

FILOSOFIA DA TRADUÇÃO — TRADUÇÃO DE FILOSOFIA: O PRINCÍPIO DA INTRADUZIBILIDADE

Márcio Seligmann
UNICAMP

O estilo da Filosofia

Talvez o fato de eu estar apresentando esse trabalho sobre a relação entre a filosofia e a tradução numa mesa dedicada à *Tradução Literária*¹ gere espécie entre alguns dos participantes deste encontro. Talvez alguns tenham até se perguntado não só por que tratar de filosofia numa mesa dedicada à “Literatura”, mas também porque uma contribuição que verse sobre a “filosofia da tradução”. A resposta a estas hipotéticas questões esclarecem, na verdade, alguns pontos básicos tanto da visão de literatura — e consequentemente de filosofia — como também da concepção de tradução que procurarei defender aqui.

À primeira objeção eu responderia recorrendo a uma determinada tradição, para a qual o texto filosófico não se deixa separar do que costumamos compreender sob a rubrica de “Literatura”. Aristóteles, como é sabido, procurou na sua *Arte Poética* um denominador comum que abarcasse “aos mimos de Sófron e Xenarco ao mesmo tempo que aos diálogos socráticos e às obras de quem realiza a imitação por meio de trímetros, dísticos elegíacos ou versos semelhantes” (Aristóteles 1988: 19 s.). Aristóteles, como é sabido,

descarta a versificação como um critério para se estabelecer o que é um poema. A poesia didática que constitui um gênero central na literatura antiga mina qualquer tentativa formalista de tipologia (Fabian 1968). Na verdade, na Antigüidade greco-romana houve uma expansão gradual do domínio do discurso epideitico que acabou apagando não apenas a distinção entre os diversos gêneros da oratória mas também entre esta e a poesia. No tratado *Sobre o sublime*, atribuído a Longino, escrito no primeiro século d.C., o autor se pergunta se “teria sido Heródoto o único grande imitador de Homero” e ele mesmo responde afirmando que “mais do que todos foi Platão quem dirigiu para si inúmeros regos derivados da fonte homérica” (13,3). — Não caberia aqui traçar as origens da divisão estanque entre o discurso filosófico (da “verdade”) e o da literatura (da “ficção”). Mencionarei apenas alguns autores que procuraram resistir a essa divisão. Os românticos alemães, dentre os quais destacaria sobretudo Friedrich Schlegel que era filólogo de formação, retomaram a tradição clássica da “indeterminação” dos gêneros. Assim, lemos nos seus fragmentos da *Athenäum*: “O filósofo poetizante, o poeta filosofante é um profeta. O poema didático deveria ser profético e possui talento para assim tornar-se” (Schlegel 1967: 207). E ainda: “Também a filosofia é o resultado de duas forças conflitantes, a poesia e a prática. Onde ambas se interpenetram totalmente e se fundem numa, aí surge a filosofia” (Schlegel 1967: 216). Schlegel era guiado pelo princípio segundo o qual : “Não existe nenhuma poesia ou filosofia totalmente puras” (Schlegel 1963: 24); e ainda, para ele: “Toda prosa é poética” (Schlegel 1981: 89). Deste modo ele se contrapôs à retórica e à poética do século XVIII, marcadas pela concepção p.ex. de um Gottsched, que distinguia de modo ainda rígido a poesia da prosa e via no romance prosaico um subgênero de pouca importância.² Schlegel e Novalis possuem inúmeras análises do *estilo* das obras de Fichte, do filósofo holandês Hemsterhuis, assim como de Hegel.³ Também no nosso século, vários pensadores colocaram em questão a separação entre a filosofia e a literatura. Eu recordaria aqui o

nome de Walter Benjamin com a sua *Einbahnstrasse*, com o seu *Passagen-Werk*; assim como os fragmentos, ensaios e diálogos de Paul Valéry e mesmo a obra de Ludwig Wittgenstein que põe em questão, não apenas tematicamente mas já na sua forma mesma, a visão tradicional da filosofia e a pretensão sistematizadora da mesma. Mais próximo de nós, Derrida desde o seu *Glac* apresentou diversas obras que, como ele mesmo afirma, estão na contramão do discurso filosófico. Ele nega de modo explícito a possibilidade de uma linguagem filosófica como “meta-linguagem formalizável, constativa e objetiva”. Os defensores da filosofia como construção de um discurso objetivo crêem na possibilidade de eliminar a ambigüidade da linguagem e num modelo lingüístico que reduz a linguagem a um sistema de signos que se limitam a denotar objetos: eles acreditam, em suma, na possibilidade de uma tradução integral entre as diversas línguas.

Filosofia da Tradução

Com isso entro na resposta à segunda hipotética questão e na primeira parte propriamente dita da minha exposição: por que filosofia da tradução? Não se trata de desenvolver aqui uma filosofia a partir do trabalho ou ofício da tradução: o que eu quero destacar é como um determinado modelo de tradução, que em falta de outro termo, eu denominaria de “tradicional”, está profundamente articulado a uma vertente da filosofia, que seria impossível reunir sob um termo único, mas que possui como a sua característica básica essa visão representacionista da linguagem à qual acabei de me referir. “Filosofia da tradução” significa antes de mais nada a reflexão crítica sobre esse modelo representacionista. Pretendo também discutir aqui um outro modelo de tradução, um modelo que leva em conta tanto a sua necessidade como também a sua impossibilidade. *Grosso modo* discutirei aqui: 1) O modelo de tradução do *relativismo cultural* do final do séc. XVIII; 2) que por sua vez

encontra-se na base da moderna *Hermenêutica*; 3) o paradigma da intraduzibilidade do *Estético* (Kant); 4) e algumas vertentes da *crítica do representacionismo*.

Faço logo aqui um parênteses para esclarecer que meu objetivo não é o de criticar a hermenêutica – que representa sem dúvida uma das versões modernas mais importantes do representacionismo – do ponto de vista do dito desconstrutivismo. Estarei antes preocupado em mostrar como essas duas linhas, hoje em dia tão influentes nos estudos literários, e que normalmente são vistas como opostas, compartilham de várias idéias, e eu explicaria isso entre outros elementos destacando uma importante fonte que alimentou a ambas, a saber: o romantismo de Iena, *die Frühromantik*.

Voltemo-nos para a dita visão tradicional da tradução e da filosofia. Voltemos a Aristóteles. Para ele haveria uma relação de *tradução* ou de “*significação natural*” entre a alma e as coisas. Isso se reproduziu na sua visão das palavras como signos arbitrários dos afetos da alma. Nessa concepção, a língua é vista como um conjunto de nomes agregados a idéias; ou seja, a língua seria ela mesma já uma tradução (Auroux 1990: 2628). Mesmo o sistema platônico pode ser visto como um modelo de conhecimento baseado na possibilidade dessa tradução integral e, desse modo, como o fundador do modelo representacionista de conhecimento: a “visão” do mundo das idéias constituiria no platonismo uma *arché*, um momento de transparência absoluta entre as idéias e a “alma”, transparência essa que depois teria sido perdida. A doutrina do mundo como texto que impregnou o pensamento filosófico do Renascimento até o séc. XVIII, não é mais do que a suma dessa visão da filosofia como tradução: representa a concepção do mundo como um texto arcaico – redigido por Deus – cuja chave de leitura foi perdida. Para essa concepção platonizante, conhecer não significaria mais do que reencontrar a chave para a leitura-tradução do mundo; essa busca seria coroada pela confecção de um novo texto, ou seja, de um sistema filosófico ou de uma obra historiográfica. Apesar da filosofia racionalista do séc. XVIII, com a sua visão do signo como

uma criação arbitrária, ter dado início à crítica dessa concepção, ela manteve-se firme e ainda pode ser encontrada até hoje (Blumenberg 1981).

No relativismo cultural que se estabeleceu sobretudo a partir da segunda metade do séc. XVIII desenvolveu-se a consciência da impossibilidade da tradução de uma cultura ou discurso para outra cultura ou língua. Essa postura ia contra a concepção de tradução vigente ainda no séc. XVIII, praticada sobretudo na França, que se deixa resumir no termo *belle infidèle* e que se baseava numa submissão absoluta no ato da tradução à batuta da língua de chegada. Nesse modelo da *belle infidèle* parte-se do pressuposto — metafísico — que afirma a separação entre os significantes e os significados. A infidelidade diz respeito apenas à forma — i. e. ao significante do texto de partida — pois acredita-se na possibilidade da passagem total da mensagem para a língua de chegada.

Já para Herder, por sua vez, a poesia grega era *unübersetzbar*, intraduzível. Segundo esse autor chave no relativismo cultural na sua vertente germânica, toda leitura da poesia grega era acompanhada ao menos por uma “geheime Gedankenübersetzung”, “tradução em pensamento oculta” (Herder 1990: 122). W. Humboldt desenvolveu essa concepção com o seu conceito de “forma interna” das línguas, que acentuava a relação perspectivista que cada língua estabelece com a “realidade”; ele percebia cada língua como uma *leitura*, uma interpretação, vale dizer: uma *construção do mundo*. A consequência dessa concepção foi uma visão da tradução como *l'épreuve de l'étranger*, na bela expressão de Antoine Berman (Berman 1984). No final do séc. XVIII, vê-se a *Bildung* (formação-cultura) de uma nação como dependente da sua capacidade não tanto de “abrir-se” ao Outro, ao “estrangeiro”, mas sobretudo como a capacidade de *saída de si*, de *passar* para o estrangeiro, de *Über-setzung*.

Nesse contexto Goethe desenvolveu o seu famoso conceito de *Weltliteratur* (literatura universal), que vincula-se estreitamente à prática da tradução. Além disso a suma da literatura universal seria não por acaso o romance, o “gênero” que levou a prosa ao seu

triufo, forma essa que era utilizada já há muito na tradução das poesias da Antigüidade greco-romana. Goethe, no seu *Westöstlicher Divan*, estabeleceu uma tipologia das traduções que se tornou paradigmática para toda teoria da tradução feita desde então. Lá podemos ler:

Existem três gêneros de tradução. O primeiro nos torna familiar com o estrangeiro dentro do nosso espírito [*Sinne*] próprio; para tanto uma tradução despreziosa em prosa é o melhor. [...] Segue-se depois uma segunda época na qual está-se em condições de se transpor [*versetzen*] para o estrangeiro mas só há propriamente esforço em se apropriar [*aneignen*] do espírito estranho e em reapresentá-lo com o [nosso] espírito próprio. Esta época eu gostaria de denominar de paródica, no sentido mais puro dessa palavra. [...] Os franceses utilizam esse gênero na tradução de todas obras poéticas [...].

Por que não podemos estancar nem na perfeição nem na imperfeição, mas antes sempre deve ocorrer uma mudança após a outra, assim vivenciamos o terceiro período que pode ser denominado de o último e o mais elevado, a saber aquele no qual procura-se fazer da tradução algo idêntico ao original, de modo que um não apenas deva valer ao invés do outro, mas sim ocupar o seu lugar [*an der Stelle des andern gelten solle*].

Esse gênero sofre a princípio a maior resistência; pois o tradutor que se agarra firmemente ao original como que abandona [*aufgibt*] a originalidade da sua nação e assim surge um terceiro para o qual o gosto da multidão ainda tem que se adaptar.

Nesse terceiro modo da tradução, portanto, Goethe destacou a ambigüidade da tarefa (*Aufgabe*) da tradução, a saber: ela inclui um abandono (*Aufgeben*) tanto da sua própria pátria, como *também* da possibilidade de se traduzir de modo integral. Como veremos na

segunda parte desta exposição, é esse modelo de tradução que se revela mais produtivo para a tradução de um modo geral, mas sobretudo na de textos ditos filosóficos.

Para Friedrich Schlegel, deveria ser possível uma “tradução do universo”, ou ainda, “a assim chamada *História Universal* é apenas uma tradução” (1963: 235, 261); para ele: “A visão da natureza mais importante e elevada equivale aos fragmentos de um grande poeta decaído. Esse poeta é Deus” (1963: 156). Ou seja, ele também compartilhou claramente da visão representacionista de tradução implicada na visão do mundo como texto. Mas o teor metafísico dessa postura é amplamente relativizado pela sua teoria do conhecimento desenvolvida a partir de Fichte (e que comentaremos na segunda metade deste trabalho). Falando em termos da tradução *stricto sensu*, Schlegel, também vai mais além dessa postura, e desdobrou de um modo conseqüente a sua concepção relativista: “Para se poder traduzir perfeitamente dos antigos para a Modernidade o tradutor deveria dominar essa última a ponto de poder, por ventura, *fazer* toda a Modernidade; mas ao mesmo tempo *entender* a Antigüidade de tal modo que ele não simplesmente a imitasse mas antes pudesse, por ventura, *recria-la* [*Wiederschaffen*]” (1967: 239; grifos meus). Essa noção de entendimento, *verstehen*, que encontramos aqui, pode ser reencontrada entre os principais teóricos da hermenêutica que vieram depois de Schlegel, ou seja, em Schleiermacher, Heidegger e Gadamer. Também importante nesse contexto é a sua noção de tradução como *recriação*. Nesse ponto também começamos a nos distanciar da postura que acredita na possibilidade de uma tradução integral no sentido de uma cópia, *mimesis*.

A teoria do conhecimento de Kant deixa-se reduzir ao modelo “tradicional” de tradução; ou seja, ele acreditava que desde que se respeitasse os limites do mundo fenomênico, este poderia ser traduzido em conceitos. Mas não é menos verdade que também Kant via um limite nessa tradução integral: para ele as idéias estéticas não poderiam ser traduzidas para as da razão, *Vernunft*.

Na sua terceira *Crítica*, reformulando a noção baumgartearna da arte como sendo restrita ao campo das idéias claras e confusas, ele escreveu:

por uma idéia estética [*ästhetische Idee*] entendo [...] aquela representação [*Vorstellung*] da faculdade da imaginação que dá muito que pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é conceito, possa ser-lhe adequado, representação que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível (§ 49, Kant 1992: 219).

Ou seja, transpondo esse teorema em termos de uma teoria da tradução: a tradução de obras poéticas deveria limitar-se a uma determinada faculdade, a saber, à imaginação. Entendimento e razão não podem atuar aqui: logo a tradução (de poesia) deve ser eminentemente criativa, é *poiesis*. Nessa *Crítica*, Kant pretendia justamente superar a separação estabelecida nas duas críticas anteriores, entre o mundo da liberdade e o da necessidade — mas a superação de uma intraduzibilidade desaguou numa nova intraduzibilidade. Esse limite da tradução foi quase sempre respeitado pelos filósofos e teóricos da estética, com exceção talvez de Schiller, que nos seus escritos de estética ainda persegue o sonho de uma redução objetiva do âmbito estético. Já os primeiros românticos Novalis e Schlegel justamente na medida em que colocaram a reflexão sobre a poesia no centro das suas preocupações e expandiram o campo do poético para toda a economia simbólica (numa paradoxal contaminação do prosaico pelo poético ao lado da afirmação do poético puro), realizaram o *linguistic turn* na história do pensamento, que foi antes de tudo um *aesthetic turn*: uma entronização da imaginação como “rainha das faculdades”.

Como já afirmei acima, a concepção representacionista da filosofia como tradução, como transporte de um sentido de uma língua para a outra, é uma marca da hermenêutica e sobretudo da

sua vertente filosófica em Gadamer. A hermenêutica, tal como foi caracterizada desde Schleiermacher, é a arte (técnica) de compreensão (*Verstehen*) do sentido (*Sinn*) de um discurso (*Rede*). Ela evidentemente incorporou as lições do relativismo cultural e não apenas levou em conta as dificuldades da tradução, como é uma “ciência” que lida e nasce dessa dificuldade. Nas palavras de Gadamer:

As condições sob as quais qualquer entendimento se encontra tornam-se o mais facilmente conscientes nas situações perturbadas e difíceis de entendimento. Assim o processo lingüístico torna-se especialmente elucidativo na medida em que uma conversa em duas línguas estranhas entre si é possibilitada por meio da tradução e da versão [*Übertragung*]. O tradutor deve verter aqui o sentido a ser entendido para o contexto no qual o parceiro da conversa vive. Reconhecidamente, isso não significa que ele possa falsificar o sentido que o outro quer dizer. Antes, o sentido deve ser mantido, mas, uma vez que ele deve ser entendido em um outro mundo lingüístico, ele deve se impor aí de um modo novo. Portanto, toda tradução é já interpretação [...].⁵

E mais adiante no mesmo texto, Gadamer afirma: “A tarefa de reformulação [*Die Nachbildungsaufgabe*] do tradutor difere da tarefa geral hermenêutica que todo texto apresenta de modo apenas gradual e não qualitativo.”⁶ Do Historicismo do século XIX encontra-se nas obras de Gadamer tanto uma concepção linear da história⁷, como uma consciência da necessidade da transferência (*sich versetzen*) para o lugar do outro para se poder “compreender” a sua posição. Como no terceiro modelo de tradução de Goethe, para Gadamer a tradução envolveria portanto um se traduzir, (*sich Übersetzen*, do tradutor mesmo para fora de si (Cf. Gadamer 1990: 390). Na sua feliz formulação: “Man gibt sich auf, um sich zu finden”, “abandonamo-nos para nos encontrar”.⁸

Com relação aos resultados da compreensão/ tradução Gadamer

permanece dividido entre afirmar que o texto de chegada representa uma sobre-exposição (ou sobre-iluminação), *Überhellung*, ou seja, nas suas palavras, “toda tradução que toma a sua tarefa a sério é mais clara e plana que o original”⁹ e, por outro lado, defender a intraduzibilidade do texto estrangeiro, o que o coloca como um opositor da teoria da tradução integral. Assim, em “Mensch und Sprache” (1966), lemos:

Todo mundo sabe como a tradução deixa como que cair no plano o que é dito na língua estrangeira. Este último se reproduz num plano de tal modo que o sentido literal e a forma da oração copiam o original mas a tradução como que *não possui espaço*. Falta a ela aquela terceira dimensão a partir da qual o dito originalmente (no original) se construía no seu âmbito semântico [*Sinnbereich*]. Este é um limite inevitável de toda tradução. Nenhuma pode substituir o original. Mas se se quiser acreditar que a afirmação do original projetada no plano deveria como que se tornar mais facilmente compreensível na tradução, uma vez que não pode ser traduzido muito do que no original evocava um fundo e o entre as linhas — se se quiser acreditar que essa redução a um sentido simples deveria facilitar o entendimento, então nos equivocamos. Nenhuma tradução é tão compreensível quanto o seu original. É justamente esse sentido que abarca muito característico do dito — e sentido é sempre sentido de direção [*Richtungssinn*] — que só vem à língua na originalidade do dizer e que foge a todo redizer e repetir. A tarefa do tradutor deve, portanto, sempre consistir não em copiar o dito, mas antes em se colocar na direção do dito, i.e. no seu sentido, para verter o a ser dito na direção do seu próprio dizer. (Eu grifo; Gadamer 1993: 153)

Em passagens como essa, portanto, percebemos em que medida Gadamer consegue algumas vezes superar (ainda que de modo limitado) a concepção restrita da tradução como mero transporte de

sentido de uma língua para outra, e compreender a tradução como *a passagem para um novo sentido* — compreendido como “direção” (*Richtung*) — e mudança no sentido da sua própria língua. Aqui ele consegue ver a tradução, assim como Goethe, como uma tarefa (*Aufgabe*) impossível e necessária — apesar de discordar do poeta de Weimar quanto à possibilidade da tradução substituir o original, o que implicaria evidentemente em abdicar do conceito (estranque) de original (como modelo fechado em si), passo esse que a hermenêutica não é capaz de dar e que exige uma visão intertextual da literatura.

Para Gadamer — seguindo aqui a máxima kantiana que vimos a pouco — é na tradução de textos da Literatura que se percebe de modo cristalino a impossibilidade da tradução: “da ist nicht genug, verstanden zu werden” (“aí não é suficiente ser compreendido”), ele afirmou, destacando nesse contexto dois conceitos chaves para a teoria da tradução, o de *estilo* e de pós-poesia ou re-poetar, *Nachdichtung*. Para ele o estilo é muito mais do que mera decoração — *parergon*, algo paralelo à obra —, “ele é um fator que constitui a legibilidade — a desse modo sem dúvida implica para a tradução numa tarefa infinita de aproximação.” A tradução de obras poéticas — nas quais o trabalho do estilo desempenharia uma papel “ainda maior” — implica numa intensificação da tarefa tradutória. Aqui a tradução “deve ficar entre traduzir e re-poetar” (Gadamer 1993b: 282). A noção de *Nachdichten* proposta aqui por Gadamer ecoa a de *Wiederschaffen* de Friedrich Schlegel que vimos acima. De Gadamer também é a formulação absolutamente clara no contexto: “*es gibt nicht so sehr Grade der Übersetzbarkeit von Sprache zu Sprache als Grade der Unübersetzbarkeit*”, “não existem tanto graus de traduzibilidade de uma língua para outra, mas antes graus de intraduzibilidade” (Gadamer 1993b: 360). Gadamer, portanto, move-se dentro da tradição que vê a filosofia como tradução (i.e. que vê o saber como *mimesis* ou representação de um mundo “exterior”), mas — no que tange tanto à tradução como hermenêutica (i.e. como arte de interpretação), como à tradução *strito sensu* —

possui uma visão clara dos limites da mesma. Já em outros autores, como Davidson, Quine, Wittgenstein e Derrida encontramos uma crítica radical do próprio modelo da filosofia como tradução do qual Gadamer não se libertou.

Wittgenstein, p. ex., parte de uma crítica da noção da linguagem como representação de um mundo objetivo: Nas suas *Philosophische Untersuchungen* lemos: “Quando eu penso com a linguagem não flutuam ao lado da expressão lingüística ainda ‘significados’; antes a linguagem mesma é o veículo do pensamento” (Wittgenstein 1990: 384). Nas suas *Vorlesungen* Wittgenstein voltou diversas vezes a insistir nesse ponto, tratando de explicitar a relação evidente entre o modelo representacionista da linguagem e a visão “tradicional” de tradução — esse ponto é essencial para a nossa filosofia da tradução. Eu cito:

A língua não é um meio indireto de comunicação daquilo que se poderia comunicar diretamente por meio da leitura de pensamento. O mesmo vale para as imagens visuais da representação [na nossa mente]. [...] No pensamento não ocorre como se de primeiro surgisse o pensamento para depois, ato contínuo, ser traduzido em palavras ou em outros símbolos. Não existe aqui algo que exista antes de ser abarcado em palavras ou em imagens da representação (Wittgenstein 1984: 105).

Como Novalis já havia afirmado: “Ein Gedanke ist nothwendig wörtlich”, “um pensamento é necessariamente lingual” (Novalis 1978: 705).¹⁰

Partindo de pressupostos bem distintos, também Paul de Man desenvolveu um modelo de leitura do texto que procura destacar a impossibilidade da sua compreensão, ou ainda, da sua tradução. O seu conhecido conceito de *aesthetic ideology* foi desenvolvido como uma crítica da leitura homogeneizadora que costuma-se fazer dos textos de um modo geral, na qual tenta-se reduzir o texto a uma mensagem semântico-estética. De Man contrapõe a esta visão

tradicional de leitura, uma noção de “leitura alegórica”, que ao invés de “entrar” no jogo do jargão da estética — organizado entre inúmeros pólos, tais como forma *versus* conteúdo, barroco *versus* classicismo, apolíneo *versus* dionisiaco —, tenta destacar a “ilegibilidade” do texto, vale dizer, a impossibilidade da sua tradução. De Man recusa a possibilidade de se organizar o texto numa série lógica, ele revela o jogo de analogias que tenta sustentar qualquer texto. Ele percebe uma contradição básica que abala a estrutura de *qualquer* texto (e não apenas os ditos poéticos): a divergência entre a gramática, que funciona como uma máquina produtora de texto independentemente da sua referência, e o momento “figurativo”. Nas palavras do próprio de Man:

We call text any entity that can be considered from such a double perspective; as a generative, open-ended, non-referential grammatical system and as a figural system closed off by a transcendental signification that subverts the grammatical code to which the text owes its existence. The ‘definition’ of text also states the impossibility of its existence and prefigures the allegorical narratives of this impossibility (Paul de Man 1980: 270; Cf. Gasché 1989).

Mas mesmo autores como de Man não deixam de perceber que existe de fato, parafraseando as palavras de Gadamer acima citadas, não tanto grau de traduzibilidade, mas sem dúvidas existem graus de não-traduzibilidade. Existe quase uma unanimidade quanto ao fato de que quanto mais o texto se aproxima do paradigma tradicional do texto *literário* — com o poema lírico representando a suma do poético — cada vez mais a tradução é vista como menos possível de se concretizar. Para Jakobson isso não muda de figura. No seu famoso texto dedicado à tradução (“Aspectos lingüísticos da tradução”), após distinguir três tipos de tradução, a saber: a “intra-lingual ou reformulação (*rewording*)”; a “inter-lingual ou tradução propriamente dita”; e “a inter-semiótica ou transmutação,

que consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais”, Jakobson nota com relação à tradução de textos ditos poéticos:

Em poesia, as equações verbais são elevadas à categoria de princípio construtivo do texto. As categorias sintáticas e morfológicas, as raízes, os afixos, os fonemas e seus componentes (traços distintivos) — em suma, todos os constituintes do código verbal — são confrontados, justapostos, colocados em relação de contiguidade de acordo com o princípio de similaridade e de contraste, e transmitem assim uma significação própria. A semelhança fonológica é sentida como um parentesco semântico. O trocadilho, ou, para empregar um termo mais erudito e talvez mais preciso, a paronomásia, reina na arte poética; quer esta dominação seja absoluta ou limitada, a poesia, por definição, é intraduzível. Só é possível a transposição criativa: transposição intralingual — de uma forma poética a outra —, transposição interlingual ou, finalmente, transposição inter-semiótica — de um sistema de signos para outro, por exemplo da arte verbal para a música, a dança, o cinema ou a pintura.¹¹

Antes de passar para a segunda parte desta exposição gostaria ainda de recordar a presença importante que a crítica da tradução, no seu sentido de transporte de sentido, ocupa na obra de Jacques Derrida, bem como a sua noção de intraduzibilidade do texto poético. A sua teoria da tradução, eu lembro apenas *en passant*, é na verdade uma tentativa de desdobrar um texto central dentro da história da reflexão sobre a tradução, a saber, o *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin, que este publicara como introdução às suas traduções das *Flores do Mal* em 1921. Vejamos o que Derrida diz com relação à filosofia como tradução. Num longo debate dedicado à teoria da tradução e posteriormente publicado num volume intitulado sugestivamente de *L'oreille de l'autre*, Derrida resumiu a sua crítica da tradução com essas palavras:

Que dit un philosophe quand il est philosophe? Il dit: ce qui compte, c'est la vérité ou c'est le sens, et le sens est avant ou au-delà de la langue, par conséquent il est traductible. Ce qui commande, c'est le sens et par conséquent, on doit pouvoir fixer l'univocité du sens ou en tout cas la plurivocité doit être maîtrisable, et si cette plurivocité est maîtrisable, la traduction comme transport d'un contenu sémantique dans une autre forme signifiante, dans une autre langue, est possible. Il n'y a de philosophie que si la traduction en ce sens-là est possible, donc *la thèse de la philosophie c'est la traductibilité*, la traductibilité en ce sens courant, transport d'un sens, d'une valeur de vérité, d'une langue dans une autre, sans dommage essentiel. Et ce projet là, ou cette thèse-là, évidemment, a pris tout au long de l'histoire de la philosophie un certain nombre de formes que l'on pourrait repérer de Platon à Hegel en passant par Leibniz. Donc le passage, le programme de traduction, le passage à la philosophie, dans mon esprit c'était cela: L'origine de la philosophies c'est la traduction, la thèse de la traductibilité, et partout où la traduction dans ce sens-là est en échec, ce n'est rien de moins que la philosophie qui se trouve mise en échec (eu grifo; Derrida 1982: 159 s.).

O projeto filosófico de Derrida pode, portanto, ser observado como uma tentativa de mostrar a inconsistência da tese da traduzibilidade: como Wittgenstein ou Saussure, ele condena a visão da linguagem como mera nomenclatura. Além disso, tratando da tradução *stricto sensu*, ou seja, no seu caso, da intraduzibilidade, ele tenta mostrar como conceitos que desempenharam um papel chave na história da filosofia, como *pharmakon*, ou *Aufhebung*, possuem uma *indécidabilité* que se perde se traduzidos. Derrida põe em questão a possibilidade de existir a tradução denominada por Jakobson como "tradução no sentido próprio". Como ele mesmo afirmou, isto pressuporia "qu'il existe une langue, qu'il existe une traduction au sens propre, c'est-à-dire comme passage d'une langue dans une autre;

et si l'unité du système linguistique n'est pas assurée, toute cette conceptualité autour de la traduction (au sens dit 'propre' de la traduction) est menacée" (Derrida 1982: 134). Derrida também compartilha do topos clássico que vê na literatura o intraduzível *par excellence*. A literatura é para ele um *événement*, a criação do âmbito sagrado na linguagem. "Le texte sacré arrive, — ele afirmou — c'est un événement, [...] (la littérature c'est l'intraductible d'une certaine manière) la littérature est sacrée; s'il y a de la littérature, elle est sacrée [...]" (Derrida 1982: 195 s.). A não-traduzibilidade *gera* para ele tanto a literatura, como o sagrado. A consequência dessa intraduzibilidade é também para Derrida uma visão da tradução como presa a uma *double bind*. Analisando a descrição bíblica do evento da torre de Babel, ele nota que Babel é o mito da origem do mito: origem da necessidade de tradução, de suplementação. É a "metáfora da metáfora". E ele conclui: "Cette histoire raconte, entre autres choses, l'origine de la confusion des langues, la multiplicité des idiomes, la tâche nécessaire et impossible de la traduction, sa nécessité comme impossibilité" (Derrida 1987: 203). Novamente voltamos a visão da tradução como tarefa, *Aufgabe*.

Terminado esse pequeno périplo pela filosofia da tradução podemos concluir que a tradução no seu sentido anti-representacionista e, portanto, criativo, está intimamente conectada ao duplo mandamento contraditório de toda equação da identidade: o ser (da tradução) só existe graças à sua relação com o se não-ser, ou seja, com a sua impossibilidade. Reencontraremos logo mais essa equação ao tratar da tradução de textos filosóficos. No entanto vale a pena deixar claro uma tensão inerente a essa filosofia da tradução. Ela foi iniciada com uma defesa da não diferença qualitativa entre o discurso dito literário e o dito filosófico. Diversos autores, como vimos, desenvolveram as suas respectivas filosofias da tradução com base nesse axioma. Não obstante, mesmo num autor como Derrida, que defende uma intraduzibilidade "radical" que na verdade não abre sequer para os "Grade der Unübersetzbarkeit" (graus da

intraduzibilidade) mencionados por Gadamer, pois bem, mesmo Derrida toma a “literatura” como o discurso “mais” intraduzível. Tentemos agora ver de perto um caso particular de tradução para notar em que medida a filosofia da tradução conecta-se à tradução de filosofia (uma não deveria viver sem a outra). Minha tese é que a filosofia é “mais poética” do que se costuma crer e portanto, ela também é radicalmente intraduzível — e, por isso mesmo, *deve* ser traduzida.

Tradução de Filosofia

Como a prática da tradução incorpora a noção de tradução como *Aufgabe*, ou seja como *double bind*? Como isso se dá ao se traduzir textos ditos filosóficos? Apesar da filosofia não se deixar diferenciar da literatura quanto à sua escritura, mesmo assim eu acredito que a tradução de textos explicitamente conectados à tradição de escritos filosóficos apresenta um caso especial para a teoria e prática da tradução. O mesmo motivo que nos leva a afirmar que a filosofia não é “essencialmente” diferente da literatura, exige — ao mesmo tempo: *double bind* — a necessária diferenciação entre a filosofia e a poesia: i.e. se tudo é diferença — não existe identidade positiva, tudo é diferença! O relativismo, portanto, não implica de modo algum no abandono do rigor do pensamento. Assim, do mesmo modo que se pode distinguir graus de não-traduzibilidade, também pode-se dizer que a tarefa tradutora é marcada por diferentes peculiaridades conforme se esteja traduzindo a *Commedia* dantesca, *Don Quijote*, *Der Messias* ou a *Kritik der reinen Vernunft*. Não que com essa afirmação eu esteja negando a pertença do texto filosófico à literatura, muito pelo contrário. Como veremos, o tradutor de filosofia tem que levar em conta não apenas o aparato conceitual que ele deve tentar verter para a língua de chegada, mas também, como falava Jakobson com relação ao texto poético, o

jogo paranomástico que permeia o texto original, o trabalho executado pelo “princípio de similaridade e de contraste”, ou ainda a *indécidabilité* de que fala Derrida. — Para apontar como a filosofia da tradução conecta-se à prática tradutória — como uma não deveria existir sem a outra — escolhi como exemplo as traduções que Rubens Rodrigues Torres Filho fez de alguns textos centrais de Novalis, sendo que também comentarei aqui e ali a sua tradução de Fichte para o português. Gostaria de destacar, que essas traduções servirão apenas de material para expor algumas peculiaridades importantes da tradução de textos filosóficos; não estou, portanto, nem preocupado com uma análise dessas traduções em si, nem em destacar a sua originalidade; elas apenas representam exemplos máximos no seu gênero.

Gostaria ainda de poder sugerir com essa análise, em que medida o estudo de traduções constitui um importante tema para a Literatura Comparada. A história das traduções de um país aponta para a história da sua *Bildung*; indica a sua capacidade de “saída” de “si”, sendo que a “volta a si” implica na construção do vocabulário comum que está na base de toda cultura. O próprio “ser” da cultura só existe dentro desse movimento pendular — não existe nada além desse eterno oscilar que é a marca da tradução. No caso específico do estudo da história da tradução de textos filosóficos, isto significa acompanhar a construção de todo um aparato conceitual.

No momento em que o teórico da literatura estuda uma tradução, ele está de certo modo violando a lei da não-traduzibilidade das traduções, formulada por Benjamin (Benjamin 1972: 20); ele está fazendo a tradução de uma tradução. Esse aspecto da análise da tradução não deixa de ter uma faceta destruturadora. Na medida em que ela *põe* a tradução como um original, ela inverte a hierarquia tradicional, e permite desse modo que se vislumbre do texto de chegada sob uma nova perspectiva. Assim, o teórico da literatura entra no círculo da *Bildung* — que envolve a tradução como um dos eixos que coordenam o movimento de saída e volta a cultura — na medida em que ele ativa uma grau acima na auto-reflexão.

Uma das peculiaridades principais da tradução de textos ligados à tradição filosófica é o papel central que as notas explicativas desempenham. É difícil se conceber em que medida a paronomásia contida num poema de Paul Celan poderia *passar* para uma outra língua com a ajuda de uma nota de rodapé. O próprio termo “rodapé” remete à *prosa* — que vem de *prosa oratio, provorsa*, ou seja, “caminhar para frente”, em oposição ao verso, que implica na *volta* ritmada. Não é um acaso, que a terminologia da retórica latina clássica também tenha reservado para o texto prosaico o termo *pedester*. Há uma relação direta entre o discurso filosófico-prosaico e o uso das notas. A filosofia se constitui, antes de tudo, como história da filosofia; nela, portanto, a intertextualidade é não apenas uma constante, mas, pode-se dizer, constitui o seu cerne (como se passa, aliás, em qualquer gênero literário). Um texto filosófico está sempre em diálogo com a tradição; as notas são um dos modos de explicitar esse diálogo típicos dessa forma. Ao menos desde o séc. XVIII, o uso de notas tornou-se um hábito amplamente difundido tanto entre os historiadores como também entre os filósofos. Portanto é incompreensível que alguns teóricos da tradução afirmem que as notas devam ser não apenas evitadas, como alguns chegam a condená-las totalmente. Assim, p.ex. Derrida fala do ideal de uma tradução (evidentemente teológico) que deveria ser exata, palavra a palavra, e dispensar o uso das notas, o que, de resto, vai totalmente contra as suas reflexões sobre a pluralidade de sentidos que habita qualquer texto, qualquer língua.¹² Istvan Fehér, num artigo dedicado especificamente à questão da tradução de textos filosóficos, também defendeu a tese claramente insustentável, de que o tradutor deve evitar a interpretação, o comentário e o esclarecimento. Como poderia um tradutor evitar a interpretação se – como, contraditoriamente, o próprio Fehér afirma no mesmo texto – toda tradução é ela mesma interpretação?¹³ Walter Benjamin, que era familiarizado com a tradição teológica-tradadística medieval que cultivava a introdução de *glosas*, que eram reservadas como se sabe para as passagens difíceis e obscuras do

texto sagrado, além de ter valorizado também a própria tradição judaica midrachista de comentário contínuo da Tora, sabia que a introdução de adendos e notas num texto filosófico por parte do seu tradutor era parte da sua tarefa.¹⁴ Numa carta de outubro de 1935 ao estudioso da cabala e tradutor do hebraico Gershom Scholem, Benjamin elogiou a sua tradução de um capítulo do *Sohar* com as seguintes palavras: “A tradução do presente texto certamente não foi mais fácil que a de um poema perfeito. No entanto, os tradutores de poesia não dispõem via de regra sobre a renúncia [*Entsagung*] que constitui aqui a condição do sucesso e que fornece ao mesmo tempo a regra do método: conectar a tradução ao comentário” (Benjamin 1978: 694). O fato de Benjamin ligar aqui o comentário do tradutor à renúncia, não deixa de remeter à sua noção de tradução como *Aufgabe*, a saber como *Aufgeben*, renunciar, abandonar (Benjamin 1972).

As traduções de Torres Filho nasceram de uma necessidade prática, didática: como professor de história da filosofia especializado no idealismo alemão, devido à ausência de traduções para o português de vários textos básicos desse período, ele viu-se obrigado a lançar-se na empreitada tradutória de alguns dos textos mais herméticos da filosofia ocidental: a saber, da doutrina-da-ciência de Fichte, deve-se acrescentar, em várias das suas versões¹⁵, assim como de Schelling e ainda de muitos dos principais fragmentos de Novalis (eles mesmos originados por sua vez de um exaustivo estudo da filosofia fichteano). Isto sem contar as suas traduções de textos de autores centrais na história da filosofia, como de Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Walter Benjamin. Ele enfrentou a tarefa da tradução, a sua necessidade e impossibilidade, lançando mão de um princípio de máxima literalidade, contrabalançado por perífrases ou traduções analíticas, além da introdução de inúmeros comentários nas suas notas. Torres Filho no seu trabalho está atento tanto para o fato da tradução, *Über-setzung*, ser em si mesma uma *peri-frase*, *circumlocutio*, ou ainda ser uma *metaphora*, trans-posição (*Übertragung*), que na verdade apenas repete o princípio analógico

que impera na língua de partida. (Eu remeteria nesse ponto às análises de de Man.), Seguindo essa visão, Torres Filho procura problematizar a existência de um texto original único, fechado, com uma mensagem clara e singular passível de ser recodificada. Desse modo ele tenta, sempre que possível, manter no texto traduzido as ambigüidades do texto de partida, quer repetindo a sua estrutura ambígua, ou, quando isso não é praticável, indicando numa nota a não-univocidade de sentido. É evidente que ele não consegue se furtar à simplificação que muitas vezes o ato tradutório envolve, e que, como vimos a pouco, entre outros, Gadamer procurou destacar. Por outro lado, a sua enorme experiência como tradutor de filosofia alemã para o português faz com que — romanticamente — em alguns momentos a sua tradução represente *um ganho* com relação ao original. Esse ganho, seguindo a visão do texto original como um texto aberto que incorpora as suas leituras, é na verdade algo evidente e desejável dentro de uma filosofia da tradução.

Como bom intérprete e comentador — pressupostos de um bom tradutor — Torres Filho revela o texto original como ele mesmo já sendo um emaranhado de citações, alusões e traduções, e a língua, quer de Fichte ou de Novalis, como penetrada de inúmeros “estrangeirismos”. Muitos dos conceitos utilizados por esses filósofos são traduzidos a partir de palavras latinas ou francesas que estavam na origem do termo empregado em alemão. Vale lembrar que Kant, p. ex. costumava dar entre parêntesis a origem latina de vários de seus conceitos; assim a *Anschauung* ele fazia seguir *intuitio*, a *Vorstellung*, *repraesentatio*, a *Deduktion*, *deductio*. Ele havia desenvolvido o seu aparato conceitual a partir da leitura não só de Baumgarten — que redigira a sua obra em latim —, e Leibniz — com seus textos em francês — mas também a partir de autores ingleses — que ele lia apenas nas traduções normalmente para o francês quando os originais não eram em latim — tais como Bacon, Locke, Berkeley e Hume. Também não se pode negligenciar a influência de Hobbes, Hucheson e Shaftesbury na sua teoria estética (cf. Dostal 1993). Isso apenas para indicar o seu diálogo com a

tradição inglesa.

Mas voltemos a Torres Filho. Como tradutor-filólogo, ele ressalta detalhes dos manuscritos e das diferenças entre as diversas edições, trazendo desse modo à luz do dia a vida do texto original — ele mostra o texto em movimento, i. e. como ação. As suas notas surgem como mais uma etapa na história do texto. Assim como ele incorpora nas suas traduções o material acumulado por uma já longa história da recepção desses textos — as diversas traduções para outros idiomas, com as suas respectivas notas, as análises realizadas em monografias e artigos, o aparato que acompanha as boas edições críticas —, do mesmo modo, a sua leitura-tradução-interpretação passa a fazer parte do original. Como vimos acima, a linguagem não existe enquanto ela é só gramática e dados lexicais, ou seja, apenas um conjunto de elementos estruturais; somente com a apropriação que cada indivíduo faz dessa estrutura que ela passa a ter vida. Do mesmo modo o texto, no caso o texto dito filosófico, só existe na sua recepção, e a história dessa recepção constrói e reconstrói constantemente o texto “original”.

A tentativa de se manter dentro de uma máxima literalidade, a que me referi há pouco, pode ser notada em muitos casos nos quais Torres Filho procura transpor para o português a sintaxe alemã, e também, na medida em que ele forja novos termos no português — sem, no entanto incorrer em preciosismo. Eis alguns exemplos:

Na sua tradução de Fichte, Torres Filho verteu alguns conceitos chaves da filosofia do idealismo alemão para o português, que foram posteriormente incorporados pelos tradutores de obras sobre a filosofia desse período, e que também passaram a ser empregados nos trabalhos sobre Fichte redigidos no Brasil. Eu destacaria aqui a sua tradução do neologismo fichteano *Tathandlung* por “estado-de-ação”. Numa nota, o tradutor esclarece: “A palavra *Tathandlung* é exclusividade de Fichte; não consta dos dicionários. É um termo forjado por analogia, provavelmente por ele mesmo, como oposto a *Tatsache* (estado-de-coisa, fato), que por sua vez é a tradução literal do latim *res facti*.” No restante da nota, lemos

ainda uma outra passagem de Fichte que deixa mais claro o sentido do conceito. Ou seja, o tradutor, não apenas mostra a relação de contaminação entre as línguas — revelando a tradução como um ato de re-tradução — como trata de levar em conta o que eu gostaria de denominar de *paronomásia filosófica*, ou seja, o jogo de espelhamento e eco que existe entre os conceitos utilizados por qualquer filósofo, que deve ser lido não apenas dentro do contexto imediato em que ele aparece, como também na *œuvre* do autor como um todo, e ainda envolve a importação de conceitos e famílias conceituais de outros autores e tradições filosóficas. Como ainda veremos mais de perto, como na figura de retórica, aqui também as similaridades fônicas e os parentescos etimológicos desempenham um importante papel. Tendo-se esse conceito em mente fica claro porque na tradução de um texto filosófico as exigências são no mínimo tão grandes quanto na de um poema lírico.

Passemos a outros exemplos. Na sua tradução de Novalis, Torres Filho traduz *Selbstäußerung* por *auto-exteriorização* (Novalis 1988: 51). Numa nota, ele apresenta o termo empregado no original e comenta que ele “tem o sentido de ‘exteriorizar-se de si mesmo’”, ou seja, dá uma tradução analítica da expressão. Além disso lemos ainda uma outra tradução possível, “alienar”, e Torres Filho ainda recorda “que, na *Doutrina-da-ciência* de Fichte, [alienar] é a atividade característica da síntese da substancialidade, por oposição ao *übertragen* (transferir), que é característica da causalidade” (p. 209). Ou seja, ele fornece não apenas três traduções de uma mesma palavra, como também indica de onde o conceito havia sido retirado. Na mesma passagem encontra-se um outro neologismo na expressão: “observação auto-ativa” (p. 53). Na nota, ficamos sabendo qual é o adjetivo do texto original — *selbsttätig* — e o autor justifica a sua tradução: “A introdução do neologismo, em português, visa a evitar as palavras ‘espontânea’ ou ‘autônoma’, que no contexto da filosofia transcendental têm um significado técnico muito específico” (p. 209). — Outro neologismo é o termo “indivíduos-de-arte” (p. 65), que traduz *Kunstindividuen* em alemão. No caso a tradução para o

português já estava “pré-cunhada” devido à incidência de um termo latino no original. — “Antropognosta” é, sem dúvidas, um termo forjado por Torres Filho que a princípio causa espécie. Nossa estranheza é, no entanto, superada quando lemos a nota: o próprio Novalis formara esta palavra seguindo o modelo de “‘geognosta’, designação desusada para ‘geólogo’” (p. 221). — Da mesma ordem de neologismos é o termo “socrácia” (p. 141), que traduz “Sokratie” inventado por Novalis. Torres Filho na nota indica o termo utilizado no original e também o contexto em que ele deve ser lido na obra de Novalis e F. Schlegel (p. 239).

Especifiquemos mais detalhadamente o emprego das notas nas traduções de Torres Filho. Elas podem ser classificadas do seguinte modo: 1) notas — ou, em alguns casos na tradução de Fichte, parêntesis — que indicam o termo ou a frase no original; 2) notas que visam esclarecer determinados conceitos. Estas se subdividem, por sua vez em quatro subgrupos, 2.1) as que retraçam a relação vertical do conceito com a tradição filosófica anterior a obra; 2.2) as que indicam elementos da história da recepção e transformação desse conceito; 2.3) as que analisam a relação vertical do conceito dentro da obra do autor como um todo, e 2.4) as que estudam a relação do conceito dentro do seu contexto mais restrito, i. e. dentro do próprio texto traduzido; além disso encontramos ainda: 3) notas que procuram destacar as relações de assonância e eufonia do termo original; 4) notas que indicam detalhes, correções, adendos ou rasuras do manuscrito, ou que apontam para erros ou variantes das diferentes reedições; 5) notas que ressaltam o uso de estrangeirismos no original; 6) notas que esclarecem quem são as pessoas, autores e obras mencionados; 7) notas que indicam que o texto já aparecia no original em determinada língua estrangeira; 8) notas que fornecem variantes de tradução e/ ou de interpretação; e finalmente 9) notas simplesmente irônicas.

Vejamos agora alguns exemplos que logo deixarão claro que evidentemente essa tipologia apresenta apenas tipos “puros”, que na prática raramente aparecem como tais. — Na tradução de

Novalis, Torres Filho introduziu depois do termo “exaltação” (p. 39) a seguinte nota: “Tradução convencional de *Schwärmerei*, de fato *intraduzível* [grifo meu] por referir-se muito intrinsecamente ao debate de idéias da época. Obscurantismo, misticismo, delírio, era o negativo da Ilustração” (p. 203). A nota ainda continua dando exemplos de outras passagens nas quais Novalis já havia empregado o mesmo conceito. A nota que se segue à palavra “exposição” (p. 49), não é menos importante: “Em alemão *Darstellung*, que Kant na *Crítica do Juízo* dá como equivalente de *exhibitio* e em francês pode ocasionalmente ser traduzida por *mise en scène*” (p. 207). A nota continua mostrando outras ocorrências do mesmo termo em Fichte e em Novalis. Ou seja, aqui encontramos um dos casos de notas que apontam para o original como já sendo ele mesmo localizado numa cadeia de traduções: Novalis, que lera em Fichte, que lera em Kant, que por sua vez vertera *exhibitio* em *Darstellung*. — Na mesma página uma outra nota chama a atenção para um jogo de eufonia do texto alemão. Na versão em língua portuguesa lê-se: “Assim é, portanto, o gênio, a faculdade de tratar de objetos imaginados como se se tratasse de objetos efetivos, e também de tratá-los como a estes” (p.49). E a nota esclarece: “O texto alemão, que joga com os verbos *handeln von* (tratar de) e *behandeln* (tratar), é o seguinte: *So ist also das Genie, das Vermögen von eingebildeten Gegenständen, wie von Wirklichen zu handeln, und sie auch, wie diese, zu behandeln [...]*” (p. 208). Ainda na mesma página, Torres Filho anota com relação ao conceito *clareza de consciência* (p. 49): “A locução ‘clareza de consciência’ [...] procura suprir, por perífrase, a *intraduzível* [grifo meu] palavra *Besonnenheit* — um termo-chave, que Hardenberg herdou, da filosofia de Fichte. Ali ela designa a única postura genuinamente filosófica, de lucidez, vigília, autoconsciência. Formada a partir do verbo reflexivo *sich besinnen* (que pode também significar ‘voltar a si’, ‘recobrar os sentidos’), beneficia-se ainda da homofonia com o verbo *besonnen*, que significa ‘iluminar’, ‘ensolarar’” (p. 208). Ou seja, com a nota o tradutor tenta suprir as carências da tradução, tenta apontar para

a rede de associações que a leitura do texto original abre: com a tradição filosófica e com o eixo paradigmático da língua de partida. — Uma nota do mesmo teor é inserida após a seguinte passagem da tradução das *Observações entremescladas* de Novalis: “*Procuramos por toda parte o incondicionado e encontramos sempre apenas coisas*” (p. 37). Nela pode-se ler: “O texto alemão é mais expressivo, pois *joga* [grifo meu] com a contraposição dos cognatos *Ding* (coisa) e *un-be-dingt* (incondicionado)” (pp. 200 s.). Na nota, o tradutor ainda comenta os conceitos de *Ding* e *Unbedingt* em Schelling, Kant e noutras passagens de Novalis. Outra nota que também procura recuperar as analogias acústico-conceituais do termo original, refere-se à expressão “tonalidades afetivas” (p. 51). Na nota lê-se: “Em alemão: *Stimmungen*. Esta palavra, formada a partir do radical *Stimme* (voz) e considerada pelos comentadores como essencial em Novalis, não pode ser simplesmente traduzida por ‘estados de alma’. Ele próprio chama a atenção para a referência diretamente musical (‘a acústica da alma é um domínio ainda obscuro’ [Novalis]), para o parentesco com a idéia de acordo ou harmonia (*Einstimmung*) e para sua presença no conceito de *determinação* (*Bestimmung*). Confira-se o n.º 534 dos *Estudos de Fichte*, onde aflora essa preocupação terminológica: ‘*Stimme — Stimmung — stimmen — bestimmen — einstimmen*. *Stimme* exprime algo que constitui a si mesmo. *Stimmung* nasce de dois ativos e dois passivos” (p. 209). Torres Filho reinstaura aqui não apenas o contexto paronomásico do conceito, revelando como as suas camadas semânticas não podem ser despregadas da sua textura sonora, como, para tanto, cita um texto de Novalis, sendo que metade em alemão, metade em português, ou seja, ele transplanta o jogo de homofonias de forma intacta. Este recurso de traduzir via não-tradução, para revelar a importância do conceito original é totalmente legítimo; desde que, evidentemente, venha, como é o caso, sustentado por comentários e glosas. Na sua tradução da *Doutrina-da-ciência* de Fichte, Torres Filho lançou mão do mesmo recurso. Assim, após termos lido na

versão portuguesa: “O eu [...] é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação” (Fichte 1980: 46), lê-se na nota: “Este trecho é fundamental para esclarecer a gênese conceitual da noção de *Tathandlung*, assim como a formação da palavra. Para maior clareza, é interessante lê-lo com os termos alemães no lugar: ‘O eu é ao mesmo tempo o *Handelnde* e o produto da *Handlung*; o *Tätige* e aquilo que é produzido pela *Tätigkeit*; *Handlung* e *Tat* são um e o mesmo; por isso o *eu sou* é a expressão de uma *Tathandlung*’. Temos aqui a primeira expressão da *identidade do sujeito e objeto*, que inspirou todo o idealismo alemão” (p. 46). Com essa montagem de línguas, Torres Filho não só chama a atenção para a impossibilidade da tradução do original — de dentro de uma tradução, vale acentuar — como também gera um estranhamento, um distanciamento, tanto da língua do original, deslocada para um texto em português, como também da língua de chegada, que se transforma, na medida em que incorpora palavras estrangeiras, em um jogo de sons por assim dizer puros, tendencialmente sem sentido algum. Em momentos como esses, a tradução de Torres Filho deixa claro tanto a importância da eufonia no discurso filosófico, e portanto o fato da intraduzibilidade não ser um apanágio restrito à poesia, como também a relação estreita entre o modelo da tradução e o da *Bildung*. Não só no ato da tradução ocorre a saída da sua língua, mas também a leitura da tradução exige um abandono da mesma. A tradução, pode-se concluir, radicaliza determinados elementos ambíguos da nossa linguagem, revela a ausência de um núcleo fixo na nossa língua (e no nosso saber), de uma *arché*, e ela faz isso na medida em que nos distancia da nossa própria linguagem cotidiana. Ela revela que não há uma linguagem fixa, “ordinária”, uma “prosa pura”, como alguns filósofos da linguagem procuram defender, que seria constativa e enunciada por um sujeito presente a si mesmo. E ela realiza isso, paradoxalmente, na medida em que ela radicaliza o caráter que normalmente se atribui justamente à linguagem da

prosa, ou seja a intercambialidade das palavras.¹⁶

Não é de modo algum indiferente o fato de estarmos analisando este aspecto central, do meu ponto de vista, da atividade tradutória, a partir das traduções de textos de Novalis e Fichte. O Romantismo alemão, com as traduções de Shakespeare, Camões, Calderón, Cervantes e Platão, entre outros, foi não só uma época particularmente importante da tradução alemã, como também da sua teorização. A *Doutrina-da-ciência* de Fichte descreve a formação do Eu, como se lê na tradução de Torres Filho, como um “*eu [que] põe originariamente, pura e simplesmente o seu ser*” (p. 47); ou seja, “*o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se a si mesmo*” (p. 46). O eu, pode-se dizer, é para Fichte, uma tradução (*Übersetzung*) de si mesmo: o Eu existe apenas na medida em que se desdobra, re-flete, que tenta sair de si, mas esse si, por outro lado, sempre se revela, ele mesmo, como um desdobramento de um outro eu. Nas palavras de Novalis: “*Der Act des sich selbst Überspringens ist überall der höchste — der Ursprung — die Genesis des Lebens*” (Novalis 1978: 345) — “*O ato do saltar-por-sobresimmesmo é por toda parte o mais alto — o ponto originário — a gênese da vida*” (Novalis 1988: 152). O modelo do Eu como aquele que põe a si mesmo, que traduz a si mesmo, a partir de si mesmo — a partir do desdobramento do Eu num Não-Eu —, corresponde ao modelo da tradução e da literatura de um modo geral, como uma cadeia infinita de textos, leituras, traduções, reescrituras e releituras. Não existe o ponto de Arquimedes para sustentar o mundo: “*O todo consiste aproximadamente — como as pessoas jogando que, sem cadeiras, sentam-se num círculo uma no joelho da outra*” (Novalis 1978: 152). A Tarefa, para voltar mais uma vez ao conceito benjaminiano central de *Aufgabe*, é infinita: no sentido de que o abandono de si é infinito, no sentido de que nunca se atinge o Eu originário, o texto original, que sustentaria os demais eus e as demais traduções. Não existe uma tradução per-feita, ela permanece sempre uma estrutura da tradução, uma re-flexão, um *essai*. *O princípio da intraduzibilidade só funciona como par alternante com essa noção*

de Ser como tradução: só há, eu repito, diferença (i. e. intraduzibilidade), onde há diferença (i.e. o Ser como jogo de diferenças).

Tratemos por último de uma das notas de Torres Filho que eu classificaria como pertencendo ao grupo das irônicas. Nos *Diálogos* de Novalis encontra-se uma menção passageira ao Brasil como possuidor de grandes minas. Novalis, como é conhecido, era engenheiro de minas. Torres Filho acrescenta a seguinte nota ao se defrontar com o nome próprio por demais familiar: “Colônia portuguesa na América do Sul, cuja evocação estimulava a imaginação romântica. A menção mais importante na filosofia alemã está nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, de Leibniz, onde o empirista Filaleto refere, como argumento contra o caráter inato da idéia de Deus, a existência de nações inteiras desprovidas dessa idéia, *comme à la Baie de Soldanie, dans le Brésil, dans les îles Caribes, dans le Paraguay*” (Novalis 1988: 254). Ora, a ironia que brotou aqui nessa nota de Torres Filho de um modo quase espontâneo, não é de modo algum estranha ao espírito da tradução. Como vimos, esta está intimamente conectada à necessidade e à impossibilidade; liga-se não só à destruição da sua própria língua, e da língua estrangeira, mas também à tentativa de criar uma nova língua, ou melhor: a tradução revela a língua como um ente vivo em constante criação. Além da tradução, como se sabe, a ironia era um conceito central para os românticos alemães. Ela representava para eles uma das formas da “reflexão”, do movimento de saída e de volta a si. A ironia é, para Schlegel, “Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung”, “alternância entre autocriação e autoaniquilamento” (Schlegel 1967: 172). Nada, portanto, mais próximo da tradução. Num fragmento também seu publicado na revista *Lyceum der schönen Künste*, pode-se ler uma definição de ironia que revela a proximidade que havia para os românticos entre este conceito e o de tradução, em que medida ironia e tradução implicavam para eles numa tarefa necessária e impossível de abandono e construção de si mesmo: “Ela [sc. a

ironia] contém e estimula um sentimento da insolúvel luta do incondicionado e do condicionado, da *impossibilidade e necessidade* de uma comunicação perfeita. Ela é a licença mais livre de todas, pois através dela o homem põem-se para além de si mesmo [*durch sie setzt man sich über sich selbst weg*]; e ainda assim, a mais regulamentada de todas, pois ela é incondicionalmente necessária” (grifo meu; Schlegel 1967: 160). Que a ironia na nota de Torres Filho tenha sido deslançada quando ele se deparou com o nome da sua pátria, *Heimat*, creio não precisa ser comentado aqui. Gostaria de concluir a minha contribuição a esse encontro com essa aproximação entre a tradução irônica e a ironia da tradução.

Notas

1. Este trabalho foi primeiramente apresentado na seção “Literarische Übersetzung” (“Tradução Literária”) do “Deutschen Lusitanistentag 1995” em setembro de 1995 que se realizou no Ibero-amerikanischen Institut-Berlin. Uma versão em alemão do mesmo está publicada em: Ray-Güde Mertin (org.), *Von Jesuiten, Türken, Deutschen und anderen Fremden*, Frankfurt a. M., TFM, 1996, pp.165-185.
2. Vale ressaltar os esforços de Johann A. Schlegel no que toca à valorização de uma “prosaischen Dichtkunst”, no seu trabalho *Von der Einteilung der schönen Künste* (1770). Nessa obra ele foi além das concepções não apenas de Charles Batteux, mas também das de Bodmer, Breitinger e Baumgarten.
3. Para Schlegel “Hegel é um escritor ruim”, enquanto ele achava que as obras de Kant deveriam ser traduzidas para o alemão.
4. Goethe 1989: vol. II 255 s. Goethe desenvolveu a sua noção de tradução ainda em *Dichtung und Wahrheit* (1989 vol. IX 493 s.), que ainda discutirei a seguir, e em outros textos como “Germane Romance” (1989: vol. XII 353) além de alguns

aforismos das suas *Maximen und Reflexionen*, como por exemplo: “A força e violência de uma língua não consiste no fato dela repelir o estranho, mas sim no fato dela devorá-lo.” (“Die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt.” E: “Quem não conhece línguas estrangeiras não sabe nada da sua própria” (1989: vol. XII 508). Ou seja, é apenas ao sair da nossa língua que podemos vê-la de “fora”; temos aqui evidentemente o modelo da *Bildung* aplicado à linguagem.

5. Gadamer 1990: 387 s. Com relação ao elemento historicista da filosofia de Gadamer e que remonta ao relativismo histórico do séc. XVIII cf. a seguinte passagem extraída do seu texto “Grenze der Sprache” (1985): “para nós, a língua estrangeira permanece uma singular experiência de fronteira. Nas profundezas da alma daquele que fala nunca torna-se totalmente convincente que outras línguas denominem coisas que lhe são muito familiares de outro modo, como por exemplo, para um alemão, que aquilo que é um *Pferd* também possa ser chamado de ‘horse’. Decerto algo não lhe parece correto aí” (Gadamer 1993b: 359). Compara-se ainda esse texto com a seguinte passagem de Wilhelm von Humboldt: “O pensamento nunca trata de um objeto de modo isolado e nunca necessita dele dentro de toda realidade. Ele apenas corta ligações, relações, pontos de vista e os conecta. [...] também no caso de objetos completamente sensíveis, as palavras de línguas diferentes não são sinônimos perfeitos [...] e quem diz *hyppos, equus* e *Pferd* não diz perfeitamente a mesma coisa” (“Latium und Hellas”, Humboldt 1986: 63).

6. Gadamer 1990: 391. Cf. também de Gadamer, “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1965) e “Hermeneutik” (1969) in: Gadamer 1993: 92, 436.

7. Cf. Gadamer 1990: 394, que fala de “continuidade da memória”, *Kontinuität des Gedächtnisses*, vinculada a uma valorização do texto escrito em detrimento dos “monumentos mudos” que permaneceriam presos na sua alteridade insuperável.

8. Cf. também: “Genauso muß der Übersetzer das Recht seiner eigenen Muttersprache, in die er übersetzt, selber festhalten und doch das Fremde, ja selbst Gegnerische des Textes und seiner Ausdruckgebung bei sich gelten lassen.” Id., p.390. Essa passagem lembra a máxima de Franz Rosenzweig (inspirada, por sua vez, em Schleiermacher): “Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand.” (“Traduzir significa servir a dois senhores. Portanto, ninguém o pode.”) – Permanece problemática, nesse contexto, a visão de sujeito de Gadamer, que nesse ponto fica aquém das reflexões de Fichte e de Novalis. O

sujeito da sua teoria é aquele indivíduo presente a si mesmo, sem ambigüidades. Do mesmo modo, para Gadamer a *Verständigung* se dá entre dois elementos *die die gleiche Sprache sprechen* (idem, p.387), como se fosse possível uma *traduzibilidade* absoluta da linguagem de um indivíduo para outro, mesmo dentro de uma mesma língua. Também nesse ponto Gadamer não se despede da tradição da metafísica da presença.

9. Gadamer 1990: 390. Cf. também “Selbst bei dem hoffnungslos scheinenden Verlustgeschäft des Übersetzens gibt es nicht nur ein Mehr oder Weniger an Verlust, es gibt auch mitunter so etwas wie Gewinn, mindestens einen Interpretationsgewinn, einen Zuwachs an Deutlichkeit und mitunter auch an Eindeutigkeit, wo dies ein Gewinn ist.” “Lesen ist wie Übersetzen” (1989), in: Gadamer 1993b: 279.

10. Manfred Frank, no seu *Stil in der Philosophie*, parte dessa mesma crítica wittgensteiniana para defender a impossibilidade de se separar a filosofia da literatura. Ele nega que haja um “Gattungsunterschied” (diferença de gênero) entre ambas. Para ele toda escrita está marcada pela questão do estilo, que é o elemento irredutível da linguagem, que vai além da sintaxe. Parafrazeando Gilles-Gaston Granger, ele afirma: “Der Stil ist selbst-nicht-seiender-Grund-der-Struktur” (Frank 1992: 51). Seguindo a lição de Peirce, para quem os signos tomados em si não tem nenhum valor, Frank destaca que é apenas através da *apropriação e utilização* da estrutura canônica – ou seja do nosso patrimônio gramatical e lexical – por parte de um indivíduo que nasce o discurso: esse elemento individual é que corresponde ao estilo; é graças ao cimento do estilo que se constrói o discurso. Ora, se, como já vimos, desde o relativismo cultural, i.e. desde de Herder e sobretudo de Humboldt, até Gadamer, insistiu-se na não traduzibilidade das palavras isoladas, a matéria comum da linguagem, já o estilo, que constitui uma instância ainda mais “tênué” da mesma, ou mais densa — *gedichtet* — estaria ainda com mais razão dentro do paradigma do intraduzível. Argumentando a favor da polisemia intrínseca à linguagem, Frank lança mão também da teoria quineana da indeterminação da tradução. Quine construiu essa teoria não para provar a não-traduzibilidade entre as diversas línguas, mas apenas achou na tradução um modelo radicalizado do nosso modo de conhecimento. A ‘indeterminação’ ocorre para Quine já dentro da nossa própria língua. Partindo de uma abordagem behaviorista, ele afirma que a tradução de A para B e de B para C não implica num mapeamento de A por C, assim como se teria com uma passagem direta de A para C. Também o mapeamento de A por B e depois de B por A não coincide com o A inicial (Frank 1992: 33). Para Quine como para Wittgenstein (aliás também para Saussure): “Eine Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen”, “compreender uma asserção significa compreender uma língua” (Wittgenstein cit. in Quine 1980: 143). — O conceito de estilo e a valorização da linguagem como *ação* constituem noções centrais para a filosofia da tradução.

11. Jakobson 1988: 71. Vale notar que essa noção pode ser facilmente aproximada do conceito de hieróglifo de Diderot. Diderot, apesar de evidentemente se manter dentro de uma visão representacionista da linguagem, já adiantara uma ordem de idéias semelhantes, na medida em que para ele, graças ao seu conceito do hieróglifo artístico, a poesia seria intraduzível. Veja-se p. ex. a sua *Lettre sur les surds et muets [à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent]*, p.70. Cf. também Octavio Paz para uma defesa da intraduzibilidade da poesia: “La poesía transforma radicalmente al lenguaje y en dirección contraria a la de la prosa. [...] Pues bien, apenas nos internamos en los dominios de la poesía, las palabras pierden su movilidad y su intercambiability. Los sentidos del poema son múltiples y cambiantes; las palabras del mismo poema son únicas e insustituibles. Cambiarlas sería destruir al poema. La poesía, sin cesar de ser lenguaje, es un más allá del lenguaje” (Paz 1973: 64).

12. Nas suas palavras: “Quand le traducteur, qui n’a pas été sans s’en apercevoir, peut ajouter une note, ou bien mettre des mots entre crochets, évidemment, ce qu’il fait n’est pas une opération de traduction à ce moment-là; commenter, analyser, mettre en garde, ce n’est pas traduire, d’où le problème *économique* de la traduction. Au fond, l’idéal d’une traduction qui ne serait que traduction, c’est de traduire un mot par un mot, dès que l’on met deux mots ou trois pour un, et que la traduction devient explicitation analytique, ce n’est plus une traduction au sens strict.” Derrida 1982: 204.

13. Fehér 1993: 284. Fehér defende outras idéias discutíveis — e heideggerianas — como ao afirmar que para se compreender Heidegger deve-se “ser alemão” (p. 276)! — Na mesma coletânea de textos, Marina Bykova defendeu corretamente o comentário como uma parte integrante da tradução filosófica: “Nur die Übersetzerkommentare müssen und können klar machen und erzählen, in welcher Bedeutung ein konkreter Terminus in einem bestimmten Kontext benutzt wurde” (Bykova 1993: 255).

14. Benjamin também soube defender — como depois dele Derrida — a tradução absolutamente literal: na verdade a tradição judaica encerra lado a lado esses dois modelos de tradução, o literal e o explicativo. O texto bíblico só pode existir enquanto uma escritura imóvel, intraduzível, mas também na medida em que é lido e compreendido (daí a proliferação de paráfrases, glosas, comentários, traduções, etc.).

15. Rubens R. Torres Filho traduziu as seguintes obras de Fichte: *Über den*

Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Darstellung der Wissenschaftslehre e Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreichen.

16. Como Paul Valéry afirmou: “Est prose l’écrit qui a un but exprimable par un autre écrit” (Valéry 1960: 555). Mas a filosofia da tradução, como vimos, não admite se falar dessa linguagem prosa pura que seria oposta à da poesia pura. É verdade que a tradução, na medida em que ela é obrigada a multiplicar a substituição das palavras umas pelas outras, a ponto de estranhá-las, possui um princípio oposto ao da linguagem da poesia, sobretudo se a tomarmos nos termos analisados por Octavio Paz. Mas ela enquanto princípio, enquanto fruto de uma filosofia da tradução, é também crítica da prosa, da possibilidade de uma prosa pura, da afirmação da possibilidade de intercambialidade entre os termos de uma linguagem (típica da tradução na linha das *belles infidèles*) — crítica da recodificação, *rewording* nos termos de Jakobson — ou ainda da possibilidade mesma de uma tradução absoluta entre diferentes línguas — da tradução “no sentido próprio do termo”. A sua característica está em afirmar a não-traduzibilidade da linguagem de dentro da *necessidade* da tradução: necessidade de *Bildung*, de saída e de volta “a si” que cria esse “si mesmo”.

Bibliografia

ARISTOTELES (1988). *Poética*, in: Aristóteles, Horácio, Longino, *A Poética Clássica*, trad. J. Bruna, S. Paulo: Cultrix.

AUROUX, Sylvain (1990) “Traduction”, in: *Encyclopédie Philosophique Universelle II, Les Notions Philosophiques*, vol. 2, Paris.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1983) *Meditationis philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Hamburg: Felix Meiner.

BENJAMIN, Walter (1972) "Die Aufgabe des Übersetzers", in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Band. 4.

_____ (1978) *Briefe*, hrsg. von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BERMAN, Antoine (1984) *L'Épreuve de l'Étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne Romantique*, Paris: Gallimard.

BLUMENBERG; Hans (1981) *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BYKOVA, Marina (1993) *Probleme der philosophischen Übersetzung*, in: FRANK (org.) 1993. 248-255.

DE MAN, Paul (1980) *Allegories of Reading*, New Haven: Yale U. Press.

DERRIDA, Jacques (1992) *Points de suspension*, Paris: Galilée.

_____ (1982) *L'oreille de l'autre. otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal: VLB.

_____ (1987) "Des tours de Babel", in: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée.

DIDEROT (1965) *Lettre sur les surds et muets [à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent]*, *Diderot Studies VII*, org. Otis Fellows, Genève.

DOSTAL, Robert J. (1993). Das Übersetzen Kants ins Englische, in: Frank (org.) 1993, 256-268.

FABIAN, Bernhard (1968). Das Lehrgedicht als Problem der Poetik, in: *Die nicht mehr schönen Künste*, hrsg. von H. R. Jauf, München: Wihelm Fink. 67-89.

FEHÉR, István (1993). Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger, in: Frank (org.) 1993. 269-285.

FICHTE, Johann Gottlieb (1980) *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, tradução, comentário e notas R.R.Torres Filho, São Paulo: Abril.

_____ (1845) *Sämtliche Werke*, hrsg. von I.H.Fichte, Berlin: Walter de Gruyter & Co., Band 1.

FORGET, Ph. (org.) (1984) *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, München.

FRANK, Manfred (1992) *Stil in der Philosophie*, Stuttgart, Reclam.

FRANK, Armin Paul / MAAß, Kurt-Jürgen / PAUL, Fritz / TURK, Horst (org.) (1993) *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.

GADAMER, Hans-Georg (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 6ª. ed.

_____ (1993) *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Gesammelte Werke*, Band 2: *Hermeneutik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

_____ (1993b) *Kunst als Aussage. Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

GASCHÉ, Rodolphe (1989) *Setzung and Übersetzung: Notes on Paul de Man*, in: *Deconstruction: A Critique*. Edited by Rajnath, London.

GOETHE, Johann Wolfgang (1989) *Werke. Hamburger Ausgabe*, München: Hanser.

HERDER, Johann Gottfried (1990) *Kritische Wälder*, Berlin, Weimar: Aufbau Verlag.

HUMBOLDT, Wilhelm von (1986) *Latium und Hellas, in: Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Band 2, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 4ª. ed.

JAKOBSON, Roman (1988) “Aspectos lingüísticos da tradução” in: *Lingüística e Comunicação*, S. Paulo, 64-72.

KANT, Immanuel (1959) *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg: Felix Meiner.

_____ (1992) *Crítica da faculdade do Juízo*, trad. e notas A. Marques e V. Rohden, s. l. p., Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LONGINUS (1988): *Do Sublime*, in: Aristóteles, Horácio, Longino, *A Poética Clássica*, trad. J. Bruna, S. Paulo: Cultrix.

NOVALIS (1978) *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, München: Hanser, Band 2.

_____ (1988) *Pólen. Fragmentos, diálogos, monólogo*, introdução, tradução e comentários R.R. Torres Filho, São Paulo: Iuminuras.

PAZ, Octavio (1973) *El signo y el Gabarato*, México.

SCHLEGEL, Friedrich (1963, 1967, 1981) *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler, München, Paderborn, Wien: F. Schöning, Bd.2 (1967), Bd.18 (1963), Bd.16 (1981).

SZONDI, Peter (1973) “Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien”, in: H.-E. Hass und G.-A. Mohrlüder (Hrsg.), *Ironie als literarisches Phänomen*, Köln.

VALÉRY, Paul (1960) *Œuvres*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris: Gallimard, vol. 2. (Bibliothèque de la Pléiade)

WITTGENSTEIN, Ludwig (1990) *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7ª. edição.

_____ (1984) *Vorlesungen 1930-1935*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.