro problema que acontece é causado pela resistência cultural, que sempre acaba condicionando o tradutor, independente de sua vontade - mesmo que ele não queira, e do seu conhecimento - mesmo que ele não saiba. Esse condicionamento leva a uma deformação nos níveis literário e lingüístico, que termina condicionando o tradutor, induzindo-o a trilhar o caminho da fidelidade. A analítica da tradução é capaz de examinar e explicitar as deformações, que formam um “todo sistemático cujo fim é a destruição, não menos sistemática, da letra dos originais em benefício do sentido e da bela forma” (Wanessa Gonçalves Silva, 2006, p.1).

O tradutor, então, age de modo ambíguo: ao mesmo tempo em que força sua língua a adquirir uma estranheza, ele força a língua estrangeira a se defrontar com sua língua materna. Ele quer ser escritor, mas não é senão re-escritor. Ele é autor - e nunca o Autor. Estas ambivalências deformam a visada pura da tradução e se inserem no sistema ideológico já mencionado, reforçando-o. A solução para esta deformação seria adicionar a ética da tradução uma analítica. Ou seja, o tradutor deve se colocar em análise, e recuperar os sistemas de deformação que operam de forma inconsciente no nível de suas escolhas literárias e lingüísticas. Esta analítica é uma análise da própria prática do traduzir, e tem dois momentos: um de crítica das traduções e outro de crítica dos próprios textos traduzidos. Com analítica, a tradução será aberta e não mais

solitária. A analítica nos ensina algo sobre a obra, sobre a relação desta com sua língua e com a linguagem em geral. Algo que nem a simples leitura nem a crítica poderão revelar.

Outro *conflito* que se anuncia é *etnocentrismo x domesticação*. Neste momento, torna-se importante situar o etnocentrismo na tradução. O etnocentrismo pode ser definido como uma “visão de mundo particular, centrada, onde o nosso próprio grupo é tomado como o centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é existência” (Rocha, 2007, p.7). Vale aqui a metáfora do sistema solar: quem compartilha da visão etnocêntrica se acha no centro do sistema solar, como o Sol, e os outros apenas orbitam ao redor, como os planetas. A domesticação é o processo no qual os textos estrangeiros são alterados, e sofrem a inserção de valores lingüísticos e culturais que os tornam mais palatáveis, e familiares ao público doméstico.

O etnocentrismo traz um preconceito com relação ao Outro, uma desconfiança com o Outro, naquilo em que ele difere de nós. A diferença do Outro para conosco envolve aspectos racionais e intelectuais, mas também aspectos afetivos e emocionais, que não devem ser subestimados. A constatação da diferença do Outro, neste caso evidenciado pela tradução, resulta num choque cultural que gera o comportamento etnocêntrico.

A tradução será de boa qualidade, ou ética, se limitar a atitude etnocêntrica do tradutor, e será de má qualidade se formar uma atitude doméstica etnocêntrica em detrimento da cultura estrangeira. Este etnocentrismo pode vir disfarçado, sob uma aparência de transmissibilidade, mas se revela negando a estranheza da obra estrangeira. Torna-se importante observar as estratégias discursivas utilizadas no processo de tradução, seja incorporando tendências de estrangeirização; seja usando truques para

disfarçar as manipulações feitas no texto estrangeiro. A tradução de boa qualidade visa à limitação da negação etnocêntrica, com o objetivo de abrir um diálogo com a obra estrangeira. Força a língua e a cultura domésticas a registrarem a estrangeiridade do texto estrangeiro. A tradução de má qualidade tem uma atitude que é domesticadora e etnocêntrica com relação a cultura estrangeira, ao negar sistematicamente a estranheza desta mesma obra estrangeira.

Contudo, mesmo uma ética tradutória não pode se limitar a uma noção de fidelidade. O processo de tradução envolve também estratégias discursivas e cenários institucionais. As instituições, que podem ser acadêmicas, religiosas, comerciais ou políticas, tendem a preferir uma tradução que confirme discursos e valores, interpretações que lhe interessam para assegurar a própria reprodução das mesmas instituições, que preferem uma ética tradutória de igualdade.

Para Berman, mesmo um tradutor reconhecidamente domesticador não pode ser considerado antiético se ele revela seus cortes, seus acréscimos, seus adornos, e os expõe abertamente em prefácios e em notas de rodapé. Esta *transparência das intervenções do tradutor* torna-o ético aos olhos de Berman.

Lawrence Venuti trabalha suas idéias no contexto norte-americano contemporâneo, reconhecidamente etnocêntrico, onde o tradutor não é valorizado, e sua atividade deve ser dissimulada, disfarçada, a ponto de Venuti dizer que a tradução é uma atividade invisível. Compartilha com Antoine Berman a idéia de que a tradução é suspeita. Mas, diferentemente deste último, ele liga à condição de suspeição da tradução à *domesticação*. Mas como ocorre o processo de inserção de valores lingüísticos e culturais nos textos estrangeiros? Em cada um dos estágios da tradução: na produção, na circulação e na recepção. Inicia-se na escolha do texto a ser traduzido, que atende a alguns interesses domésticos, escolhendo excluir textos por demais “estrangeiros”.

Outra forma é através de uma estratégia de tradução domesticadora, que escolhe apenas alguns valores domésticos, excluindo outros. No final, outras escolhas determinam como “a tradução será publicada, revista, lida e ensinada, produzindo efeitos políticos e culturais que variam de acordo com os diferentes contextos institucionais e posições sociais” (Venuti, 2002, p.129-30). Portanto, este autor considera que o processo de inscrição de valores domesticadores se dá através de um jogo de escolhas e de exclusões.

Para Venuti, há dois grandes riscos, escândalos mesmo, neste jogo: o primeiro é a *formação de identidades culturais*. A tradução acaba construindo, para o público doméstico, representação de culturas estrangeiras. Através do processo tradutório, domesticador, de escolha dos textos estrangeiros e de estratégias de tradução pode-se criar cânones domésticos para literaturas estrangeiras, cânones já domesticadores. Outro ponto de contato de Venuti com Berman é que ambos valorizam a *história* no processo tradutório. Na formação de identidades culturais, ocorre a negação da história, pois a escolha de textos estrangeiros é feita desconectando-os do seu contexto histórico, de duas tradições, de seu sentido. Ocorre, pois, uma violência contra estes textos, que são depois domesticados e reescritos, adaptando-se ao momento temporal atual do público doméstico.

O segundo risco verificado por Venuti, e decorrente do processo tradutório, é a *representação de culturas estrangeiras*. Um exemplo é a tradução de obras literárias japonesas para a língua inglesa. A escolha das obras foi bastante seletiva, priorizando escritores mais tradicionais e excluindo outros de estilo mais inovador. Mais uma vez se mostra o jogo de escolhas e exclusões, já mencionado. Os tradutores foram um grupo de professores universitários ligados a algumas grandes editoras, portanto, representando seus interesses. O resultado foi uma tradução homogeneizadora, que negou a estranheza

das obras nipônicas, de forma a que a tradução resultou em um texto fluente, bem ao gosto do público americano. É preciso ressaltar que isso ocorreu logo após a 2ª Guerra Mundial, onde ainda era viva a imagem de um Japão ameaçador, belicista e inimigo dos Estados Unidos. A imagem que a tradução destas obras quis passar do Japão foi de um país nostálgico, pacífico, quase “neutro”. Este cânone se estabeleceu e com o tempo, o público americano transformou-o em um estereótipo: este foi o resultado desta representação da cultura japonesa. Com o passar do tempo, as representações de culturas estrangeiras poderão se sedimentar no senso comum do público doméstico, originando uma percepção distorcida e até mesmo preconceituosa da cultura estrangeira, que será tomada erroneamente como a representação fiel desta mesma cultura.

Um tradutor pode ignorar e superar o etnocentrismo, ao descentralizar os termos domésticos que um processo tradutório tem que utilizar obrigatoriamente, ao invés de seguir a tradicional prática de domesticar o texto estrangeiro, reescrevendo-o em termos culturais domésticos. Para Lawrence Venuti, esta é a ética da diferença que pode alterar a cultura doméstica. Ele entende a domesticação na tradução como um processo de adaptação ao universo cultural da língua-alvo, ignorando a diferença e permitindo uma familiaridade com os aspectos culturais do estrangeiro. O contrário da domesticação, para ele, é a estrangeirização, que ele considera como o processo que enfatiza a manutenção das diferenças, que são evidenciadas no texto traduzido, de modo que o leitor percebe marcas do texto estrangeiro, marcas da cultura estrangeira, que causam uma estranheza ao leitor da língua de chegada.

Qualquer agenda de resistência cultural para a tradução deve ocorrer de forma especificamente cultural, e escolher textos estrangeiros e métodos tradutórios que se desviem daqueles que são os atualmente dominantes ou canônicos. Então, para Venuti, a tradução poderá ser ética dependendo das estratégias discursivas empregadas durante

o seu processo. Estas estratégias deverão pender mais para o pólo da estrangeirização, afastando-se do pólo da domesticação. O tradutor ético, para este autor, deverá saber limitar o seu etnocentrismo de forma equilibrada. Se exagerar, poderá chegar ao extremo da ininteligibilidade. A domesticação, pois, deve ser relevada em função da estrangeirização, terminando por conscientizar o público leitor estrangeiro da diferença, da estrangeiridade mesma do texto da língua de partida. Esta conscientização pode tornar o público-alvo mais receptivo às diferenças culturais e lingüísticas das línguas de partida e de chegada. Há então a formação de nova identidade cultural no público-alvo, uma identidade relacional, intercultural, ciente das relações entre as culturas doméstica e estrangeira, bem como ciente das fronteiras culturais dos vários públicos domésticos.

Traduzir um texto considerando a ética da diferença pode até domesticar os textos estrangeiros, mas não deixará de considerar a diversidade da tradição estrangeira, aproveitando elementos que eram comumente negligenciados. Pode também modificar a forma de reprodução das ideologias e instituições domésticas dominantes, concedendo-lhes menor peso. Neste caso, há certo grau de infidelidade em relação às normas culturais domésticas envolvidas no processo tradutório.

Esta proposta de ética da diferença aplicada à tradução, além de deslocar o etnocentrismo, retirando-o do centro, em termos de importância, também ultrapassa as instituições domésticas e forma outra identidade cultural crítica e mutável, verdadeiramente intercultural, que além de considerar aspectos das culturas doméstica e estrangeira, também transborda os limites culturais entre os vários públicos domésticos. Deverá também valorizar a história, tanto das tradições domésticas como das estrangeiras. Berman atribui especial importância a este aspecto, entendendo que um tradutor sem uma percepção histórica permanece preso à sua própria representação de

tradução, e daquelas representações que carregam os discursos sociais dominantes do momento.

Um projeto tradutório pode distanciar-se das normas domésticas a fim de evidenciar a estrangeiridade do texto estrangeiro e criar um público-leitor mais aberto e mais receptivo às diferenças lingüísticas e culturais - mas sem ter que recorrer a experiências estilísticas que o alienam a ponto de causar o próprio fracasso.

Como representante do grupo dos estudos culturais, apresentamos Gayatri Spivak, (Sandra Berman, 2005, p.93-108) que traduziu a *Gramatologia* de Jacques Derrida para a língua inglesa em 1976, e que trabalha as questões da responsabilidade do tradutor em relação ao leitor, da inserção e assimilação de traços, do *double bind*, da originalidade da tradução e da desconstrução do eurocentrismo. Para ela, o tradutor deve buscar compreender as pressuposições do escritor. A falta de compaixão dos tradutores impede um possível uso de cada texto, um uso que se relaciona com o limite da escolha racional. Rejeita a idéia de que a tradução é apenas unir, concatenar os sinônimos mais parecidos com a sintaxe mais próxima. Nega, portanto, a equivalência pura e simples. Muito da responsabilidade de elaboração de uma tradução ética é do tradutor. Entende a tradução como mais um conflito do que uma tarefa.

Outro conceito pensado por Spivak é da *tradução como uma leitura*. Esta autora compreende o que denomina de pressuposições do autor, quer dizer, o modo como o autor entende o uso da linguagem, que se aplica de forma distinta em cada obra. Para Spivak, Derrida chama esta compreensão das pressuposições do autor de entrar nos protocolos do texto - não as leis gerais da linguagem, mas as leis específicas do texto (op.cit, p.94). Por isso Spivak considera que a tradução é o mais profundo ato de leitura.

O ponto principal desta autora é a *responsabilidade do tradutor* dentro da língua inglesa (Sandra Berman, 2005, p.93). Esta responsabilidade aumenta enormemente nos

dias atuais, com o poder crescente do idioma inglês como língua principal da globalização. Para esta autora, a responsabilidade do tradutor caminha lado a lado com uma responsabilidade mais abrangente: a alteridade da humanidade, conforme Lévinas. O Outro é colocado em uma posição elevada com relação ao eu, ele está, na metáfora levinasiana, em um promontório, uma espécie de elevação rochosa.

Esta responsabilidade se torna mais grave à medida que o original não é escrito em uma das línguas da Europa Ocidental, por exemplo, quando ele é escrito em uma língua asiática. Para Spivak, seria desejável que, no ambiente acadêmico, os professores amassem verdadeiramente a língua-mãe, então quando se defrontassem com uma tradução, os alunos ficariam convencidos que a melhor maneira de ler e compreender bem um texto seria lendo o texto na língua de origem, mesmo que, como comumente ocorre, apenas um ou outro aluno se interesse em aprender a língua de origem.

Por exemplo, o caso de Bangladesh. Este país se tornou independente do Paquistão em 1971, e a questão da linguagem foi uma das mais importantes e influentes na mobilização pela independência. O nome Bangladesh foi escolhido por representar uma larga faixa de terra onde se fala a língua bangla. Muitas vezes fatores políticos, históricos e geográficos interferem na composição de uma língua, e, também na tradução. No idioma mais falado da Índia, muitas palavras são provenientes de elementos árabes e persas. Quando a Índia se tornou independente da Inglaterra, um movimento nacionalista hindu eliminou do idioma indiano as palavras “emprestadas” árabes e persas.

Aparece aqui uma característica importante da tradução, que será mais adiante desenvolvida por Derrida e por alguns de seus comentadores, como Paulo Ottoni: o *double bind*, ou duplo vínculo da tradução. Ele consiste em dois aspectos simultâneos e antagônicos: a necessidade e a impossibilidade da ocorrência da tradução. A melhor e

mais escrupulosa tradução insinua o aparecimento do *double bind*, que é um problema para os tradutores de línguas do Hemisfério Sul, quando vertem seus idiomas para o inglês. A tradução envolve a responsabilidade da história somada ao *double bind*. Estes tradutores freqüentemente traduzem na sombra da iminente morte das suas línguas de origem como eles as conhecem, e das quais se alimentaram. A predominância do idioma inglês é tamanha que lança um sinal de preocupação de grande diminuição da importância das línguas do Hemisfério Sul, que sobreviveriam como uma curiosidade sem muita importância, restrita ao âmbito local.

Concluindo, entendo que para Antoine Berman a tradução segundo a ética da diferença se dá considerando que as diferenças devem ser observadas e respeitadas no curso do processo de tradução. Diferenças entre o texto traduzido e as culturas doméstica e estrangeira. Diferenças que existem no conflito abertura x fechamento, como no confronto visada redutora da cultura x visada ética da tradução. A tradução ética de Berman se assemelha à *différance* derridiana: ela é diferente, ou seja, difere e se adia no tempo. A resultante do processo de tradução, ou o texto traduzido, difere do original e se distancia no tempo com relação aquele. O desvio, que é um problema que ocorre na tradução, causa o adiamento no tempo do texto traduzido. O desvio ocorre inevitavelmente e sem ele a tradução não existiria, já que o tradutor tem que trabalhar a partir de referências estrangeiras, como a obra, a língua e a cultura do autor.

Lawrence Venuti concebe a tradução ética como aquela que combate a domesticação. Manter a diferença entre os textos original e traduzido é essencial no processo de tradução, assim como manter as diferenças entre as culturas doméstica e estrangeira, mantendo sua estrangeiridade, que a caracteriza e diferencia. Qualquer tentativa do tradutor de burlar as diferenças é vista por Venuti como uma tradução não ética.

Gayatri Spivak valoriza a questão da tradução como leitura em sua reflexão sobre a tradução e entende que é preciso compreender que cada texto tem a sua lei, a sua dinâmica, a sua linguagem. Não há uma linguagem “geral”. Os textos estão abertos para múltiplas interpretações. Neste ponto se aproxima de Derrida. A responsabilidade do tradutor envolve respeitar a estrangeiridade das outras línguas, numa demonstração de combate ao eurocentrismo.

Entendo que a tradução ética envolve o enfrentamento do acontecimento-problema. O agir ético do tradutor envolve honestidade e respeito com ele próprio, com os leitores de seu país e também com os leitores estrangeiros. A concepção ética do agir do tradutor é condicionada, como dissemos, ao conhecimento do problema, pois assim que ele é conhecido, o tradutor tem o dever e a responsabilidade de explicitá-lo, de desvelá-lo, de mostrá-lo aos seus leitores, de alguma forma, seja através de observações, comentários no texto, seja através de notas de rodapé. O problema deve ser tornado visível pelo tradutor, para que a tradução resultante seja ética, segundo nosso ponto de vista. Concordo que as intervenções do tradutor devam ser transparentes.

CAPÍTULO 2 – TORRES DE BABEL: DERRIDA E A TRADUÇÃO

Derrida inicia sua abordagem sobre a tradução através de um de seus textos mais significativos: *Torres de Babel* (publicada em *Psyché: inventions de l'autre*, em 1998), que é a sua interpretação do ensaio “*A Tarefa do Tradutor*”, de Walter Benjamin, hoje considerado um trabalho filosófico clássico sobre a tradução. Nos próximos capítulos abordaremos as relações entre algumas das principais idéias-força de Derrida com a tradução, para finalmente chegarmos à discussão acerca da ética da tradução propriamente dita em Derrida.

Derrida já havia refletido sobre o uso das metáforas na filosofia, e, ao pensar a tradução, ele usa tropos - figuras de estilo, basicamente metáforas e metonímias, mas também hipérboles, perífrases e jogos de palavras - que parecem ser impertinentes, ou inadequados em uma primeira leitura, numa visão superficial, mas não são. Tanto Derrida como Benjamin usam metáforas, mas só o primeiro as usa como parte integrante e vital de sua abordagem filosófica.

Quando Derrida elabora seu ensaio sobre Benjamin, ele pratica a leitura- tradução, e explora as antinomias, as contradições do texto benjaminiano, como: necessidade e impossibilidade da tradução, nome próprio, dívida do tradutor, interpretação de metáforas textuais. Nesta leitura, Derrida começa sua interpretação a partir do desfecho do ensaio de Walter Benjamin “*A Tarefa do Tradutor*”, que passa a ser comentado agora. Este texto foi escrito por Walter Benjamin em 1923, como o

prefácio dos *Tableaux Parisiens*, de Charles Baudelaire. É considerado um dos textos mais importantes sobre a tradução que já foram escritos por um filósofo, e gerou interpretações ricas e divergentes de quem o analisou, como por exemplo, Derrida, Paul de Man e Haroldo de Campos, todos estudiosos da tradução (Furlan, 1997,p.555).

Benjamin considera que, para uma obra de arte ou uma forma de arte, não é importante considerar o receptor, já que não há um receptor “ideal”, pois as reflexões sobre a arte pressupõem a existência e a essência do homem em geral, e não de um homem “ideal”, ou de um “homem em geral”. Benjamin usa definições negativas ao abordar a questão da tarefa do tradutor. Para ele, *a arte não visa à recepção*. Outra definição negativa: *a tradução não é comunicação*. A tradução que quisesse apenas comunicar, não seria uma boa tradução. *O que interessa numa obra de arte verbal é o “poético”, que é justamente o essencial que ultrapassa a comunicação*. O tradutor também pode ser um *re-poetizador*.

Se a tradução quer servir ao leitor, ou seja, quer comunicar, será uma má tradução, pois transmitirá de forma inexata um conteúdo que não é essencial. Para Benjamin, se o original, que é o principal, não se destina ao leitor, como a tradução, que é acessória, poderia ter esta ambição? Para ele, a arte é *comunhão*, muito mais do que comunicação. Comunhão em dois sentidos, o primeiro, entre o homem e a obra de arte; e o segundo, apenas entre os homens. Outro ponto essencial do ensaio é considerar a tradução como uma *forma*. É preciso retornar ao original para compreender. No original a lei de sua tradução está encoberta enquanto traduzibilidade do original. Surgem, pois, duas questões sobre esta traduzibilidade: primeira: em todos os leitores, não haverá um tradutor adequado? e segunda: a obra pode permitir e exigir tradução?

Benjamin entende que a traduzibilidade é atributo próprio de determinadas obras. Um determinado significado encoberto no original se exprime em sua

traduzibilidade. Benjamin concebia a tradução como atividade desvalorizada, e afirmava que “é evidente que uma tradução, por melhor que seja, nada significa para o original” (Walter Benjamin, 1992, p.11). Contudo, a traduzibilidade é valorizada, pois é o que mantém vínculo com o original, que Benjamin denomina *vínculo de vida*, ou *relação de vida*. Ele considera tão especial a relação entre os textos original e traduzido que ele a denomina relação de vida, já que pensa a obra como viva e sujeita a transformações. Como o tempo transforma todo o contexto que envolve as obras e as línguas nas quais são escritas, a relação original x tradução é muito difícil, pois ocorre em uma situação cambiante, em constante transformação.

A tradução sucede ao original e assegura sua *pervivência*, ou sobre-vivência, quando se trata de obras importantes. Portanto, as obras de arte têm vida, são vivas, sobrevivem. Mas esta vida é relacionada à história e não à natureza. Para ele, a tradução só existirá graças à *glória*, só se atingir a glória, que é, para ele, a pervivência nas gerações seguintes. Uma tradução de importância e influência efêmera não atinge a glória. O tempo, como visto por Benjamin, é um ponto essencial aqui. Sua concepção peculiar de história e do tempo é contrária à do senso comum, que visualizaria o original no início do processo tradutório, ele inova ao colocá-lo no meio de uma cadeia temporal. Para ele, houve o passado - momento de produção da obra, e o futuro - reproduções e traduções da obra. O original está no *meio*, entre passado e futuro. Diferencia-se do passado por conter em si a traduzibilidade, a lei da forma. Para ele, o texto, a obra, não está pronta, acabada, imutável, mas está flexível, alterável por possíveis traduções. A história não é estática, está em constante modificação. As manifestações da vida têm por objetivo a sua essência, a apresentação do seu significado. A tradução tem por fim exprimir a relação mais íntima entre as línguas

(Benjamin, 1994, p.13), que não são estranhas umas as outras, mas aparentadas, abstraídas as relações históricas.

Outra definição negativa: *tradução não é cópia*. Não haveria pervivência se ela fosse mera cópia. Com o passar do tempo o original muda, se transforma, assim como se modifica a linguagem poética do autor. Benjamin observa que a língua materna do autor também se transforma com o tempo. Onde buscar a afinidade entre duas línguas, desconsiderando sua afinidade histórica? Na língua pura, na “intenção primordial”, onde as línguas complementam-se a si mesmas em suas intenções.

Para apreender exatamente esta lei, **uma das fundamentais da filosofia da linguagem** (grifo meu), é necessário distinguir, na intenção, o significado do modo-de-significar (op.cit,p.17).

Para Benjamin, todas as línguas possuem afinidade, que para ele difere da simples semelhança. Enquanto a semelhança entre as línguas seria derivada, por exemplo, da sua origem de um mesmo tronco lingüístico (ex: português e francês são línguas que possuem semelhanças, pois derivam do latim), seria então imediata; a afinidade seria mediata, mais distante, pois só se revelaria na tradução. Indo mais além, Benjamin desconsidera a história, e busca a finidade entre as línguas na língua pura. Então, é uma afinidade meta-histórica, além da história.

Benjamin ilustra a distinção significado x modo-de-significar no exemplo da palavra pão: *brot* em alemão e *pain* em francês. Tomadas isoladamente, quanto ao significado, dizem o mesmo, mas são incompletas, e apenas refletem a incompletude das línguas singulares. Todavia, as línguas singulares se completam a si mesmas em suas intenções, ou seja, no modo-de-significar, ou no que querem-dizer. Em *brot* e *pain*, ambas as palavras dizem algo de diferente para o alemão e para o francês, em virtude deste modo-de-significar. Então, o modo-de-significar se relaciona, em cada língua, com o campo semântico e com o campo cultural de cada língua. E aí querem dizer algo

muito diferente. Enquanto para o alemão, em seu meio cultural, o pão não possui uma importância capital quanto à alimentação, para o francês ele é uma verdadeira instituição cultural, pois existe grande diversidade de tipos de pão na França, e um símbolo do país é a imagem de um francês carregando uma *baguette*. Então, o modo-de-significar de *brot* e *pain*, em alemão e em francês, é muito distinto.

Toda tradução é uma forma provisória de se medir a estranheza das línguas entre si. Benjamin dá um enfoque, um tom religioso às suas reflexões sobre a linguagem e a tradução. O crescimento das religiões amadurece nas línguas a semente de uma língua superior. A tradução é orientada rumo ao estágio definitivo, então o original ascende – aos céus, em linguagem religiosa – para uma esfera mais pura da língua, mas não chega a alcançá-la completamente. Neste “cume”, está o que faz da tradução mais que mera comunicação. Neste topo está o que não é retraduzível, está o núcleo essencial, que é intocável.

O conteúdo e a língua diferem no original e na tradução, e Benjamin usa algumas metáforas para exemplificar. No original usa a metáfora do fruto e da casca, e na tradução a língua envolve o conteúdo como um manto real, com dobras sucessivas.

Retornaremos a estas metáforas mais adiante.

A tradução *eleva* o original para um posto mais definitivo da língua, de onde ele não pode mais ser deslocado por nenhuma transposição, mas apenas ser elevado. Para Benjamin, os tradutores mais significativos são escritores, e quanto pior o escritor, pior o tradutor. A tarefa do tradutor é diferente da tarefa do escritor.

Além da tarefa, também diferem as *intenções* do escritor e do tradutor: as intenções do primeiro são ingênuas, primeiras e intuitivas, enquanto as intenções do segundo são derivadas, últimas e intelectuais. Na língua *verdadeira* as próprias línguas

concordam entre si, completam-se e reconciliam-se no modo-de-significar. A língua verdadeira está oculta nas traduções.

Observamos com especial atenção a questão das *intenções*. A tarefa do tradutor é autônoma, e consiste em encontrar uma intenção para a língua em que se traduz. Neste ponto, é despertado o eco do original. A tradução convoca o original para nela ingressar no único lugar onde o eco pode dar a ouvir a obra da língua estrangeira na sua própria língua. Sua intenção se dirige a uma língua em sua totalidade, a partir de uma única obra de arte numa língua estrangeira, ou seja, a tarefa do tradutor é provocar o *amadurecimento*, na tradução, da *semente da língua pura*, é fazê-la aflorar.

Walter Benjamin critica as concepções tradicionais de fidelidade e de liberdade, presentes nas teorias de tradução mais conservadoras. O problema é que a teoria de tradução deste filósofo desconsidera a mera reprodução do sentido. Para ele, o uso tradicional destes conceitos leva a uma antinomia sem solução. A tradução fiel, feita palavra a palavra não é capaz de reproduzir totalmente o sentido do original. Isto ocorre porque o sentido adquire sua significação poética na forma como o significado se une ao modo-de-significar. Não se deve relacionar a exigência de literalidade do texto traduzido à manutenção do sentido, e Benjamin propõe correlações mais pertinentes. Surge aqui a analogia dos cacos de um vaso. Estes cacos, quando reunidos, não reproduzem a forma exata que o vaso possuía. A tradução, ao invés de se fazer semelhante ao sentido do original, deve chegar até o detalhe, trazendo para a forma de sua própria língua o modo-de-significar do original. Para ele, original e tradução são fragmentos de uma língua maior, como os cacos são partes de um vaso.

O original só é essencial quando libera o tradutor e a sua obra da ordem da comunicação. Relembro que para Benjamin a tradução não comunica. A língua do tradutor não precisa ficar presa ao sentido, pois sua intenção não é reproduzir, e sim

harmonizar, como complemento – ou suplemento, no entender de Derrida – a língua em que a intenção se comunica. A verdadeira tradução é transparente, não esconde o original, mas faz com que incida sobre ele a língua pura, de forma descendente: que caia tanto mais plenamente sobre o original, como se forçada por seu próprio meio, a língua pura. Isso se faz pela literalidade na transposição da sintaxe, e é a literalidade o que mostra a palavra como o elemento originário do tradutor. Em toda língua permanece, além do que é comunicável, algo que não é comunicável, que pode ser um *simbolizante*, nas obras acabadas das línguas, ou um *simbolizado*, na própria transformação das línguas. O núcleo da língua pura, a semente desta língua pura, é o que se busca representar na transformação das línguas. Este núcleo só reside nas obras como simbolizando, mas está presente na vida como o próprio simbolizado.

Benjamin considera que a tradução tem apenas um poder, mas é um poder extraordinário: o de desvincular a língua pura, a essência última de um sentido denso que a afeta, nas obras. A desvinculação deste sentido recupera, no movimento verbal, a língua pura, faz do simbolizante o próprio simbolizado. A língua pura está presente em todas as línguas como o significado, e nela toda comunicação, todo sentido e toda intenção atingem um ponto de onde devem perecer. Este ponto assegura a liberdade de traduzir um direito novo e mais elevado. A tarefa do tradutor, para Benjamin, é resgatar em sua própria língua a língua pura, ligado à língua estrangeira, e liberá-la, cativa na obra, pela transposição. Esta liberação termina alargando os limites da própria língua. Outra metáfora: a tradução toca de passagem o original e apenas o toca no ponto infinitamente pequeno do sentido, como a tangente prossegue infinitamente em linha reta, após tocar o círculo de forma muito suave.

Neste momento torna-se necessário tecer considerações sobre *Torres de Babel*, o ensaio derridiano que analisa a *Tarefa do Tradutor*, de Walter Benjamin. É oportuno

ressaltar que a peculiar escrita derridiana se manifesta logo no título do ensaio: Torres de Babel. Em francês, o título é *Des Tours de Babel*. Derrida faz aqui um de seus característicos jogos de palavras: ocorre uma multiplicidade de sentidos neste título, que pode significar torres, que é a tradução mais comum, como também giros, desvios, voltas, tornos, circunvoluções, dentre outros. E *Des Tours* se escreve diferente de *detour* (desvio), mas tem a mesma pronúncia, do mesmo modo que *différence* e *différance*, onde Derrida introduziu uma marca muda, uma letra “a”, que se nota apenas ao se escrever, pois ao se falar ela não aparece. Vitória da escritura sobre a fala. A questão do título é tão importante, que na tradução brasileira de Torres de Babel, a tradutora Júnia Barreto incluiu uma nota, onde abordou a dificuldade de traduzir um texto que fala de tradução, e que desde o início, desde o título apresenta desafios.

Este ensaio foi publicado pela primeira vez em “*L art des confins*”, *Mélange offerts à Maurice de Gandillac*, PUF, 1985. No mesmo ano foi traduzido para o inglês, em *Difference in translation*, (edição de Joseph Graham, Cornell University Press), edição bilíngüe. Na França, foi republicado na edição que viria a ser a mais conhecida, em *Psyché: inventions de l autre*, Galilée, de 1987. No Brasil, Torres de Babel foi traduzida e publicada em 2002, pela Ed. UFMG. Na primeira publicação, Derrida homenageia Maurice de Gandillac, tradutor de diversas obras filosóficas para a língua francesa, que foi seu professor na Universidade.

Entendo que Derrida inicia o ensaio Torres de Babel situando Babel, a princípio, como um nome próprio. Mas, quando se fala Babel, ele interroga quem ou o que se nomeia. De início identifica em um pano de fundo uma multiplicidade – de línguas contidas em Babel, de mitos, de traduções possíveis – e daí surge a necessidade de se usar tropos, como metáforas ou metonímias, e circunlocuções, como voltas ou desvios, numa tentativa de suplementar aquilo que a multiplicidade nos interdiz. Outro sentido

de Torres de Babel é de *inacabamento*: da estrutura da torre, da construção. Então, Babel pode significar: origem da confusão das línguas, multiplicidade dos idiomas e tradução necessária e impossível.

A multiplicidade de línguas limita tanto a tradução verdadeira como a ordem estrutural, ou a coerência do *constructum*. Ele então interroga em que língua a Torre de Babel foi construída e desconstruída. Numa língua onde o nome próprio Babel podia ser no dizer derridiano, confusamente traduzido como confusão. Trata-se de um equívoco, pois um nome próprio deveria ser intraduzível, deveria resistir à tradução. O equívoco foi justamente acreditar ser possível, dentro de uma mesma língua, traduzir um nome próprio por um nome comum, com o significado de confusão. Então, Babel é um indecível¹, já que é ao mesmo tempo nome próprio e nome comum. Quanto à confusão, Derrida apresenta outro sentido: confusão do nome de Deus como nome do pai. Ao dar o seu nome, ao dar todos os nomes, o pai seria o criador da linguagem, o “nome de Deus o pai seria o nome desta origem das línguas” (Derrida, 2002, p.14). Mas, se por um lado Deus cria as línguas, por outro Ele não as extingue, mas lança a confusão.

Prosseguindo a leitura de Torres de Babel, Derrida utiliza algumas metáforas, que, se apreciadas juntas, criam uma família completa. Deus, o criador, é o pai, as línguas, suas criações, são as mães, e os semitas representam as filiações, ou as filhas. Antes da desconstrução de Babel, a grande família semítica fundou na Terra um vasto império e uma língua. A seguir Derrida inicia o comentário de um fragmento de texto sobre a família semítica, que foi traduzido duas vezes para o francês. A primeira tradução, de Louis Segond, autor da Bíblia Segond, não é uma tradução literal, mas a

¹ Segundo Santiago, o indecível é um elemento ambivalente sem natureza própria, que não se deixa compreender nas oposições clássicas binárias; elemento irreduzível a qualquer forma de operação lógica ou dialética (1976, p.49).

segunda, feita por Chouraqui, é fiel à literalidade hebraica, e traduz língua como lábio, e constitui um tropo, uma metonímia, como já foi dito anteriormente.

O fragmento de texto citado, constante da Bíblia, situa os semitas, os filhos de Shem – que significa nome em hebraico – as gerações de descendentes diretos de Noé, que repovoaram a Terra depois do dilúvio e construíram as nações. Neste momento só existia uma língua. Os semitas então se fixam numa planície no país de Schinear. Resolvem construir uma cidade e uma torre que atingisse o céu, e queriam se atribuir um nome, um nome que garantisse sua fixação na Terra e impedisse a sua dispersão.

Derrida então questiona por que Deus puniu os semitas. Poderíamos pensar que os puniu porque eles queriam construir a Torre de Babel para alcançá-Lo, pois Deus é o mais alto, é o Altíssimo – em francês *Très-Haut* significa Deus. Mas na verdade Deus os puniu por dois motivos: pelo nome e pela reunião. Os motivos da punição foram a ousadia dos semitas em se atribuir um nome, e em se reunir para não mais se dispersar. A consequência disso seria a criação de uma filiação, de uma genealogia, de uma linhagem semítica ativa, que falava a mesma língua e queria se colocar no mesmo plano de Deus, tendo acesso a Ele através da Torre. A filiação tem característica interessante e intolerável para Deus: o homem passa a ser criador, ele tem a ousadia de criar, usurpando esta atribuição de Deus.

Temos então duas imposições: de um lado os semitas impondo seu nome e sua língua, e de outro Deus impondo seu nome e confundindo as línguas. O choque, portanto, foi inevitável. A Torre de Babel, obra inacabada simboliza a interrupção do projeto dos semitas: para Derrida a desconstrução se manifesta duas vezes: a desconstrução da torre como da língua universal (humana) e a desconstrução como a dispersão, ou a disseminação dos semitas. Deus interrompe o que seria a linguagem

humana, e paralisa a construção da cidade e da torre. Deus, neste momento impõe a tradução, depois de já ter imposto o seu nome.

O que os homens pretendiam ao usar a torre era subir aos céus, em um movimento *ascendente*, mas Deus os força a uma descida, a um movimento contrário, *descendente*. Após Deus clamar seu nome, Babel, ele confunde o lábio (ou a língua) de todos e os dispersa no mundo. Surge aí o *double bind*, ou a necessidade e a impossibilidade simultâneas da tradução, que se tornou necessária e impossível como resultado da luta pela apropriação do nome. Necessária e impossível para terminar a obra da torre e para manter os homens juntos, evitando a dispersão. Um ponto essencial aqui: Derrida situa como um limite das teorias da tradução o fato de não se considerar a possibilidade para as línguas, mais de duas, estarem implicadas em um texto. Como, indaga ele, traduzir um texto escrito em várias línguas ao mesmo tempo, como restituir o efeito de pluralidade, e traduzir para diversas línguas ainda seria traduzir?

Assim como Babel, confusão se torna nome próprio e nome comum. Mesmo se o tradutor escrever em maiúsculo - Confusão - ainda assim não se traduz de uma língua para outra. Para Derrida a tradução se torna lei, dever, obrigação e dívida, sendo esta última insolúvel, impagável, por que está :

marcada diretamente no nome de Babel que simultaneamente se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente, ao lado dele mesmo como outro. Tal é a performance babélica” (Derrida, 2002a, p.25-26).

Com relação à Tarefa do Tradutor de Walter Benjamin, Derrida relaciona o título à missão que o tradutor está destinado: surge novamente a dívida, a lei de uma injunção a qual o tradutor deve responder. O tradutor então começa sua tarefa em débito, ele já a inicia endividado, e sua tarefa, sua missão é devolver, é retribuir o que deveria ter sido dado. Como, para Benjamin, o sentido não é importante, como seria

esta restituição? O sentido deixa de ser importante, pois, como vimos, a tradução é forma e não sentido, e o que foi inicialmente dado não foi o sentido.

Derrida comenta algumas metáforas benjaminianas: as da vida, sobrevida e maturação da semente. Mas a leitura que ele faz de Benjamin é que a vida é pensada a partir da história, existe vida quando a sobrevida, que é o que excede a vida, supera a vida e a morte biológica. Como exemplos de coisas que excedem a vida podemos citar a história ou as obras. E afirma:

Pois é a partir da história, não da natureza (...) que é preciso finalmente circunscrever o domínio da vida. Assim nasce para o filósofo a tarefa (*Aufgabe*, em alemão) de compreender toda vida natural a partir desta vida, de mais vasta extensão, que é aquela da história (Derrida, 2002a, p.32).

Argutamente Derrida observa que, desde o título da Tarefa do Tradutor, Benjamin situa e delimita o *problema*. A tarefa, ou o *problema é do tradutor, e não da tradução*. Para Benjamin, o tradutor se encontra em situação desfavorável: endividado (pela tarefa), obrigado (pelo dever), inscrito (como sobrevivente de uma genealogia), como sobrevivente ou como agente de sobrevida (das obras, e não dos autores).

Entretanto, Derrida não compartilha da opinião de que o tradutor está em situação desfavorável. Ao contrário, entende que o tradutor é valorizado. Para ele o tradutor é credor e o original é devedor em relação ao tradutor. Deus é devedor, pois invocou a tradução das línguas e do seu nome. Ao questionar por que o tradutor não é um receptor endividado, responde: porque a obrigação da dívida é entre dois textos, e não entre duas pessoas, como no caso do doador e do donatário. Prosseguindo no comentário do texto benjaminiano, concorda com Benjamin que tradução não é recepção nem visa à comunicação, mas tem outros pontos de vista: Se há uma relação de “original” à versão, no caminho entre o texto traduzido e o texto traduzante (*traduisant*)²(Derrida, 2002^a, p.34), ela não poderia ser representativa, pois para Walter Benjamin, tradução não é cópia. Já que a tradução não é recepção, comunicação ou

² Em *Torres de Babel* a tradutora Júnia Barreto optou por traduzir *traduisant* como traduzante.

cópia, como fica a questão da dívida e da genealogia do tradutor? Para Benjamin, a tradução é uma forma. A lei dessa forma se impõe primeiro ao original. Então Derrida apresenta duas questões: em meio à totalidade de seus leitores, a obra pode encontrar o tradutor que seja capaz dela? E ainda, devido à sua essência, a obra exige ser traduzida? Sim, exige. É preciso dar resposta a esta injunção que é demanda e desejo na própria estrutura do original, que é a relação vida x sobrevida. Outra posição de Derrida é de que a dívida do tradutor não o engaja com respeito ao autor. Neste particular, situa mais uma oposição: morte x vida. O autor, para ele, *sempre* está morto, mesmo que não esteja morto de fato. Se o autor está vivo, está ao mesmo tempo morto, pois seu texto, sua obra, tem estrutura de sobrevida. Retorna a questão do nome, ou melhor, da nomeação. Como nomear o autor-morto e o tradutor? Pois o tradutor como recriador, como um re-autor, um novo autor, também não estaria morto? A possibilidade de novas traduções ou de traduções para várias línguas ao mesmo tempo asseguraria a morte do tradutor.

A seguir Derrida introduz sua concepção de *contrato da tradução*, como um contrato atípico, singular, e aborda alguns conceitos jurídicos que dizem respeito à tradução e ao trabalho dos tradutores. Ao contrário dos contratos tradicionais, que geralmente geram efeitos no território de *sua* língua, o *contrato da tradução* é indefinido neste particular, pois seu objeto - a tradução - poderá futuramente ser traduzido para várias outras línguas. Para Derrida, este contrato é uma espécie de contrato em si, o “contrato absoluto, a forma-contrato do contrato, o que permite a um contrato ser o que ele é”. (Derrida, 2002a, p.42-43). Para Derrida o objetivo do tradutor seria remarcar a afinidade entre as línguas, que é a própria essência do texto sagrado e religioso. Derrida compara o contrato de tradução a um contrato de casamento, ou *himeneu*. A palavra *hymen*, em francês, adquire duplo sentido ao ser usada por Derrida. Pode significar tanto casamento, ou *hyménée*, algo que une, como hímen, a membrana

da vagina, que é algo que separa. Portanto, o hymen é outro indecível. O que orienta o trabalho do tradutor é o intacto, o intangível, o intocável, que resta ao final do processo de tradução. O intocado é a essência, é a linguagem pura. A verdade seria a linguagem pura, na qual o sentido e a letra estão unidos de forma indissociável.

Benjamin disse que as línguas “são aparentadas uma à outra no que elas querem dizer” (apud Derrida, 2002a p.45). A questão importante é justamente *o que elas querem dizer*. Segundo Derrida, a resposta é o nome. E ele vai embasar esta afirmação em um texto anterior de Benjamin, de 1916, intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, no qual ele afirma que o elemento originário do tradutor é a palavra³. Esta supremacia da palavra situa a questão na chamada economia da tradução, no problema econômico da tradução, seja como lei do próprio, seja como relação quantitativa.

Cabe neste momento falar um pouco sobre a concepção de linguagem de Walter Benjamin, contida no texto mencionado acima. Neste texto, ele interpreta o mito bíblico do Gênesis e concebe a linguagem em três níveis: a linguagem de Deus, a linguagem adâmica e a linguagem do homem. A primeira é divina, de Deus mesmo, original, a mais antiga e a mais elevada, e consiste numa palavra poderosa que cria, modifica o mundo. Por exemplo, Deus disse: Faça-se a luz. E a luz se fez, e a palavra criou uma realidade. Então, a palavra se transformava nas coisas, ela *era* as coisas. A segunda deixa de ser divina, e é derivada, delegada de Deus para Adão. Deixa de ter o poder criador, mas serve para que o homem nomeie todas as coisas, com aprovação de Deus. O homem reconhece as coisas e as nomeia, neste caso há relação direta entre a língua e o conhecimento. A terceira é a menos elevada de todas, pois é a linguagem do homem após a queda, é a linguagem da confusão e da dispersão dos homens. Nas duas primeiras

³ Derrida adota entendimento semelhante e considera que o corpo da palavra está firmemente unido ao sentido. Retornaremos a este ponto no final do trabalho.

linguagens nota-se proximidade da natureza com o homem. Na terceira, observa-se que o homem se afastou da natureza, após sua expulsão do Paraíso. Neste momento, para Benjamin, a palavra caiu no submundo da significação e reduziu a língua à mera comunicabilidade dos signos. Corroborando a afirmação benjaminiana de que tradução não é comunicação, no terceiro nível não há como comunicar conteúdos, pois a linguagem está dissociada das coisas, e, portanto, separada do conhecimento.

Derrida interpreta Benjamin e vê na “Tarefa do Tradutor” o resgate da linguagem pura exilada na linguagem estrangeira. Esta linguagem pura, pré-babélica, a “língua perfeita”, deve ser liberada através de uma transposição poética. Mas, para poder liberar, o tradutor tem que ser livre. A liberação da linguagem pura acaba por transformá-la e fazê-la crescer. Comenta duas metáforas de Benjamin: a da tangente e o círculo, e a da ânfora quebrada. Na primeira, ele compara o contato mínimo, fugidio, da tangente com o círculo com o contato da tradução com o original, que é fugitivo e ocorre “somente em um ponto infinitamente pequeno do sentido” (Derrida, 2002a, p.47-48). E depois segue o seu caminho. O ponto de contato, onde há o sentido é muito tênue, e este contato é muito sutil, uma carícia, no dizer de Derrida. Na segunda, a ânfora, um tipo de vaso, que se quebra e os pedaços são reunidos para tentar reconstituir o formato original seriam como partes de uma linguagem maior. Mais um jogo de palavras típico derridiano: a *metânfora*.

Continuando com a descrição e a análise das metáforas benjaminianas, Derrida comenta mais duas: a do fruto, e a do manto com dobras. Na primeira, ele equipara o caroço da fruta ao original do texto, que se deixa traduzir e retraduzir várias vezes. A fruta e seu invólucro formam uma unidade, assim como o teor e a linguagem. O caroço exprime a idéia de continuidade, pois poderá se desenvolver e gerar outra fruta – traduzir e retraduzir. A fruta não pode, pois desaparece como unidade ao ser utilizada.

Na segunda a linguagem da tradução envolve seu teor como um manto real e suas dobras, que envolvem o rei. A metáfora da nobreza dá uma idéia da importância que Benjamin concede à tradução. O corpo do rei seria o teor do texto traduzido e a tradução o envolve como um manto, mas a aderência não é perfeita. O tecido possui dobras, e o corpo possui curvas, saliências, e reentrâncias. A adaptação do manto ao corpo, a aderência, não é perfeita, mas é a possível. Assim como a tradução. O manto não é natural, é um tecido, aqui vai outra metáfora, e outras oposições: manto x corpo, natural x artificial. Em ambos os casos, a casca e o manto, Derrida entende que existe unidade, do teor e da língua, natural no primeiro caso e simbólica no segundo.

Para Benjamin, a tradução visa a reconciliação das línguas. Há aí uma promessa de reconciliação, que busca unir duas partes. Esta promessa chama a uma língua *da verdade*. Para melhor compreender como isto aconteceria, analisaremos o que Benjamin denomina “visada ou sentido intencional”. O que aparece visado sob o conceito de visada, é o que interroga Derrida. É preciso voltar à questão do parentesco entre as línguas e o conceito benjaminiano de origem. Para chegarmos a este parentesco ou a essa afinidade, é fundamental o conceito de origem. Mas onde está esta afinidade originária? Nas visadas, ou em um desdobramento das visadas. O objetivo destas visadas é atingir a “linguagem pura”, o “que elas visam, na tradução, é a língua mesma como acontecimento babélico (...) é o ser língua da língua, a língua ou a linguagem enquanto tais, essa unidade sem qualquer identidade a si que faz com que existam línguas e são línguas” (Derrida, 2002a, p.66).

O visado, ou coisa visada difere do modo de visada. A tarefa do tradutor exclui a coisa visada, ele tem em vista o contrato originário das línguas e a possibilidade de alcançar a língua “pura”. O que designa a tarefa da tradução é o modo de visada, apenas. Cada coisa considerada em sua identidade presumida – por exemplo, o livro em

si, ele mesmo – é visada de maneiras distintas dentro de cada língua, e dentro de cada texto de cada uma das línguas.

A pura linguagem está oculta, e só a tradução pode revelá-la. Mas para isso deve haver o *acordo* das línguas. A tradução deve ter um viés complementador, harmonizador. O acordo das línguas é um ajustamento que faz com que apareça a pura linguagem e o ser-língua da língua. A língua, quando sozinha, fica diminuída, atrofiada. O cruzamento das línguas ocorrido na tradução faz com que a língua cresça e deixe de estar sozinha. A tradução tem, pois, um poder vivificador, regenerador.

Derrida analisa as relações entre o texto sagrado e a tradutibilidade. Para ele, o texto sagrado marca o limite da tradutibilidade pura, “a tradução como santo crescimento das línguas, anuncia o termo messiânico” (Derrida, 2002a, p.68). Vemos colocada a questão da distância. Ocorre um distanciamento da língua da verdade no processo tradutório. Para Derrida, o que torna o texto sagrado tradutível é justamente o sagrado, a sua sacralidade. Para Benjamin, como vimos, é o que excede a tradução, ou o poético. Nesse ponto Derrida apresenta a distinção entre tradutível e traduzível. A tradutibilidade pura no texto sagrado decorre da unicidade entre sentido e literalidade. A inseparabilidade, a indistinção entre sentido e literalidade levam a uma aporia: como ambos são inseparáveis, o tradutível ou puro pode ser traduzido como *intraduzível*. Ora, o *intraduzível* não poderia se deixar traduzir. Outro paradoxo. Esta aporia traz conseqüências para o tradutor: “desde esse limite, ao mesmo tempo interior e exterior, o tradutor chega a receber todos os signos do distanciamento, que o guiam em sua *démarche* infinita à beira do abismo, da loucura e do silêncio” (Derrida, 2002a p.69). E acrescenta: “Como a tarefa é impossível nas cercanias do texto sagrado que vos designa, a culpabilidade infinita vos absolve imediatamente” (Derrida, 2002a p.70).

Para Derrida, uma característica marcante do texto sagrado é o acontecimento de um *sem-sentido*, ou *pas de sens*, em francês. Significa sentido, fora de uma literalidade. Neste ponto Derrida situa o sagrado. Ele mantém relacionamento de cumplicidade e de dependência com a tradução. “Ele se entrega à tradução que se doa a ele. Ele não seria nada sem ela, ela não aconteceria sem ele, um e outro são inseparáveis” (2002a p.71). O sagrado é ao mesmo tempo tradutível e intraduzível, como vimos. Só há letra, e esta é a verdade, a verdade da linguagem pura.

Concluindo, entendo que, após os comentários sobre os textos *A Tarefa do Tradutor* e *Torres de Babel* Derrida e Benjamin apresentam alguns pontos em comum. O processo de tradução para Benjamin se assemelha à leitura desconstrutora de Derrida, no sentido em que revela o que estava escondido, dissimulado. Por exemplo: em Benjamin a tradução revela a afinidade entre as línguas, que não era visível. E ainda, a tradução aflora, mostra a semente da língua pura, que não estava aparente. Outro ponto de contato é entre a *glória* benjaminiana e a *différance* derridiana. A glória garante a continuidade da tradução, mas não se realiza no presente, só no futuro, num futuro nem sempre previsível, um futuro que é diferente, difere e está adiante, adiado, no tempo. Outra relação é entre a mudança que o original sofre com o tempo (Benjamin) e a *iterabilidade* da escrita (Derrida). Como a tradução não é cópia, pois o original se transforma com a passagem do tempo, e a própria tradução também muda, e assim o processo se repete. Para Derrida o iterável significa repetível com diferença, e concebe a escrita como iterável, já que muda de acordo com o contexto em que se insere. A iterabilidade se relaciona com a distância: a escrita está sempre distante do autor e do leitor, e esta distância não só é física, como também temporal. Por exemplo, um texto de Marx, como o Manifesto do Partido Comunista, lido em 1960, no contexto da Guerra Fria seria lido de uma maneira e provocaria um determinado resultado. Este mesmo

texto, lido hoje, após a queda do muro de Berlim, adquire outro significado, bastante diverso, no contexto atual, onde a questão ideológica e o embate capitalismo x comunismo perderam importância. Também a diferença aproxima os dois pensadores. Para Benjamin, a diferença é parte integrante da sua concepção de tradução: “A forma de uma língua, o que ela visa na sua especificidade, só pode se mostrar na passagem- tradução (...) para uma outra língua: só na diferença entre as línguas (...) só neste intervalo então se pode expor a verdade das línguas” (Gagnebin, 2007, p.21). Também quanto ao lugar da tradução, vemos aproximação entre Benjamin e Derrida. Para o primeiro, a tradução ocorre em um intervalo entre as línguas, na diferença entre elas; já para o segundo a tradução ocorre num espaço intermediário, ou num “entre-lugar”, por exemplo, entre várias línguas ao mesmo tempo. Esta questão será retomada no último capítulo deste trabalho. Benjamin escreveu e Derrida concordou que a tradução de um texto sagrado ocorre em suas entrelinhas, ou seja, no “entre-lugar”.

Finalmente, observo que, a respeito do sagrado, do texto sagrado, Derrida e Benjamin divergem. Para Benjamin o que caracteriza o sagrado é a união forte entre o sentido e a literalidade. Mas Derrida entende que não existe esta união, pois o sentido, para ele, está fora de uma literalidade, é o *pas de sens* ou *sem-sentido*. Neste capítulo Derrida leu, interpretou e traduziu Benjamin e desenvolveu reflexões sobre a tradução. Para avançarmos na discussão da questão da tradução e da possibilidade de existência de sua ética, veremos a seguir algumas das ferramentas teóricas que Derrida utilizará, as chamadas idéias-força.

CAPÍTULO 3 – A TRADUÇÃO E AS IDÉIAS-FORÇA DE DERRIDA

Pretendemos apresentar neste capítulo as principais idéias-força de Derrida, que são: desconstrução, logocentrismo, fonocentrismo, *différance* e hospitalidade. Sim, idéias-força, pois entendemos que Derrida não cria conceitos, pelo menos não da forma como se faz usualmente. Também relacionaremos a tradução com algumas destas idéias-força.

A filosofia de Derrida, cujo mote mais visível é a desconstrução, se faz através de estratégia de leitura que questiona profundamente os conceitos metafísicos da filosofia e é realizada com e a partir dos conceitos, que são material alheio, de outros pensadores -nem sempre filósofos. Derrida não cria conceitos, nem se propõe a fazê-lo, já que os conceitos são *objetos de estudo* para ele.

A desconstrução é uma prática que ocorre dentro de conceitos já dados. Então, nesta perspectiva, Derrida não cria conceitos. À semelhança de um demiurgo, ele não cria, mas *transforma* os conceitos alheios, que são a matéria prima de seu trabalho. Se não são conceitos, os termos utilizados por Derrida poderiam ser considerados como *idéias-força*, ou seja, idéias principais, fortes, importantes, representativas, eixos mesmo de seu pensamento.

Encontramos amparo na afirmação de que Derrida não cria conceitos em alguns estudiosos de sua obra. Evando Nascimento, por exemplo, fala em *noções* ou *operadores textuais* derridianos. Rogério da Costa também concorda com esta afirmação, ao ver na desconstrução uma relação original com os conceitos filosóficos, e questionar a possibilidade de criação de conceitos numa prática que se instala dentro de conceitos já dados (1993, p.25). O próprio Derrida, quando indagado se na desconstrução é possível falar em criação de conceitos ou se consiste numa prática que se instala dentro de conceitos já dados, respondeu:

Seria preciso seguramente trabalhar de dentro. Claro, acredito que haja engendramentos, mas não de conceito, de unidade conceitual. Da mesma forma que não acredito que a palavra seja a unidade última do discurso, também não creio que o conceito seja uma unidade irreduzível. Há cadeias, redes de conceitos, formas, demonstrações, retóricas, mas não há unidade conceitual para mim. Pela mesma razão, creio que o que chamei neste instante de geração de cadeias conceituais não é conceito. Aliás, não creio que se crie o que quer que seja – em todo caso não um conceito – se a palavra criação tem um sentido rigoroso, isto é, a produção *ex-nihilo* de algo radicalmente novo. Estas gerações são sempre de deslocamentos a partir de certas heranças, dados (Costa, 1993, p.24.).

Derrida afirma que quando se trabalha com categorias ou conceitos que não se deixam limitar por um sistema, excedendo-o, transbordando seus limites, há a *solicitação* do sistema metafísico, pois solicitar é usado no sentido de abalar este mesmo sistema. Portanto, as idéias-força solicitam o referido sistema, e abalam seus sustentáculos.

No trabalho de desconstrução Derrida se apropria de conceitos alheios e os usa em sua argumentação, com o propósito de mostrar que o sistema que os originou tem falhas e inconsistências que minam o seu funcionamento. Neste percurso, são identificadas as aporias que tem relação com as falhas mencionadas.

A primeira idéia-força de Derrida a ser analisada é a *desconstrução*, termo que permeia sua obra e chegou a ser identificado com todo o seu pensamento. A

desconstrução visa questionar e criticar vigorosamente os limites de uma filosofia da representação, para se vislumbrar um pensamento além destes limites. Poderemos dizer o que a desconstrução é: um ferrenho ataque ao platonismo, ao centro e ao significado transcendental. A desconstrução é um ataque ao platonismo que fixou no *corpus* da metafísica ocidental os conceitos de origem, finalidade, verdade e representação. Platão instituiu uma forte concepção dualista na filosofia, originada de seu entendimento de que existe bipartição do mundo no mundo físico, aparente, imperfeito, e no mundo das Idéias. Alguns dualismos de origem platônica são: inteligível x sensível, natureza x cultura, fala x escrita, forma x conteúdo. Estes pares de opostos possuem rígida hierarquia, que submete violentamente o termo “fraco” ao termo “forte”. Este último é considerado intrinsecamente melhor que o outro, anulando-o. Estes dualismos constituem o assim chamado idealismo platônico, caracterizado pela doutrina das Idéias, e pela dialética. A desconstrução possui algumas características, como: origem, finalidade e limites. Sua origem é heideggeriana, em sua crítica à ontologia, e Derrida viu nesta crítica uma crítica ao logocentrismo. A desconstrução não é destruição - veio do termo alemão *destruktion*, usado por Heidegger - e não tem sentido supressor, negativo, pelo contrário, é afirmativo. A desconstrução pode ser exemplificada por meio de metáforas, como a metáfora arquitetônica, que a retrata como o desmantelamento interno de algo, como por exemplo, da Torre de Babel, de uma estrutura, de um conceito, para que possamos compreender sua estrutura interna, seu fundamento.

Falaremos agora do que a desconstrução *não é*. Não é uma análise, nem uma crítica, nem um método. Derrida já se manifestou a respeito:

Em todo caso, apesar das aparências, a desconstrução não é nem uma *análise*, nem uma *crítica*, e a tradução deveria levar isso em conta. Não é uma análise, em particular, porque a desmontagem de uma estrutura não é uma regressão em direção ao elemento simples, em direção a uma origem *indecomponível*. Esses valores, assim como os da análise, são eles mesmos filosofemas submetidos à desconstrução. Não é também uma crítica, no sentido geral ou no sentido kantiano. A

instância do *krinein* ou da *krisis* (decisão, escolha, julgamento, discernimento) é ela mesma, como todo o aparelho da crítica transcendental, um dos “temas” ou dos “objetos” essenciais da desconstrução. Eu diria o mesmo para o método. A desconstrução não é um método e não pode ser transformada em método. Sobretudo se se acentua nessa palavra a significação chicaneira ou tecnicista. (Derrida, 1998, p.22).

Mas como se dá a desconstrução? Como uma forma peculiar de leitura, extremamente minuciosa, detalhista, crítica, que discute os conceitos fundamentais da filosofia e revela seus alicerces logo-fono-etnocêntricos. A *leitura desconstrutora* é descentrada, e quer anular este centro como lugar estático, fixo, imutável, local de origem do sentido. Ao se descentrar, ocorre a independência da cadeia total dos significantes.

Curiosamente, esta leitura que combate tão radicalmente as já citadas dualidades platônicas, também opera por meio de várias dualidades, como: duplo gesto, duplo movimento, dupla leitura, dupla conseqüência. O *duplo gesto* da leitura desconstrutora consiste em, simultaneamente, denunciar e desrecalar. A denúncia aponta no texto o que está sendo valorizado, em nome de um logo-fono-etnocentrismo, e o desrecalcamento – termo de origem psicanalítica – mostra o que foi escondido, dissimulado, no mesmo texto. O termo desrecalcamento remete ao recalque, termo freudiano que significa a rejeição e o bloqueio de uma representação no inconsciente, onde ela permanece. A partir deste passo, vemos em ação o *duplo movimento*, que se faz em dois momentos: aponta o centramento do texto e mostra o que foi relevado, e revela o recalcado no texto e o desloca, valorizando-o. Este movimento de deslocamento Derrida chama de *renversement*. A *dupla leitura* relaciona-se ao aspecto dentro/fora: o texto é lido de dentro - de seus filosofemas – e de fora – de suas metáforas. Neste caso Derrida, indo contra boa parte da tradição filosófica, valoriza a metáfora, que ele considera como o que foi recalcado no texto. As metáforas deixam de

ter uso meramente ilustrativo na filosofia, para ter lugar de destaque na interpretação dos textos filosóficos. Ao notar que existe hierarquia nos conceitos da tradição filosófica, como, por exemplo, fala x escrita, Derrida a desconstrói através de outro duplo gesto, que consiste em derrubá-la, invertendo a predominância dos conceitos, e, ao invés de submeter um conceito ao outro, que seria apenas modificar os termos hierárquicos, trocando-os de lugar, ele estabelece o chamado jogo, de que falaremos adiante. O duplo movimento causa uma dupla consequência: deslocamento e afastamento. Como consequência do deslocamento ou *renversement* temos a alteração da hierarquia de uma oposição binária, e como consequência do afastamento temos a saída deste campo de oposições, que também é um distanciamento da dialética hegeliana, pois aqui não existe uma “síntese”, que neutralizaria as oposições, como na clássica seqüência tese-antítese-síntese. Em vez disso, Derrida propõe o jogo, no sentido de possibilidade de se destruir um significado transcendental.

A leitura desconstrutora evidencia outra dualidade, o *duplo deslocamento*, que envolve dois tipos de movimento: um seria o de *renversement*, e o outro, o de transgressão, para fora dos limites do fechamento da metafísica ocidental. Uma consequência desta leitura desconstrutora seria delimitar o chamado campo de *fechamento* da metafísica ocidental. Como Derrida sabe que não conseguimos “sair” da metafísica, ele não trabalhará fora dela, mas nas suas *margens*. Esta estratégia usa o que Derrida denomina de *economia*, que consiste em usar os termos do sistema que se quer desconstruir, e jogar o jogo dentro do campo do adversário, só que com outras regras, não tradicionais. A economia também se relaciona com a função polissêmica de todo significante, com o conjunto limitado em cujo fechamento se dá o movimento do jogo relacional dos elementos, e com a compensação ao desperdício de significação, já que os termos são polissêmicos.

O fechamento da metafísica é seu limite, é onde não cabem mais os filosofemas que a dominaram. Todavia, este limite não é rígido, não devendo ser representado por uma linha envolvendo um círculo: melhor considerá-lo como sendo interrompido, possuindo falhas, que deixam marcas nos textos filosóficos. A margem vem a ser o transbordamento de um limite, o lugar do suplemento, nele o limite se perde. Opõe-se à marca: esta será localizada, e aquela se perderá, ficando entre a polissemia e a disseminação. Não existe uma margem branca, vazia, virgem, mas um outro texto, um tecido com diferentes forças, sem centro de referência presente. O texto escrito da filosofia transborda e faz crepitar o seu sentido. O fechamento nos mostra como é importante para a metafísica ocidental a oposição dentro/fora, que acaba sendo a matriz de uma série de outras oposições, como fala x escrita, essência x aparência, verdadeiro x falso.

Os “conceitos”, melhor dizendo, as idéias-força usadas, encaixam-se neste esquema, situando-se nas bordas, nas margens da metafísica. Outro duplo gesto da leitura desconstrutora é utilizar um termo tradicional da filosofia e retirar a sua marca, que seria o seu alicerce logo-fono-etnocêntrico. Até o texto para Derrida tem dupla característica - apresenta dois conteúdos: um manifesto, aparente, que ele denomina de cena; e outro latente, dissimulado, que ele chama de fundo da cena ou ante-cena textual.

A operação de desconstrução se caracterizaria por diversas dualidades, como vimos, relacionadas à denúncia, como: descentramento, dentro, margem, deslocamento, transgressão; e desrecalcamento, como: deslocamento, fora, categorias, afastamento, idéias-força. Contudo, estas dualidades decorrentes da leitura derridiana, contrariamente ao que se vê em Platão, não são oposições binárias, não tem hierarquia ou predominância umas sobre as outras, nem configuram mesmo oposições.

A desconstrução também é um ataque ao centro, uma busca do descentramento. O centro está em relação direta com a presença. Para destruir o centro, Derrida propõe a *ausência*, que seria o abandono de toda referência ao centro, à origem e ao sujeito. Conseguida a ausência, tudo se torna discurso, e a produção de significados se faz mediante uma operação de diferenças, já que o significado não tem mais lugar fixo, que era o centro e existe apenas como condição substitutiva.

Voltemos ao jogo. A desconstrução visa destruir o *significado transcendental*, que é a origem do sentido, na concepção metafísica tradicional. Este significado abrange o centro, a origem e a presença. O jogo, que é um jogo de complementariedade, procura destruir o significado transcendental. É sempre um jogo de ausência e de presença. Na metafísica tradicional, o sentido do texto se descobre ao ler, na lógica do suplemento o texto já é um todo, ao qual a leitura acrescenta algo, o sentido está por se construir, está a-construir. A margem é o lugar do suplemento, enquanto transbordamento de um limite. O suplemento é uma adição, um significante disponível que se acrescenta para suprir o significado, completando-o. A escritura é considerada suplemento da fala, e acaba com as oposições (dentro/fora, mesmo/outro, essência/aparência). Um texto se inscreve na margem do outro, e o suplementa.

Derrida, influenciado pela lingüística saussureana, considera que o significado, como conceito ou representação que o significante vincula, se extrai de um contexto, das diferenças entre os termos. Um termo, então, não tem significado em si mesmo. Para destruir o centramento, Derrida usa a *leitura intertextual*, que considera o texto como um sistema constituído por operações entre os elementos ou significantes de uma cadeia, que se remetem simultaneamente uns aos outros. Intertextualidade para Derrida remete à metáfora do texto como fios. Descobrir o que está oculto é descoser, é desfazer a tessitura do texto, e desentrelaçar os seus fios. Neste caso Derrida considera que a

cadeia de significantes não tem um significante preferencial, já que cada interpretação pode escolher um determinado significante, pois não há hierarquia entre eles. Esta leitura, associada ao jogo e ao suplemento, ataca o centro, nos seus conceitos mais caros: origem e presença.

A *origem* pressupõe um centro, onde se situa a verdade, que se manifesta por meio de cópias, simulacros, como simples deslocamento de metáforas, e ao desconstruir o conceito metafísico de origem e deslocar o centro, Derrida retoma o conceito nietzschiano de valor, para mostrar que pensar em termos de um ponto originário e centrado é recalcar a *différance* e o suplemento e limitar o jogo das significações. Já a *presença* é sempre uma referência significante e substitutiva escrita num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia. A metafísica ocidental colocou a presença como forma do ser como identidade a si. A presença é um ponto de origem, centro e fundamento de toda estrutura. Sua função é orientar, equilibrar e organizar a estrutura, e neutralizar as possibilidades de jogo. O vocábulo estrutura funcionou como senha para boa parte das ciências humanas e cumpriu papel unificador, constitutivo de um momento, o momento estruturalista do pensamento francês (op.cit, p.11). O estruturalismo é um movimento de pensamento, uma nova forma de relação com o mundo, muito mais amplo do que um simples método específico para determinado campo de pesquisa. Esse posicionamento, no entanto, surtirá resultados diferentes conforme os campos de aplicação: lingüística, antropologia, sociologia, filosofia (...), etc. Essa grade de leitura, que se pretende unitária, privilegia o signo à custa de sentido, o espaço à do tempo, o objeto à do sujeito, a relação à do conteúdo, à cultura à custa da natureza (Dosse, 2007, p.12). Derrida, ao questionar o centro, ao propor o descentramento, que é questionar a própria estruturalidade da estrutura, ao atacar o estruturalismo de dentro, com o seu arsenal teórico, passou a ser visto como pós-

estruturalista⁴ (op.cit, p.51), denominação originada nos círculos acadêmicos norte-americanos, principalmente após o colóquio realizado em 1966 na Universidade Johns Hopkins, onde Derrida apresentou a conferência “A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”.

Derrida questiona a metafísica da presença, e ataca os conceitos de ser e de verdade. O questionamento onto-teológico tem tríplice alcance: o ser como presença, a consciência como *querer-dizer* e a presença a si. O *querer-dizer* é um termo emprestado de Husserl. Para ele as expressões são signos que querem dizer, que querem exprimir um significado contido num signo, exteriorizando-o com a ajuda da fala. A presença, que nós chamamos essência, existência, substância, sujeito e transcendentalidade, Deus, homem (2002b, p.231); é central para a metafísica, tanto que a metafísica é uma metafísica da presença. A desconstrução é sempre desta última, sempre em modos particulares. O significado se alia à presença e a fala, já o significante se alia à representação e ao conceito. Há relação direta da presença com a fala, que será abordada quanto falarmos do fonocentrismo. A presença, assim como a fala, é da ordem do real, enquanto que o texto e a escrita, são da ordem da *representação*, que num pensamento tradicional, fonocêntrico, dissimula toda a problemática do presente-em-ausência, formulando um signo que reporta em si o representado. Mas num pensamento desconstrutor, o ser se dá, não como presença, mas mediatizado: o signo escrito não pode se apresentar como presente, ele só representa o presente.

Outra idéia-força de Derrida é o *logocentrismo*, que é o centramento da metafísica ocidental no significado, que tem tripla relação: de proximidade com o logos, com a determinação da verdade e com o ente como presença, ou seja, com o *lógos*, o *eidós* e *ousía*, ou ainda, a razão, a verdade e a presença. O *lógos* tem vários significados,

⁴ François Dosse, na sua História do Estruturalismo, afirma que, no colóquio de 1966 na Universidade Johns Hopkins, Derrida ataca, portanto, o núcleo do pensamento estrutural, e será por isso percebido como pós estruturalista pelos americanos (2007, p.51).

como: razão (o principal), discurso, relato, definição, faculdade racional, proporção. Na filosofia pré-socrática o logos era comumente usado no sentido de *proporção*. Em Heráclito, o logos era o princípio subjacente e organizador do universo e, tinha sentido cosmológico. Em Platão vemos o *lógos* ser utilizado com o significado de razão. *Eidos* quer dizer essência, forma, idéia, gênero, espécie. Estes sentidos encerram a noção de generalidade, aplicando-se aos seres ou à inteligência. Em Platão a essência dos seres tem sentido interno, imanente, visto que as Essências formam o Mundo Inteligível, são as verdadeiras Realidades, existem em si e por si. A essência é substância, eterna, incriada, sem começo ou fim, perfeita, absoluta e pura. A *ousía* é substância, podendo ter os sentidos de ser e de essência, usada em dois contextos: um, de realidade, do ser enquanto existente; outro, de essência mesmo, da natureza deste ser.

O logos é o centro, a origem da verdade e do ser, se liga indissolavelmente à voz ou à fala (*phoné*), que é a substância fônica, que se confunde com o ser como presença. Tanto o logocentrismo como o fonocentrismo são preconceitos platônicos inseridos na metafísica. A questão da verdade, ou de sua busca, ganha novo sentido após Sócrates, quando se passa a usar o logos em detrimento do conhecimento mítico e sofístico.

Platão o seguirá nesta abordagem, e nos legou uma dialética que supõe que no processo de conhecimento o ser deve estar em presença da fala. A metafísica logocêntrica, que também é a metafísica da escritura fonética, se estabelece a partir de um sistema de oposições comandado por uma escala de valores que rebaixa a escritura em detrimento da fala. O logocentrismo está intimamente ligado ao fonocentrismo.

No fonocentrismo há a prioridade da voz presente a si, onde se considera que a voz e o logos são inseparáveis, e mantém relação íntima, neste caso se confundem a fala e o ser como presença. O fonocentrismo identifica a fala com o ser presente e com a consciência deste ser, estando em relação direta com o espírito. Quando Derrida

desconstrói a metafísica, ele chama de fonocentrismo o método dialético platônico, em que a fala se dá como não contingente, e o sistema do ouvir-se-falar, privilegiado na tradição filosófica depois de Sócrates. Derrida usa a estratégia da escritura para questionar o privilégio da voz na filosofia, que sempre foi sobrevalorizada, considerada como dentro, inteligível, essencial e verdadeira; por outro lado, a escrita era fora, sensível, aparente e falsa. Derrida desconstrói estes pares de opostos, invertendo-os e deslocando-os, demonstrando que a escrita foi historicamente recalcada, rebaixada. A escritura se impõe de forma violenta, tanto que Derrida usa o termo *efração* ou arrombamento, irupção do fora no dentro, ao falar da escritura, em situação de se impor à fala.

Falaremos agora da *différance*, e de como esta idéia-força de Derrida se aplica na tarefa derridiana de contestação da metafísica ocidental. Este neologismo, criado pela introdução da letra “a” na palavra *différence*, que quer dizer diferença tem um duplo significado, quer dizer tanto diferir, no sentido de ser diferente, como adiar, no sentido de espaçamento temporal. Ao questionar o fono-logocentrismo, Derrida criou esta palavra, que valoriza a escrita em detrimento da fala, pois a letra “a” é uma marca muda, que não se nota ao pronunciar, mas que é obrigatória ao se escrever, mostrando também que, contrariamente à tradição, não se pode falar de uma escrita exclusivamente fonética. A *différance*, ao ser introduzida na questão das oposições binárias da metafísica, vai além da dialética platônica e não se decide por nenhum dos pólos de significado: ela adia, em termos de afastamento e de temporalização, pois o significado passa a ser diferido, e indefinido. O que era fixo e estável passa a ser múltiplo, dividido em várias direções significantes. Não se chegou a um consenso sobre como *différance* deveria ser traduzida para a língua portuguesa nas obras de Derrida, e algumas traduções foram: *diferância*, na tradução portuguesa do livro *Posições*, *diferencia*, na

tradução brasileira da *Gramatologia* e na Escritura e a Diferença, *diferança*, na tradução portuguesa de *Margens da Filosofia*, *diferensa*, na tradução brasileira de Jacques Derrida por Geoffrey Bennington, e *diferaença*, na tradução de André Rios Rangel. A diferença entre *différence* e *différance* só aparece quando escrevemos, esta é uma “vingança” de Derrida que agora mostra que a escrita pode se sobrepor à fala – pois se não pronunciamos a palavra *différance* não percebemos a diferença, pois o “a” é mudo, passa despercebido.

A última idéia-força derridiana a ser abordada aqui é a *hospitalidade*. Etimologicamente hospitalidade vem do latim *hospes*, que é formado de *hostis* (estranho) significando, também, o inimigo (*hostilis*). A hospitalidade trata da relação difícil de acolhimento de um estrangeiro – *hostis* - que pode ser recebido como inimigo ou como hóspede – hôte, que em francês significa tanto hóspede como hospedeiro (Solis, 2005, p.70). Em vista desta duplicidade de significados, Derrida criou o termo *hostipitalidade*, que caracteriza a dualidade paradoxal do hóspede também ser considerado como hostil. Ainda seguindo a análise etimológica, Derrida observou que a hospitalidade combina *hostis* com *potes*, que é *potes*, *potentia*. Então, envolve poder. Há o hospedeiro, que exerce o poder e recebe o estranho, e há o hóspede, aquele que é recebido. Na linguagem médica, estes termos adquirem outro significado: hospedeiro é o organismo que abriga e/ou nutre outro organismo, parasita ou não. A hospitalidade pode então ter um caráter positivo, de simbiose, e um negativo, de parasitismo.

Várias *características da hospitalidade* serão mencionadas, como: aporias, dualidades, antinomia, oposições, tipos, leis, questões. As aporias existem numa dimensão de impossibilidade e de indecidibilidade. A indecidibilidade é um termo utilizado por Derrida e significa que existem elementos que não se enquadram nas oposições binárias da metafísica, ultrapassando-as. Não se situam em nenhum de seus

pólos, então, em vez de falarmos na clássica oposição “ou-ou”, poderíamos falar em “nem-nem”. Os indecidíveis⁵ ultrapassam o princípio da discernibilidade da metafísica, onde se tem que escolher entre verdadeiro e falso. Contrariam mesmo as leis da lógica formal, principalmente as leis da contradição e do terceiro excluído. A primeira diz que nada pode, ao mesmo tempo, ser e não ser. A segunda diz que tudo deve ser ou não ser, obrigatoriamente, afastando uma terceira possibilidade. Quando um termo tem múltiplos significados ou estes não se enquadram em nenhum dos pólos, “nem um nem outro”, o termo é indecidível. Como exemplo de indecidível temos a palavra *phármakon*, do qual falaremos adiante, ao abordarmos as relações da tradução com as idéias-força de Derrida. O suplemento é um indecidível, pois não é nem um mais nem um menos. Não se pode definir seu significado exato, pois este não é fixo. Os indecidíveis expressam-se em dualidades, como: hospitalidade-hostilidade, hospitaleiro-inóspito, decidibilidade-indecidibilidade, possível-impossível, entre outras. Os indeseconstrutíveis não podem ser desconstruídos. Para fornecer um exemplo de indeseconstrutível, é necessário dizer que Derrida, em *Força de Lei* (1994, p.9-48) reflete sobre o direito e a justiça e explica porque o primeiro pode ser desconstruído, e o segundo não pode. A justiça, então, é um exemplo de indeseconstrutível⁶.

Derrida localiza a hospitalidade dentro de duas oposições, que se inter-relacionam: incondicional x condicional e real x ideal. O real, o que existe de fato, é a hospitalidade condicional, convencional, seguindo as regras, ou as normas legais; é um modelo que tem os seus limites. Então o condicional é real e o incondicional é ideal,

⁵ No final deste trabalho, discutiremos algumas relações existentes entre os indecidíveis e a tradução, como no caso dos intraduzíveis; e dos indecidíveis e a desconstrução, como no caso dos indeseconstrutíveis.

⁶ Para Derrida, o direito pode ser desconstruído por que é fundado, ou seja, fundamenta-se em base racional, por que está construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis. A justiça, que seria o fundamento último do direito, não pode ser desconstruída por que está fundada em base mitológica (metafísica) e não racional. Neste ensaio Derrida questiona o fato do direito natural fundamentar a autoridade das leis apenas na crença nas próprias leis. Este é o *fundamento místico* de sua autoridade, segundo Montaigne e Pascal (1994, p.24).

idealizado, algo por-vir. O ideal para Derrida é a hospitalidade sem condição, incondicional, mas reconhece que esta ainda não existe, mas pode existir no futuro. Este ideal ainda está por-vir. Na França Derrida afirma existir um modelo integracionista, que, ao acolher o outro, o estrangeiro, o submete aos valores culturais franceses, como da laicidade, da língua, da política republicana. O integracionismo em excesso acaba apagando a alteridade do estrangeiro, diminuindo sua estranheza aos olhos dos franceses.⁷ O ideal seria acolher o estrangeiro em sua língua, mas sem querer que ele renuncie à sua língua, sua cultura e seus costumes, em detrimento da cultura francesa, que o acolhe.

Algumas *características* da hospitalidade são a primazia e a tensão. A primeira relaciona-se ao status da hospitalidade, que é a primordial, começa com uma abertura, no sentido de uma aceitação do outro, que pode levar ao acolhimento do estrangeiro. Esta seria uma hospitalidade positiva, bem sucedida. O exemplo contrário seria o fechamento, a recusa na aceitação do outro, a xenofobia, a obstrução de direitos, entre outros. A relação hospedeiro-hóspede não é serena, e envolve tensões. De certo modo, o primeiro precisa do segundo, esta situação de refém define a responsabilidade envolvida nesta relação. É preciso que exista um outro, e que esse outro apareça para mim, para que eu seja eu próprio, para que eu tenha relação comigo mesmo. Não há que se falar em hospitalidade estando sozinho.

Quanto aos tipos, Derrida diferencia hospitalidade de convite e hospitalidade de visitação. A primeira seria a ideal, é incondicional e vem antes de tudo: pré-filosófica, pré-ética, pré-jurídica, pré-política, pré-moral, pré-subjetiva. Portanto, uma espécie de arqui-hospitalidade. A segunda é mais limitada e tem caráter de transitoriedade, é como

⁷ Observo que este suposto integracionismo se faz através de uma violência: a submissão do estrangeiro aos valores franceses. Portanto, entendo que não diminui a sensação de estranheza aos olhos dos franceses e na prática, leva muitas vezes ao isolamento dos estrangeiros em guetos nas periferias das cidades francesas.

um turista, que é bem acolhido, mas está de passagem, ambos, tanto o hospedeiro como o hóspede sabem que aquela relação será breve. *A respeito das leis*, surge outra aporia, pois Derrida distingue a Lei em maiúsculo das leis, em minúsculo, da hospitalidade. São regimes contraditórios e inseparáveis. A aporia reside na dependência mútua, pois a Lei precisa das leis, não pode prescindir delas, que se implicam e se excluem umas às outras. A Lei é atípica, anômica, pois está fora, acima e além de todas as leis da hospitalidade. Trata-se de uma acolhida incondicional, de um “sim” franco, aberto e ilimitado, é total, sem exigir contrapartida do estrangeiro. Não se quer saber o nome, nem ver os documentos do visitante. Derrida relaciona esta Lei suprema da hospitalidade à desconstrução, pois esta realiza uma crítica rigorosa das leis e dos deveres morais e político - jurídicos da hospitalidade, e mostra seus limites e suas inconsistências. As leis têm tríplice origem: a tradição (greco-latina e judaico-cristã), o direito e a filosofia do direito (kantiana e hegeliana). A supremacia da Lei é tão grande que Derrida afirma que “A Lei está acima das leis. É então ilegal, transgressora, fora da lei, como uma lei anômica, lei acima das leis e lei fora da lei” (Dufformantelle, 2003, p.71). Derrida traça um paralelo da hospitalidade com o imperativo categórico kantiano⁸. A hospitalidade por dever, por desejo de quitar uma dívida, deixa de ser espontânea, e passa a ser condicionada. Portanto, há uma tensão entre, de um lado, uma Lei incondicional ou desejo absoluto de hospitalidade, e de outro, de condições impostas pelo aparato político-jurídico.

Derrida correlaciona a alteridade levinasiana com a sua concepção de hospitalidade. Não existe hospitalidade sem uma alteridade absoluta, infinita, irreduzível. A incondicionalidade do acolhimento também motivou Derrida a considerar que a hospitalidade também deveria ser incondicional. Para Lévinas, a hospitalidade

⁸ A Lei não pode ser nem conforme o dever, nem por dever. Por quê? É uma Lei atípica, pois é uma Lei que não exprime um mandamento, que não coage a cumprir, que não pune se não for cumprida.

relaciona-se com a propriedade, a intencionalidade e também com uma ilusão. Para o filósofo lituano, influenciado pela tradição judaica, a propriedade é uma ilusão, pois nenhuma terra será alienada irreversivelmente, já que pertence a Deus, e as pessoas são apenas estrangeiras, domiciliadas na casa de Deus, quase intrusas com relação à terra, não podem reivindicá-la, pois esta não lhes pertence. O hospedeiro que recebe o hóspede seja ele convidado ou recebido, tem a ilusão de ser o senhor da situação, de estar no comando, mas na verdade ele é um hóspede recebido em sua própria casa. A mesma hospitalidade que ele oferece ao estrangeiro ele recebe de sua própria casa, que no fundo não é sua, não lhe pertence. Não se pode afirmar que o hospedeiro seja o proprietário de fato. Por isso Lévinas diz que a hospitalidade precede a propriedade.

Dentro da questão maior da hospitalidade existem questões menores, mas nem por isso menos importantes. São as *questões do lugar, do nome e da presença*. Ao vivenciarmos estas questões e ao refletirmos sobre elas, temos os mesmos sentimentos, de estranhamento, inquietude, insegurança, que diminui e dá lugar a uma acomodação, a uma familiaridade. Nietzsche estaria de acordo com esta reação, pois para ele a filosofia como experiência de pensamento é inseparável da vivência. Mas, logo após a familiaridade, vem o susto, o espanto que nos move, que nos força a sair do torpor, ao vermos que existem outras opções, outras saídas para o pensamento. A relação da hospitalidade com o *lugar* é problemática. Existiriam dois caminhos para a hospitalidade: o da morada (da edificação), e o deslocamento do sem-teto, que abre o horizonte do acolhimento. Temos o lugar e o movimento. O problema da relação é justamente o lugar. Não há na verdade segurança absoluta relativa à posse do lugar de acolhida. Ilustremos: antes da guerra da Bósnia, um croata poderia ser o hospedeiro e acolher um estrangeiro, por exemplo, um bósnio, em sua morada. Depois do início dos conflitos, este croata poderia abandonar seu lugar, sua morada, e errar pela Europa em

busca de acolhimento, sendo recebido por outro, digamos um sérvio; os papéis se inverteram, e ele passou de hospedeiro para hóspede, a um postulante à hospitalidade.

Por isso Derrida incita a se pensar numa Lei da Hospitalidade que ultrapasse os limites das leis da hospitalidade, seu pensamento é radical e ele visa atingir o limite, o extremo da hospitalidade. Partindo de Lévinas, que afirmava que “a essência da linguagem é amizade e hospitalidade”, ele confronta a Lei com as leis e chega a um impasse. A hospitalidade pura e incondicional ultrapassa a língua, a família, o Estado e a sociedade, é impossível, portanto, nas condições atuais, a hospitalidade ideal e incondicional. Mesmo dentro de um cenário político europeu contemporâneo onde a União Européia não impõe fronteiras para os seus cidadãos, a Lei da hospitalidade ainda não tem lugar, ainda está a-construir. A questão do estrangeiro, para Derrida, quanto ao lugar, é externa: vem de fora, do país estrangeiro. Ele ao mesmo tempo é o portador e o destinatário da questão. Exemplifica situando historicamente a questão do estrangeiro em alguns diálogos de Platão, como *Sofista*, *Político*, e *Apoloia de Sócrates*. A relação com o estrangeiro envolve também a Justiça e o contrato. A Justiça, ou o devir-direito da Justiça, no dizer de Derrida, é quem regula a relação. Mais simples é afirmarmos que o direito é quem regula esta relação. Derrida localiza o início da questão da hospitalidade na relação da língua do estrangeiro com o direito do país estrangeiro: uma relação de estranhamento e de contrastes. O contraste entre as línguas coloca o estrangeiro em desvantagem, submetido que está ao direito de um país estrangeiro, escrito em uma língua estrangeira. Já o contrato de hospitalidade tem dupla abrangência, liga o nacional ao estrangeiro e liga reciprocamente o estrangeiro a toda a sua linhagem, à sua família e sua genealogia.

O nome é fundamental ao unir a questão da hospitalidade ao *direito*. É declarando o seu nome que o estrangeiro tem contato com as leis da hospitalidade, se

tornando uma pessoa de direito, então a hospitalidade incondicional passaria por uma acolhida também ilimitada, que ignoraria o nome do estrangeiro como condição para o seu acolhimento. Derrida situa o estrangeiro dentro de um espaço ético, de moralidade objetiva, nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel: família, sociedade burguesa e Estado. Difícil é delimitar as fronteiras entre estas instâncias. Derrida relaciona a hospitalidade à inviolabilidade do “em-casa”, que é um espaço de ipseidade, de onde se comunica com o mundo exterior. As comunicações por diversos meios, como via postal, telefone, e-mail, devem ser invioláveis, esse é um princípio da hospitalidade, garantido nas leis da maioria dos países. A inviolabilidade, então deve se aplicar ao estrangeiro. Outra relação fundamental da hospitalidade é com o *poder*. Enquanto hospedeiro, tenho e exerço poder: para escolher quem será beneficiado pela acolhida, da minha hospitalidade. O exercício deste poder não se dá sem violência, representada pela exclusão dos estrangeiros indesejáveis. Neste ponto Derrida localiza a associação da hospitalidade com o direito. Pois, seguindo a classificação hegeliana, vemos que nas instâncias privadas – família – e públicas – sociedade e Estado, o direito privado de acolher alguém é garantido pelo direito público, estatal, que pode usar seus poderes de polícia tanto para reprimir atos de hostilidade com o estrangeiro como para direcionar estes atos para o estrangeiro, e expulsá-lo. A submissão da hospitalidade ao aparato jurídico permite diferenciar o bom do mau hóspede, ou parasita. O problema é o excesso de rigor na ação estatal, quando este exerce seu poder de forma a apagar a divisão público-privado. A quebra da inviolabilidade do estrangeiro, e a invasão do “em-casa”, do espaço privado por abuso do Estado como no caso da interceptação de comunicações, por exemplo, termina inviabilizando a materialização efetiva do próprio direito à hospitalidade. Temos aí mais um momento de choque do real com o ideal: quem regula a relação com o estrangeiro é

o real, o direito condicional, limitado em oposição ao ideal, que seria a hospitalidade plena, ilimitada, que infelizmente não existe, exceto como *constructo* teórico, como algo por-vir.

Enfatizaremos que Derrida entende a tradução em si como um processo logocêntrico, pois atua apenas em um nível do texto: o nível manifesto, evidente ao primeiro olhar, mas superficial. O outro nível de texto é o nível latente, que se encontra dissimulado, escondido, profundo. Só se percebe sua existência depois de um trabalho de desvelamento. Na Farmácia de Platão, Derrida afirmou:

Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua compreensão e a regra do jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível (Derrida, 1997, p.7).

A tradução é centrada porque o tradutor, numa concepção tradicional e conservadora da tradução, mesmo quando ciente da possibilidade de um termo qualquer possuir vários significados, sucumbe à tradição metafísica ocidental e considera apenas um dos níveis de significação - o manifesto – como sendo o detentor de todo o significado. Ignora, recalca, pois, o latente, o chamado fundo de cena, que continua velado, oculto.⁹

Neste ponto, no momento desta escolha no curso do processo tradutório, o tradutor realiza um *ato de força*, uma violência, no dizer de Silviano Santiago (1976, p.95), ao deliberadamente excluir da tradução o conteúdo expresso no nível latente. Ao escolher e privilegiar apenas um significado o tradutor neutraliza o jogo, age com parcialidade e em consonância com o significado transcendental, origem absoluta do sentido, local do centro, da origem e da presença. A tradução realizada após uma leitura desconstrutora, permite combater o centramento e atacar a crença no sentido fixo e

⁹ Este é um exemplo de ação não ética do tradutor, que se deparou com um acontecimento-problema e se omitiu, e deixou de enfrentar o problema.

imutável. Um exemplo de tradução desconstrutora se deu por Derrida na Farmácia de Platão. No diálogo platônico *Fedro*, a palavra *phármakon* sempre foi traduzida como remédio, e os tradutores sabiam que havia outro significado: veneno. Mas ignoravam que existiam ainda outros significados, como filtro, droga, pintura, operação e gesto. Segundo ensina Silviano Santiago, no *Dictionaire Etymologique de la Langue Grecque*, de E. Boisaco, *phármakon* é derivado da palavra *pharma*, que quer dizer golpe, lance. O desconhecimento dos significados latentes fez com que, segundo Derrida, durante vinte e cinco séculos os tradutores e comentadores de Platão ignorassem a polissemia desta palavra, com conseqüências para os leitores. No diálogo platônico *Fedro* há uma parte intitulada A invenção da escrita. Nela, Sócrates conta como se deu a invenção da escrita, quando o deus Thoth apresentou ao rei egípcio Tamuz diversas invenções, dentre elas a escrita.

Na *Farmácia de Platão*, Derrida afirmou:

A tradução corrente de *phármakon* por remédio – droga benéfica – não é certamente inexata. Não somente *phármakon* podia querer dizer remédio e apagar, numa certa superfície de seu funcionamento, a ambigüidade de seu sentido. Mas, é evidente que, sendo a intenção declarada de Thoth a de fazer valer o seu produto, ele faz a palavra girar em torno de seu estranho e invisível eixo, e a apresenta sob um único e o mais tranqüilizador de seus pólos, (Derrida, 1997, p.44).

Quanto às relações da tradução com a hospitalidade, Derrida as situa em terreno nebuloso, indefinido. É uma possibilidade, é algo para ser construído. Vimos que a concepção derridiana de hospitalidade é radical, assim sendo a tradução “hospitaleira” também o seria.¹⁰ Mas como seria esta tradução? Seria acolhedora, respeitadora da diferença do estrangeiro, pautada por profundo respeito por sua língua e por sua cultura de tal modo que resultaria em equilíbrio difícilíssimo. Esta tradução é algo por-vir e possui

¹⁰ A hospitalidade incondicional derridiana é uma aporia, também é um *double bind*, necessária e impossível, pois para se materializar seria preciso ir além de obstáculos como língua, família, sociedade e Estado, mas atualmente esta hospitalidade não seria possível nem no interior da União Européia, onde não existem fronteiras entre os países membros, e, pelo menos em tese a circulação de pessoas é mais livre.

componente político intrínseco, que não foi ignorado por Derrida, que anuncia a necessidade de um *acontecimento*:

Por conseguinte, tanto no campo político como no campo da tradução poética ou filosófica, o acontecimento a inventar é um acontecimento de tradução. Não se traduz no interior da homogeneidade unívoca, mas no encontro de idiomas que se entendem, que se aceitam sem renunciar na medida do possível à sua singularidade. É uma escolha difícil de cada instante (Ferraris, 2006, p.67).

Talvez, para que uma tradução seja hospitaleira, ela tenha que contemplar o intraduzível. Por exemplo, se traduzirmos *hôte* do francês para o inglês, teríamos *guest*. Só que em francês *hôte* é ambíguo: quer dizer tanto hóspede como hospedeiro, significa então duas coisas contrárias. Em inglês *guest* quer dizer hóspede convidado, recebido, acolhido. Poderia se usar o termo em francês mesmo e fazer uma observação, ou colocar nota ao pé da página explicando que a palavra inglesa resulta numa perda essencial de sentido. Então, a tradução hospitaleira contraria a economia. Perde-se na tradução outro significado, outra possibilidade de leitura.

CAPÍTULO 4 – ÉTICA DA TRADUÇÃO EM DERRIDA: UMA POSSIBILIDADE

Apresentaremos a seguir a questão acerca *da possibilidade da existência da ética da tradução em Derrida*. Iniciaremos mostrando como Derrida escreve e como pensa a tradução. Anunciaremos duas questões: primeira – a ética da tradução seria possível em Derrida a partir de leitura desconstrutora? e segunda – a tradução relevante é uma tradução ética? Concluiremos apresentando algumas reflexões sobre a tradução relevante desenvolvidas por Paulo Ottoni, eminente lingüista e especialista na obra de Derrida, e nos posicionaremos sobre a ética da tradução derridiana.

Derrida procura escrever de forma clara, desde que a clareza não prejudique a complexidade dos assuntos tratados. Ele admitiu que “as maneiras de formular as questões, de falar, de interpelar o outro, de construir frases, de cruzar referências, a retórica ou o gosto de escrever, foram provavelmente consideradas ainda mais terríveis que o próprio conteúdo”. (Derrida, 2004b, p.33). Derrida escreve em francês, e assume que o faz de maneira idiomática o suficiente para tornar a tradução difícil. O curioso é que Derrida segue esta regra e como resultado, ao contrário do que se poderia esperar, o interesse pela leitura de sua obra no estrangeiro só aumenta, a despeito das dificuldades na tradução para diversas línguas da peculiar escrita derridiana, com seus característicos jogos com as palavras, neologismos e uso de expressões idiomáticas.

Derrida pensa a tradução através de abordagem desconstrutivista, que difere da abordagem lingüística saussureana comumente empregada. Derrida assume posição contrária ao conservadorismo vigente na maior parte das teorias de tradução¹¹, que a consideram como simples transporte de significados puros de uma língua para outra. Uma limitação importante destas teorias seria a de considerar a tradução como relação limitada, que envolve *apenas* dois aspectos: no caso, duas línguas envolvidas em cada operação de tradução, sendo uma de partida e outra de chegada. Para Derrida a tradução envolve sempre *várias línguas ao mesmo tempo*:

Observemos um dos limites das teorias de tradução: elas tratam muito freqüentemente das passagens de uma língua para outra e não consideram muito a possibilidade de duas ou mais línguas estarem implicadas no texto. Como restituir o efeito de pluralidade? E se traduzirmos para várias línguas ao mesmo tempo, podemos chamar isto traduzir? (Derrida apud Ottoni, 2000, p.6).

Derrida conclui que, para que seja possível a tradução, deve haver algum nível de oposição entre significado e significante, (que são conceitos do lingüista Ferdinand de Saussure). E afirma:

Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao 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 para outra, de um texto por outro. (Derrida, 2001a, p.26).

Derrida, quando escreve, o faz pensando nos tradutores, e já afirmou que trabalha melhor e se entende melhor com estes profissionais, que são necessários para enfrentar o desafio da intraduzibilidade: “Como é possível que o

¹¹ Como exemplo menciono a definição de tradução de Abbagnano: Por tradução entende-se em geral o processo por meio do qual um texto fonte numa língua Y é transferido para outra língua K de modo que o texto de chegada seja julgado semelhante ou equivalente (quanto a significados lexicais e estruturas sintáticas) ao texto-fonte (2007, p.1152).

mais intraduzível seja o que mais se traduz e o que mais passa as fronteiras? (Derrida, 2004b, p.53)”.

A *intraduzibilidade* é parte integrante deste processo, mas não é uma característica permanente, a intraduzibilidade pode ser temporária, também pode ocorrer no interior da mesma língua ou na interface, no contato com outras línguas. Na situação mais comum, ou seja, *de tradução no interior de uma dada língua*, temos, por exemplo, o caso do francês da França para o francês do norte da África, das ex-colônias. Derrida afirmou:

Só tenho a impressão de escrever quando escrevo coisas num primeiro momento intraduzíveis, não para tornar um texto opaco ou inacessível, mas justamente o contrário, para oferecê-lo ou expô-lo à tradução – que é a própria leitura (...) Escrever coisas imediatamente traduzíveis é não escrever e não convocar à tradução. Só pede para ser traduzido o que se atribui inicialmente como intraduzível (Derrida apud Ottoni, 2005, p.183).

Ainda quanto à questão da intraduzibilidade, Derrida desenvolveu as seguintes reflexões em *O Monolinguismo do Outro*:

Não que eu cultive o intraduzível. Nada é intraduzível desde que se gaste o tempo necessário ou a expansão de um discurso competente que se meça ao poder do original. Mas intraduzível permanece – deve permanecer, diz-me a minha lei – a economia política do idioma, daquele que realmente me importa... (Derrida, 2001b, p.87-88).

A intraduzibilidade tem como conseqüência o *endividamento*, que ocorre sempre junto ao idioma. Para Derrida existe ligação inseparável entre a palavra, o corpo da palavra, e o sentido. A tradução ao entrar em cena não quebra esta indivisibilidade e não captura o sentido, então permanece a dívida. Como a intraduzibilidade não é definitiva, não é fato consumado, e pode ser superada, Paulo Ottoni, lingüista e estudioso da obra de Derrida, cunhou a expressão “intraduzível – a traduzir”. Interessarão, pois, dois aspectos: a intraduzibilidade e o endividamento. Em entrevista

publicada no *Magazine Litteraire* n.º. 430, de abril de 2004, Derrida afirmou: “O que me guia é sempre a intraduzibilidade: que a frase se endivide para sempre junto ao idioma. O corpo da palavra deve estar a tal ponto inseparável do sentido que a tradução só possa perdê-lo”. (Nascimento, 2005, p.291).

A tradução tem presença em um lugar, ocorre em um lugar. Melhor dizendo, ocorre em dois *entres-lugares*. Ocorre entre a língua e o idioma e entre várias línguas ao mesmo tempo. Em ambos os casos, ocorrem *contatos*: Paulo Ottoni entende que os contatos entre as línguas e entre língua e idioma tem como conseqüência o que denomina de *contaminação*. O uso desta palavra demonstra que as línguas não são puras, e que o contato apenas evidencia as impurezas, quando elas se tocam. A relação entre tradução e desconstrução é que revela fortemente a contaminação, e da contaminação resultam duas conseqüências: primeira – o idiomático é o resultado da contaminação entre língua e idioma, e segunda - uma língua fala mais de um idioma.

Apresentaremos a seguir definições lingüísticas de língua e de idioma. A língua é um “sistema de sons vocais por que se processa numa comunidade humana o uso da linguagem”. (Joaquim Câmara, 1997, p.195). Já o idioma se difere por ser a “unidade lingüística, inconfundível, de uma nação em face das demais” (op.cit, p.176).

De acordo com esta definição, o idioma liga-se indissociavelmente à língua nacional, é preciso que exista um Estado politicamente constituído, para que este idioma represente linguisticamente o Estado. ¹²Mas, nem sempre a língua nacional corresponde a um Estado soberano e politicamente constituído. Existem Estados com mais de uma língua nacional, como a Suíça, e existem línguas que vigoram em mais de um Estado, como a língua portuguesa.

¹² Nem sempre isto ocorre. Por exemplo, na Segunda Guerra Mundial a França foi invadida e ocupada pela Alemanha e deixou de existir como Estado soberano. O idioma francês, contudo continuou a vigorar, e representar Estados que não a França, como por exemplo, a Bélgica, que também fala francês, ao menos em parte do seu território.

Derrida entende que “uma língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialeto” (Derrida, 2001b, p.97). No pensamento derridiano, não importam as definições formais da Lingüística sobre língua e idioma. Neste contexto, não existem fronteiras rígidas entre as línguas, ao contrário, elas são porosas e permitem a troca, o contato entre elas. Derrida usa a metáfora do *transbordamento* para ilustrar os contatos entre as múltiplas línguas envolvidas no processo de tradução. “Um idioma não é uma fronteira vigiada por um policial” (Derrida apud Ottoni, 2006, p.9). Em vez da oposição entre as línguas, na dimensão desconstrutivista existe outra relação entre as línguas: de cooperação, de complementaridade. Em lugar da tensão resultante da clássica oposição entre as línguas, temos um relaxamento derivado da complementaridade interlinguística.

Derrida já afirmou gostar de escrever idiomáticamente, e quando se referiu ao francês da França em oposição ao francês da Argélia, por exemplo, ilustrou como uma língua pode falar mais de um idioma. Então a língua francesa pode falar vários idiomas, como por exemplo, o idioma da Argélia, de Marrocos, da Tunísia, que são países francófonos do norte da África. Estas reflexões são desenvolvidas na obra *O Monolinguismo do Outro*.

A tradução possui dois vínculos duplos: um é a necessidade e impossibilidade da tradução; e o outro é a contaminação e a pureza simultâneos. Ambos constituem aporias. A pureza é impossível porque a contaminação é necessária. O próprio Derrida relacionou a contaminação do ato de tradução com a tradução de sintagmas idiomáticos como sendo “um corpo a corpo dos idiomas que não economizará metonímias, substituições e próteses técnicas”. (Derrida apud Ottoni, 2000a, p.7). Ainda com respeito à relação entre a tradução e o double bind, Derrida afirmou:

Nada é intraduzível nem certo sentido, mas num outro sentido tudo é intraduzível, a tradução é outro nome do impossível.

Num outro sentido da palavra” tradução “, claro, e de um sentido ao outro me é fácil manter-me sempre firme ente estas duas hipérboles que no fundo são a mesma e se traduzem ainda uma na outra.(Derrida apud Ottoni, 2005, p.116).

Após apresentar algumas considerações preliminares, iniciaremos a abordagem da questão da ética da tradução em Derrida. **Indaga-se: a ética da tradução seria possível, em Derrida, a partir da leitura desconstrutora?** A tradução convencional – chamada por Ottoni de tradução manifesta - ocorre desconsiderando a leitura desconstrutora. Para Silvano Santiago, a tradução, como feita usualmente, é um ato de força do tradutor, que ignora os significados latentes (ocultos) das palavras e permanece no nível manifesto. É centrada, pois ao se deparar com significados distintos, opta por colocar todo o peso em um dos significados, em detrimento do outro. Então, o ato de força do tradutor revela sua decisão, sua escolha de traduzir descartando os significados latentes. Em outra situação, ao se traduzir um texto e usar a leitura desconstrutora, teremos outro resultado. Esta leitura peculiar parte da escolha do tradutor em ler um texto e valorizar os significados latentes das palavras, invertendo a hierarquia entre os significados. Neste caso o tradutor faz o duplo movimento de denunciar o que é excessivamente valorizado no texto – os significados manifestos – e desrecalcar o que foi dissimulado propositalmente - os significados latentes. Esta conduta do tradutor, ao ler/traduzir um texto, parece demonstrar que a leitura desconstrutora é compatível com a ética da tradução, e poderíamos então afirmar que esta estratégia de leitura é uma leitura ética que resulta em uma tradução ética.

À primeira vista, apressadamente, poderíamos acreditar ter respondido à questão da possibilidade da existência da ética da tradução em Derrida. Todavia, precisamos avançar e introduzir a questão da tradução “relevante”, que é apresentada por Derrida no ensaio intitulado “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?”, publicado primeiramente em 1999. Este texto reproduz uma conferência proferida por Derrida em

um encontro sobre tradução literária, ocorrido em 1998, na França: *Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire*.

O próprio título da conferência *Qu'est-ce-qu'une traduction "relevante"* é considerado intraduzível, e aí atuam os dois tipos de duplo vínculo já mencionados, pois como existem múltiplas línguas e todas estão implicadas no processo de tradução, e como os limites entre as línguas são imprecisos, ocorre a contaminação, e também não temos como dizer de que língua o título verdadeiramente se origina. Devido à incerteza, Derrida optou por deixar a palavra relevante entre aspas. Há aqui a questão da polissemia, pois “uma palavra com um único sentido, homônimo ou homófono dele mesmo, não constitui mais de uma palavra em uma”. (Derrida, 1999, p.562). A palavra relevante é polissêmica, e Derrida a pensa em três situações distintas: o verbo *relever*, o substantivo *releve* e o adjetivo *relevante*, usado como predicativo, em vez do uso comum como adjetivo, uso este, aliás, inédito, pois este termo ainda não foi dicionarizado em francês. Derrida ressalta a singularidade idiomática das palavras releve e relevante, que, para ele, “pertencem sem pertencer à língua”.

Na primeira parte do texto *Qu'est-ce-qu'une traduction "relevante"* Derrida comenta que, para Hegel a palavra alemã *Aufhebung* tem duplo sentido: elevar e suprimir. Segundo Derrida, o próprio Hegel a considerava como um “acaso especulativo da língua alemã”, e havia consenso entre os tradutores de que esta palavra dificilmente seria traduzida de modo satisfatório. O problema da tradução desta palavra é a *idiomaticidade*, ou seja, a significação típica, própria da língua, no caso a dupla significação que *Aufhebung* tem em alemão. Para Derrida, a tradução é vista como um *desafio*. Quem melhor enfrenta este desafio são os tradutores, aqueles que, no fundo, para Derrida, são os únicos que sabem verdadeiramente ler e escrever. Derrida aceitou o desafio e propôs usar, no lugar de *Aufhebung*, o substantivo *relève* ou o verbo *relever*.

Isso permitiria conservar, conjungando-os numa só palavra, o duplo motivo da elevação e da substituição que conserva o que é negado ou destruído, guardando aquilo que ela faz desaparecer, precisamente – um bom exemplo – aquilo que é denominado, no exército, na marinha”, *la relève de la garde*”, “render a guarda”. Minha operação foi uma tradução? Não estou seguro se ela merece esse nome (Derrida, 1999, p.573).

Na segunda parte do texto *Qu'est-ce-qu'une traduction*” relevante

Derrida desenvolve reflexões sobre a tradução, que se relacionam com comentários sobre *O Mercador de Veneza*¹³, peça de teatro escrita em 1594 por Shakespeare. Então Derrida busca responder por que o *double bind* significa simultaneamente necessidade e impossibilidade de tradução. Derrida elenca quatro razões: primeira – toda tradução implica em um endividamento insolúvel a um juramento de fidelidade para com um original já dado, segunda – há a questão da economia, do cálculo e da dívida impagável, terceira – a equivalência é incalculável e a correspondência, impossível, e quarta – tradução é conversão entre carne e dinheiro¹⁴.

Neste momento, falaremos sobre a economia e sua importância na tradução relevante. A própria tradução, enquanto vivência, enquanto experiência representa para Derrida uma prova da intraduzibilidade. E esta intraduzibilidade ocorre devido à economia que relaciona o traduzível e o intraduzível. Economia, neste contexto, quer dizer duas coisas: propriedade e quantidade. A lei da quantidade diz respeito à sua especificação, ao cálculo, à quantidade calculável. Já a lei da propriedade considera a tradução como tentativa de apropriação que visa transportar, dentro da língua, da forma mais própria possível, de modo o mais relevante possível, o sentido o mais próprio, o mais exclusivo, original, mesmo se for o sentido próprio de uma figura, metáfora, catacrese ou de uma indecível impropriedade.

¹³ A trama do *Mercador de Veneza*, no que interessa a este trabalho, consiste em um empréstimo que continha uma estranha cláusula: caso não fosse pago, o credor poderia exigir a retirada de uma libra de carne do corpo do devedor.

¹⁴ Cabe aqui uma analogia entre corpo e carne: assim como, para Derrida, o corpo da palavra encontra-se unido firmemente ao sentido, formando um vínculo poderoso, também a união entre carne e o dinheiro forma outro vínculo forte, no episódio mencionado no *Mercador de Veneza*.

A lei da propriedade está ligada à unidade entre palavra e sentido, que Derrida denomina *poema*. Então, para Derrida, a tradução relevante é uma tradução de quem a economia, em seu duplo sentido, é a melhor possível, é a mais apropriante possível. Contrariamente à concepção tradicional da tradução, a tradução relevante resultará em uma *aporía*: tudo é traduzível, nada é traduzível. Resulta também numa oposição: relevante x irrelevante. Toda tradução, boa ou ruim, melhor ou pior, oscila entre a relevância – identificada com a transparência, e a irrelevância – vista por Derrida como uma aberração.

Derrida enfatiza a importância da equivalência e elege a unidade da palavra como a unidade de medida de tradução. Tradução então é cálculo, medida, *mesura*. A razão do contínuo fracasso da tradução tradicional, quer dizer, aquela realizada em sentido estrito, é não respeitar o cálculo que lhe é prescrito. Derrida entende que as notas do tradutor afrontam a lei econômica da palavra e rompem com a equivalência, mas se o tradutor não as usar se traduzir respeitando rigidamente a unidade indivisível da palavra, não conseguirá traduzir adequadamente.

A economia é o ponto fulcral de toda a questão da tradução relevante. Para Derrida, a economia da palavra é a própria essência da palavra *stricto sensu*, e, seguindo esse raciocínio, chegou a afirmar: “A Filosofia da Tradução, a ética da tradução, se existisse uma, seria hoje uma” filosofia da palavra, uma lingüística e uma ética da palavra”. (Derrida apud Ottoni, 2005, p.275)”.

A tradução relevante, para Derrida, seria a saída do impasse. Neste caso, Derrida atribui tarefa gigantesca à palavra ”relevante”: *a de definir, nada mais nada menos, a essência da tradução*. A própria definição teleológica de tradução, a definição de sua essência se confunde com a definição de tradução relevante. Assim como a tradução em geral, também a tradução relevante ocorre num entre-lugar, ou melhor, em alguns entre

- lugares: entre a economia e a nota do tradutor, entre a economia e o endividamento, entre a fidelidade e a infidelidade, entre a traduzibilidade e a intraduzibilidade entre o fora-do-livro e o dentro-do-livro, que abordaremos depois.

Então a tradução relevante *deveria ser a melhor tradução possível*. Quanto à questão da fidelidade, Derrida entende a atividade da tradução como um contrato que impõe “a fidelidade à palavra dada”, no sentido do respeito à economia. Portanto, a fidelidade só poderia ser a mais de um, a mais de uma língua, a várias línguas ao mesmo tempo. Novamente nos confrontamos com a aporia e o *double bind*.

Neste ponto fazemos a segunda indagação: **A tradução relevante é uma tradução ética?** Para tentarmos responder a esta questão, retomaremos a concepção derridiana da tradução como desafio. Neste caso, entendemos que a palavra desafio tem duplo sentido: tanto significa uma tarefa árdua, como também quer dizer ato de provocação ou afronta. É neste último sentido que procuraremos nos deter. Provocação aos tradutores e afronta à concepção conservadora de tradução como simples transporte de significados, que não ousa enfrentar problemas como equivalência e fidelidade. A tradução relevante encara o desafio e enfrenta, com ousadia e criatividade, estes e outros problemas. Entendemos que o agir ético do tradutor relevante se manifesta no que denominamos *relativização da economia*. Como já dissemos, a economia é o cerne da questão da tradução relevante. A relativização da economia vem a ser o verdadeiro enfrentamento do desafio, que também envolve o enfrentamento de outras questões, como aporias, duplos vínculos e idiomaticidade. Relativizar a economia é enfrentar as leis da propriedade e da quantidade e expandir, extravasar o alcance da economia, para que esta possa responder a demanda de traduzir para várias línguas ao mesmo tempo. Configura situação onde se sai de uma falsa zona de conforto, onde vigoravam aparentes certezas, representada na tradução convencional, para se situar em um “entre-

lugar” da tradução, um lugar novo, a - construir. Cabe ao tradutor a decisão de traduzir de forma relevante. Se entendermos a ética do tradutor como ciência de conduta, e que este, no ofício de traduzir, tem discricionariedade para separar a boa tradução (relevante) da má tradução (convencional), e optar pela boa tradução, podemos afirmar que a tradução relevante é uma tradução ética, baseada em escolhas éticas do tradutor.

Paulo Ottoni prefere denominar a tradução relevante de *tradução recíproca*, pois entende que ela se encontra entre duas línguas, entre dois sistemas lingüísticos, e no meio das várias línguas que compõem as línguas envolvidas na tradução. Concebe a existência de ligação indissociável entre o *double bind* e a própria tradução recíproca. Mas ele não considera o *double bind* como obstáculo insuperável e propõe saídas, ou formas de ultrapassamento, que dependem de *escolhas* a serem realizadas por tradutores. Ottoni, neste particular, se coaduna com o entendimento desenvolvido neste trabalho, da ética da tradução vista como orientadora da conduta do tradutor. Por exemplo, duas situações: a primeira, onde Wills traduziu *Donner la mort* por *The gift of dead* (Ottoni, 2005, p.143), e para marcar a economia na língua, traduz e não traduz o título, está também no interior de uma tradução recíproca - ou relevante, e a segunda, onde Graham¹⁵, ao tentar traduzir o título *Des Tours de Babel* (op.cit, p.144), optou por não fazê-lo, segundo ele, e deixou estas palavras francesas enxertadas no idioma inglês, reconhecendo que estão num espaço intermediário, em um entre-lugar entre as línguas francesa e inglesa para manter seus vários sentidos em francês, pois *Tours* pode significar torres, voltas truques, viradas, ou tropos. E ainda, *Des Tours*, pronunciadas juntas, soam como *detour* (desvio).

¹⁵ Neste caso a opção de Graham por não traduzir o título *Des Tours de Babel* não se caracteriza como uma omissão. Graham traduz e não traduz o título, trabalha no entre-lugar entre tradução e não tradução, mas chama a atenção para os múltiplos significados da *Des Tours de Babel* em francês e em inglês, que são as línguas envolvidas naquela tradução.

Otoni aborda a questão das notas do tradutor, mas amplia seu âmbito: pensa em um fora-do-livro, que seria constituído pelo prefácio, posfácio e pelas notas do tradutor. Adota posição extremamente igualitária e não vê distinção entre o autor e o tradutor, entre o conteúdo original – o dentro-do-livro, e o fora-do-livro. Considera que este último foi incorporado ao corpo do texto traduzido. Portanto, houve valorização do fora-do-livro, que é constantemente desvalorizado e até mesmo ignorado. Foi tão valorizado que se equiparou ao texto original, escrito pelo autor. O tradutor então deixa de ser mero copiador, subordinado pela equivalência e pelo transporte de significados, e se torna também um autor. Ocorre, nesta perspectiva, grande valorização do tradutor. Os tradutores manifestam o *double bind* ao incorporarem seus textos, suas intervenções, no texto do autor a ser traduzido. Então, as intervenções dos tradutores de Derrida, suas assinaturas nos prefácios, posfácios e notas, por exemplo, passam a ser tão importantes quanto às obras de Derrida em francês.

Existe ao mesmo tempo ambigüidade e aporia: o texto é legível e ilegível, traduzível e intraduzível. A intraduzibilidade é parte integrante do processo de tradução, mas como afirmamos anteriormente, pode ser superada. Derrida entende que na tradução ocorre o chamado *desejo contraditório*. Este desejo consiste no binômio impossibilidade-necessidade. É impossível escrever numa só língua, mas é necessário escrever – e traduzir – em várias línguas ao mesmo tempo. Mesmo sabendo que é impossível escrever em uma só língua, e reconhecendo que não se escreve nem na sua própria língua em numa língua estrangeira, Derrida ilustra explicando que desejaria ter escrito *Glas* na sua própria língua. “Publicar um livro intraduzível não é confundir-se completamente com sua própria assinatura, copulando consigo com sua própria língua materna?” (Derrida, 2005, p.150). Desde que se renuncie a esta *equivalência*

econômica, aliás, estritamente impossível, pode-se ter traduzido tudo, mas numa tradução livre no sentido livre da palavra “tradução”.

Em conseqüência, a questão da ética da tradução em Derrida está envolvida no curso de um processo de tradução no qual surgem várias aporias: lugar da tradução como entre-lugares, duplos vínculos, duplos sentidos, fora do livro mais importante que o dentro do livro, tradutor mais importante que o autor, e o desejo contraditório. Concluindo, e considerando todas estas aporias, entendemos que a ética da tradução se manifesta mesmo na denominada relativização da economia. A tradução relevante, como vimos, confronta a economia e suas leis de propriedade e de quantidade. Ao propor a superação da contradição da unidade entre a palavra e o sentido e da maior apropriação possível da tradução, o tradutor age segundo a ética da tradução derridiana.

Considero a economia contemplando duas leis: da quantidade, referente ao cálculo; e da propriedade, na qual temos de um lado a unidade entre palavra e sentido (restrição), e do outro lado temos a tradução como tentativa de apropriação do sentido o máximo possível (expansão). Existem dois pólos opostos, e Derrida privilegiará, na tradução relevante, o pólo da expansão, pois para ele a tradução relevante é uma tradução de quem a economia, em seu duplo sentido, é a mais apropriante possível.

CONCLUSÃO

Para se chegar à ética da tradução, Derrida aponta que se deve superar um desafio: a intraduzibilidade. Os tradutores são desafiados, e devem superar os obstáculos que surgem, dentre eles, as aporias. O principal obstáculo é a economia.

Derrida propõe a tradução relevante como enfrentamento do impasse e como solução da questão. Em grego, *aporia* também significa dificuldade, sem saída, questão, problema (Peters, 1983, p.35). Neste trabalho utilizei o termo *aporia* no sentido de uma dúvida racional, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza, segundo Abbagnano (2007, p.84), que é distinto do entendimento de *aporia* como dificuldade insuperável. Quanto à economia, é conveniente ressaltar que esta palavra surge em dois momentos distintos. No primeiro, está relacionada à leitura desconstrutora, no Capítulo 3; e no segundo, está relacionada à tradução relevante, no capítulo 4. Entendo que Derrida pensa a tradução contemplando simultaneamente as duas economias, ou dos dois sentidos desta palavra: tanto como no uso de uma expressão a ser desconstruída, como economia expressa nas leis da propriedade (unidade entre a palavra e o sentido) e da quantidade (o expressa o cálculo, a medida, a equivalência de palavras nas línguas de partida e de chegada em uma tradução). A dupla economia também é uma *aporia*, que deve ser enfrentada pelo tradutor. A relativização da economia faz com que a operação de tradução seja ética, conforma os desenvolvimentos realizados neste trabalho.

A intraduzibilidade se relaciona também com a indecidibilidade e a indeseconstrutibilidade, e todos são *aporias*. Quanto ao intraduzível, foi abordado tanto por Benjamin como por Derrida. Para o primeiro, o intraduzível se relaciona com a qualidade da obra, de modo diretamente proporcional. Quanto maior a qualidade da obra mais permanecerá intraduzível. Benjamin acredita que o sentido se fixa tão firmemente nas traduções, que as impossibilita. Então, ocorre o *double bind*, pois a tradução é necessária e impossível. Necessária por que tem que se externalizar, se abrir para além de si mesma, e impossível, no sentido de não poder reconstituir de modo idêntico o texto original, com as exigências de sintaxe, equivalência, economia, etc.

Para o segundo, a intraduzibilidade é enfrentada no sentido que Derrida enxerga a tradução: como desafio. Navegar é difícil, mas é preciso. Traduzir o intraduzível é também no sentido de que resta algo incontrollável, não apropriável, que desafia a continuar a ler, a prosseguir (Ottoni, 2006, p.151). O intraduzível também é um indecidível, já que apresenta em aberto, algumas possibilidades de tradução, e não há como escolher uma ou outra, pois não há uma hierarquia entre elas, não há opção “melhor” nem “pior”. Por exemplo: a expressão francesa *Il y a va d un certain pas* ilustra como Derrida enfrenta a intraduzibilidade. Neste caso, ele o faz de três maneiras: primeira: traduz a terceira pessoa (*Il*) como sujeito masculino. Então, o sentido seria: Alguém, o outro, o homem, vai a alguma parte a bom passo, e se poderá dizer: anda, vá a bom passo, segunda: *Il* é traduzido como sujeito neutro e impessoal. Aqui, o que se pretende falar é da questão do passo, do passar, da travessia, terceiro: *Il* é traduzido como uma marca da negação, como um certo “pas”, um certo não. Como vimos, portanto, para Derrida, a intraduzibilidade não é absoluta. O que Derrida reconhece é que expressões idiomáticas, como em *Il y a va d un certain pas*, abrigam uma multiplicidade de traduções possíveis que não pode ser detida nem por outro contexto. Nenhum contexto é absolutamente limitante, nenhum contexto determina o sentido até a exaustividade (1999, p.26). O indecidível não pode ser desconstruído, por que ele já está desconstruído. Por exemplo: o *hymen* (mencionado no texto, no contrato de tradução) não é nem e confusão, nem a distinção; nem o dentro, nem o fora. Não há nenhuma oposição binária, pois está entre as oposições, não dissimula mais nada, logo não pode mais ser desconstruído. Contudo, ao contrário do que possa parecer, o indecidível não é algo estático, para Derrida ele é a própria condição de tomada de decisão, não se deve associá-lo à paralisia ou imobilismo (2004b, p.53). Já o indeseconstrutível revela um limite: o limite da própria desconstrução. No caso de

Derrida, os limites não são absolutos, são porosos e permitem contatos e trocas, funcionam como uma membrana. Outro exemplo de limite seria uma margem que pode ser transbordada.

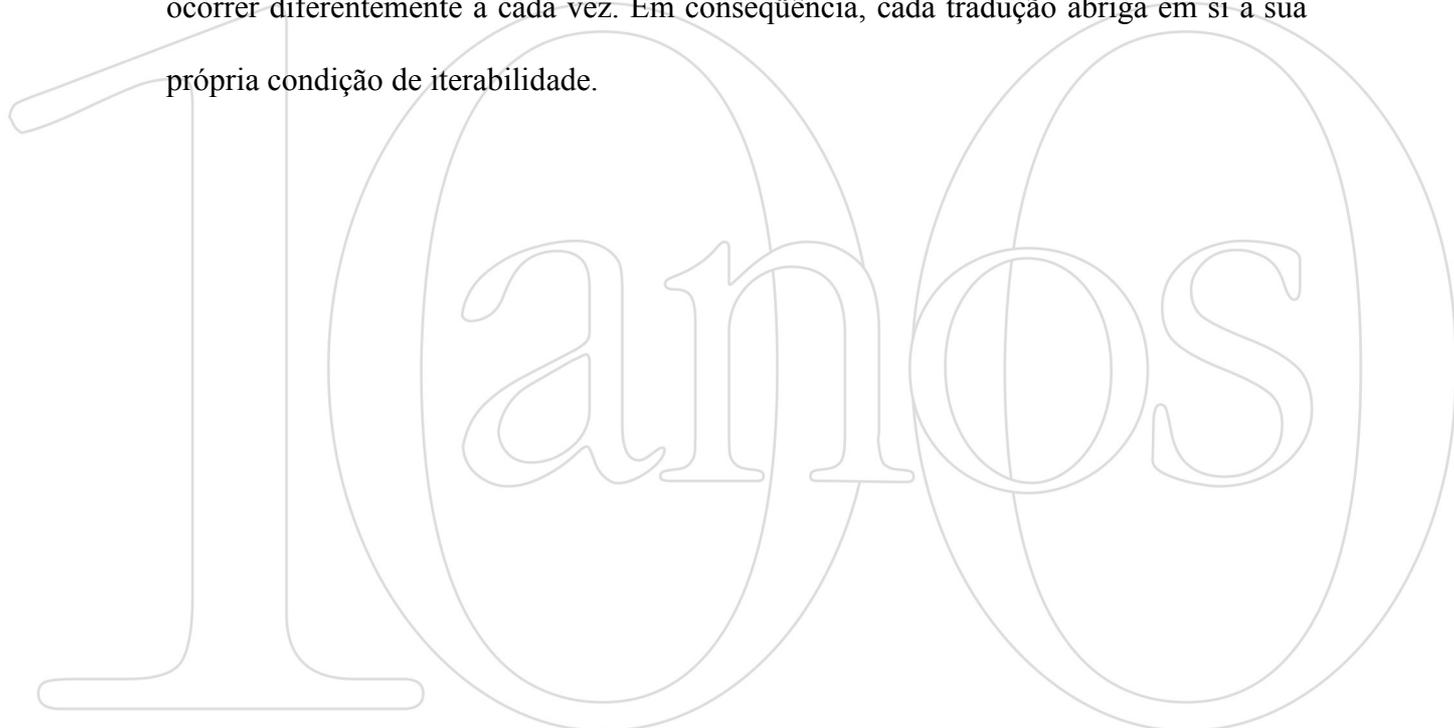
O relacionamento da economia com a intraduzibilidade se manifesta em duas dimensões antagônicas: uma restritiva (a quantidade, a palavra e o sentido formando uma unidade) e outra expansiva (a tradução deve se expandir para ser a mais apropriante possível, deve abranger mais o sentido). A solução deste impasse é o enfrentamento desta aporia, através da *relativização* da economia, que ocorre por uma decisão do tradutor de privilegiar o pólo expansivo da economia, através de uma operação de tradução relevante. A tradução relevante, concluímos, é uma tradução ética, pois age em consonância com o entendimento do agir ético do tradutor, que enfrenta o desafio proposto pela tradução e o supera. Mas, ao superar impasses, como a economia, o tradutor realiza, para Derrida, a melhor operação de tradução possível.

Torna-se necessário pontuar como Derrida entende a linguagem, qual a sua concepção de linguagem, e como ela interfere na tradução. Derrida afirmou na sua *Gramatologia* (Duque-Estrada, 2008, p.49), que o problema da linguagem estaria em vias de passar por uma grande transformação: o problema deixaria de ser da linguagem e passaria a ser da escritura, que abrangeria a linguagem. Por escritura Derrida entende uma derivação da fala, que se revela após a estratégia desconstrutora de inverter e deslocar pares de oposições conceituais. A escritura, que era desvalorizada, distante, artificial, em relação à fala, que era próxima, natural, passa a ser valorizada. A desconstrução da linguagem mostra que a linguagem, ou melhor, a escritura, é um jogo de diferenças. O significado de cada palavra não está em si mesmo, mas numa rede de diferenças com as outras palavras. Em uma cadeia com três palavras, por exemplo, a primeira tem o seu significado à luz de suas diferenças com a segunda e a terceira

palavra. Então, o significado depende do contexto. Então, Derrida concebe a linguagem como sendo *iterável*, ou seja, repetível com diferença. A tradução, portanto, segue sua concepção de linguagem e opera considerando o sistema de diferenças que existe entre as línguas e no interior de cada língua. As línguas singulares, como o francês, o português, etc, não são estanques, auto-suficientes, pelo contrário, todas as línguas estão em relação umas com as outras. Um vocábulo é o que é por sua diferença com vocábulos de outras línguas, e isso é visto com maior clareza nas línguas derivadas de um tronco comum, como as línguas latinas. A tradução também deverá ser iterável, e ocorrer dentro do jogo de diferenças. Lucy define a iterabilidade como a repetição-como-diferença (2004, p.59). Se não há origem plena, não há significado fixo, inabalável, então a tradução deverá diferir e adiar considerando o contexto, que, como vimos não é um fator limitador da direção múltipla da tradução. Um exemplo de iterabilidade na tradução é a metáfora benjaminiana que compara o caroço da fruta ao original do texto, que se deixa traduzir e retraduzir várias vezes.

Em conclusão, e de forma coerente com a filosofia derridiana, que é uma filosofia da aporia, a ética da tradução em Derrida acontece, e só é possível em meio a várias aporias, das quais as mais importantes são: entre-lugares, duplos vínculos indecidíveis e desejo contraditório do tradutor. Então, só nestas condições é que a ética da tradução derridiana ocorre. Esta tradução também é marginal, fantasmática, múltipla e iterável. Marginal porque ocorre apagando os limites, que se tornam indistintos, como por exemplo, os limites entre as línguas, no caso dos entre-lugares onde ocorre a tradução. Fantasmática porque ocorre em “áreas de transição”, que são “nem-nem”. Nem num lugar, nem noutro, mas em um lugar intermediário (entre), de forma semelhante a um espectro, que desconsidera os limites físicos dos espaços e flutua entre eles. Múltipla por que, como não existe o centro para Derrida, não há também uma

tradução única, centrada, que seria depositária de todo o sentido. Existem múltiplas possibilidades de tradução, que diferem entre si e se adiam no tempo. Iterável por que a tradução se repete no tempo, de forma diferente. Cada tradução é uma tradução em si mesma e um exemplo das traduções em geral. Embora cada uma tenha a sua singularidade, elas são a mesma coisa (traduções). Mas cada vez que a tradução é repetida, produz uma diferença. A repetição não ocorre sempre do mesmo modo, e pode ocorrer diferentemente a cada vez. Em consequência, cada tradução abriga em si a sua própria condição de iterabilidade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BASSNET, Susan. *Estudos de Tradução*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

BATALHA, Maria Cristina; PONTES, Geraldo. *Tradução*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENJAMIN, Walter. “A Tarefa do Tradutor”, in: *Cadernos de Mestrado/Literatura*. 2ª edição. Rio de Janeiro: UERJ, 1994.

_____. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D Água, 1992.

BERMAN, Antoine. *A Prova do Estrangeiro*. Bauru: Edusc, 2002.

BERMAN, Sandra (org.). *Nations, Language, and the Ethics of Translation*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CÂMARA, Joaquim Mattoso. *Dicionário de Lingüística e Gramática*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CARVALHO, Luis Fernando Medeiros. *Cenas derridianas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.

CASTRO Cláudia. A Arte de Caçar Borboletas. Palestra proferida na Universidade Gama Filho Candelária, 27 set. 2007.

COSTA, Rogério (org.). *Limiares do Contemporâneo. Entrevistas*. São Paulo: Escuta, 1993.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa. A influência de Foucault, Deleuze, Derrida & Cia*. São Paulo: Artmed, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a. Traduzido por Thomaz Tadeu da Silva.

_____. *Aporias*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

_____. “*Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?*” in: *Quinzièmes Assises de la traduction Littéraire*, Arles: Actes Sud, 1998.

_____. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.
Traduzido por Júnia Barreto.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo; Perspectiva, 2004a.
Traduzido por Fábio Landa.

_____. *La Disseminación em las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.

_____. *Sob Palavra. Instantâneos Filosóficos*. Lisboa: Fim de Século, 2004b. Traduzido por Miguel Serras Pereira.

_____. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002b.
Traduzido por Fábio Landa.

_____. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997. Traduzido por Rogério Costa.

_____. *O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem*. Porto: Campo das Letras, 2001b. Traduzido por Fernanda Bernardo.

_____. *Força de Lei*. Porto: Campo das Letras, 1994. Traduzido por Fernanda Bernardo.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *O Gosto do Segredo*. Lisboa: Fim de Século, 2006. Traduzido por Miguel Serras Pereira.

DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. Bauru: Edusc, 2007.

DUFOURMANTELLE, Anne. *Convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2004.

Jacques Derrida. Primeiros passos: da linguagem à escritura. *Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo, nº12, p.49-57, 2008.

FURLAN, Mauri. Linguagem e Tradução em Walter Benjamin. In: Anais do XI Encontro Nacional da Anpoll, 1997, João Pessoa. **Linguagem e Tradução em Walter Benjamin.** Anpoll, 1997, p.552-556.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin.* São Paulo: Perspectiva, 2007.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito. Ensaíos sobre Emmanuel Lévinas.* Rio de Janeiro: Editora PUC, 2006.

JOHNSTON, Derek. *História concisa da filosofia: de Sócrates a Derrida.* São Paulo: Rosari, 2008.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin. Tradução & Melancolia.* São Paulo: EDUSP, 2007.

LUCY, Niall. *Derrida Dictionary.* Malden: Blackwell Publishing, 2004.

MILTON, John. *Tradução: Teoria e Prática.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (orgs.). *Em Torno de Jacques Derrida.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NASCIMENTO, Evando (org.). *Jacques Derrida. Pensar a Desconstrução.* São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

OLHER, Rosa. Texto Original e Tradução: Tal Pai, Tal Filha. In: CELLI – Colóquio de Estudos Lingüísticos e Literários, 2007, Maringá. **Texto Original e Tradução: Tal Pai, Tal Filha.** Maringá: CELLI, 2007, V.1.

OTTONI, Paulo; FERREIRA, Élida (orgs.). *Traduzir Derrida: Políticas e Desconstruções.* Campinas: Mercado de Letras, 2006.

OTTONI, Paulo. (org.). *Tradução. A prática da diferença.* Campinas: FAPESP, 1998.

_____. *Tradução Manifesta. Double bind & Acontecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. Tradução e Desconstrução: A Contaminação Constitutiva e Necessária das Línguas. Congresso Internacional – Últimas Corrientes Teóricas em los Estudios da Traducción y sus Aplicaciones, Universidad de Salamanca, de 16 nov 2000a.

_____. Os Enigmas da Tradução. Entre a língua e o idioma. Aula Inaugural do Instituto de Estudos da Linguagem. Anais da 3ª SePeg- Semana de Pesquisa da Graduação - Língua, Literatura e Ensino. 10 de abril de 2006.

_____. Hospitalidade, responsabilidade e acontecimento: por uma política de tradução do in-traduzível. In: XXII Semana do Tradutor; As multifaces da tradução: da teoria à prática, 2002, São José do Rio Preto. Caderno de Resumos da XXII Semana do Tradutor; As multifaces da tradução: da teoria à prática,. São José do Rio Preto: UNESP, 2002. p. 7.

_____. Jacques Derrida: tradução recíproca, subversão e double bind. Palestra proferida no XIII Encontro da Anpoll - Associação de Pós Graduação em Literatura, Campinas, 2000b.

PERRONE-MOISÉS, Leyla (org.). *Do Positivismo a Desconstrução: Idéias Francesas na América*. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. *Vira e Mexe Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

RAMOND, Charles. *Le Vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001.

REGO, Cláudia de Moraes. *Traço, Letra, Escrita. Freud, Derrida, Lacan*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

- ROCHA, Everardo. *O Que é Etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- RODRIGUES, Cristina Carneiro. *Tradução e Diferença*. São Paulo, Ed. UNESP, 1999.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- SANTIAGO, Silviano. *Glossário Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves 1976.
- SCHULTE, Rainer. (rg.). *Theories of Translation. An anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- SILVA, Wanessa Gonçalves. *Implicações Teóricas na Prática Tradutória de um drama*. UFSC, 2006, p.1.
- SOLIS, Dirce Eleonora. Cultura e Desconstrução. **Revista ARETÉ**, Rio de Janeiro, nº 2, p.35-45, mar. 1997.
- _____. Jacques Derrida e a ética da hospitalidade. **Revista da SEAF**, Rio de Janeiro, nº 5, p.64-78, nov. 2005.
- _____. Desconstrução em Arquitetura e hospitalidade. **Revista da SEAF**, Rio de Janeiro, nº 4, p.109-133, nov. 2004.
- STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica. Ensaio sobre a Desconstrução*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2000.
- THOMAS, Michael. *The reception of Derrida. Translation and Transformation*. London: McMillan, 2006.
- VASCONCELOS, José Antonio. O Que é a Desconstrução? **Revista de Filosofia**, Curitiba, nº17, p.73-78, jul / dez. 2003.
- VENUTI, Lawrence. *Escândalos da Tradução*. Bauru: Edusc, 2002.



"A ÉTICA DA TRADUÇÃO EM DERRIDA" Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **JOSÉ OLÍMPIO DOS SANTOS NETO** em 18 de novembro de 2008 ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UGF-RJ, e aprovada pela Comissão Julgadora formada pelos seguintes professores:

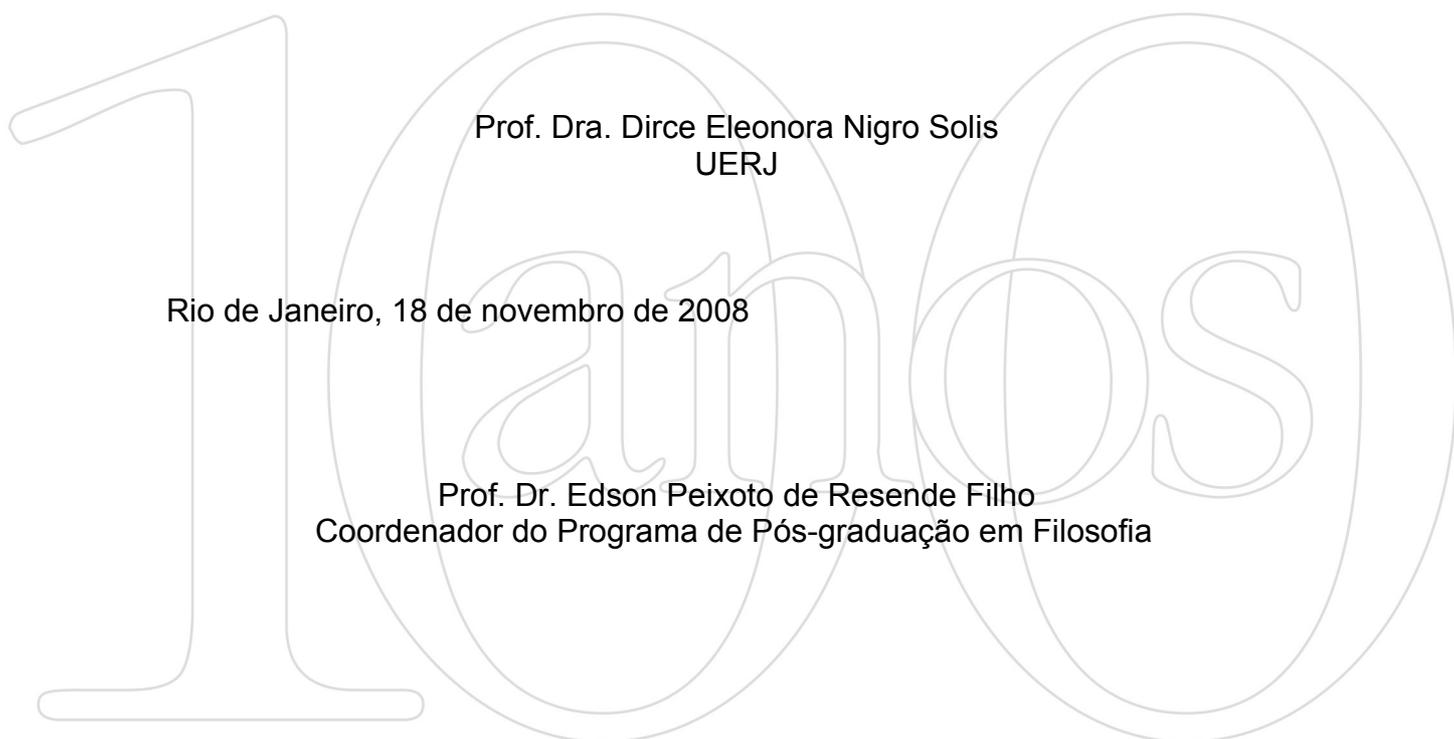
Prof. Dr. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria
(Orientador)
Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Norman Madarasz
Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
UERJ

Rio de Janeiro, 18 de novembro de 2008

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia



10 años

