

TRADUZIR O *ÉCART* OU POR QUE NÃO CONFIAR NA FIDELIDADE

TRADUIRE L'ÉCART OU POURQUOI NE SE FIER A LA FIDELITE

TRANSLATING THE ÉCART OR WHY DOESN'T TRUST FIDELITY



François JULLIEN
Professor
Universidade Paris VII (Diderot)
Titular da Cadeira sobre a Alteridade
Colégio de Estudos Mundiais, FMSH, Paris

Traduzido por:
Ana Magda STRADIOTO-CASOLATO
Doutoranda
Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Modernas
Programa de Pós-graduação em Letras Estrangeiras e Tradução (LETRA)
<http://lattes.cnpq.br/2254957935421727>
<http://orcid.org/0000-0003-2491-7078>
ana.stradioto@usp.br

1

Resumo: O filósofo, helenista e sinólogo francês François Jullien desenvolveu um método de sondar algumas das noções-chaves do pensamento europeu-ocidental ao adotar uma outra perspectiva para examiná-las, a do pensamento chinês-oriental. Ele propõe uma forma de “*de-* e *re-* categorização de um conceito”, ou seja, sem ficar paralisado em nenhum destes dois pontos de vista, mas se libertando de um por meio do outro e assim permitir que se interpretem. É com este exercício que ele aborda a tradução. Ele elabora a sua reflexão sobre o tema valendo-se de certas proposições desenvolvidas e dispersas em várias de suas obras. A questão que o filósofo se coloca é: como a tradução, bem como o próprio pensamento europeu-ocidental pode ser renovado e, até mesmo modificado, ao se traduzir uma língua que não pertence à família linguística do indo-europeu, como o chinês que, além disso, é o único idioma existente atualmente cuja escrita não é fonética, mas ideográfica. Para responder a esta indagação, ele faz estremecer alguns dos constructos base do pensamento helenista que reverberam no que chama de “trabalho da tradução” como as categorias de Aristóteles e Kant, ou ainda, o Ser, Deus, a liberdade, etc. Criticando expressões que usualmente são empregadas no debate acerca da tradução, como “perda”, “traição”, “fidelidade”, “luto”, “diferença”, “equivalência”, “comparáveis”, Jullien ilustra as suas proposições com exemplos práticos de traduções do chinês para o francês e vice-versa. Ele pensa a tradução em termos de *écart* e *entre*. *Écart* é o fenômeno responsável pela abertura de uma distância que faz surgir o *entre*, o espaço onde o Outro – a língua e culturas de partida – é colocado e mantido em relação. A tradução se opera neste *entre* aberto pelo *écart*. Traduzir, segundo Jullien, é, em um primeiro momento, assimilar para, a seguir, desassimilar e, no *entre*, deixar passar o Outro, sem obliterar a alteridade. Em suma, *écart* e *entre* promovem a partilha que é a tradução.

Palavras-chaves: Tradução segundo François Jullien. *De-* e *re-* categorização. *Écart* e *entre*. Assimilar e desassimilar. Tradução e alteridade.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.

Résumé: Le philosophe, helléniste et sinologue français François Jullien a développé une méthode de percer quelques notions clés de la pensée européenne-occidentale en adoptant une autre perspective pour les sonder, celle de la pensée chinoise-orientale. Il propose une manière de « dé- et re- catégoriser un concept », c'est-à-dire, sans être paralysé dans un de ces deux points de vue, mais en se libérant d'un par l'autre et donc permettre qu'ils s'interprètent. C'est avec ce même exercice qu'il aborde la traduction. Il érige sa réflexion sur le thème en s'appuyant sur certaines propositions développées et éparpillées dans plusieurs de ses œuvres. La question qu'il se pose est: comment la traduction, ainsi que la pensée européenne -occidentale elle-même peut être renouvelée et, voire, être modifiée, en se traduisant une langue que n'appartient pas à la famille linguistique de l'indo-européenne, comme le chinois qui, en plus, est la seule langue existante aujourd'hui dont l'écriture n'est pas phonétique, mais idéographique. Pour répondre à cette question, il fait frémir certains principes qui sont à la base de la pensée helléniste et qui se répandent en ce qu'il appelle « le travail de traduction », comme les catégories d'Aristote et Kant, ou encore, l'Être, Dieu, la liberté etc. En critiquant des expressions qui généralement sont employées dans le débat sur la traduction, comme « perte », « trahison », « fidélité », « deuil », « différence », « équivalence », « comparables », Jullien illustre ses propositions avec des exemples pratiques de la traduction du chinois vers le français et vice-versa. Il raisonne la traduction en termes d'écart et l'entre. L'écart est le phénomène responsable pour ouvrir une distance qui fait paraître l'entre, l'espace où l'Autre – la langue et la culture source – est placé et entretenu en relation. La traduction opère dans l'entre ouvert par l'écart. Traduire, selon Jullien, est, dans un premier moment, assimiler pour, ensuite, désassimiler et, dans l'entre, laisser passer l'Autre, sans anéantir l'altérité. En somme, l'écart et l'entre instaurent le partage qui est la traduction.

Mots-clés: La traduction d'après François Jullien. Dé- et re- catégoriser. L'écart et l'entre. Assimiler et désassimiler. La traduction et l'altérité.

Abstract: The French philosopher, Hellenist and sinologist François Jullien has developed a method to probe some of the western-European thinking key notions by adopting another perspective to examine them, the eastern-Chinese thinking. He proposes a way of “a concept's dis- and re- categorization”. In other words, not to be restricted to any of these two ways of thinking, but to free oneself of one through the other, and thus allowing them to interpret each other. It is through such exercise that he approaches the translation. He elaborates his reflections on the matter availing himself of certain propositions developed and scattered throughout several of his books. The question he poses is: how translating, as well as the western-European thinking, can be renovated, and even modified, by translating a language which doesn't belong to the Indo-European linguistic family, like the Chinese which, furthermore, is the only existing language whose writing is not phonetical, but ideographic. To answer this inquiry, he shudders some of the main Hellenist thinking notions which reverberates in what he calls “translation task” such as the categories of Aristotle and Kant, or even, Being, God, liberty etc. By criticizing expressions usually employed on the debate concerning translation, such as “loss”, “treason”, “fidelity”, “mourning”, “difference”, “equivalence”, “comparables”, Jullien illustrates his propositions with practical examples from the translation of Chinese to French and vice-versa. He thinks of translation in terms of écart and between. Écart is the phenomenon responsible for opening a distance that brings forth to the between, the place where the Other – the source language and culture – are placed and held in relation. Translating occurs in this between open by the écart. To translate, according to Jullien, is firstly to assimilate and afterwards, disassimilate and, on the between, let go the Other, without obliterating the otherness. Briefly, écart and between promote sharing which is translation.

Keywords: Translating according to François Jullien. Dis- and Re- categorize. Écart and between. To assimilate and to disassimilate. Translating and otherness.

Apresentação, pela tradutora, do texto *Traduzir o écart, ou por que não confiar na fidelidade*¹

O texto que segue é resultado da tradução e edição da transcrição da conferência *Traduire l'écart* de François Jullien² que abriu a trigésima quarta edição das Sessões de Tradução Literária promovida pela ATLAS [Association pour la promotion de la traduction littéraire]. A referida associação organiza as prestigiosas Sessões sobre tradução literária há quarenta anos e reúne autores, tradutores e pesquisadores, recebendo ilustres

conferencistas para suas palestras inaugurais, como Jullien em 2017, ou ainda, Édouard Glissant em 1994. Nesta fala, o filósofo compila as suas principais reflexões sobre “tradução” e, segundo o próprio Jullien³, será o ponto de partida para o seu futuro livro sobre o assunto que receberá o mesmo título da conferência ora traduzida. De fundamental importância, as suas considerações sobre o tema são ilustradas com exemplos inéditos que aprofundam e enriquecem o debate sobre alguns aspectos controvertidos, porém essenciais para a área. Mais do que isso, por se tratar de uma conferência, a espontaneidade proporcionada pelo discurso oral revela as percepções mais particulares de Jullien sobre o tema, o que faz desta transcrição e tradução um material incontornável e de inestimável valor para os Estudos da Tradução.

TRADUZIR O *ÉCART* OU POR QUE NÃO CONFIAR NA FIDELIDADE

“Traduzir o *écart*”⁴, com este título concebido apressadamente, gostaria, na verdade, de dar uma resposta ao que me impressionou no tema desta conferência: a intenção de abalar – de estremecer – o mito insustentável da “fidelidade”. Sob esta denominação um pouco incongruente – “Traduzir o *écart*” – falarei, inicialmente, sobre o que é o *écart* entre as línguas, depois tentarei pensar o entrelínguas e, neste entrelínguas, a possibilidade da tradução.

Preliminarmente, para mensurar esse *écart* entre as línguas, é importante constatar simplesmente o que se coloca de início: nós pensamos em língua. Mas o que significa pensar em língua? O que significa pensar dentro de uma língua? Esse dentro, esse “em uma língua” não se refere a um enclausuramento ou uma determinação, um aprisionamento. O “em”, de “pensar em língua”, certamente indica uma limitação, mas, ao mesmo tempo, um recurso. Pensar é ativar os recursos de uma língua. Porque não é a língua que determina o pensamento. É o pensamento que ativa, usufrui dos recursos da língua na qual se exprime. É verdade que a filosofia clássica não considerou que pensava em língua, em uma língua singular. Consequentemente, não se interrogou sobre a língua de seu pensamento. Ela pensou a língua como o veículo natural do pensamento (Descartes e, ainda, Kant). Ou, então, se ponderou sobre a diversidade das línguas, não levou em conta esta diversidade senão como uma variação sem impacto maior sobre o pensamento. Logo, não foi conduzida a refletir sobre as condições de possibilidade de seu pensamento. Esta preocupação é moderna. Vem da tradição alemã e, mais precisamente, de Nietzsche, cuja força do pensamento decorre, primeiramente, de ser ele um filólogo.

1. O *écart* entre as línguas

Há uma condição primeira da tradução, da qual vem sua contradição – todavia fecunda como se verá adiante – de que ela exigiria pensar um fundo comum de línguas. Traduzir seria, desse modo, encontrar esse fundo comum ou supô-lo. Mas é possível apoiar-se sobre a hipótese de um fundo comum das línguas como condição da *traduzibilidade*? Porque a questão que se coloca é: até onde vai o *écart* entre as línguas? Igualmente, é por este conceito de *écart*, concebido a partir de sua distinção em relação à noção de diferença, que começarei. *Écart* ou diferença. Por que falarei de *écart* entre as línguas e não de suas diferenças? Ou qual a diferença entre diferença e *écart*?

Os dois, diferença e *écart*, marcam uma separação. A diferença, enquanto distinção; o *écart*, enquanto distância. A diferença, é sabido, conduz a uma definição. Como diz Aristóteles, “de diferença em diferença, até a essência da coisa”⁵. É assim que procede o conhecimento, de diferença em diferença, para chegar à identidade. Por conseguinte, a diferença ordena. Ao ordenar, permite elaborar classificações e tipologias e, como tal, é a grande ferramenta do conhecimento. Mas, assim fazendo, identificando e ordenando, a diferença – é isso o essencial e a razão pela qual me distanciarei do conceito de diferença – deixa de lado o outro. Efetivamente, caso se queira definir A e, para tanto, distinguir A de B, assim que a distinção de A com relação a B é feita, B será deixado de lado enquanto A será mantido, na sua diferença adquirida a partir de B. Este traço que marca a diferença, ao ordenar, deixa de lado o outro do qual se distinguiu – é a isso que se opõe o *écart*. Este, primeiramente, é explorador. Não ordena, mas desordena. Diz-se, habitualmente: “Até onde vai o desvio?”, “desvio de conduta”, “desvio de língua”, “fazer um desvio”⁶. “Fazer um desvio”, ou seja, sair do estabelecido, do conhecido, do esperado. Por isso mesmo, é aventurar-se. Fazer um *écart* é sair da norma, do delimitado. Em resumo: a diferença ordena, o *écart* desordena. E, por outro lado, se a diferença deixa de lado o outro, uma vez marcada e determinada, o peculiar do *écart* é, precisamente, que ele mantém o outro à vista, em relação. É neste *écart*, mantendo o outro em relação, que se opera a tradução.

A primeira questão a ser abordada rapidamente – porque inesgotável – é: até onde vai o *écart* entre as línguas? Disto decorre, como se sabe, a dificuldade da tradução. Falarei a respeito a partir da minha experiência como filósofo, helenista e sinólogo que situou o seu campo filosófico entre duas línguas: a língua grega ou, genericamente dizendo, a língua europeia de um lado, e a língua chinesa do outro. Até onde vai o *écart* entre essas línguas? E, a partir desse *écart*, o que se dá com as categorias que seriam universais e, por consequência, transcenderiam o diverso das línguas? Eis o que conduz a uma reconsideração do trabalho da filosofia na busca do universal, ao menos, em dois de seus maiores nomes. Na tradição grega, Aristóteles e seu projeto de estabelecer uma lista ou tabela das categorias que seriam as “formas” de predicação – *ta skhemata tes kategorias*. As referidas categorias transcenderiam não o diverso das línguas – questão que não lhe interessa, ou melhor, que ele não considera se colocar – mas o diverso da experiência e que seriam, por si mesmas, universais. Aristóteles lista dez categorias ao todo, no seu texto *Categorias*: a “essência”, primeira das categorias, relativamente separada das outras, e depois a quantidade, a qualidade, o lugar, o tempo, passivo, ativo, etc. A crítica moderna estabeleceu que, na verdade, as categorias que elabora

Aristóteles não são da língua, mas de uma língua singular, a grega. Foi fácil, notadamente na França, por Benveniste, demonstrar que, de fato, o que Aristóteles desdobra como “categorias” são modos de estruturação da língua grega, singular como ela se afigura.

Não mais junto aos gregos, mas na época clássica, Kant retomou esse projeto em *Crítica da razão pura* para refazer uma tabela de categorias. E, aí, com a preocupação – ele invoca a patronagem de Aristóteles, mas também para se diferenciar dele – de pensar as categorias que diriam o transcendental do entendimento, devendo, portanto, transcender o diverso das línguas. A questão que se coloca: há tais conceitos fundamentais – *Stammbegriffe*, segundo Kant – conceitos fundamentais de todo entendimento humano, acima do diverso das línguas? Porque Kant, reconhecendo sua dívida em relação a Aristóteles, mas igualmente criticando-o, quer fazer disto as categorias não da língua, mas do entendimento, de todo entendimento humano, portanto, translinguístico e transhistórico.

6 Importante dizer que, quando abordei, ainda estudante, essa tabela das categorias universais kantianas, contidas em *Crítica da razão pura* e que transcenderiam o diverso das línguas, tomei-as por certas, pensando que, efetivamente, indubitavelmente, seriam um universal do pensamento. Entre essas categorias, estão a “substância”, a “causalidade”, a “existência” e a “não existência”. Paro por aqui. Essas categorias tidas – pelo pensamento europeu e pela língua europeia doravante denominada língua-pensamento europeia – como universais e transcendentais do diverso das línguas, uma vez confrontadas com a língua-pensamento chinesa, me pareceram o contrário, ou seja, espantosamente singulares. “Substância”, por exemplo. Para pensar a categoria da substância, é preciso estar na ontologia, no verbo “ser”, no que está por baixo: “subs-tância”, “estando sob” a mudança. Fundamental, ainda, pensar que, segundo a metafísica grega e o pensamento clássico, existe o substancial imutável, “estando sob” o devir. Assim, o mundo se desdobraria entre um mundo do Ser eterno, imóvel, idêntico, etc., com seus predicados metafísicos de um lado e, de outro, o que é da ordem do devir, do temporal, que não para de mudar. Dessa maneira, “substância” somente se compreende na língua do Ser. Ao sair desta língua, como convida a língua chinesa, “substância” não tem mais razão de ser e, então, não é mais uma categoria universal.

Isto se aplica à “causalidade” que é, efetivamente, a grande maneira de dar conta das coisas dos gregos até o século XVIII, até Hume. Como modo explicativo da realidade, ela não mais se impõe como uma categoria universal diante da língua chinesa. É menos em termos de causalidade do que propensão, não de “ex-plicação”, mas de “im-plicação”, que a língua-pensamento chinesa se desenvolveu. Então, poderiam me dizer: “Mas, existência ou

inexistência, isso é da ordem do universal!”. Ser ou não ser. *To be or not to be*. Será? Ao se passar para a língua chinesa, a partir da minha experiência com o diverso das línguas, impressiona, justamente, que esse idioma conhece a predicação. É possível dizer “eu estou aqui, em Arles”. O que ela não sabe dizer é “eu sou”. “Eu sou” ou “eu não sou”, “existo” ou não, é o que Aristóteles chama o “ser” no sentido puro [*haplôs*], “absoluto”.

A língua-pensamento chinesa pensa antes entre “há” e “não há”, *you wu zhi jian* [有无之间]. Basta considerar uma pintura chinesa para se convencer disto. Seus efeitos de nuvem, seus esfumaçados fazem surgir formas e as fazem desaparecer. O mundo é pintado emergindo e imergindo, entre “há” e “não há”, sem distinção entre “existência” e “não existência”. Consequentemente, eis as categorias – cito apenas estas três – que Kant estabelece como categorias da ordem do universal, conceitos fundamentais de todo entendimento e que, considerando-se o diverso das línguas, a partir do *écart* entre as línguas, parecem não universais, mas singulares. O que, aliás, não é uma crítica, porque singular significa também “inventivo”, “ousado”, porém não é capaz de expressar a generalidade que se esperava dessa noção.

Portanto, creio que traduzir é, primeiramente, sondar o *écart* entre as línguas nas quais se coloca a operação de tradução, ao ponto que, passando da língua europeia à língua chinesa no meu próprio trabalho, até mesmo esses termos que acreditava serem os mais fundamentais, *Stammbegriffe*, “ser” e “não ser”, ou mesmo tantos outros como “corpo” e “alma”, etc., tornaram-se suspeitos. De toda forma, não são mais garantidos como uma universalidade de princípio.

A título de ilustração, o termo chinês *xiang* [象] pode significar tanto “imagem” quanto “fenômeno”. Toda vez que encontro esse termo chinês, não sei se vou traduzi-lo como “imagem” ou “fenômeno”. O que foi tão marcado como distinção no pensamento grego – a saber, o real e sua imitação, que é sua imagem, sua reprodução, sua similaridade, *mimesis* etc. – essa distinção, tão fundadora no pensamento grego, se encontra desfeita, removida, abolida quando se passa para a China. E, então, o tradutor é deixado em suspenso para saber se vai traduzir como “imagem” ou como “fenômeno”. De minha parte, traduzo mais frequentemente como “imagem-fenômeno” para, digamos, não me deixar constranger por uma distinção que na Europa é matricial, mas preferencialmente deixar funcionar sua indissociação.

2. Qual seria o universal antes do diverso das línguas?

Como disse, Nietzsche abalou o apego a um universal que transcende o diverso das línguas, contudo, eis que esse universal não cessa de se reconstruir o tempo todo. O pensamento moderno, por diversos vieses – vou indicá-los rapidamente – reconstituiu, reconsolidou, relegitimou essa concepção, ou melhor, esta certeza de uma universalidade possível antes da diversidade das línguas. Portanto, a dúvida que faz surgir Nietzsche em relação às categorias que transcenderiam o diverso das línguas é ainda contestada pela vontade de r estabelecer, custe o que custar, um universal originário acima desse diverso. Vou dar três exemplos, ou melhor, fazê-lo surgir por três vieses. Observo que, basicamente, com os linguistas, os antropólogos e os fenomenólogos, há sempre a tentação de “re-consolidar” o tal universal que está acima do diverso das línguas. Vou evocar esse aspecto muito rapidamente, simplesmente para dar a medida desse *écart* por meio do qual – diria também graças ao qual – se opera a tradução.

8

Primeira objeção, a dos lógicos e dos linguistas que querem assegurar essa base de um universal das línguas, que está acima de sua diversidade, isso para sustentar que pensamos não em língua, mas que há a língua, e afirmar esta unidade originária da língua. De um lado, relacionado com o funcionamento cerebral, visto de maneira cada vez mais precisa pelos neurocientistas e, de outro lado, pelo trabalho dos lógicos, atentos às operações lógicas que atravessam esse diverso das línguas. Portanto, fundamentalmente, há uma unidade da língua que transcende por sua abstração – isto para os lógicos – ou pelo seu funcionamento neuronal – do lado dos neurocientistas – a diversidade das línguas.

Há uma objeção que me fazem frequentemente, ao me dizerem, de uma forma mais informal: “basicamente, os *écarts* da língua que você destaca entre língua europeia e língua chinesa são somente maneiras de falar.” Sim, mas as maneiras de falar são sempre, também, maneiras de pensar. E, portanto, tenho reticências em relação a esta comodidade do positivismo, que tende a reduzir por princípio essa diversidade das línguas para não ter que enfrentar o que ela causa de dificuldade.

Darei somente um exemplo: na língua europeia – os dicionários o atestam – há uma primeira distinção a se fazer entre “sentido próprio” e “sentido figurado” ou simbólico. Basta consultar o dicionário para essa ou aquela palavra: “sentido próprio” / “sentido figurado”, como um tipo de universal das línguas. É verdade que isso, para a tradição europeia e, inicialmente, nesta língua, [remete]⁷ a uma distinção que é o desdobramento do mundo e o desdobramento do sentido. Em outras palavras, entre o que seria da experiência sensível – da ordem do concreto

– e o que seria promovido pelo espírito, como desdobramento desse concreto e desse fenomenal
– o figurado ou o simbólico.

Essa dualidade – sentido próprio/sentido figurado – atravessa com igual tranquilidade a diversidade das línguas? Passando para a língua chinesa, não tenho mais certeza disto, porque sou levado a considerar que, se a função simbólica é pouco desenvolvida pela língua-pensamento chinesa, é a função alusiva, em contrapartida, que é essencial – o que chamamos em chinês de “comunicação lateral”, *pang tong* [旁通]. Observo que uso o termo “alusivo”, mas esta noção ultrapassa largamente a figura retórica da alusão. A relação é do implícito ao explícito. Consequentemente, trata-se de uma relação não de imagem, fundada sobre a semelhança (próprio/figurado), mas, antes, de referência. Logo, não segundo a verticalidade do simbólico, mas conforme a lateralidade do alusivo. Tomo um exemplo bem simples, comum na tradição chinesa: um poema cujo título é “Tristeza”. Não há nada que nomeie a tristeza, mas tudo faz alusão a ela. Por exemplo: “há a relva que cresce diante de minha porta”, “meu cinto ficou muito frouxo”, etc., portanto, outros indícios alusivos de alguma coisa que não será nunca nomeada como tal, explicitamente, e que seria a “tristeza”, somente indicada no título. Esta é, “lateralmente” a maneira de se exprimir, de viés – *ce bi* [侧笔], como se diz em chinês –, de “flutuar ao redor” daquilo que não é nunca falado como tal, mas que se acha diante sendo significativo, penetrante, por toda essa rede de alusividade que o poema não cessa de tecer. Assim, começa a se desfazer, pelo menos a incomodar, o que se impunha como a relação universal do próprio e do figurado.

Volto-me, agora, para antropólogos – ao menos os antropólogos estruturalistas – penso notadamente em Philippe Descola e seu grande livro *Par-delà nature et culture*. Vemos, igualmente entre eles, a preocupação de estabelecer distinções que sejam categoriais e que atravessem a diversidade das línguas. Para Descola, as duas categorias matriciais, acima do diverso das línguas, seriam, de um lado, a “interioridade” e, de outro, a “físicaidade”. Ele nos diz que, no fundo, toda língua passa por esta distinção primeira, esta distinção maior, matricial, de interioridade e de físicaidade. O que se deve reter dos antropólogos, no progresso da antropologia, é que não se fala mais somente a “alma” e o “corpo”, como a tradição clássica na Europa, mas deve-se formar um par nocional, que seria a denominação comum a toda língua. Menciono Descola, pois é bem disso que se trata para os antropólogos: “uma outra indicação da universalidade da divisão do físico e do moral está no fato de que encontramos traços

linguísticos [mas o que são ‘traços linguísticos’? pergunto eu] em todas as culturas cuja descrição nos é acessível.” Vejam, então, esta espécie de generalidade máxima que se dá:

Aparentemente [“aparentemente” aqui, entretanto, quer dizer que não estamos mais, como em Kant, em uma espécie de prescrição de princípio, por necessidade; trata-se de uma investigação empírica], com efeito, todas as línguas operam uma distinção entre um plano da interioridade e um plano da fisicalidade no âmbito de uma certa classe de organismos, sejam quais forem, por outro lado, a extensão dada a esta classe e a maneira pelas quais esses planos são deslocados – geralmente por “alma” e “corpo” na língua dos observadores ocidentais.

Eis o esforço do antropólogo para propor uma primeira distinção, acima da diversidade das línguas, que ultrapasse a formulação clássica “alma” e “corpo”: “fisicalidade” e “interioridade”. Um pouco mais adiante, ele continua:

10

Sempre presente sob modalidades diversas, a dualidade da interioridade e da fisicalidade não é, portanto, a simples projeção etnocêntrica de uma posição que seria própria ao Ocidente, entre o corpo de um lado, a alma ou o espírito de outro. Deve-se, ao contrário, apreender esta oposição tal qual ela foi forjada na Europa e as teorias filosóficas e teológicas que esta oposição suscitou como uma variante local de um sistema mais geral de contrastes elementares dos quais os capítulos seguintes verão os mecanismos e os arranjos.

Vejam o empenho do antropólogo ao afirmar que se deve deixar o etnocentrismo para não mais se falar em “alma” e “corpo”. Contudo, deve haver uma distinção primeira que é esta que se exprime localmente na Europa pelo binômio alma/corpo e que se nomeia, mais abstratamente, “fisicalidade” e “funcionalidade”. Também aqui não tenho outra resposta senão a prova de uma língua, a que frequento, a língua chinesa. Assim procedendo, justamente, não tenho mais certeza de que essa generalização seja possível. O grande binômio chinês, nesta questão, é “fisicalidade” (ou ainda “estruturalidade”) e “operatividade”, não a “interioridade” como expressão da alma na tradição europeia, mas antes o que poderia se tornar “operatividade”. “estruturalidade” e “operatividade”, *ti* e *yong* [体用], este é o binômio por meio do qual pensou a tradição chinesa.

O mundo é feito, e eu mesmo, igualmente, de *estruturalidade* e, concomitantemente, de operatividade ou de “funcionamento”. Ao ponto de, na língua chinesa clássica, não haver termo próprio, unitário, suficiente para dizer “corpo”, muito menos para “alma”. Afinal, o que sou? Uma atualização (*xing* [形]) de sopro-energia (*qi* [气]). Mas essa atualização que sou compreende também a alma ou o espírito. Portanto, essa distinção que poderia nos parecer primeira, elementar, acima de qualquer outra, se encontra questionada ao ponto de, por exemplo, em Mêncio, não haver cinco sentidos, mas “seis sentidos”, seis funções (*liu guan* [六官]), entre as quais o espírito (*xin* [心]). O espírito é um sentido-função entre os seis. Logo, eis que uma língua que não é a menos importante, a língua chinesa, vem abalar o que a antropologia estrutural parece estabelecer – parece, porque Descola diz “aparentemente” – como uma espécie de segurança de princípio. Não se trata aqui de criticar, mas de tentar sondar até onde pode ir o *écart* entre as línguas perante esse esforço que é feito – esforço totalmente respeitável, para encontrar uma base universal. Tentar não se deixar levar muito facilmente – mas, certamente, o antropólogo quer ser vigilante em relação ao etnocentrismo – à comodidade de um universal que seria posto desde o início.

Desse modo, evidentemente, por não existir um universal dado desde o início e acima das [diversidade das]⁸ línguas, é o que torna a tradução tão difícil. Ao mesmo tempo, é o que a faz interessante. Portanto, fundamentalmente, essa dificuldade que coloca a não garantia das categorias universais é, também, o que torna operatória a tradução. O universal não é posto desde o início, não é este travesseiro macio sobre o qual nossa cabeça poderia tão comodamente repousar. O universal é produzido. E penso que o que produz o universal é, precisamente, poderosamente, a tradução. Porque, se o universal não é posto de início pela língua, acima da diversidade das línguas tal como nos revelaria a lógica formal ou a antropologia, não é por essa razão que se renuncia ao universal. O universal é produzido e promovido. Por meio de quê? Justamente pela operação de tradução, porque a tradução é operante. Vejam como assim me desligo do tema da “fidelidade”.

Terceira tentativa moderna e contemporânea de encontrar um acima [da diversidade]⁹ das línguas: a da fenomenologia husserliana. Resumo muito rapidamente – muito apressadamente – suas posições a esse respeito. Inicialmente, a ideia de que existem estruturas necessárias e universais da experiência. Portanto, evidentemente, em havendo tais estruturas necessárias, universais da experiência, elas serviriam de base para a tradução, já que, sob o diverso das línguas, seria possível alcançar o que está acima delas, o que Husserl chama de legalidades fenomenais asseguradas. A grande preocupação da fenomenologia husserliana é de

voltar às coisas em si mesmas ou, como ele diz, *von den bloßen Worten zu den Sachen selbst*: debaixo das palavras encontrar as “coisas” em si mesmas, originárias em relação às palavras. Tese husserliana que tem um *a priori*, não formal (a questão dos lógicos), mas material. Primeiros exemplos dados: a cor, o som. Há uma legalidade estrutural na cor ou no som. Em toda ideia imaginável da cor está compreendida dentro dela a extensão. No som, é a duração, o timbre, etc. Legalidades estruturais da experiência, imanentes à ordem fenomenal, o que Husserl chama de “legalidades de essência”, que são estruturas necessárias da experiência. Isto significaria que existe uma autonomia da morfologia pura da experiência, na sua organização e sua estruturação em relação à linguagem.

Intervém também, a este título, a concepção que Husserl faz da consciência, visto que a questão que a filosofia se coloca é: como minha consciência se relaciona com o mundo? A resposta clássica é que a consciência se relaciona com o mundo pela “re-presentação”. As ideias são representações das coisas, o que se encontra em Descartes. Mas, deste modo, como é estabelecida essa relação que pressupõe a representação?

12

A fenomenologia fez seu grande avanço, considerando, justamente com Husserl, que a consciência em si mesma é abertura. A estrutura própria da consciência é de ser aberta, o que Husserl chama “intencionalidade”. Por conseguinte, se penso uma tal intencionalidade como o modo de ser próprio da consciência, sou conduzido a esta ideia, essencial em Husserl, de que há sentido antes que intervenha a linguagem, um sentido antipredicativo. E, nisto, evidentemente, é útil a língua alemã, que distingue entre *Sinn* e *Bedeutung*. Antes que haja *Bedeutung*, significação pela linguagem, há *Sinn*, sentido antipredicativo, sentido que procede da própria experiência, acima da fase da linguagem. Cito Husserl: “no começo [esta é sempre a fórmula de abertura da filosofia], há a experiência pura e, por assim dizer, ainda muda, que se trata de conduzir à expressão pura de seu próprio sentido.” Uma experiência antes da linguagem – “ainda muda” – e que o fenomenólogo deseja “conduzir à expressão pura de seu próprio sentido”, antes que intervenha a linguagem. Portanto, haveria uma *Sinngebung*, uma “doação de sentido” precedente à articulação das línguas.

Se fosse este o caso, seria novamente uma base para a tradução. Traduzir seria voltar, acima das línguas, a esta experiência “pura” que permitiria fazer a transição direta de uma língua a outra. Existe verdadeiramente uma *Sinngebung* anterior à articulação da significação? O que acontece com o chinês clássico, em que a distinção cardeal na Europa – nominal/verbal/adjetival – não intervém morfologicamente como tal? Quando *ming* [明], por exemplo, significa tanto “claro”, como “clarear” ou “claridade”? Ou, ainda, para tomar um

exemplo mais próximo: quando era criança e começava a aprender alemão, me perguntava o que mudaria na minha experiência mais elementar se dissesse “o sol” e “a lua” trocando o artigo. Se dissesse *die Sonne* e usasse “sol” no feminino, e dissesse *der Mond*, usando a lua no masculino, o que isto interferiria na minha percepção mais originária, quando abrisse os olhos para o céu, se fizesse passar o sol para o feminino e a lua para o masculino? O que isto mudaria na minha experiência de abertura e da “presença no mundo”, como dizem os fenomenólogos?

Falo disso tudo, claro, de forma muito apressada. Por conseguinte, não estou mais certo desta base e deste conforto que nos dariam a linguística formal, gerativa e o estruturalismo antropológico e, até mesmo, a fenomenologia. Não é possível estar seguro de que haja um antes constituído, sólido, inegável, da diversidade das línguas. Nem de que haja uma retomada moderna da *mathesis universalis* da época clássica que poderia permitir, voltando a esse acima [da diversidade de línguas]¹⁰, passar com toda segurança e sem mais inquietude de uma língua a outra e fazer, desta forma, diretamente, a transição no lugar da tradução.

3. Estudo prático (poesia)

A partir do exposto, tentarei indicar e criticar o que me parece ser o tema desta sessão: a questão da “fidelidade”. E isto lidando com um modo de tradução que é, certamente, “fiel”, mas, de fato, diz uma coisa completamente diferente. Melhor dizendo, criticando a noção de fidelidade a partir do que acabo de dizer do *écart* entre as línguas, para apontar para uma tradução que, não levando em conta esse *écart* entre as línguas, vai arrogar-se uma virtude de “fidelidade”, porém ilusória. Uma tradução que não está “errada”, repito, que é “fiel”.

Não obstante, em sendo fiel diz uma coisa completamente diferente. É este o primeiro paradoxo que gostaria de fazer aparecer, aprendendo com o que acabo de dizer, de que não estou certo de que haja satisfatoriamente um transcendental acima da diversidade das línguas e que permita a transição segura de uma língua a outra.

Assim, coloco em dúvida este tipo de tradução assegurada pela fidelidade, ainda que ela nem saiba que significa uma coisa completamente diferente. Se não se considera a dimensão desse *écart* entre as línguas, se ele não é explorado, a tradução se torna, com efeito, assimiladora. Ela não está errada a rigor, mas não traduz. Ao abrigo do que se anuncia como uma transferência – “traduzir” – ela conduz ao que se enuncia na língua de partida sob as limitações da língua de chegada, vale dizer, o que é previsto e esperado na sua língua e no seu pensamento. Em decorrência, a alteridade se perde. Voltamos para casa. É sempre a lua em

relação ao sol que encontramos: a tradução é somente o fac-símile do sentido esperado. Esta tradução não faltou com a fidelidade. Ela não “traiu” propriamente, mas não traduziu.

É esse tipo de tradução que quero denunciar ao invocar a exigência a partir da qual concebi o título “Traduzir o *écart*”. Para tanto, proponho alguns exemplos de traduções “fiéis”, mas que encobrem o *écart* entre as línguas, o dissimulam, o enterram em vez de trabalhar com ele e fazê-lo trabalhar. A primeira tradução é do poeta chinês Xie Lingyun, do século IV. Abaixo, a minha tradução literal – retornarei à oposição entre “literal” (no sentido de Antoine Berman¹¹), palavra a palavra, pois é preciso distingui-las:

<i>Montanha(s)</i>	<i>atravessar</i>	<i>ir até topo</i>	<i>escalar</i>	<i>descer</i>
<i>Água(s)</i>	<i>abordar</i>	<i>ir até o fim</i>	<i>subir</i>	<i>deslizar</i>
<i>Picos</i>	<i>levantar-se</i>	<i>cumes</i>	<i>prender-se</i>	<i>nivelar-se</i>
<i>Praias</i>	<i>desdobrar-se</i>	<i>ilhotas</i>	<i>ligar-se</i>	<i>sucedder-se</i> ¹²

14

Na sequência, comparo uma tradução que foi tirada da antologia da Pléiade, *La Poésie chinoise*, com outra em inglês. Desta última, bastam os dois primeiros versos de J. D. Frodsham, o primeiro grande tradutor de Xie Lingyun em inglês:

Escalando e acampando em montanhas me deixou bastante exausto,
Estou cansado de atravessar rios, continuando rio baixo e rio acima [...] ¹³

Agora, a da Pléiade (p. 238), para os mesmos quatro versos:

Percorri os montes de alto a baixo,
Atravessei as águas da montante à jusante.
Os cumes escarpados faziam dobras estritas,
Bancos de areia e ilhotas formavam como um brocado. ¹⁴

Como é belo, como soa bem! Quase alexandrinos! Como parece poético!

No entanto, inicialmente, foi colocado, “su-posto”, um sujeito, um “eu”, como subjacente ao enunciado. Ora, em chinês, os verbos não se conjugam. Os verbos são o que

corresponderia para nós ao infinitivo. Além disso, no original, não há pronome pessoal nominalmente indicado. Mas, sobretudo, o poema chinês é estruturado por correlação. O que é evocado nesses quatro versos? Uma paisagem. Como se diz “paisagem” em chinês? “Montanha-água”, *shanshui* [山水]. As montanhas e as águas, o alto e o baixo. O que tem uma forma, a montanha, e o que não tem forma, a água. O que é imóvel, a montanha, e o que é móvel, a água. O que se vê, a montanha, e o que se ouve, a água. Assim, desvia-se do semantismo europeu da paisagem.

“Paisagem” é uma palavra europeia que nasceu no século XV, na França, em 1549. Não surgiu inicialmente na França, mas na Holanda de um lado e na Itália do outro... Por quê? Porque nasceu da e para a pintura. É a pintura que, progressivamente, se liberou dos personagens para fazer surgir a paisagem, a janela dos quadros italianos. Dessa maneira, formou-se este semantismo europeu: *pays/paysage*, *land/landscape*, *Land/Landschaft*, também em italiano, depois em espanhol e até mesmo em russo. “*Pays*”/“*paysage*”, ou seja, “paisagem”, como um recorte de “país”, do *pagus* latino, considerando a posição de um sujeito que a observa. Isto é um semantismo europeu. E, de dentro da própria língua europeia, eu nunca teria imaginado que se pudesse dizer “paisagem” de outra forma. Porém, ao mesmo tempo, entendo perfeitamente a correlação de “montanha” e “água”, de alto e de baixo, de imóvel e de móvel, etc., que diz paisagem em chinês. Por binômio em correlação. Não paisagem ao se delinear em um lugar [*pays*] a partir da posição de um espectador, de onde se delimita um horizonte, mas por correlação de fatores, como pensa a língua-pensamento chinesa no geral.

Retornando à tradução literal: “Montanha-água, picos-praias...”. Sempre os quatro versos, dois a dois, por correlação, dizem o que é paisagem. Xie Lingyun é o primeiro poeta de paisagem da China. Mil anos antes do surgimento da noção de paisagem na Europa, no século IV-V, surgiu a pintura de paisagem na China e, também, a poesia de paisagem. No exemplo, em quatro versos, o poeta apresenta duas vezes este binômio montanha/água. O primeiro verso começa por “montanha”, o seguinte por “água”; o que se segue começa por “pico”, o próximo por “praia”. A correlação é estruturante. E, depois, referindo-se à montanha: “atravessar”, “ir até a ponta”, “escalar”, “descer”. Em resposta, relacionados à água: “abordar”, “ir até o fim”, “subir”, “deslizar”. A seguir, “picos-levantar-se-cumes-acostar-se-prolongar-se” em correlação com “praias-desdobrar-se-ilhotas-ligar-se-sucedem-se”. Todos os versos, dois a dois, estão em completa correlação, ou seja, “se exprimindo por opostos complementares”, “fazendo pares”.

Isso é próprio do pensamento chinês, mas, primeiramente, da língua chinesa, de fazer com que se correspondam, com que se pareiem os termos, do qual vem sua “precisão” (*dui* [对]). A língua-pensamento chinesa une para denominar. Como se diz “mundo” em chinês? “Céu-terra”, *tian di* [天地]. Para dizer “coisa”, se fala “leste-oeste”, *dong xi* [东西]. Uma “coisa” não é também uma noção unitária, é uma correlação de “leste-oeste”. A língua chinesa pensa em termos opostos-correlacionados: céu-terra, leste-oeste, alto-baixo, montanha-água. O que muda, quando se passa para a tradução da Pléiade, é que ela não considera isso que, todavia, é matricial. Esta tradução não está “errada”, ela é “fiel”, porém perde tudo do texto no seu princípio gerador.

Um outro exemplo, igualmente simples, um poema de Meng Haoran, da época Tang [séc. VIII]: “Regresso da noite no monte Lumen”. A sua tradução foi retirada de *l’Anthologie de la poésie chinoise*, Gallimard (p. 213):

O sino que toca no mosteiro da montanha anuncia a chegada da noite;
Nas balsas da Ponte dos Pescadores, nos batemos aos brados para passar.¹⁵

Retraduzindo literalmente estes dois heptassílabos, tem-se:

Montanha-templo ressoar sino: dia já noite
Pescador(es)-ponte atravessar cabeça; disputa atravessar grito(s)

É um poema que fala do que é estar presente no mundo, à noite. Os termos chineses são: “montanha-templo-ressoar-sino”. Depois [usei dois pontos]: “dia já noite”. O que é poderoso nesta expressão e a torna poética é que fala do desenrolar fenomenal da experiência, “montanha”. Na sequência, isso se precisa, se localiza com o termo “templo”. E, após, “ressoar”. Não é o sino que ressoa, mas há uma ressonância que, imediatamente, é associada ao sino, que é relacionado ao templo, e este é atribuído à montanha: é o sino do templo na montanha. Há a possibilidade, neste verso, de desposar a própria emergência da experiência com a consciência. Tomada de consciência de que é a noite que cai, se o digo segundo a construção sintática em francês, mas que não é o que diz o verso chinês, unindo o próprio processo da experiência no seu desenrolar. No verso seguinte, “pescador-ponte” responde a “montanha-templo”; “atravessar” responde a “ressoar”; “cabeça” responde a “sino”. Os dois

versos se respondem ao se oporem já que, de um lado, há a paz da noite e, de outro, as pessoas que se empurram na plataforma para passar, na pressa de voltar para casa. De um lado, a paz que revela o sino do templo, do outro, a agitação dos homens e seu alvoroço.

Retomando a tradução Gallimard: “O sino que toca...”. Toda a correlação do original se perdeu porque foi construída uma relativa. O verso é sintaticamente ordenado e faz entrar no espartilho da frase europeia e de sua sintaxe da expressão chinesa, fenomenal e próxima da própria emergência da consciência da noite. A tradução mencionada retorna a uma estrutura de predicação com principal e subordinado, que é a estrutura da frase europeia, da língua grega, tal qual a pensou Aristóteles com o sujeito e seus predicados. E o sujeito, como se sabe – que o diga Aristóteles – é isto diante do qual todo o resto é predicado, mas que não o predica de nada. “O sino que toca no mosteiro da montanha anuncia a chegada da noite”, faz voltar para casa, para a sintaxe europeia.

Por outro lado, “anuncia” nem está no original. É evidente tudo o que foi colocado de “mensagem”, tudo o que se colocou na frente, como significação e que não está no texto chinês constituindo a sua força poética. Em “O sino que toca no mosteiro...”, atribui-se o sino que toca a um mosteiro, fazendo uma propriedade do sujeito. Este “anuncia” é totalmente gratuito, enquanto é dito apenas “ressoar-sino”. E, em havendo um “ressoar”, atribui-se o som ao sino. E, ainda, “Nas balsas da Ponte dos Pescadores”, a língua europeia tem preposições para localizar, para construir a localização. É desta forma que ela constrói a experiência. A língua chinesa tem poucas preposições. Neste poema, não há absolutamente nenhuma, portanto há um enunciado que faz surgir sucessivamente, sem articular, sobretudo sem construir. Consequentemente, que é mais adequado a descrever. Enquanto a língua europeia é feita de sintaxe, a língua chinesa se faz de parataxe (“colocado lado a lado”). “Nas balsas da Ponte dos Pescadores, nos batemos aos brados para passar”: novamente, há um sujeito, um “nós”. Projeta-se uma dramatização, uma composição cênica que absolutamente não está no poema chinês e, pior, o recobre... Enfim, quando se começa a abordar os problemas de tradução, não há fim... Ao mesmo tempo, se não há exemplo, não é mais preciso trabalhar.

4. Estudos práticos (textos de reflexão)

Como exemplos “filosóficos”, de um lado Zhuangzi e, de outro, o Evangelho de João em chinês. No que se refere a este último, há o texto grego, francês, chinês e inglês. Ao se comprar um Evangelho na China, o que se lê? Porque o problema fundamental é como traduzir “Deus”.

Inicialmente, uma tradução bem literal de Zhuangzi:

Misturado-indistinto: entre [*jian* 间],
modificar [ou “modificação”, é verbal, nominal, não saberia dizer]
de onde há sopro-energia [*qi* 气],
sopro-energia (se) modifica, de onde forma se atualizando [*xing* 形],
forma se atualizando, de onde nascer-viver [*sheng* 生],
hoje, nova modificação, de onde resultar em morrer [*si* 死].

18

Esta passagem está no capítulo 18 da obra Zhuangzi. Por ocasião da morte da esposa de Zhuangzi, o filósofo que dá nome ao livro, Confúcio encarrega seu discípulo de ir apresentar as suas condolências a Zhuangzi. Ele encontra Zhuangzi não se lamentando, triste, mas com as pernas afastadas, em uma posição abertamente antiritual, e batendo em uma tigela, espécie de tambor que tem nas mãos. O discípulo confuciano se espanta, ou melhor, se escandaliza ao ver que, com a morte de sua esposa, Zhuangzi, em vez de estar triste e em luto [há um ritual muito importante de luto], tamborila sobre sua tigela em uma atitude mais do que descontraída. A resposta de Zhuangzi é o trecho citado acima.

A minha tradução é mais literal, visando se descolar o menos possível da língua chinesa no seu “funcionamento”. A seguir, duas traduções, uma de Jean Levi e outra de Liou Kia-hway da Gallimard. Este último traduziu desta forma:

Alguma coisa de fugidia e de inapreensível se transforma em sopro, o sopro em forma, a forma em vida, e agora, eis que a vida se transforma em morte.¹⁶

Mais uma vez, essa tradução não está errada, é “fiel”, mas perde o essencial do que é dito. Porque, de fato, o que Zhuangzi quer justificar? É porque não está triste com a morte de sua esposa, que, aliás, amava muito (não é como se ele tivesse se livrado dela). A razão é que há a naturalidade no curso das coisas, a grande processualidade do mundo que consiste em uma renovação interminável. Nossas existências são emanações, atualizações, deste processo da vida e da morte, que são colocadas em binômio encontrando o seu correspondente, como tudo em chinês. O que essa tradução introduz que causa uma ruptura? Um sujeito, “alguma coisa de fugidia e de inapreensível”, que não está no texto chinês. Ao se dizer este “alguma coisa”,

necessariamente, formula-se a questão essencial na Europa: de onde vem esta “alguma coisa”? E, então, torna-se indispensável uma teoria da criação, do porquê, de causalidade, etc.

Ora, justamente, toda a força do pensamento chinês é a de evitar que se tenha que formular a questão de onde isto vem, o começo, o porquê, a causalidade. Essa força reside na integração, desde o princípio, em uma processualidade que dissolve o drama da morte. Porque, ao sermos inseridos nessa processualidade, vemos que há uma espécie de naturalidade concernente à vida e à morte.

Com a minha tradução literal “misturado-indistinto: entre”, o que haveria antes de todas as coisas? Há o misturado, o indistinto, há o entre. Portanto não um início, um começo, mas um entre. No texto chinês, tem-se somente a “operação” [yong, 用], a “atualização” [xing, 形], uma outra forma do processo e do funcionamento. A tradução literal “misturado-indistinto” não nomeia o que seria a origem. Não há “alguma coisa”, um *ti*, como diriam os gregos. Não há “alguma coisa” que seja sujeito, por mais indefinida que seja esta coisa, mas há uma configuração prévia de indistinção e de relação concomitantes, dita por “entre” (lembrando, em chinês, o mundo se diz “entre céu e terra”). E é deste “entre” indistinto que, pela modificação, há o “sopro” e, pela modificação da atualização, há a vida e, ainda, pela modificação da vida, há a morte. Então, a força da fórmula chinesa está em nos inscrever no processual contínuo que chamamos “natureza”.

Ao se traduzir “alguma coisa de fugidia e de inapreensível”, institui-se um sujeito primeiro, refazendo-se Aristóteles. Não está errado, é “fiel”, mas diz uma coisa completamente diferente. Essa tradução faz de Zhuangzi um discípulo de Aristóteles porque introduz um sujeito e seus atributos: “Alguma coisa de fugidia e de inapreensível se transforma em sopro, o sopro em forma, a forma em vida, e agora, eis que a vida se transforma em morte”. Ao se colocar um “sujeito” no lugar de “processo”, perde-se a possibilidade do processual da expressão chinesa, que nos inscreve em uma processualidade. Inserindo-se um sujeito com atributos, ou seja, um sujeito a quem acontece alguma coisa (o “acidente” de Aristóteles), deve-se prestar contas de onde vem essa alguma coisa. Então, é posta a questão da criação, a grande causalidade primeira que consiste em colocar Deus como origem das coisas. É o que fazem os gregos. É preciso uma “causa primeira”, como diz Platão. Porque, traduzindo-se “alguma coisa de inapreensível”, pergunta-se: de onde vem esta coisa de inapreensível? É preciso uma causa, alguém que coloque isto em marcha, vale dizer, Deus. A força da expressão chinesa é que faz passar ao largo da necessidade da reflexão sobre Deus. Ela nos insere na processualidade sem

fim, nesse processo que não tem sujeito. Dar um sujeito é voltar para casa, é refazer o texto de Zhuangzi em fac-símile de Aristóteles.

Passando para outra tradução da mesma passagem, a de Jean Levi (éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010), tem-se:

E, depois, súbito, puff! graças a um gérmen inapreensível, ela teve a sorte inaudita de passar do não-ser ao ser.¹⁷

Trata-se, ainda, do mesmo texto? O tradutor acrescentou o quê? Um “súbito”, um “puff”, um “graças a um gérmen inapreensível”: a causalidade. A tradução voltou-se para a língua europeia, reinstaurou tudo o que constitui o sentido na Europa, a causa. Portanto, em “graças a um gérmen inapreensível” (que o chinês diz “misturado-indistinto: entre”), mais explicitamente ainda, reconstrói-se a causalidade e se retorna à física grega. “Ela teve [atribuiu-se um sujeito pessoal, ‘ela’, a esposa, que não está no chinês] a sorte inaudita [aqui se introduz o patético, o páthos, o drama da vida e da morte] de passar do não-ser ao ser”. É voltar para casa! Há o “não-ser” e o “ser”. *To be or not to be* – embora “ser”, em sentido absoluto, não se diz em chinês clássico (somente se diz a predicação do “ser”). “E, depois, súbito, puff!”, o sopro a tendo deixado, ela tem, agora, “a sorte inaudita” de voltar a sua morada primitiva... O tradutor, nesta passagem, não entra na lógica implicativa, processual da frase chinesa e, portanto, do pensamento chinês. Ele a substituiu pela do patético, pela da causalidade, pelo “ser” e “não-ser”. Ele volta às categorias ocidentais, às categorias gregas e, portanto, compensa pelo dramático o enfadonho que teria um puro decalque de Aristóteles; contudo, essa dramatização é acrescentada.

Deixo isto para sua reflexão e passo, agora, para o início do Evangelho de João:

No princípio, era o Verbo
e o Verbo estava diante de Deus,
e o Verbo era Deus.¹⁸

Em grego:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

E se passo para o chinês... Primeira questão: como traduzir “Deus”? Os dois termos tradicionalmente usados, mas tão diferentes, para se traduzir “Deus” em chinês são ora *Shen* [神], ora *Shangdi* [上帝]. Esse termo que assombra todos os pensamentos já que “por toda parte, no mundo” há religiões, há cultos e há, por conseguinte, alguma coisa que se chama Deus, *Dieu*, *God*, *Gott*, etc. Contudo, inesperadamente, na China, uma difração surge, primordial, porque não há um termo para se dizer “Deus”. Seja quando se usa “espírito”, *Shen*, a dimensão de espírito invisível, primeira tradução possível. Seja *Shangdi*, o “senhor do alto”, que é esta figura vinda da China arcaica, baseada no modelo do soberano terrestre, antes que a figura de “Céu” [天] progressivamente a marginalizasse. Além disso, em uma língua que não se conjuga, não há o imperfeito que é tão essencial em grego: “era”. E, também, não há a oposição do “ser” e do “vir a ser”, fundamental para o texto de João. O referido evangelista pensa como, na eternidade de Deus expressada pelo imperfeito, pode haver o surgimento de um acontecimento, o advento do Cristo, que “vem a ser”, “advém” ἐγένετο (*egeneto*) – um aoristo perante o imperfeito. Logo, como ele articula o *vir a ser* em relação ao Ser.

O pensamento de João é de fazer o que o pensamento grego não havia feito, a saber, introduzir o vir a ser no ser. Não o vir a ser enquanto perda do “ser”, segundo a visão grega, ou seja, a de que há um ser idêntico, imóvel, eterno, etc., que *é*. Mais do que isso, o “vir a ser” de João funcionaria como uma sorte de desperdício do ser, o do metabolismo da geração e da corrupção, portanto, seria fatalmente inconsistente. Ora, João pensa como o vir a ser pode se inscrever no ser sob a figura que será aquela do Cristo, cujo advento possível ele incarna. Deixo isso [como se traduzir este trecho de João para o chinês quando não existe o termo Deus e nem tempos verbais¹⁹] para sua reflexão porque gostaria, mais apressadamente ainda, de avançar.

5. A partir do *écart*, construir o *em relação*

Tendo elencado o que não se deve fazer em tradução, a saber, ser “fiel” sem avaliar a dimensão do *écart* em jogo, gostaria de precisar este desafio da fidelidade, ou melhor, a necessidade de deixar este pensamento da fidelidade para repensar a exigência da tradução. Inicialmente, uma possibilidade para se pensar a tradução é pelo *écart* entre as línguas, que é preciso sondar, porque é ele que permite uma reflexividade entre as línguas. O que é traduzir? É, primeiramente, refletir os recursos da língua de chegada por meio dos recursos de uma outra língua. É, com efeito, nas línguas colocadas em relação que se apreende os recursos de uma língua. Babel é a possibilidade do pensamento, porque as línguas se refletem umas nas outras.

Uma língua não sabe o que ela diz, ou seja, o que ela pode dizer, somente pelo espelho de uma outra.

A tradução é a ocasião de experimentar e pôr à prova como uma língua pensa. Não somente como penso, mas como minha língua predispõe meu pensamento, como minha língua pensa antes mesmo que eu pense. Portanto, há uma clareza, uma reflexividade implementada pelas línguas. É a partir daí que são elaboradas as minhas considerações sobre a tradução.

Ricœur, em sua obra póstuma [*Sur*] *La Traduction*, publicada pela Bayard, introduz a noção de “construir comparáveis”. O que interessa nesta fórmula é “construir”. Visto que não há universal dado desde o início, acima, então é preciso construir. A tradução supõe, inicialmente, uma operação de construção. Construir o quê? Construir as condições de possibilidade da tradução, dito de outra forma, de traduzibilidade. Ricœur, ao evocar o belo livro de Marcel Détiéne, *Comparer l'incomparable*, usa a expressão (p. 63): “construir os comparáveis”. Ele faz a gentileza de se referir a meu trabalho e, notadamente, ao ensaio que havia publicado sob o título *Du temps*, e que ele teve a amabilidade de apresentar em uma conferência. Ele observa que não enuncio nenhuma palavra chinesa – exceto *yin-yang* – e diz:

22

[...] assim fazendo, ele constrói comparáveis. E ele os constrói, como disse acima, o que fazemos traduzindo: de cima a baixo, a intuição global relativa à diferença da “dobra”, passando pelas obras, os clássicos chineses, e descendo em direção às palavras. A construção dos comparáveis se exprime finalmente na construção de um glossário. E o que encontramos do lado de nossas línguas “gregas”? As palavras usuais que não tiveram um destino filosófico e que, pelo efeito da tradução, são arrancadas dos contextos de uso e elevadas à dignidade de equivalentes.

Ricœur afirma, em seguida, “o que faz Jullien é nos devolver à situação difícil, exigente e operante, que era aquela já dos gregos da Septuaginta traduzindo a Bíblia”. Ou de Lutero traduzindo a Bíblia em alemão. Trata-se de “construir”, mas trata-se de “construir comparáveis”? Diria antes “construir um *em relação*”, condição de uma reflexividade, em vez de uma “comparabilidade”, e, como resultado, a traduzibilidade. Porque em “comparável” resta ainda a questão da diferença e da semelhança, das quais o *écart* se distanciou, visto que o próprio do *écart* é de colocar em relação e, então, construamos este colocar em relação as línguas. Dito de outra forma, construamos o seu *em relação*. É preciso, com efeito, avaliar a dimensão desse *écart*, em vez de dissimulá-lo. Afinal até onde vai o *écart*? O *écart* entre as

línguas a partir do qual opera o colocar em relação essas línguas? Isto para não confiar em uma espécie de universal que seria dado de início, mas que, dissimulando o *écart* entre as línguas, conduz, inconscientemente, para o leito do que já é dito na nossa língua, na língua de chegada. O que faz pensar a tradução como uma operação audaciosa, decisiva, e não como uma submissão – não refletida, sujeita às condições e às possibilidades da língua de chegada. Eis o essencial para que a tradução seja produtiva. Produtiva de quê? De novas condições de inteligibilidade – a partir desta reflexividade produzida entre as línguas – que não supõem um universal dado de início, mas produzem, promovem novas possibilidades de um universal.

Começemos, dessa maneira, este “glossário”, ao qual Ricœur chamava de “construção”. Por exemplo, não traduziria mais o termo chinês *fǎ* [法] por “lei”, uma tradução estagnada, porém atualmente aceita. Ao se procurar um equivalente direto para o termo chinês *fǎ*, traduzindo-o por “lei”, sem mensurar o *écart* de e para com a “lei”, tudo é perdido. O que significa *fǎ* em chinês? Trata-se de um código de recompensas e de castigos para fazer reinar a autoridade do Príncipe, no início do autoritarismo ou totalitarismo chinês. Não é a “lei”, *nomos*, tal qual os gregos a conceberam, referindo-se à justiça e à Cidade.

Da mesma forma, traduz-se habitualmente *xin* [信] por “sinceridade”. Porém, em Confúcio, *xin* [信] não é “dizer o que se pensa”, é “manter o que se diz”. Traduziria, portanto, levando em conta este *écart* e construindo o *em relação*, por “fiabilidade”. Para os chineses, é indiscreto, por vezes indecente, dizer o que se pensa. O que importa é manter a palavra, fazer com que haja uma ligação de confiança que, progressivamente, processualmente, se instala e se implementa, razão pela qual traduziria por “fiabilidade”.

Ou ainda, evitaria traduzir por “vontade”, tal qual se faz habitualmente quando se traduz do chinês clássico, já que não há propriamente um sema do “querer” na língua chinesa, como o *boulesthai* grego ou *velle, will, wollen, etc.* Mêncio não diz “eu posso” ou “eu quero” (o querer opondo-se ao poder), mas “eu posso” ou “eu faço” (o fazer opondo-se ao poder), *wei* [为/*neng* [能]. Traduziria, então, levando em conta este *écart* e construindo o *em relação*, por “tenacidade”, ou seja, “fazer”, “aguentar até o fim”, “não parar pelo caminho”, que é o que recomenda Confúcio.

Ou, ainda, diante da “liberdade” europeia, como traduzir o que se lê em chinês? Traduzir necessariamente o ideal de conduta humana por “liberdade”, como foi instituída na língua-pensamento europeia? Não. Antes de fazer entrar à força a língua-pensamento chinesa na língua-pensamento europeia, é preciso tentar forjar e fazer surgir na língua que é a minha,

o francês, um termo em relação, levando em conta o *écart* em jogo, e traduziria por “disponibilidade”. Ao menos, no que concerne ao chinês clássico, antes que a China encontrasse o Ocidente, ou melhor, que o Ocidente se impusesse na China. Afinal o que se pede ao Sábio chinês? Não para ser “livre”, mas disponível; vale dizer, quando for conveniente aceitar um encargo, se aceita, quando for conveniente deixá-lo, se deixa. Estar aberto a todas as possibilidades. “Disponível” significará que se está aberto à diversidade de possibilidades, sem qualquer relação com o pensamento grego da escolha, da vontade e da democracia. Dessa maneira, evita-se dissimular o *écart*, encarcerá-lo, mas, ao contrário, o faz trabalhar e começar a poder traduzir.

Em sentido inverso, como se traduz “filosofia” em chinês? No fim do século XIX, os chineses se deram conta de que as noções de sabedoria que tinham, *xian* [贤] ou *sheng* [圣], não eram adequadas para traduzir o termo europeu “filosofia”. Como traduziram? Eles o fizeram por *zhexue* [哲学]. *Zhe* significa “luz, claridade”, um termo bastante indistinto e frequentemente em binômio. *Xue* é “imitar, estudar, aplicar-se”. Essa tradução chinesa, presa e lexicalizada de “filosofia”, não reteve o que era essencial. Como diz Platão, “filosofia” é o desejo [*eros*] de *sophia*. *Eros* é o que faz com que procuremos por *sophia*. O termo chinês é “claridade”, acrescido de “estudar, imitar, aplicar-se” o sentido de *xue*, a primeira palavra de *Os Analectos* de Confúcio. Com essa tradução, perde-se tudo desse desejo que era tão importante do lado grego. Em suma, o que rompe o grande voto de fidelidade é que, para traduzir, ou seja, para traduzir os *écarts* em jogo, deve-se poder “de-categorizar” e “re-categorizar”. Desfazer o campo nocional da língua de chegada e reconfigurá-lo para abrir a possibilidade de um sentido estrangeiro.

6. A tradução é uma operação, não segunda, mas radical

O tão conhecido paradoxo da tradução “fidelidade” ou “traição”, o grande dilema que faz com que Ricœur declare ser preciso ter “a coragem de assumir a problemática bem conhecida da fidelidade e de traição” e se situe afirmando que a tradução é “trabalho de luto”, deve ser repensado. Embora homenageando a sua reflexão, me separo dessa formulação de Ricœur, que se volta para um pensamento triste, a uma constatação desiludida segundo a qual o tradutor fatalmente é “traidor”, e a fidelidade impossível.

Acredito que seja necessário sair deste impasse, deste cerco. Inicialmente, porque a tradução não é uma operação segunda. Nem secundária, nem suplementar. Não é uma operação

auxiliar, doméstica, sequencial, mas é uma operação radical. Melhor, é a operação mais radical porque faz retornar acima do próprio texto que se traduz. Faz retornar a antes do que o texto pensa em dizer, pensa que diz, no que ela é inteiramente operatória. Até que ponto um texto sabe o que diz, o que pensa? Na verdade, é ao encontrar uma outra língua que ele começa a se sondar, a sondar a si próprio no seu impensado. É no encontro com outra língua que o texto começa a se sondar na sua própria possibilidade, que começa mais radicalmente a se interrogar sobre o que pensa dizer. Porque ele é forçado a sair de seu implícito, é forçado a sair dos preconceitos que não conhece e de sua convivência – da convivência na qual ele se produziu e pensou. Ele é conduzido a começar a clarificar, no curso do processo de tradução, o que ele quer significar. É pela tradução que o texto revela o que não sabe que pensa. É pela tradução, graças à tradução.

Somente neste tempo da tradução, chamado segundo, que o texto revela o que não sabe que pensa e que lhe é primeiro. A tradução solicita-o mais previamente, explora-o nas escolhas que não sabe que faz, revela-o no que pensa sem o saber. Nas escolhas que faz sem saber, naturalmente. Por exemplo, em francês, quando se conjuga, se declina, sabe-se o que se está fazendo. Contudo, não é o que se dá em chinês, uma língua que não conjuga nem declina. Portanto, a tradução rompe o fundo de entendimento da minha língua e da outra língua. Chamo fundo de entendimento a cumplicidade que cada língua mantém consigo mesma. E é este fundo de entendimento de cada uma das línguas que a tradução faz surgir de uma língua a outra. Resumo apressadamente porque quero que possamos debater por um momento.

A tradução é uma nova oportunidade para o texto, ela lhe abre um novo porvir. Por quê? Porque faz o texto sair de seu enclausuramento, ela “des-clausura”, é uma maneira de romper o laço e de detectar os dois ao mesmo tempo. Caso se diga que a tradução é segunda, empregarei este “segunda” no sentido do pequeno livro que publiquei no início de 2017, sob o título *Une seconde vie*. O que é esta secundariedade da tradução? Não é uma repetição, é uma retomada. A repetição é estéril, a retomada é produtiva. A questão que me coloco todas as manhãs: eu me repito ou me retomo? Avanço? Portanto, há uma contradição na operação de tradução, é verdade. Mas essa contradição é positiva e fecunda. Se traduzir se faz e se concebe a partir da reflexividade que permite o *écart* entre as línguas, se uma boa tradução é aquela que deixa refletir o *écart* entre as línguas em vez de o dissimular, a tradução não é mais, então, um simples trabalho de restituição. Não é um trabalho de transvasamento. Mas ela obriga a um deslocamento, a um desnudamento, a uma desapropriação. É a prova da alteridade. Remete a

língua, o pensamento, à língua-pensamento, ao trabalho, confrontando-a aos seus limites e tirando-a de seu atavismo.

7. Possibilidade da tradução: o *écart* abre o entre onde se promove o comum

Em conclusão, retorno, enfim, aos termos de partida: *écart*, entre, comum e traduzível. No título “Traduzir o *écart*”, o *écart* é o conceito de partida para pensar a tradução. O que faz o *écart*? Ele abre uma distância e mantém o outro em relação. Na distância aberta, o *écart*, que mantém o outro em relação, faz surgir o entre, o entrelínguas. Este entre é tensional, ativo, produtivo, pelo fato de colocar em relação. E é nesse tensional, aberto pelo *écart* entre as línguas, que se situa a tradução. Ela opera no entrelínguas criado pelo *écart*, e este entre onde se opera a construção do em relação, este entre tensional porque o outro está em relação, é operatório.

Mas como pensar o entre operatório da tradução? Acredito que não sabemos pensar o entre. Por quê? Porque, pela tradição europeia de língua e de filosofia, pensa-se em termos de “ser”, ou seja, em termos de “em-si”, de propriedades, de qualidades. É importante insistir sobre o que é fundamental, que é que não se sabe pensar o “entre”. Porque se pensa em termos de “ser”. Ora, o entre não é o ser. O “entre” obriga a sair da ontologia. O “entre” não é o “ser” porque ele não é nem o “um”, nem o “outro” na sua determinação. Daí que não há nada de próprio, que não há de “em-si”, que não há essência. Mas porque o “entre” não é o “ser”, ele é por onde [isso]²⁰ passa, por onde [isso]²¹ se passa – como ensina o *tao* chinês. Ele não é o ser; *o entre é por onde isso passa*. Por essa razão, o “entre” aberto pelo *écart* é operatório. Ele deixa passar, é a passagem operada pela e na tradução. É neste operatório que se constrói o *em relação* e que se promove a tradução.

É neste “entre” tensional aberto pelo *écart* que se promove o comum da tradução. O “comum” que significa a partilha. Mas há dois comuns. Há um comum fraco, pobre, que é aquele do semelhante, que condeno. E há um comum forte, porque intensivo, promovido no “entre” aberto pelo *écart* e que mantém o outro em relação. Comum que, nesta tensão do em relação, desfaz a clausura de um e de outro. É aí que está a operatividade do *entre*: o “entre” tensional aberto pelo *écart* tem essa capacidade de desfazer o enclausuramento das propriedades e de um e de outro, de uma e de outra língua, ou seja, de transbordar as propriedades respectivas de cada uma delas, de penetrar na fronteira que as separa. Que o comum não é o semelhante, ilustro com esta fórmula de Braque: “O comum é verdadeiro, o semelhante é falso.” Bela fórmula. Diz ele ainda: “Trouillebert se assemelha a Corot, mas eles

não têm nada de comum”. Tal é a tradução da fidelidade, aquela que se assemelha, mas que não tem nada de comum: tradução honesta, porém, desconhecendo o *écart* e repousando-se no semelhante, é tão ingênua na sua fidelidade. Trouillebert, com efeito, se assemelha a Corot – basta ir ao Louvre, um se assemelha ao outro –, mas não têm nada de comum. É isso o que dissimula esse grande voto de fidelidade. Traduzir está, portanto, no “entre” tensional aberto pelo *écart* e que mantém o *em relação*. Traduzir é promover esse comum, desfazendo as propriedades, as expressões idiomáticas e transbordando, ao mesmo tempo, de uma língua a outra. É neste “entre” tensional que se opera o trabalho da tradução. Não é produzindo uma tradução fiel, mas uma inteligência partilhada.

Pensando-se com rigor esta exigência de uma inteligência partilhada, ao encontro desta aparência do “semelhante”, pode-se dizer que uma tradução não é somente a busca de uma equivalência, não é somente assimilação, não é lançar o texto de uma língua sob os requisitos da outra para, assim, fazer um fac-símile. Mas, ao mesmo tempo que assimila, se preocupa com aquilo que resiste a essa assimilação. Enquanto traduz, faz ouvir o *écart* que trabalha a tradução, como propus anteriormente, ao traduzir literalmente os versos chineses ou o Zhuangzi. Ela é assimiladora e desassimiladora ao mesmo tempo: pelo *écart*, abrindo o “entre”, deixando passar, pela “de- e re-categorização”, assimilando e desassimilando. É desta forma que, desafiando um universal que seria dado de início, produz um novo universal, ou melhor, um universalizante para manter a dimensão em curso, no trabalho. Um universal que não é nunca satisfeito. Sempre em construção, trata-se de um universal rebelde por consequência, que desenclausura todo universalismo, que ignora esta particularidade que é obstáculo à capacidade de partilhar.

27

8. A tradução é encontro

Partilha: seria o mesmo com relação às pessoas? Seria condenável, da mesma forma, a fidelidade da tradução entre os textos e a fidelidade da relação entre as pessoas? Assim que um encontro se instala como relação, a alteridade do Outro é perdida, pois está em curso de assimilação. Porque a relação – entre pessoas – se insere no mesmo paradoxo que a tradução, ou seja, a relação que integra o Outro, que o inclui na sua perspectiva, começou a classificá-lo e a “aliená-lo”. Acima da relação assimiladora, o encontro é este momento frágil, arriscado, de uma abertura ao Outro, quando o outro abordado ainda faz frente, fica frente a frente, em relação. É preciso entender o “contra” [em frente de, em oposição à, diante de, no sentido de não assimilador]²² que está em “encontro”, pois o encontro respeita o *écart*. Em vez de ser

recoberto e afogado pela relação, o encontro, como o *écart*, mantém em relação porque ainda há consideração pelo outro encontrado. Contudo, quando o encontro se instaura em relação (o casal se “casa”), começamos a perder esta consideração pelo outro, pois somente se refere a si, a fazer depender de si. Perde-se a possibilidade de se abrir ao outro e de nele se renovar. Por fim, seria preferível pensar a tradução como encontro efetivo, nunca seguro – encontro continuado, como falamos de criação continuada – e não como relação que assimila o outro e que se repousa em uma – errônea – familiaridade. É dizer que a fidelidade exigida pela relação – mas que não conhece o encontro – é igualmente suspeita no caso da tradução.

Talvez seja isso que justificaria, ao final das contas, o título desta conferência: é no entre aberto pelo *écart* que se promove uma partilha entre os textos e entre as pessoas. Este entre intensivo que, entre as pessoas, chamo de “íntimo”. O “íntimo” por oposição à fidelidade. Porque este entre produtivo, que faz transbordar as clausuras respectivas, estilhaçando a fronteira que separa um do outro, é, entre as pessoas, o entre do íntimo. Para dizer o íntimo, diria “há o ‘entre’ entre nós”. Há o entre, intenso, do encontro que se entrelaça. Portanto, não é de maneira gratuita ou forçada que se questiona a fidelidade da tradução. Em tradução se falaria, igualmente, da fidelidade como a de um casal. Quanto mais o *écart* é percebido entre as línguas, mais o colocar em relação é fecundo, mais o comum partilhado é intenso. Da mesma forma, quanto mais o *écart* é reconhecido entre as pessoas, mais o colocar em relação é intenso, mais o comum partilhado é íntimo.

É nisto que, por fim, a tradução é dialógica. Ela é dialógica na medida em que se saberá entender no “diálogo”, o *dia* e o *logos*. *Dia* que significa, em grego, o “*écart*” e a “caminhada”. Um diálogo é ainda mais interessante – os gregos bem o sabiam – quando há o *écart* em jogo. Mas um diálogo também implica um desdobramento: será preciso um trabalho infinito para operar esse desenclausuramento das posições que promovem o entre que instaura o diálogo – paciência que é aquela infinita do tradutor na sua caminhada entre as línguas. E, ao mesmo tempo, há o *logos*, *logos* de um comum partilhado, que é o comum do inteligível que abre um universalizante²³. No que a tradução é dialógica, no que ela é a ética do mundo do devir.

REFERÊNCIAS

Jullien, F. (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Fayard.

¹ Este esclarecimento atende a uma solicitação formal de François Jullien que, generosamente, permitiu a tradução do conteúdo intelectual da conferência *Traduire l'écart*.

² Tradução e edição do texto transcrito da conferência *Traduire l'écart* de François Jullien, proferida em 10 de novembro de 2017, no âmbito da trigésima quarta edição das Sessões de Tradução Literária promovida pela ATLAS [*Association pour la promotion de la traduction littéraire*], que teve lugar em Arles (FR) sobre o tema “Infidelidades”. Transcrição por Meridiem. Releitura por Santiago Artozqui, Julia Azaretto, Geneviève Charpentier, Agnès Desarthe, Élodie Dupau, Paul Lequesne, Margot Nguyen Béraud, Dominique Vittoz e Emmanuelle Flamant. In: ATLAS. Disponível em: [http://www.atlas-citl.org/wp-content/uploads/pdf/34actes.pdf#page=11&pagemode=bookmarks&zoom=auto,0,0&download=false&print=false&openfile=false](http://www.atlas-citl.org/wp-content/plugins/pdfjs-viewer-shortcode/pdfjs/web/viewer.php?file=http://www.atlas-citl.org/wp-content/uploads/pdf/34actes.pdf#page=11&pagemode=bookmarks&zoom=auto,0,0&download=false&print=false&openfile=false). A tradução da referida conferência foi, igualmente, autorizada pela ATLAS.

³ N. da T.: Nos e-mails trocados entre a tradutora e François Jullien, o filósofo solicita que esta informação seja veiculada e, ainda, muito gentilmente, enviou-nos a apresentação do referido livro, com os títulos dos capítulos e resumos dos seus conteúdos.

⁴ N. da T.: *Écart* é um termo polissêmico que pode significar distanciamento, afastamento, espaçamento, desvio, etc. Por tudo quanto o filósofo explica acerca de *écart* nesta conferência, como se verá adiante em algumas expressões idiomáticas elencadas por ele, bem como no desenrolar do próprio texto e, além disso, nas suas diversas obras, acreditamos que a tradução que melhor representaria o sentido atribuído por ele seria “desvio”. Mais do que um simples distanciamento, o *écart* de Jullien é, essencialmente, uma mudança de rota, de rumo, um atalho que permite contemplar o objeto de longe, mas, igualmente, por outro ângulo. A despeito de considerar que “desvio” seria a tradução que atenderia o alcance pretendido pelo filósofo, optamos por não traduzir por “desvio”, pois há uma outra conotação para o termo, preponderante na língua portuguesa, em que significa afastamento do que é certo, descaminho e, até mesmo, fraude que, definitivamente, não é o sentido almejado por ele. Esta foi uma das razões para mantermos *écart* no original. Ademais, apoiamo-nos na convicção de que o *écart* de Jullien é mais do que uma palavra, do que um mero substantivo, trata-se de uma verdadeira noção, um conceito, um fenômeno. Por todo o exposto, optamos por não traduzir *écart*.

⁵ N. da T.: Trata-se de uma tradução do texto da transcrição da Conferência.

⁶ N. da T.: vide N. da T. nº 4

⁷ N. da T.

⁸ N. da T.

⁹ N. da T.

¹⁰ N. da T.

¹¹ N. da T.: apesar de afirmar que retornaria ao tema “literal” no sentido que lhe atribui Antoine Berman, François Jullien não o faz nesta conferência. É esperado que o faça no livro sobre tradução que pretende publicar futuramente.

¹² « *Montagne(s); Eau(x); Pics; Plages; traverser; aborder; se dresser; desdobrar-se; aller au bout; aller au terme; sommets; îlots; grimper; remonter; s'enchaîner; se lier; descendre; dévaler; s'étager; se succéder.* »

¹³ “*Climbing and camping in mountains has quite worn me out, I'm weary of fording rivers, of pushing on downstream and up [...]*”

¹⁴ « *J'ai parcouru les monts du haut jusqu'en bas,
J'ai traversé les eaux de l'amont à l'aval.
Les sommets escarpés faisaient des plis serrés,
Bancs de sable et îlots formaient comme un brocart.* »

¹⁵ « *La cloche qui sonne au couvent de la montagne annonce la venue du soir ;
Au bac du Pont des Pêcheurs, on se bat à grands cris pour passer.* »

¹⁶ « *Quelque chose de fuyant et d'insaisissable se transforme en souffle, le souffle en forme, la forme en vie, et maintenant voici que la vie se transforme en mort.* »

¹⁷ « *Et puis soudain, pfft ! grâce à un germe insaisissable, elle a eu la chance inouïe de passer du non-être à l'être.* »

¹⁸ N. da T.: Trata-se de uma tradução do texto da transcrição da Conferência.

¹⁹ N. da T.

²⁰ N. da T.

²¹ N. da T.

²² N. da T.

²³ Cabe esclarecer o sentido do termo universalizante usado por Jullien, grande crítico do “universal”. O universalizante, aberto pelo comum do inteligível, é uma noção livre de todos os universalismos instalados, de toda totalidade estabelecida do “universal”. Não se trata de uma verdade posta, tampouco é teórico. Ao contrário, é de ordem prática, um recurso que produz um efeito de universal. Não é dado *a priori*, é construído pela partilha que é o comum do inteligível (Jullien, 2008, p. 254-263).