



ARTIGOS

TRADUÇÃO: UMA EXPERIÊNCIA ENTRE LÍNGUAS

Ulisses Augusto Guimarães Maciel

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

ulissesagmaciel@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.26512/caleidoscopio.v1i1>

Resumo: O presente artigo busca por meio da filosofia de Vilém Flusser e da literatura beckettiana discutir as implicações de uma existência apátrida na formação do pensamento e na construção de uma literatura capaz de revelar os limites da linguagem como ferramenta de composição da realidade.

Palavras-chave: *apatridade, Samuel Beckett, tradução, Vilém Flusser*

TRANSLATION: AN EXPERIENCE BETWEEN LANGUAGES

Abstract: The present article seeks to discuss, through the philosophy of Vilém Flusser and the Beckettian literature, the implications of a stateless existence in the formation of thought and in the construction of a literature capable of revealing the limits of language as a tool for the composition of reality.

Keywords: *stateless, Samuel Beckett; translation, Vilém Flusser*



Não podemos discutir um conceito de tradução, em que os nomes Samuel Beckett e Vilém Flusser estão presentes, sem antes tratarmos o problema da apatridade. Mesmo que por razões distintas, o exílio revela-se vivência fundamental para que ambos os escritores estabeleçam uma relação com a linguagem que, provavelmente, não aconteceria em um contexto diferente do estranho que habita o mundo alheio à língua materna e às representações de uma realidade familiar. Traduzir é, nesse sentido, a essência do sujeito que não mais habita uma única realidade linguística. Nessa nova relação com o mundo, ele se projeta para fora de si de modo que uma nova realidade possa sempre emergir diante dos olhos daquele que desprovido de uma pátria, habita todos os lugares. Este viver entre línguas permeia a formação do pensamento incorporado tanto por Flusser em sua filosofia, quanto por Beckett em sua literatura. Ambos vêm na experiência de habitar uma língua estrangeira a oportunidade de criar uma nova perspectiva sobre as diferentes formas de se pensar a linguagem e sua relação entre o homem e a concepção de algo como sendo verdadeiro. Reiner Guldin, pesquisador especializado em teoria da tradução, mais especificamente a teoria da tradução flusseriana, diz em seu livro *Pensar entre línguas*:

Quem atravessa uma ponte, transporta-se para outra margem e se traduz para uma nova situação. Ao contrário da torre, que se evade para cima, a fim de negar sua origem e dessa forma conhecer apenas uma única direção de movimento, a ponte exige sempre dois caminhos paradoxais e complementares. Pontes exibem a estrutura triádica dos processos de tradução: os dois pilares de apoio, a separação e sua transposição, o abismo entre dois mundos opostos e as audaciosas articulações que realizam o impossível: unir o incombinável (GULDIN, 2010, p. 19).

Habitar a apatridade é, portanto, viver em estado de contínua tradução. Um *estar-no-mundo*, onde a erosão das fronteiras impostas pela língua materna se acentua, à medida que nos envolvemos com o que nos é exterior. Ao traduzirmos, lidamos com um ir e vir precário, através do qual começamos a entender que o solo da realidade se fundamenta na linguagem. Ao lançarmo-nos no abismo do desconhecido, o que por nós era apreendido enquanto mundo se dissolve no



entrelaçamento entre o que nos é próprio e o que nos invade os sentidos. Traduzir é sentir a fragilidade do mundo que se transforma em ruínas sob nossos pés. O processo de tradução desvenda a apatridade, justamente por tirar daquele que traduz o fundamento antes recluso na ilusão de que a realidade *em si* era experimentada na língua natal. Nas palavras de Reiner Guldin:

Quando traduzo, o solo da realidade começa a dissolver-se sob os meus pés. O fixo se derrete, o meu *estar-no-mundo* é problematizado e incondicionalmente questionado. “Trata-se de uma alienação progressiva e disciplinada. [...] É como se o ‘eu’ se tivesse quase evaporado” (GULDIN, 2010, p. 75).

Essa experiência limítrofe permite aos apátridas vivenciarem os vazios contidos nas mais diversas formas de se articular o pensamento humano. Diferentemente dos monolíngues, que se encontram isolados em uma única realidade linguística, os políglotas, como Flusser e Beckett, por conviverem com formas divergentes de nomear o mundo e as confrontarem, não acreditam na possibilidade de uma única língua criadora de realidade. Eles caminham de uma realidade linguística para outra de forma a ampliar tanto a possibilidade quanto as limitações que se manifestam por meio desta experiência entre-línguas. É através de uma vivência plurilíngue que o sujeito percebe o abismo que se abre onde antes estava fundamentada sua existência, e, nesta falta de fundamento, abre-se espaço para a dúvida. “Monolíngues acreditam que se pode dizer tudo em uma língua. Mas quando se começa a traduzir, descobrem-se, imediatamente, as fronteiras e os limites de cada língua” (GULDIN, 2010, p. 161). Se o pensamento e a linguagem são em si o mesmo, quando nos deparamos com os limites desse pensamento, confrontamos os limites de nossa capacidade de interpretação da realidade. Interpretar, pensar e traduzir assumem, nesse contexto, um mesmo corpo, que tem como função nos conectar àquilo que nos está apresentado objetivamente. Porém quando forçadas à falta de fundamento, as almas exiladas sofrem o processo de rompimento dos laços que antes as conectavam a uma determinada realidade. Flusser, no entanto, define esse estado de sofrimento como uma etapa



emancipatória daquele que por qualquer motivo decide deixar o território da língua materna:

A pátria, na verdade, não é um valor eterno, mas uma função de uma técnica específica; no entanto, quem a perde, sofre: Fica conectado através de inúmeros fios à sua pátria, sendo que quase todos permanecem ocultos, velados à consciência desperta. [...] Somente quando reconheci, com dor, que os fios amputados estavam agora ligados a mim, é que fui acometido por aquela rara vertigem da libertação e da liberdade (*Freisein*), aquilo que, como se diz, caracteriza o espírito que flutua por todos os lugares (FLUSSER, 2007, p. 223).

Uma vez que a decisão de não pertencimento é tomada deliberadamente, como fez Samuel Beckett ou imposta por determinadas circunstâncias históricas, no caso de Vilém Flusser, nos defrontamos com a necessidade de uma nova adequação existencial, um novo *estar-no-mundo* que se espera encontrar, muitas vezes, na estranheza de uma língua ou cultura a princípio desconhecida. Nesse sentido, a crítica literária Lourdes Carriedo López em seu texto, *La trilogía narrativa de Samuel Beckett: El exilio del ser y del lenguaje*, afirma que o afastamento da língua materna permitiu [ao autor irlandês] descobrir toda uma nova carga sonora e semântica resultante da inevitável relação de estranheza linguística e cultural com o francês, o que acabou por afetar também, progressivamente, o inglês (LÓPEZ, 1995, p. 62). Portanto, apátrida é o sujeito lançado na incerteza que se materializa na medida em que o solo que sustenta a existência se desfaz, exigindo um deslocamento que possibilite novamente estabelecer contato com a realidade. “A experiência do exílio, tanto voluntária como forçada, torna-se uma constante das escrituras que integram as questões em torno do tema da expulsão e sua subsequente procura por um novo lar” (LÓPEZ, 1995, p. 62, tradução nossa)¹. Pátria, então, se revela concepção ingênua que nos é lançada através da natalidade ou do engajamento na síntese de um determinado contexto social. Para Flusser, a definição de pátria deve ser tomada como artificial, “nada além de uma sacralização do banal” (FLUSSER, 2007, p. 232), pois ofusca o olhar daquele que se encontra enraizado em um determinado lugar,

¹ La vivencia del exilio, tanto voluntario como forzoso, se convierte en constante escritural que integra los temas de la expulsión y de la subsiguiente búsqueda de un nuevo hogar.



sendo fundamental a superação do enredamento imposto pelo nascimento e pelo habitar preconceituoso que se estabelece no berço de uma língua e cultura que não escolhemos. Consequentemente, por mais que a apatridade se estabeleça em um processo de rompimento doloroso dos laços que nos ligam a um determinado espaço no tempo, somos acometidos em seguida pela vertiginosa sensação de liberdade característica do espírito que não reconhece fronteiras.

O sentimento de pátria cantado e enaltecido na prosa e na poesia, esse enraizamento secreto em regiões infantis, fetais e transindividuais da psique não vai ao encontro da análise sóbria a que o apátrida é obrigado e capaz de fazer. Na verdade, para começo de conversa, após abandonarmos a pátria, o sentimento de pátria analisado agarra os intestinos daquele que se autoanalisa como se quisesse revirá-los [...] Aquele que se autoanalisa reconhece então em que medida o seu enraizamento secreto na pátria ofuscou seu olhar desperto para a cena. Ele reconhece não apenas que cada pátria, à sua maneira, cega aquele que nela está intrincado (e, nesse sentido, todas as pátrias são parecidas), mas sobretudo que, somente após a superação desse enredamento, tornam-se lhe acessíveis julgamentos, decisões e ações livres (FLUSSER, 2007, p. 224).

A liberdade, que emerge da apatridade, nos revela um mundo que não seria possível àquele que habita a clausura do idioma natal. É como apátrida que nos tornamos cidadãos do mundo, flutuamos sobre o abismo do irreal, que se reestruturará nas formas de representação, criadas no cerne das inúmeras línguas responsáveis coletivamente pela criação de uma nova noção da realidade, nos permitindo habitar não mais uma realidade, mas tantas quanto forem impostas pela incerteza do vir a ser no tempo. O apátrida tem sua existência condicionada entre mundos, e, como não poderia ser diferente, estabelecer relações entre esses mundos é tarefa da qual não se pode escapar. Sobre esse apontamento, esclarece o filósofo francês Paul Ricoeur: “É coletivamente que definimos, reformulamos, explicamos, procuramos dizer o mesmo de outro modo” (RICOEUR, 2011, p. 51). E é justamente esta tarefa desenvolvida coletivamente que buscamos analisar, partindo da relação que se estabelece entre duas realidades que se encontram, dando origem à necessidade de um exercício sempre presente ao longo de toda a história da interação humana, a tradução, que nos colocará diante de questões como sujeito e objeto, possibilidade e impossibilidade, fidelidade e traição.



Sempre se traduziu: sempre houve mercadores, viajantes, embaixadores, espões para satisfazer a necessidade de estender as trocas humanas, além da comunidade linguística, que é um dos componentes essenciais da coesão social e da identidade do grupo (RICOEUR, 2011, p. 62-62).

Toda diferença imposta como fundamento para o múltiplo obtém uma forte tendência a provocar distanciamento, ou, até mesmo, completo isolamento. Porém, uma vez superada a barreira inicial imposta pela estranheza daquilo que nos é diferente, uma nova necessidade se materializa. A necessidade que temos de compreender o outro, o estrangeiro, o diferente de nós. Para isso se exige a construção de pontes a fim de que um entendimento comum entre os extremos dessa estrutura possa ser estabelecido: “o método da tradução permite ultrapassar os limites de uma língua e participar de outra realidade linguística” (GULDIN, 2010, p. 74). É importante, no entanto, compreendermos que essa interação entre um sujeito que busca intervir no objeto também o distorce, como se, ao interagirmos com uma imagem refletida na superfície de um lago, resolvêssemos tocá-la. Esse sacrifício, a propósito, é um mal necessário. Pois, não há maior impulso para o espírito que busca conhecer do que lidar com as distorções provocadas pelos próprios movimentos. Todo o resto é inércia, silêncio, vazio. Na obra *Malone morre*, Beckett deixa ecoar o sentido de uma existência independente de nossas distorções:

Mas no coração das trevas, havia o silêncio, o silêncio da poeira e das coisas que nunca saíam do lugar, se dependesse delas. E o tique-taque do invisível relógio era como a voz do silêncio, que, um dia, como a treva, também ia triunfar. E então tudo seria silencioso e escuro e as coisas estariam, finalmente, em seu lugar, para sempre (BECKETT, 1986, p. 36).

Nesse sentido, Samuel Beckett nos coloca diante do pensamento de Friedrich Schleiermacher: “O objeto não domina de forma alguma, mas é dominado pelos pensamentos e pelo espírito, muitas vezes ele só surge através da enunciação e ao mesmo tempo só existe com ela” (SCHLEIERMACHER, 2001 p. 33), criando uma imagem absurda do que seria um mundo isento da influência que a racionalidade provoca. Em outras palavras, a verdade da coisa em si habita o abismo onde as trevas e o silêncio resguardam os mistérios da existência. As línguas, portanto, devem ser



entendidas como pontes que se lançam sobre o abismo do indizível a fim de aproximar extremos, uma busca pela representação do mundo através das palavras. Porém, vale lembrar que ao escrevermos ou pensarmos o mundo, lidamos com formas de representação de uma realidade inapreensível em sua totalidade; da mesma forma, quando em contato com o ser em si das coisas, só articulamos o que nos invade os sentidos, por não ser possível ir além; o que nos transforma em indivíduos com distintas interpretações do mundo. Cada indivíduo é um mundo em particular, o que torna a existência do objeto condicionada à existência do sujeito e vice-versa. Algo só existe se pensa ou é pensado.

O ato de conhecer é primário; sem esse ato, não há nem aquele que conhece nem aquilo que é conhecido. Tomamos por si mesmos, tanto o sujeito quanto o objeto são extrapolações abstratas de um ato concreto de conhecimento. O primário é, portanto, a relação concreta entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido; apenas a partir desse ato, sujeito e objeto ganham seus sentidos específicos (GULDIN, 2010, p. 130).

E nessa condição existencial inefável, o tradutor busca encontrar uma saída, um meio termo que possibilite explorar as potencialidades da língua de partida e os recursos mal aproveitados da língua materna, para que dessa forma os horizontes linguísticos possam ser ampliados (RICOEUR, 2011 p. 11) e duas realidades distintas conectadas. Porém, não podemos deixar de detalhar alguns conceitos que destarte possam estar impregnados de forma errônea no espírito daquele que por alguma razão inicia o exercício da tradução. Em outras palavras, traduzir não é uma atividade puramente mecânica em que um indivíduo conhecedor de duas línguas vai substituindo palavras equivalentes. Cada língua expressa de forma diferente as concepções de uma realidade que se forma no interior de sua estrutura. O que nos permite dizer que as informações que nos invadem os sentidos enquanto algo real, só o são no contexto da língua. Ou seja, não são realidades, mas potencialidades. Vilém Flusser explicita que:

Cada língua tem uma personalidade própria, proporcionando ao intelecto um clima específico de realidade. A tradução é, portanto, a rigor, impossível. Ela é possível aproximadamente, graças às semelhanças



existentes entre as línguas, semelhanças ontológicas. A possibilidade da tradução diminui com a diminuição das semelhanças (FLUSSER, 2007, p. 61).

Esta forma relativamente diferente entre os pensamentos que habitam os diversos mundos impõe sobre o tradutor a necessidade de um profundo conhecimento não apenas linguístico como também ontológico de cada língua por ele trabalhada. Sendo assim, o relacionamento entre tradução e original deixa o conceito de simples significação para assumir um papel imprescindível na comunicação entre realidades. Com isso, o original incorpora o conceito de real absoluto, portanto, inatingível e incessantemente buscado pelo tradutor, que toma a língua como ferramenta fundamental em sua busca constante do indizível. “Traduzir é um ato criador de sentido, de intermediação, que deve permanecer interminável, de modo que possa sempre ser reiniciado, para reiteradamente fracassar” (GULDIN, 2010, p. 22).

Beckett, não sabemos se intencionalmente, estabelece, uma cena que ilustra perfeitamente o processo de tradução e retradução, à qual toda forma de comunicação humana está condicionada.

Grande número de trabalhos são desse tipo, digam o que disserem, trabalhos que só se terminam deixando-os de lado. Mamãe Luís poderia continuar a escolher lentilhas até o amanhecer que seu objetivo, deixá-las limpas de toda impureza, não seria atingido. Ela pararia no fim, dizendo, fiz o que pude. Mas ela não teria feito o que poderia. Mas sempre vem o momento quando a gente desiste, por esperteza, demasiado, mas não ao ponto de desfazer tudo o que já foi feito. Mas se sua meta, ao escolher lentilhas não era afastar tudo o que não fosse lentilha, mas só a maior parte, e daí? Não sei. Enquanto há outros trabalhos, outros dias, quando a gente pode dizer, sem se enganar muito, está acabado (BECKETT, 1986, p. 50).

O que nos leva a refletir sobre o papel que esta tarefa desempenha na aproximação de duas realidades antes limitadas à clausura da língua materna. Pois, ao traduzir, somos obrigados a superar a uniformidade à qual estava condicionada nossa visão. “Se para o poliglota a tradução surge como ponte sobre o abismo, para o monolíngue ela é a descoberta do abismo” (GULDIN, 2010, p. 84). Sobre esta



experiência entre línguas, o filósofo alemão, Arthur Schopenhauer, comenta não acreditar ser possível uma comunicação entre realidades sem que ambas sejam alteradas no decorrer do processo. Ele via no resultado dessa intercessão algo extremamente negativo, a ponto de recomendar certa vez: “escreva seus próprios livros dignos de serem traduzidos e deixe outras obras como elas são” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 61). Ele ainda afirma que todas as traduções são necessariamente imperfeitas, o que não deixa de ser uma verdade, porém para Reiner Guldin, tal impossibilidade não faz da tradução uma atividade dispensável.

Se nós realizássemos apenas aquilo que pudesse ser concretizado, nós perderíamos toda uma série de possibilidades. Pois, “tudo o que vale a pena ser conquistado, tudo que é realmente humano” é “difícil, muito difícil [...] tão difícil que é impossível”. Esse enlace insolúvel de possibilidade e impossibilidade é que constitui o brilho e a miséria da tradução como projeto existencial. “[...] Quando ressaltamos a impossibilidade do traduzir, nós concordamos que essa atividade tem um sentido tão pequeno, do mesmo modo que a ninguém ocorrerá considerar absurdo que nós conversamos em nossa língua materna, e também aqui trata-se de um esforço utópico” (ibid., p. 35f). Pode-se compreender a partir de agora qualquer forma de comunicação como tradução, como tentativa (im)possível de compreensão, que pode, exatamente por isso, ser reiteradamente empreendida (GULDIN, 2010, p. 170).

Ao considerarmos tal exercício, não nos basta uma análise linguística do ato, mas também existencial. Para Reiner Guldin, traduzir é saltar ontologicamente de um universo para outro (GULDIN, 2010, p. 73). O equívoco de Schopenhauer está, portanto, no fato de ignorar o aspecto existencial da tradução. Quando ele diz:

Toda tradução é uma obra morta, e seu estilo é forçado, rígido sem naturalidade; ou então se trata de uma tradução livre, isto é, que se contenta com um *à peu près*, sendo portanto falsa. Uma biblioteca de traduções é como uma galeria de arte que só expõe cópias. E, quanto às traduções dos escritores da antiguidade, elas são um sucedâneo de suas obras assim como o café de chicória é um sucedâneo do verdadeiro café (SCHOPENHAUER, 2010, p. 151).

Ele, aparentemente, ignora a participação do leitor-tradutor que, efetivamente, transfere de seu mundo particular, dados que complementarão a obra



de maneira única. Essa influência, longe de empobrecer o texto, o enriquece, “quem escreve tece fios, que devem ser recolhidos pelo receptor para serem urdidos. Só assim o texto ganha significado. O texto tem, pois, tantos significados quanto o número de leitores” (FLUSSER, 2010, p. 51). Devemos, além disso, levar em conta as distâncias impostas tanto pelas barreiras territoriais, quanto pelas temporais. Haveremos de convir que a língua se transforma assim como a realidade criada por ela, em uma espécie de adequação às mudanças impostas pelo tempo. Se pensarmos a realidade das línguas latinas e grega, mais especificamente suas representações modernas, poderemos não mais do que identificar traços de familiaridade que, por meio de um estudo aprofundado nos possibilitará uma aproximação com o clássico, mas nada que possamos associar ao ideal imaginado por Schopenhauer. O conhecimento do grego moderno, por exemplo, não nos capacitaria compreender o antigo, tal qual o leitor contemporâneo da obra o fazia. O que implica uma imensa dificuldade no que se refere às traduções das obras clássicas, revelando com isso, a natureza extremamente delicada do processo de comunicação entre épocas. A um leitor moderno, mesmo que disponha do conhecimento de línguas clássicas, não será possível a total compreensão do modo de pensar clássico. As línguas antigas, que ainda estão entre nós, representam uma espécie de espírito pertencente a um corpo já morto. O viés existencial não mais existe para que uma experiência ontológica seja possível, tornando uma aproximação entre as realidades do mundo presente e do mundo antigo, algo desprovido de maior autenticidade. Os espaços que se abrem no tempo acabam por ser preenchidos por uma perspectiva diferente da original, o que dificulta e muito a tarefa de estabelecermos um entendimento comum destas obras, com pouca ou nenhuma referência no contexto atual da realidade. Friedrich Schleiermacher resume em *Sobre os Diferentes Métodos de Tradução* esse conceito, um pouco mais aberto do processo tradutório.

Isso ocorre porque não só os diversos dialetos dos diferentes grupos étnicos de um povo e os diferentes desenvolvimentos dessa mesma língua ou dialeto em diferentes séculos já são, num sentido mais restrito, línguas diferentes e, não raras vezes, precisam de uma tradução entre si. Mesmo os contemporâneos não separados por dialetos, pertencentes a distintas classes sociais que, pouco relacionadas em seu trato, divergem muito em sua formação, muitas vezes só conseguem se entender através de uma intermediação. [...] Às vezes, os nossos próprios discursos devem ser



traduzidos depois de um certo tempo, se quisermos que continuem sendo nossos (SCHLEIERMACHER, 2001, p. 27-29).

Schopenhauer, ao contrário de Schleiermacher, não considera a participação do leitor-tradutor no processo construtivo de uma determinada obra. Ele trabalha o conceito de original como algo distante da influência criativa daquele que a lê ou a traduz. Ao definir que seria melhor comprar livros de segunda mão do que ler conteúdos de segunda mão (SCHOPENHAUER, 2010, p. 61), o filósofo incorpora à teoria da tradução uma linha de pensamento purista, o que nos impõe a necessidade de compor um tipo de *crítica da tradução pura*, fazendo referência à obra do também alemão Immanuel Kant (*crítica da razão pura*), que tem como objetivo central desconstruir a ideia de que o pensamento seria capaz de compreender a realidade bruta, precisamente, como ela é. Sobre essa questão, o próprio Schopenhauer escreve:

Como um dos componentes da experiência – a saber: o universal, formal e regular – e conhecível *a priori*, precisamente por isso se baseia nas funções essenciais e regulares de nosso próprio entendimento. Em contrapartida, o outro componente – particular, material e contingente – surge a percepção sensorial. Assim, ambos são de origem **SUBJETIVA**. Por conseguinte, toda a experiência, junto com o mundo que se apresenta nela, constitui uma simples **APARÊNCIA**, ou seja, algo que existe apenas primária e imediatamente para o sujeito que a conhece. Contudo essa aparência aponta para uma **COISA EM SI** que lhe serve de base, mas que como tal, é simplesmente irreconhecível. Esses são os resultados negativos da filosofia Kantiana (SCHOPENHAUER, 2007, p. 117, grifos nossos).

A análise schopenhaueriana sobre a filosofia de Kant justifica sua crença em um conceito de originalidade diferente do alcançado pelo conhecimento puramente objetivo, que permanece como mera representação. No entanto, o entendimento da coisa em si, defendido por Schopenhauer como possível, depende da manifestação de uma autoconsciência do sujeito do conhecimento como vontade, responsável por fornecer uma estreita abertura para o conhecimento da essência interna das coisas em si, ou seja, da verdade (SCHOPENHAUER, 2007, p. 137-138). A razão seria, então, uma representação de segunda ordem. O que não pode ser confundido com



conhecimento intuitivo. Para o filósofo, apenas uma experiência intuitiva, não intelectual, nos possibilitaria alcançar a essência do universo, porém a natureza dessa intuição proposta por Schopenhauer não é precisamente esclarecida por ele, só podemos afirmar que se trata de algo distinto de uma racionalidade intelectual. O que Jacqueline de Oliveira Moreira tenta explicar no texto *O problema do conhecimento em Schopenhauer*:

O conhecimento racional ou reflexivo exclui a ideia e a coisa em si dos seus domínios. Será o conhecimento intuitivo que permitirá a apreensão da ideia. Só poderemos elevar nossos conhecimentos das coisas particulares às ideias, se esquecermos as formas do tempo, espaço e causalidade, além de nos desligarmos de nossa individualidade, de nossa personalidade. Parece paradoxal, mas, para conhecermos a manifestação mais adequada da vontade, devemos seguir a trilha do conhecimento desinteressado, livre dos caprichos da vontade. (MOREIRA, 2004, p. 274).

O difícil é imaginar a possibilidade de um conhecimento que não seja formado pela relação tempo, espaço e causalidade, ou que não exerça influência sobre as concepções individuais que o sujeito provoca como resultado de sua interdependência com o objeto. Esta interdependência, segundo Vilém Flusser, tem origem naquilo que é mais essencial ao sujeito, seu pensamento, que, por meio da linguagem, busca articular os elementos caóticos do mundo. Ultrapassarmos os limites da interpretação seria impossível, pois o intelecto está subjugado aos limites da língua, o que nos remete ao problema existencialista que condiciona a existência ao pensamento que projetamos sobre nós mesmos e o mundo. Se pensamos através de uma língua, logo uma existência para além desta é impossível; qualquer tentativa de ultrapassar os limites da língua nos condenaria a um estado de inconsciência característico da ausência de pensamento.

É aquele poço no qual posso libertar-me dos sofrimentos que são realidade. Mas a nossa análise da tradução supera, creio eu, o pessimismo schopenhaueriano, e o seu implícito anti-intelectualismo. [...] Mas creio ter mostrado que podemos vivenciar a vontade na tradução, e que podemos vivenciá-la intelectualmente. A tradução não é um suicídio intelectual, mas uma transfiguração da morte do eu, pela qual o eu sai enriquecido” (FLUSSER apud GULDIN, 2010, p. 77).



Enriquecimento que resulta da decisão do tradutor de abrir mão do pensar o em si pensado, para pensar o previamente existente no texto original. Como em um estado de transe, o sujeito se apaga, deixa de existir no momento da leitura. O enriquecer do eu se dá na análise da experiência vivida pelo fluir do pensamento alheio contido originalmente no texto, pois a leitura tem como papel fundamental o acesso a questões que não se pode atingir sozinho. A busca por respostas para esses novos problemas será, posteriormente, responsável pelo desenvolvimento, pelo enriquecimento do eu.

Portanto, a tarefa do tradutor pode ser definida como o interpretar de um pensamento alheio que habita o texto original com a intenção de transferi-lo à realidade da língua da tradução. Morto, rígido seria, em nosso entender, um texto isento de interpretação, pois esse se encontra concluso, fechado em si mesmo. Se temos uma biblioteca de traduções equiparada, por Schopenhauer, a uma galeria que só expõe cópias, uma biblioteca de originais deve ser equiparada a um grande mausoléu a comportar cadáveres. Trazer esses corpos inertes de volta à vida é expô-los à ótica do leitor-tradutor, como um corpo que habitado por um espírito alheio ressuscita e ganha nova vida. Ou como explicita Jean Paul-Sartre:

Em suma, o leitor tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvendamento. Não se deve achar, com efeito, que a leitura seja uma operação mecânica, que o leitor seja impressionado pelos signos como a placa fotográfica pela luz (SARTRE, 1989, p. 37).

Ao buscar o entendimento do mundo, nós o influenciemos com o nosso pensamento. Compreender ou buscar compreender é traduzir em direção a um círculo concêntrico peculiar que há em torno de cada ser. Isso leva-nos a redefinir o conceito de tradução de uma língua para outra como sendo, na verdade, uma série de traduções subsequentes. “A comunicação humana é um processo dialógico de tradução e retradução, uma tentativa reiteradamente fracassada de lançar pontes sobre os abismos entre os homens e os grupos sociais” (GULDIN, 2010, p. 60). Com base nas afirmações de Guldin, podemos avançar na discussão a respeito da impossibilidade de se pensar um original para além do sujeito. O original



relacionado à existência de uma realidade em si que nos escapa tem na tradução o resultado da intercessão entre objeto e sujeito, ou seja, se estamos a falar de um texto, chegaremos a um número de versões exatamente igual ao número de leitores, pelo fato de termos em cada indivíduo uma particularidade na forma de interpretar o mundo. Essa última afirmação desconsidera a possibilidade de um original independente e com isso podemos descartar a ideia defendida por Schopenhauer a respeito da tradução como sendo uma atividade dispensável.

Uma vez que a criação só pode encontrar sua realização final na leitura, uma vez que o artista deve confiar a outrem a tarefa de completar aquilo que iniciou, uma vez que é só através da consciência do leitor que ele pode perceber-se como essencial à sua obra, toda obra literária é um apelo. Escrever é apelar ao leitor para que esse faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem [...] Assim, a leitura é um exercício de generosidade; e aquilo que o escritor pede ao leitor não é aplicação de uma liberdade abstrata, mas a doação de toda a sua pessoa, com suas paixões, suas prevenções, suas simpatias, seu temperamento sexual, sua escala de valores (SARTRE, 1989, p. 39-42).

Nesse sentido, podemos considerar impossível, até mesmo, que um único indivíduo chegue a idênticas interpretações de uma obra lida em diferentes situações. Por mais que o texto permaneça inalterado, o leitor jamais o será. O que torna a língua o modelo mais notável do fluxo heraclítico. Assim, todo ato que busca transcender os limites de uma determinada realidade linguística sofre, no decorrer do processo, transformações que impõem sobre essa realidade aspectos mais amplos de significação e riqueza. É no encontro entre duas línguas que novas perspectivas do mundo se revelam. A concepção de uma realidade isolada em si mesma devolveria ao pensamento a inércia, deixaríamos a linguagem e suas múltiplas possibilidades para habitar o vazio e o silêncio de um mundo desprovido de interpretação.



Referências

BECKETT, Samuel. **Malone Morre**. Tradução e posfácio de Paulo Leminski. São Paulo: Brasiliense, 2. ed. 1986.

FLUSSER, Vilém. **Língua e realidade**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. **A escrita – Há futuro para a escrita?** Tradução do alemão por Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010.

GULDIN, Reiner. **Pensar entre línguas: a teoria da tradução de VilémFlusser**. Tradução de Murilo Jardelino da Costa e Célia Barqueta. São Paulo: Annablume, 2010.

LÓPEZ, Lourdes Carriero. **La trilogía narrativa de Samuel Beckett: el exilio del ser y del lenguaje**. Revista de Filología Francesa, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, n. 6, p. 61-71, jul. de 1994.

MOREIRA, Jaqueline de Oliveira. **O problema do conhecimento em Schopenhauer**. Revista de ciências humanas, Florianópolis: EDUFSC, n. 36, p.263-287, out. de 2004.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Tradução e prefácio de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1989.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. Sobre os diferentes métodos de tradução. 2. ed. Tradução de Celso R. Braida. In: **HEIDERMANN, Werner. (Org.). Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC / Núcleo de pesquisas em literatura e tradução, 2001.



SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de escrever**. Tradução, organização, prefácio e notas de Pedro Süssekind. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de esboço de uma doutrina do ideal e do real**. Tradução Karina Jannini, prefácio Jair Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Ulisses Augusto Guimarães Maciel é Mestre em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo, área de concentração literatura e professor da rede municipal de ensino de Serra.

*Recebido em: 06/03/2017
Aprovado em: 04/04/2017
Publicado em junho de 2017*