



A Torre de Babel,
quadro
de Breughel



A língua pura

na teoria

da tradução

de Walter

Benjamin

HAROLDO DE CAMPOS

HAROLDO DE CAMPOS é poeta, ensaísta e tradutor. É autor, entre outros livros, de *A Arte no Horizonte do Provável* (Perspectiva) e *A Educação dos Cinco Sentidos* (Brasiliense)

Em seu ensaio de 1921 sobre “A Tarefa do Tradutor” (“Die Aufgabe des Uebersetzers”), Walter Benjamin, depois de proclamar que a tradução, como a filosofia, não tem Musa, afirma a existência de um “engenho filosófico” (“*ein philosophisches Ingenium*”), cuja “característica mais íntima está na saudade [*Sehnsucht*] daquela língua que se anuncia na tradução”. E cita, então, uma emblemática passagem, não de um filósofo, mas de um poeta, Mallarmé (“Crise de Vers”, 1886-96):

*“Les langues imparfaites en cela que
[plusieurs,
(As línguas imperfeitas por isso que são
[muitas,)
manque la suprême: penser étant écrire
(falta a suprema: pensar sendo escrever)
sans accessoires, ni chuchotement mais
[tacite
(sem acessórios nem murmúrio mas tácita)
encore l’immortelle parole, la diversité,
(ainda a palavra imortal, a diversidade,)
sur terre, des idiômes empêche personne de
(na terra, dos idiomas impede que se)
proférer les mots qui, sinon se trouveraient,
(profiram as palavras que, senão haveriam
[de encontrar,)
par une frappe unique, elle-même
[matériellement
(por um ato único de cunhagem, ela mesma
[materialmente)
la vérité.
(a verdade.)”*

No contexto do ensaio benjaminiano, a “língua suprema”, na qual se deixaria estampar a “verdade”, corresponde à “língua pura” (*die reine Sprache*), “língua da verdade” (*Sprache der Wahrheit*) ou, ainda, “língua verdadeira” (*wahre Sprache*), aquela que, ao tradutor de uma obra de arte verbal, ao *Umdichter* (“transcriador”), incumbe resgatar de seu cativo no idioma original (uma das muitas “línguas imperfeitas” referidas no excerto de Mallarmé), anunciando-a e deixando assim entrever “a afinidade das línguas” (*die Verwandtschaft*

der Sprachen), ou seja, “o grande motivo da integração das muitas línguas na única língua verdadeira”. Revestindo de termos mallarmianos as noções de Benjamin, diríamos que a “língua suprema”, pelo menos como prenúncio ou anunciação, seria resgatável, por força da operação tradutória, da “língua imperfeita” de partida. Só que, para Mallarmé, essa tarefa de remissão, salvífica, não caberia ao tradutor, mas ao poeta, pois – como a seguir se lê no texto a que recorre Benjamin – o verso é que “remunera” (supre) o “defeito” (carência) das línguas. E o poeta ajunta: “filosoficamente”, qual um “complemento superior”.

Se submetermos o texto de Mallarmé a um escrutínio mais detido, concluiremos que a cisão entre a “língua suprema” e as múltiplas “línguas imperfeitas” resulta da condição babélica, da precária condição da humanidade dispersa e dividida entre múltiplas línguas não inteligíveis entre si. O pano-de-fundo de tudo o que até aqui se expôs é o episódio bíblico da “Torre de Babel” (*Bere’shith/Gênese*, XI, 1-9).

Que esse era o pensamento de W. Benjamin, fica bastante claro se tivermos presente um seu ensaio anterior, de 1916, “Ueber Sprache ueberhaupt und ueber die Sprache des Menschen” (“Sobre a Língua em Geral e sobre a Língua dos Homens”). Nesse trabalho, a nomeação adâmica é dada como fonte da língua pura: “*Der Mensch ist der Nennende, daran erkennen wir, dass aus ihm die reine Sprache spricht*” (“O homem é aquele que nomeia, donde se põe de manifesto que através dele a língua pura fala”). E Benjamin ajunta, reportando-se à Bíblia (*Bere’shith/Gênese*, II, 19: “E todas/como as chamasse o homem/almas-de-vida / assim seu nome”): o homem é o “Dador-dos-Nomes” (*der Namen-Gebende*). A isso chama um “conhecimento metafísico” (*metaphysische Erkenntnis*) recluso nas várias línguas. O mesmo tema de Adão-Nomenclator é retomado por Benjamin no “Prefácio Epistemo-crítico” a seu livro de 1925, *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Origem do Auto Fúnebre Barroco Alemão)*. Adão é aí apresentado, em lugar de Platão, como “pai da filosofia”,

e a “nomação adâmica” (*das adamitische Namengeben*) é vista como uma confirmação do “estado paradisíaco”, para o qual (como para a “tarefa do tradutor” no ensaio de 1921) não releva o “conteúdo comunicativo” (*mitteilende Bedeutung*) das palavras. Assim, “o verdadeiro pecado original [*Sündenfall*] do espírito lingüístico” e, conseqüentemente, “a ruína” (*der Verfall*) desse “bem-aventurado espírito lingüístico adâmico” manifesta-se, “à maneira de uma paródia”, na palavra “exteriormente comunicativa”. Isso ocorre quando o homem “decai do *status* paradisíaco, que conhecia uma única língua apenas”. É uma conseqüência – prossegue Benjamin, citando a Bíblia – da “expulsão do Paraíso”.

Voltemos, pois, ao episódio da “Torre de Babel”, que completa, no plano da aplicação da pena, a sentença expulsória com que YHVH desterrou o homem do Paraíso auroral que lhe fora reservado (*Bere’shith/ Gênese*, III, 29). A construção da cidade (*’ir*) e da torre (*migdal*) cujo topo se elevaria até o céu, cidade comunitária onde a humanidade se congregaria, vinculada por uma “língua-lábio una” (*safá’ehad*), seria uma garantia para os humanos contra a “dispersão” (*nefutzá*) e lhes permitiria outorgar-se um “nome” (*shem*). Essa restituição à unidade da língua edênica se realizaria, ademais, por iniciativa desafiadora do homem, sem o beneplácito da graça divina. A retaliação do YHVH (O Nome/ *Ha-Shem*) não se fez esperar. A “babelização” (do verbo hebraico *bilbbêl*, *levalbbêl*, XI, 7, *venavelá* / “e babelizemos”; XI, 9, *balal* / “babelizou”) da “língua-lábio una” dos atrevidos rebentos adâmicos e sua dispersão pela face da terra foi a represália divina, restauradora da eficácia da pena de banimento do Jardim do Éden (III, 23; XI, 8-9).

Na cena bíblica, o tema da “construção” é introduzido como um *leitmotiv* em XI, 4 (*nivnê*, “construamos”, forma do verbo hebraico *baná*), e pontua, a seguir, os versículos 5 (no qual YHVH desce para ver a cidade e a torre “*asher banú bnê ha’ adam*” / que *construíam* os filhos-*constructos* do homem) e 8 (no qual se descreve como

os descendentes de Adão, os terráqueos, cessaram “*livnoth ha’ ir*” / de *construir* a cidade, face à babelização – multiplicação e confusão das línguas – promovida pela intervenção divina). O gesto punitivo de YHVH equivale a uma virtual “operação desconstrutora”, já que se passa de um estágio de “construção” (*con-structio*) para outro de “destruição” (*de-structio*), que arruína o primeiro. Essa “desconstrução” – a essa “incompletude de constructura”, no dizer de Derrida (1) – fica assinalada no original hebraico, ademais, por um jogo etimológico: a palavra *bnê* (XI, 5, *bnê ha’ adam*) vem do mesmo verbo *baná*, “construir”; ou seja, o vocábulo que se verte por “filho” guarda, no idioma bíblico, o sentido originário de “constructo”, razão pela qual, em minha tradução do sintagma, para não deixar passar essa relevante conotação, optei por “filhos-constructos do homem”. A conotação se estampa de modo tanto mais visível quando se sabe que, sendo o Livro de Livros que se denomina *Tanakh* (Bíblia hebraica) eminentemente intra-e-intertextual (pois contém remissões ou “rimas” semânticas dentro de cada volume e entre os vários volumes do todo), a expressão *bnê ha’ adam* recorda, desde logo, que se trata dos descendentes de Adão e Eva, esta última, *Havá* (“Vida”), a “mãe de todos os viventes” (III, 20), também “configurada” – ou, mais literalmente, “construída” – pelo Criador de uma costela do homem (II, 22: *vayyven* / “E Ele construiu”...).

A cidade da torre que afrontaria os céus, produto da *hybris* humana, como resultado dessa reversão “desconstrutora” operada por YHVH, “Ele-O Nome”, passa então a denominar-se Babel (*Bevel*), designação que procede do mesmo verbo *bilbbêl*, *levalbbêl* (XI, 7, *venavelá*; XI, 9, *balal*), que significa “misturar”, “confundir” e que assinala, nos versículos citados, o processo de “babelização” (“mistura”, “confusão”) das línguas, agora múltiplas, “imperfeitas”, porque já não mais reunidas na “língua-lábio” (*safá*, etimologicamente “lábio”, em hebraico, significa, em acepção translata, “língua”) *una*, ou

1 Jacques Derrida, “Des Tours de Babel”, ensaio incluído em *L’Art des Confins*, 1985 (publicado antes em italiano na revista *aut-aut*, maio-agosto 1982, pp. 189-90), fala de uma “coerência de constructo”, de “sistema em desconstrução” e afirma ainda, a certa altura, “Deus desconstrói”. Não recorre, porém, em apoio dessa reflexão, à matriz etimológica hebraica dilucidada em meu texto.

seja, na *langue suprême*, com seu *mot total* (Mallarmé); na *reine Sprache* (Benjamin), portadora da “verdade” na unicidade. Babel (*Bevel*) é o contrário do onomástico ou patronímico celebratório ambicionado pela prole adâmica em sua arrogância que buscava igualar os humanos aos deuses (XI, 6: “E disse Ele-O Nome / um povo uno / e uma língua-lábio una / para todos // e isto / só o começo do seu afazer /// E agora / nada poderá cerceá-los // no que quer / que eles maquinem fazer”; III, 5: “E sereis / como deuses // sabedores / do bem e do mal”; III, “E disse / O-Nome-Deus / eis que / o homem / ficou sendo / como um de nós // sabedor / do bem e do mal /// e agora / se no impulso de sua mão / tomar / também / da árvore-da-vida / e comer / e viver para o eterno-sempre?”) (2). Trata-se de um nome dissuasório, negativo, um antinome, um des-nome, que expressava, na balbúrdia nominativa das línguas confusamente múltiplas, o seu próprio cancelamento (3). Adão, o Homem-Húmus, o Terráqueo, aquele que dá nomes por outorga divina (II, 19), o *Namengeber*, o Nomenclator, encontra no caos multilíngüe de Babel o limite, imposto por decisão punitiva de YHVH, à transparência universal de seu nomear paradisíaco, interdito agora na “condição babélica” que sobrevém ao desterro do homem. Só a graça divina, através de uma *apokatástasis* redentora, de uma “reconciliação messiânica”, que revogue a sentença expulsória de sinete divino, poderia restituir, à humanidade decaída por força da culpa original (*Sündenfall*), a sua bemaventurada “condição edênica” e, com ela, a língua pura da verdade.

Na própria Bíblia hebraica há um aceso a esse retorno “gratificante” ao “estado edênico”, a essa intervenção reconciliadora da graça divina. Trata-se da “Profecia de Sofonias” (*Tzefaniá*, em hebraico), visionário apocalíptico que conheceu a queda de Nínive em 612 antes de nossa era e, possivelmente, os dois cercos de Jerusalém (597 e 587-586) e sua tomada à época do domínio assírio. Depois de proclamar uma espécie de “fim da histó-

ria” (o “Dia do Juízo” ou da “Cólera Divina”, “*iom evrá / dies irae*”, I, 15), Sofonias acena com uma reconciliação através da promessa divina:

“*Ki-az* [pois assim] *'ehéppókh* [gratificarei] *'el- amim* [os povos] *verurá safá* [com uma língua-lábio pura; *labium electum* é a tradução dessa expressão no latim hebraizado da Vulgata] *liqerô* [para que clamem] *khullám* [todos] *veshém* [pelo nome de] *YHVH le'avdô* [para o servir] *shekhém'ehad* [de ombro uno; ombro a ombro, como um só homem; *humero uno* na Vulgata].”

Uma hipótese legítima – até onde sei, não levantada pelos comentadores de Walter Benjamin – consistiria em admitir que a reminiscência bíblica dessa “língua-lábio pura” ou “purificada”, contida na promessa divina, anunciada por Sofonias, teria sido fonte de inspiração para a concepção benjaminiana da “língua pura” (*die reine Sprache*), juntamente com a noção mallarmiana da “língua suprema” e aquela, extraída do episódio da torre de Babel, da “língua-lábio una” (*safá'ehad*).

Por outro lado, essa “língua pura”, que Benjamin poderia ter encontrado no vaticínio de Sofonias (*verurá safá*), essa língua reconciliada do fim messiânico dos tempos, parece coincidir com a “língua silenciosa” do filósofo-teólogo existencial judeu-alemão Franz Rosenzweig (1886-1929), amigo de Gershom Scholem e colaborador de Martin Buber na etapa inicial da “transgermanização” (*Verdeutschung*) da Bíblia hebraica.

Benjamin recebeu de Scholem o livro fundamental de Rosenzweig, *Der Stern der Erloesung* (*A Estrela da Redenção*), em 1921, no mesmo ano em que foi publicado em Frankfurt (4). A obra chegou-lhe às mãos no mês de julho, no momento em que estava elaborando seu ensaio sobre a tarefa do tradutor (escrito entre março e novembro de 1921 e só publicado em 1923, como prefácio à tradução benjaminiana dos *Tableaux Parisiens*, de Baudelaire). Rosenzweig, aliás, faz expres-

2 Reporto-me ao meu ensaio “A Astúcia da Serpente” e à tradução dos Capítulos II e III do *Gênesis*, correspondentes à chamada “segunda história da Criação”; cf. suplemento “Mais!”, *Folha de S. Paulo*, 7/5/95.

3 Ver, a propósito, as observações de Henri Meschonnic, “L'Atelier de Babel”, na obra coletiva *Les Tours de Babel*, 1985.

4 Cf. *Briefe I*, carta de 20/7/1921 a G. Scholem.



sa menção à profecia de Sofonias. Para o filósofo-teólogo, a antecipação, o prenúncio daquele “lábio purificado” (*geläuterte Lippe*), com o qual, segundo o profeta, seriam agraciados por YHVH “os povos sempre divididos pela língua” (“*den allzeit sprachgeschiedenen Völkern*”), estaria no “gesto litúrgico” (“*in der liturgischen Gebärde*”). Benjamin, por seu turno, entende que essa tarefa “anunciadora” (função “angelical”, como a chamei em meu livro *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*) (5) incumbe ao tradutor e à “forma” tradução. No Livro II da Parte III de seu *opus magnum*, *O Caminho Eterno (Der ewige Weg)*, Rosenzweig vincula a profecia do “lábio purificado” com o “pensamento messiânico” (*messianischer Gedanken*). Recorde-se que Benjamin acena para o “fim messiânico da história”, como o horizonte no qual se dará a anelada harmonização do “modo de significar” ou “de intencionar” (*Art des Meinens, Art der Intention*), oculto nas “línguas individuais, não integradas”, mas afinal totalizáveis na “língua pura” da “revelação” (*Offenbarung*). A tradução, se não pode encurtar a distância em que estamos desse ponto messiânico de desvelamento do “oculto” nas línguas des-integradas (*ihr Verbogenes*), faz com que o encoberto se presentifique no conhecimento dessa distância, apontando, pelo menos, “de maneira admiravelmente percuciente, para algo como o reino predestinado e negado da reconciliação e da completude das línguas”.

Em outros pontos se tocam a obra de Rosenzweig (cuja influência sobre a teoria benjaminiana do auto-fúnebre / *Trauerspiel* barroco é reconhecida) e o ensaio de Benjamin sobre a missão cometida ao tradutor. No livro de Rosenzweig, a “língua pura” corresponde a uma forma de silêncio (“*tacite encore l’immortelle parole*”) / “tácita ainda a palavra imortal”, lê-se – mera coincidência? – no excerto de Mallarmé). Considerando “o eterno sobremundo” (“*die ewige Ueberwelt*”), habitáculo da humanidade redenta, Rosenzweig expõe: “Aqui há um silêncio [*Schweigen*] que não é como o mutismo [*die Stummheit*] do pré-mundo [*Vorwelt*], o qual ainda não tem palavra. É

o silêncio da compreensão completa e consumada [*des vollendeten Verstehens*]”. Para o filósofo: “A pluralidade das línguas é o indício mais claro de que o mundo não está redimido. Entre homens que falam uma língua comum, basta um olhar para que se compreendam; justamente porque têm uma língua comum, é que estão dispensados da linguagem”. Dessa verdadeira “telepatia” paradisíaca, por meio da qual se comunicaria instantaneamente a comunidade, afinal redenta, dos homens, parece participar outra idéia fundamental contida na teoria benjaminiana do traduzir. Na “língua pura” – “língua da verdade” ou “língua verdadeira”, objeto da “saudade” dos filósofos e da “incumbência” (*Aufgabe*) anunciadora de que o tradutor se deve desincumbir, “os segredos últimos, para os quais todo o pensamento se empenha em convergir, conservam-se isentos de tensão [*spannungslos / dis-tensos*] e em silêncio [*selbst schweigend / espontaneamente silentes*]”. Nessa língua suprema, “que nada mais significa [*meint / intenciona*] e nada mais exprime”, mas que é, antes, o perfazimento e a consumação do significado e intencionado (*das Gemeinte*) nas várias línguas imperfeitas, “toda comunicação, todo significado e toda intenção [*alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention*] alcançam um estágio em que estão destinados a extinguir-se”. Nesse estágio – ultimação messiânica do “sacro evoluir das línguas”, maturação nelas da “abscôndita semente de uma língua mais alta” – estão destinadas a unir-se “sem tensão” (*spannungslos*) a língua e a revelação, fundidas na “língua da verdade” onde, como já se viu, “os últimos segredos” (*die letzte Geheimnisse*) se conservam “dis-tensos”.

Discordo aqui da estudiosa italiana Antonella Moscati, que, numa “Nota su Rosenzweig e Benjamin” (6), enfoca o problema da “língua divina” nos dois autores. Moscati estabelece uma discutível oposição entre a “língua silenciosa” (o “início silencioso” da Criação) no caso de Rosenzweig e a “língua pura”, benjaminiana, auto-referencial ao invés de simplesmente comunicativa, “porém sempre ver-

5 Na seção III – “Translucificação Mefistofástica”, 1980.

6 No mesmo número de *aut-aut*, cit. na nota 1.

bal, palavra criadora”. Reporta-se, para tanto, ao ensaio de 1916 (“Sobre a Língua em Geral...”), já aqui comentado. Mas parece que lhe escapam as alusões decisivas, no posterior ensaio sobre o encargo do tradutor (1921-23), ao silêncio sem tensão da “língua da verdade”, por onde Benjamin se acerca de Rosenzweig, sem prejuízo dos traços diferenciais sem dúvida existentes entre o pensamento de ambos. Outro termo de aproximação entre os dois pensadores, no que respeita à concepção da “língua pura”, poderá encontrar-se no comum interesse de ambos pela filosofia do Romantismo alemão: Rosenzweig faz expressa referência à *Naturphilosophie* de Novalis no Livro II da Parte I de sua obra, intitulado “O Mundo e seu Sentido ou Metalógica”; Benjamin, em 1919, escreveu sobre o tema sua tese de láurea, publicada em 1920, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (O Conceito de Crítica de Arte nos Românticos Alemães)*. Pois bem, em seu texto de 1798, “Die Lehrlinge zu Sais” (“Os Discípulos em Sais”), que retoma um tema abordado por Schiller num poema de 1795, o célebre “Das verschleierte Bild zu Sais” (“A Imagem Velada em Sais”), Novalis se refere a uma “escritura prodigiosa” (*Wunderschrift*), ao “sânscrito verdadeiro” (*die echte Sanskrit*), às “runas excelsas” (*die hohe Rune*), expressões, todas essas, para designar “a sagrada escritura” (*die Heilige Schrift*), que “não necessita de explicação” (*keiner Erklärung bedarf*). Descrita como “um acorde na sinfonia do universo” (*ein Akkord aus des Weltalls Symphonie*), essa escritura entreteria uma “miraculosa afinidade com os verdadeiros mistérios” (*wunderbar verwandt mit echten Geheimnisse*).

Um teórico da tradução, Jean-René Ladmiral, confrontado com os aspectos esotéricos do ensaio sobre a tarefa tradutória, escrito por um Benjamin pré-marxista, fascinado pela cabala e pela hermenêutica bíblica, indigita a “metafísica do inefável”, supostamente infiltrada nas concepções benjaminianas. Sob a forma de um “literalismo anticomunicacionista”, essas concepções estariam impregnadas de

uma “antropologia negativa, perigosamente próxima do anti-humanismo e do impersonalismo de Heidegger” (7). Também Henri Meschonnic, embora subscreva mais de uma proposição benjaminiana, acusa o caráter “ainda idealista” que impregnaria a abordagem da “tarefa do tradutor” no ensaio de Walter Benjamin (8).

Tenho-me colocado, em mais de um trabalho, numa posição diferente (9). Entendo que não se pode perder de vista a idéia de “ironia” – de jogo irônico – que irrompe, significativamente, num momento particularmente relevante do ensaio benjaminiano. Justamente quando Benjamin assinala que a tradução “transplanta o original para um domínio lingüístico mais definitivo”, modalizando essa asserção com a ressalva: “pelo menos, até onde possível – ironicamente” (“*wenigstens insofern – ironisch*”). E a seguir surge uma referência expressa ao “modo de pensar [*Gedankengänge*] dos românticos”, não obstante o fato, reconhecido no texto, de eles não se terem dedicado à teoria da tradução, mas antes à crítica. No livro sobre o conceito romântico de “crítica de arte” (*Kunstkritik*), Benjamin releva um “momento objetivo” na concepção romântica de “ironia”. Um momento de “ironização da forma”, que envolve o “elemento destrutivo na crítica” (*das Zerstörende in der Kritik*). Essa “destruição da forma é a tarefa [*die Aufgabe*] da instância objetiva, na arte, da crítica”. A “ironia formal”, por seu turno, “representa a tentativa paradoxal de, no produto, construir ainda que através da demolição”.

De fato, Benjamin desconstitui e desmistifica a ilusão da fidelidade ao conteúdo referencial e o dogma da servitude imitativa da teoria tradicional da tradução. Para isso se vale da metáfora da “língua pura” e do paradigma da nomeação adâmica, advertindo, no entanto, desde o seu ensaio de 1916, “Sobre a Língua em Geral...”, que o recurso à fonte escritural “não se punha como escopo uma interpretação da Bíblia, nem visava propor, nessa instância, a Bíblia objetivamente como verdade revelada com fundamento na re-

7 Cf. “Entre les Lignes, entre les Langues”, in *Revue d’Esthétique*, nouvelle série, I, 1981 (número especial sobre W. Benjamin).

8 Cf. *Pour la Poétique* II, 1973.

9 Ver “Da Transcrição: Poética e Semiótica da Operação Tradutora”, in *Semiótica da Literatura*, Cadernos PUC-SP, 28, 1987.

flexão”. O que lhe interessava, no parágrafo bíblico, era o que dele se poderia auferir para a perquirição da natureza da língua mesma. O que Benjamin extrai do paradigma é a noção de que “a língua não é jamais apenas comunicação do comunicável [*Mitteilung des Mitteilbaren*], mas também símbolo do não-comunicável”. Transpondo esse conhecimento para a teoria da “forma” tradução, relativa à “obra de arte verbal” (*Dichtung*), Benjamin pôde formular o seu axioma só na aparência paradoxal: “A tradução que visa a transmitir [*vermitteln*] nada mais poderá mediar senão a comunicação [*die Mitteilung*], portanto o inessencial. E é esta, com efeito, a marca distintiva da má tradução”, já que o “essencial” numa obra poética se situa para além da mera comunicação.

Sob a roupagem rabínica, midrashista, da irônica “metafísica” do traduzir benjaminiana, um poeta-tradutor, longamente experimentado em seu ofício, pode, sem dificuldade, depreender uma “física” (uma práxis) tradutória efetivamente materializável. Essa “física” – como venho sustentando de muito (10) – é possível reconhecê-la *in nuce* nos concisos teoremas de Roman Jakobson sobre a “auto-referencialidade da função poética” e sobre a tradução de poesia como *creative transposition* (“transposição criativa”) (11). A esses teoremas fundamentais da poética lingüística, os “teologemas” benjaminianos conferem, por sua vez, uma perspectiva de vertigem.

Para converter a “metafísica” benjaminiana em “física” jakobsoniana, basta repensar em termos laicos a “língua pura” como o “lugar semiótico” – o espaço operatório – da “transposição criativa” (*Umdichtung*, “transpoetização” para W. Benjamin; “transcriação”, na terminologia que venho propondo). O “modo de significar” (*Art des Meinens*) ou de “intencionar” (*Art der Intentio*) passa a corresponder a um “modo de formar” no plano sígnico, e sua “libertação” ou “remissão” (*Erloesung*, no vocábulo salvífico de Benjamin) será agora entendida como a operação metalingüística que, aplicada sobre o ori-

10 Pelo menos desde 1975, ano em que ministrei, no primeiro semestre, meu curso inaugural, em nível de pós-graduação (PUC-SP) sobre Estética da Tradução. No programa desse curso já estavam enunciados os tópicos “A Física da Tradução” (a tradução como produção de informação estética) e “A Metafísica da Tradução” (sobre W. Benjamin).

11 R. Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation”, na obra coletiva *On Translation*, 1959; “Linguistics and Poetics”, na obra, também coletiva, *Style in Language*, 1960.



ginal ou texto de partida, nele desvela o percurso da “função poética”. Essa função, por sua natureza, opera sobre a “materialidade” dos signos lingüísticos, sobre “formas significantes” (fonoprosódicas e gramaticais), e não primordialmente sobre o “conteúdo comunicacional”, a “mensagem referencial”. As “formas significantes”, por sua vez, constituem um “intracódigo semiótico” virtual (outro nome para a “língua pura” de Benjamin), exportável de língua a língua, extraditável de um idioma para outro, quando se trata de poesia. O tradutor-transcriador como que “desbabeliza” o *stratum* semiótico das línguas interiorizado nos poemas (neles “exilado” ou “cativo”, nos termos de Benjamin), promovendo assim a reconvergência das divergências, a harmonização do “modo de formar” do poema de partida com aquele reconfigurado no poema de chegada. Essa reconstrução (que sucede a “desconstrução” metalin-güística de primeira instância) dá-se não por *Abbildung* (“afiguração imitativa”, “cópia”), mas por *Anbildung* (“figuração junto”, “parafiguração”), comportando a transgressão, o “estranhamento”, a irrupção da diferença no mesmo.

A esta altura, cabe referir a importante contribuição de Jeanne-Marie Gagnebin sobre a função da teologia na teoria da tradução e na filosofia da história de Benjamin. Já em sua tese doutoral de 1978 (*Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*), a autora sustentava o caráter “não-substancialista do conceito de origem” na reflexão benjaminiana, colacionando esse conceito com a idéia de “transformação” que pervade o ensaio sobre a “tarefa do tradutor”. De fato, o tema da “transformação” (*Wandlung*) e da “renovação” (*Erneuerung*), nesse ensaio, afeta o original, em sua “pervivência” (*Fortleben*), como também a tradução, na medida em que “se transmuda a língua materna do tradutor” e que na tradução “a vida do original” se desdobra “sempre de modo renovado”. No ensaio de 1916 (“Sobre a Língua em Geral...”), essa idéia já tinha alcançado uma formulação

lucidíssima: “A tradução é a transposição [*Ueberführung*] de uma língua na outra mediante um *continuum* de transformações”. No capítulo inicial, “Origem. Original. Tradução”, de seu livro de 1994, *História e Narração em W. Benjamin*, J.-M. Gagnebin volta-se contra as “interpretações redutoras” do pensamento benjaminiano, insistindo que “o recurso teórico à teologia (que não é sinônimo de invocação à religião) não significa necessariamente a afirmação de um fundamento absoluto que seria a garantia de um sentido transcendente e definitivo” (12). Salienta, por outro lado, a autora que a referência à Bíblia, no entendimento de Benjamin, não tem por escopo “a descrição de um passado hipotético, mas possibilita pensar uma concepção não-instrumental da linguagem, concepção centrada na nomeação e não na comunicação” (ou, como eu gostaria de dizer, em termos de Jakobson, na autorreferencialidade da “função poética”, não na transitividade da “função referencial” ou “comunicativa”). Outro aporte muito significativo de J.-M. Gagnebin está na ênfase da dimensão histórica do pensamento de W. Benjamin, no qual discerne “um laço essencial entre língua e história”. No conceito de *Ursprung* (origem não como gênese, mas como salto vertiginoso), no “confronto da origem com a história”, vê o “tema-chave” dessa filosofia. Para a autora, o *Ursprung* “não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do divergente”; assim também, “não preexiste à história, numa atemporalidade paradisíaca, mas, pelo seu surgimento, inscreve no e pelo histórico a recordação e a promessa de um tempo redimido”.

Em meu ensaio “Tradução e Reconfiguração do Imaginário: o Tradutor como Transfingidor” (13), detive-me sobre essa dimensão de historicidade, rastreável na teoria benjaminiana da tradução, começando por lembrar a idéia de “provisoriade” (“toda tradução é apenas um modo algo provisório de discutir com a estranheza das línguas”), ligada aos conceitos de “transformação” e “renovação”, de “desdobra-

12 De minha parte, entendo que há um resíduo “substancialista” na teoria da tradução exposta por Benjamin. Este ocorre na “substancialização idealizante do original”, quando o ensaísta judeu-alemão introduz uma “distinção categorial” (*Rangunterschied*) entre *Dichtung* (poesia) e *Umdichtung* (tradução de poesia, “transpoetização”), preservando assim a hierarquia do original em relação à tradução e afirmando um outro dogma, não convalidável na prática: o da impossibilidade da tradução da tradução, argumento de manifesta coloratura ontológica. Ver, a propósito, minha contribuição ao dossiê sobre W. Benjamin no nº 15 desta Revista USP (1992): “O que é Mais Importante: a Escrita ou o Escrito? (Teoria da Linguagem em W. Benjamin)”.

13 Estampado no nº 3, março de 1989, da revista *34 Letras*; republicado na coletânea organizada por Malcolm e Carmen Rosa Coulthard, UFSC, 1991.

mento” (*Entfaltung*) do original no estágio do seu perviver”.

Que se possa deduzir da “metafísica” da tradução benjaminiana uma “física”, uma pragmática do traduzir, e que o ato tradutório, tal como Benjamin o concebe, tenha por horizonte a transformação e a renovação (marcas de historicidade), são aspectos, entre outros, que permitem refutar a assertiva de J.-R. Ladmiral sobre a aproximação entre Benjamin e Heidegger. Embora essa refutação demande um ensaio autônomo, gostaria, desde logo, de sublinhar uma divergência básica entre o “teólogo” irônico, de uma parte, e o grave “ontólogo fundamental”, de outra. O que Heidegger considera “uma tradução essencial” (“*eine wesentliche Uebersetzung*”), num texto como *Der Satz vom Grund*, de 1957, envolve uma idéia de retificação de um falso traslado, uma busca do “autêntico” e do “original” no arcaico. Como expõe George Joseph Seidel (14), “a tradução se refere também ao percurso através do qual a tradição, ela própria, tem traduzido ou passado adiante, de maneira falsa ou autêntica, os conceitos dos antigos pensadores”. Um exemplo estaria na maneira pela qual “a tradução do autêntico *logos* grego no termo latino *ratio* serviu para falsificar o original”. Assim, a re-tradução ou tradução restauradora – uma “tradução pensante” (*denkende Uebersetzung*) – visa a “liberar” (*liefern*) o “sentido verdadeiro original”, obscurecido pela “tradição” (*Ueberlieferung*) falsificadora.

Um curioso exemplo do empenho retificador presente na concepção heideggeriana da “tradução essencial” pode ser encontrado, de modo quase anedótico, na tradução do primeiro verso da *Antígone* de Sófocles proposta por Heidegger em lugar daquela de Hoelderlin (poeta favorito do filósofo de *O Ser e o Tempo*, cujas “transpoetizações” de tragédias sofoclianas são exaltadas por Benjamin como um “arquetipo” da “forma” tradução).

Relata H. W. Petzet (*Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, 1929-76) que, após uma apresentação da

Antígone no texto de Hoelderlin, musicado por Carl Orff, entreteve uma conversa animada com Heidegger sobre as várias traduções de Sófocles em alemão. A discussão acabou por fixar-se no verso “‘*O koinòn autádelphon Ismenes kára*’”. Segundo o filósofo, esse verso, se traduzido literalmente para o alemão, deveria rezar: “*O Haupt, das du gemeinsam mit mir den Bruder hast, Ismene*” (“Ó primacial, tu que em comum comigo partilhas o irmão, Ismene”). Isso não poderia ser transposto para o alemão; sobretudo não o poderia ser da maneira efetuada por Hoelderlin, com a expressão composta *gemeinsamschwesterliches* (“em sororidade comum”), teria argumentado Heidegger. Pois no verso sofocliano está em jogo a relação comum das irmãs com o irmão – “uma relação crucial para a tragédia toda”. Perguntado sobre a tradução que proporia, Heidegger, depois de alguma reflexão, escreveu num pedaço de papel (que Petzet diz guardar) o seguinte: “*Oh auch mitbrüderliches oh Ismenes Haupt!*” (“Ó tu também confraterna ó Ismene Primacial!”). Isso não seria alemão, teria acrescentado o filósofo, mas, em som e sentido, seria quase exatamente o que Sófocles diz. A restauração corretiva do sentido grego exato, original, encoberto na transposição alemã de Hoelderlin, esbarra num problema, ao que me parece. A relação que a tragédia expõe não é binária, mas triádica. Não está em jogo apenas o vínculo irmã-irmão, mas a conexão mais complexa irmã-irmã-irmão (das irmãs entre si e de cada uma delas com o irmão comum). Trata-se, portanto, de um vínculo tanto fraternal (*brüderliches*) quanto sororal (*schwesterliches*). Donde a tradução retificadora de Heidegger, em sua busca do sentido autêntico, poder, tanto como a de Hoelderlin, ser tachada de redutora e desviante... Pelo menos segundo o dicionário Bailly, que se abona em Ésquilo e Sófocles, *autádelphos*, *os*, *on*, é um adjetivo ambíguo, que pode tanto se referir ao próprio irmão como à própria irmã.

14 Martin Heidegger and the Pre-Socratics, 1964.

