

RESUMO/ RESUMÉ

**A ÁRVORE E O TEXTO**

**Resumo:** Como e sobre que bases fundamentar um saber *sobre e para* a tradução? Atividade marcada de incertezas, ela não saberia ser apreendida na perspectiva rígida de uma cientificidade positivista. A abordagem hermenêutica, ao contrário, abre uma via promissora porque supõe o relativismo de toda interpretação, a subjetividade do intérprete e a necessária historicidade de sua posição. Abordada dessa maneira, a tradução oferece o modelo de uma ciência do devir.

**Palavras-chave:** Tradução; interpretação; historicidade; subjetividade.

**L'ARBRE ET LE TEXTE**

**Résumé:** Comment et sur quelles bases fonder un savoir *sur et pour* la traduction ? Activité marquée d'incertitude, elle ne saurait être appréhendée dans la perspective rigide d'une scientificité positiviste. La démarche herméneutique, en revanche, ouvre une voie prometteuse car elle suppose le relativisme de toute interprétation, la subjectivité de l'interprète et la nécessaire historicité de sa position. Ainsi abordée, la traduction offre le modèle d'une science du devenir.

**Mots-clés:** Traduction; interprétation; historicité; subjectivité

## A ÁRVORE E O TEXTO

Alexis Nuselovici (Nouss)

School of European Languages, Translation and Politics, Cardiff University.  
NuseloviciA@cardiff.ac.uk

(Tradução de Albertina Vicentini e Alice Maria Araújo Ferreira)

albertinavicentini@uol.com.br  
alicemaf@yahoo.com.br

Não é apenas o caráter fatalmente metalinguístico que obstaculiza a escritura do prazer textual, é também o fato de que somos atualmente incapazes de conceber uma verdadeira ciência do devir [...]:

Não somos assaz *sutis* para perceber o *debordamento* provavelmente *absoluto* do *devir*; o *permanente* só existe graças aos nossos órgãos grosseiros, que resumem e reduzem as coisas a planos comuns, quando nada existe *sob essa forma*. A árvore é, a cada instante, uma coisa nova; afirmamos a *forma* porque não discernimos a sutileza de um movimento absoluto (Nietzsche).

O Texto seria, também, essa árvore, a quem devemos a nomeação (provisória) à grosseria de nossos órgãos. Seríamos científicos por falta de sutileza (BARTHES, 1973, p. 96).

Essa “ciência do devir”, que poderia por si só não repelir o “prazer do texto” e que Barthes chamava de seus votos, poderíamos acreditar que ela seria, pelo menos, anunciada sob os auspícios da tradutologia, disciplina doravante constituída com suas instituições (programas universitários, associações, revistas acadêmicas, pesquisas subvencionadas, dissertações e teses) e seus especialistas no campo das ciências humanas, mais precisamente das ciências da linguagem, que produz colóquios e congressos internacionais, reivindica seus clássicos, mais ou menos, bem ou mal lidos (Cícero, São Jerônimo, Lutero, Walter Benjamin) e, entre os modernos, seus autores canônicos ou marginalizados, legisladores ou rebeldes.<sup>1</sup>

De fato, se o texto em geral se assemelharia a essa árvore nietzschiana, o *texto tradutivo* se assemelharia ainda mais. Esse significante neológico que introduzo aqui prova-o com certeza. O que seria? Designaria uma forma textual em movimento, em tensão, uma textualidade dialética que uniria o texto de partida e o texto de chegada (diz-se também texto-fonte e texto-alvo, língua-fonte e língua-alvo, toda denominação revelando uma ideologização evidente da prática tradutiva que não valoriza no mesmo grau os dois textos), sem sacrificar um ou outro, um ao outro, solicitando a definição de Henri Meschonnic da tradução como “relação que permanece relação”, que eu aproximaria da de René Char do poema como “desejo que permanece desejo” (CHAR, 1974, p. 7).<sup>2</sup> É verdade que tradução e poesia têm em comum nunca conhecerem o descanso eterno dos dicionários só reconhecendo na eternidade sua única infinitude. Aliás, Meschonnic as liga na sua rejeição comum da falsa polaridade identidade/alteridade (MESCHONNIC, 1999).

Mas esse desequilíbrio estruturante, e estamos próximos aqui das teorias do caos e da desordem, das lógicas da incerteza e da complexidade, põe um problema epistemológico que a teoria literária, por exemplo, acreditou ter resolvido há algumas décadas, optando pelo

---

<sup>1</sup> Citemos a título de exemplo (os outros que me perdoem!) Vinay et Darbelnet, Nida, Mounin, Newmark, Steiner, Ladmiral, Meschonnic, Berman, Venuti, Cronin... Sobre a constituição epistemológica da tradutologia, ver meu artigo “La traduction comme OVNI”, *Meta*, v. 40, n° 3, e o conjunto do número.

<sup>2</sup> Sobre a tradução como forma mestiça, ver NOUSS (2005).

estruturalismo ou pela semiologia e substituindo o texto à obra. Com efeito, como discernir esse fenômeno fugidio, mais ainda: cuja fuga é a essência?

Consideremos dois polos: um forte, outro fraco, par adjetival sem nenhum teor axiológico evidentemente, mas metodológico, na linha de certa abordagem pós-estruturalista (o pensamento fraco de Gianni Vattimo em filosofia ou o reducionismo fraco de Henri Atlan em ciência, os dois destinados a resistir às pretensões dos saberes totalizantes e das rigidezes sistêmicas). O polo forte seria a linguística, o polo fraco, a hermenêutica. O primeiro se apoiaria na língua, material sólido, que pode ser decomposto, gramaticável; o segundo trataria da história, fluida, oceânica, polissêmica. O primeiro, visando a certeza, se ocuparia da significação, o segundo, desafiando a certeza, se ocuparia da interpretação. Isso é o que diz Jacques Bouveresse quando apresenta a linguística como relacionada à

compreensão imediata como processo “natural” primário” e a hermenêutica como tratando de caso “em que o sentido é mais ou menos incerto, distante ou estrangeiro [...]. O próprio da hermenêutica é, em certo sentido, abordar o problema da compreensão essencialmente a partir dos fenômenos da incompreensão (BOUVERESSE, 1991, p. 39).

Há de se notar que essa dualidade epistemológica recorta o que diz Richard Rorty (1990, p. 349) sobre a oposição entre teoria do conhecimento e hermenêutica, a primeira da ordem do familiar, a segunda da ordem do estrangeiro. E, para o que seria de uma familiar estranheza, a famosa *Unheimlichkeit*, que define adequadamente o horizonte e a ambição da tradução, a analítica freudiana oferece-nos graciosamente seus socorros.

Claro, segundo o adágio repetido à saciedade, “traduttore traditore” (o tradutor serve dois mestres, dizia ainda Franz Rosenzweig), mas uma traição pode ser nobre, depende da causa, assim como uma transgressão. Entenda-se, a questão essencial aqui esboçada seria a da legitimidade social e filosófica da lei e o uso que faz Derrida da problemática da tradução compreendida no seu empreendimento geral de desconstrução.<sup>3</sup> Como veremos mais adiante, a tradução desafia qualquer fundação.

Um lugar-comum tradutológico coloca a questão do pertencimento da tradução à arte ou à ciência, separando os defensores ferrenhos da subjetividade tradutiva dos defensores de uma pretensão objetivante. Falsa questão, pois não interroga os pressupostos que fundariam essas duas direções propostas à prática traducional. A verdadeira questão deveria pesar mais sobre a recepção do texto a ser traduzido e perguntar se ela se aproxima da interpretação estética, da pesquisa explicativa científica ou se ela não desenvolve uma forma original de hibridismo hermenêutico entre as duas posições, anunciando a novidade paradigmática da tradução na episteme contemporânea. É notadamente o estatuto do agente, criador ou observador que está em questão. Em que medida ele participa no processo e o influencia? Explicando o papel central da hermenêutica na paisagem filosófica contemporânea pela sua insistência sobre “a instância ética”, Vattimo escreve:

Enquanto *ethos*, costume, cultura compartilhada por uma época e por uma sociedade, a ética é, em última análise, o que inflige um “desmentido” ao cientismo e às suas pretensões de reduzir a verdade aos únicos enunciados experimentalmente verificados pelos procedimentos metódicos das ciências matemáticas da natureza (VATTIMO, 1991, p. 164).

---

<sup>3</sup> Ver, entre outros, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996; *Apories*, Galilée, 1996; *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?*, Paris, L'Herne, 2005. A metáfora do barqueiro é muitas vezes empregada para designar o tradutor: entre as línguas, entre as culturas. Um barqueiro pode também se entregar ao contrabando, o que desenvolvo em minha contribuição (Cap. VII) *Les traducteurs dans l'histoire*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Éditions UNESCO, 1995.

Ele ainda avança que a hermenêutica soube responder à necessidade de historicidade que a hegemonia estruturalista tinha anteriormente apagado em razão de uma posição neutra e abstrata próxima do Positivismo.

De Nietzsche e Marx até Wittgenstein, Foucault e Kuhn, o pensamento moderno ecoa essa necessária relativização do progresso do saber científico. A tradução deveria encontrar aí um lugar de reflexão acolhedor. No que diz respeito à diferença entre o termo *traduction*, escolhido em francês no Renascimento, e o inglês *translation*, Antoine Berman observa:

Enquanto a *translation* acentua o movimento de transferência ou de transporte, a *traduction* sublinha mais a energia que preside esse transporte, justamente porque ela remete a *ductio* e *ducere*. A *traduction* é uma atividade que tem um agente, enquanto a *translation* é um movimento de passagem mais anônimo (BERMAN, 1988, p. 31).

Se, etimologicamente, traduzir significa “fazer passar” e se revela, nesse sentido, mais próximo de *translater*, a tradução vai mais longe porque não conhece limites. A tradução, no emprego da palavra que designa o processo e não seu produto, contém e ultrapassa a *translation*. Esclarecido pelo alemão *Übersetzung*, o termo *translation* sugere uma transferência, mas também sua realização. A *(tra)duction*, ela, lei de uma dinâmica dos corpos, languageiros no que nos diz respeito, não implica a parada do processo. Os termos de fonte/alvo, partida/chegada, para designar as línguas, os textos ou as culturas participantes da operação são enganadores e, como eu já dizia, ideologicamente carregados pelo que dissimulam que uma tradução está sempre sobre uma linha de fuga, nunca definitiva, sempre aberta à retomada, à retradução, não sob o efeito de contingências históricas (melhoramentos técnicos ou modificações das expectativas e das sensibilidades culturais), mas por natureza e necessidade. A tradução é uma hermenêutica, porque sua inscrição na história expõe em permanência o original a, como escreve Hans-Georg Gadamer, “novas fontes de compreensão que revelam relações de sentidos insuspeitáveis” (GADAMER, 1976, p. 139).

## 1. Tradutologia e linguística

O modo tradutivo do século XVII francês, chamado de “Belas inféis”, ou aquele defendido pelo Romantismo alemão destacavam uma tradução fundada sobre um pensamento da linguagem criadora, propriamente *logos*. E, no entanto, a tradutologia tradicional escolheu um lugar epistemológico inspirado pela linguística e seu positivismo latente. Não é muito surpreendente constatar o lugar ocupado hoje pelas pesquisas sobre a tradução automática informatizada, apesar da debilidade dos resultados, se se faz a ligação com o sonho mecanicista dos séculos XVII e XVIII. Por enquanto, o discurso ainda prevalescente em teoria da tradução reproduz – e ensina sobretudo – velhas luas conceptuais em correlação: noções de equivalência, de correspondência, de fidelidade.

O que subjaz em tal pensamento da tradução vem de uma relação ideológica com a língua que faz desta o elemento central do processo tradutivo, estratégia visando a apagar a angústia da (não-) captação de um sentido que, não contente de não se deixar rebater sobre uma significação única fixada em uma única enunciação languageira, o que a simples pragmática denuncia, foge, em tradução, para um espaço semântico necessariamente situado entre duas línguas. Essa estratégia explica a dependência da tradução, em particular em uma ótica pedagógica, que é, então, analisada no campo amplamente positivista e dualista da linguística. Um exemplo claro é dado por uma página de Claude Hagège, que, depois de ter avançado que “todo texto de uma língua – porque são textos e não línguas que traduzimos –, é, aproximativa ou perfeitamente, traduzível em um texto de outra”, explica o fenômeno

reduzindo-o a fatores linguísticos, apoiando-se em uma citação de Hjelmslev: “[...] cada língua possui essa propriedade singular de ser uma ‘semiótica na qual todas as outras semióticas podem ser traduzidas’, começando pelas outras línguas” (HAGÈGE, 1986, p. 60).

Diversas correntes recentes da tradutologia, no entanto, se afastaram dessa concepção para desenvolver um pensamento de tradução que não a reduza a um processo estritamente linguístico: os trabalhos inspirados na teoria do polissistema, nas teorias da enunciação e da recepção, na sociocrítica e na análise do discurso ou emprestados, ainda, aos *post-colonial studies* e aos *gender studies*.

Estudei alhures (NOUSS, 1993, p. 81-92) a possibilidade de uma reviravolta epistemológica que, no seio de uma filosofia da linguagem, teria *antes* a tradução como operação essencial, paradigmática (não fundadora desde que sua essência é precisamente de transição, de passagem), para depois articular uma teoria linguística em torno da dinâmica assim obtida: a tradução não seria mais uma atividade segunda que esclareceria a análise dos funcionamentos languageiros, mas se tornaria o princípio desses funcionamentos. Essa reviravolta permitiria tirar a objeção clássica à pretensão científica da linguística, a saber, que ela não tem os meios de se distanciar de seu objeto, mesmo ao preço da especiosa noção de “metalinguagem”: se a linguagem é antes tradução, ela pode então se traduzir (n)ela-mesma, mas não pode se falar a si-mesma, o que implicaria um espaço de recepção para se estudar. A tradução não pressupõe tal espaço, ela o constitui. Essa epistemologia transborda o campo estritamente tradutológico, negando sua especificidade se esta se delimita do servilismo a um metadiscorso que seria o da linguística tradicional. A crítica operada visa, ao contrário, a abalar a construção mesma desse pensamento da linguagem.

Gostaria aqui de me deter no interesse que traz a teoria da tradução para garantir sua visada epistemológica em privilegiar o modelo hermenêutico sobre o modelo linguístico. Pode-se, com efeito, perguntar por que a tradutologia se jogou nos braços viris do positivismo linguístico. Poderíamos ter-lhe atribuído quaisquer outras intenções, um destino mais aventureiro. Afinal, Schleirmacher, um dos primeiros a pensar uma teoria moderna da tradução, é também o primeiro nome da hermenêutica moderna, disciplina que abandona o único estudo dos textos sagrados ou jurídicos para propor uma teoria geral da compreensão e de que Gadamer, depois de Heidegger, destacará as implicações filosóficas. Mais ainda, Schleirmacher situa explicitamente a tradução como atitude hermenêutica e desenvolve as consequências disso.<sup>4</sup>

## 2. O sentido incerto

Sem dúvida, a tradutologia precisava ser tranquilizada. A incerteza do sentido é uma noção de que a cultura ocidental se apartou como da peste e, desde os gregos, relegados pelo cristianismo, ela escolheu balizar seu pensamento ao longo de vias firmemente traçadas, dogmatismo religioso ou racionalidade, rejeitando o obscuro e o nebuloso aos longes da blasfêmia ou da loucura. A Igreja ou o laboratório combatem o mesmo inimigo, a incredulidade, mesmo se esta não é mais que simplesmente uma maneira de crer diferentemente, por exemplo, integrando a dúvida.

Ora, a incerteza do sentido reina no coração do ato de traduzir. O que precisamente coloca um problema ao pensamento tradicional, que vê no ato o produto de uma decisão tomada segundo normas e critérios. A história da moral o demonstra exemplarmente, o que explica por que o pensamento contemporâneo, confrontado a uma história colidindo os princípios elementares escolhidos pelas sociedades modernas, privilegia a ética sobre a moral.

---

<sup>4</sup> Ver SCHLEIERMACHER (1999).

A tradução joga, com efeito, sobre um sentido incerto, já que ela flutua entre duas línguas, arriscando-se ao outro lugar da loucura de que Hölderlin tradutor permanece o trágico exemplo. Walter Benjamin diz de suas traduções de Sófocles:

O profundo perigo original ligado a qualquer tradução: que as portas de uma língua tão ampliada e tão dominada recaiam e fechem o tradutor no silêncio. [...] Aqui o sentido desmorona de abismo em abismo, até arriscar se perder nos poços sem fundos da linguagem (BENJAMIN, 1997, p. 28, tradução do original Francês de Alice Maria Araújo Ferreira).

A loucura, por conseguinte, não está tanto na impossibilidade para o sujeito de traduzir corretamente sua relação com o mundo, nas duas direções – o que ele recebe, o que ele expressa do mundo –, mas na impossibilidade de escolher uma versão entre todas as traduções possíveis. *Finnegans Wake* é impossível de traduzir, pois a obra é constituída dessa impossibilidade. Da mesma maneira, a poesia de Paul Celan. Também, as escrituras sagradas.<sup>5</sup>

Traduzindo, evidencio a não adequação de um sentido e de uma forma, de uma significação e de uma linguagem, enquanto fundo a possibilidade do traduzir sobre esse desvio. Não posso jamais dominar o conjunto dos parâmetros que circundam e fixam o sentido de um texto cuja “mensagem” se sabe ser apenas uma sua parte. Aliás, em que língua “com-preender” um texto, prendê-lo comigo, em mim? Na língua de partida ou na língua de chegada? Aporia cronológica. Será que não o compreendo unicamente, para citar Derrida, na sua *differance*, ao mesmo tempo como atraso e transformação? Compreendo o original redigido em língua de partida já em língua de chegada antes mesmo de traduzi-lo nesta, a menos que o compreenda em uma metalíngua puramente semantizada escapando a qualquer formalização gramatical ou lexical. Retenho ou contenho a passagem, a tradução antes de efetuar-la, mas esse atraso me permite a compreensão, esse atraso é sua essência. Nunca tenho certeza, em última instância, de ter entendido o sentido do texto de partida e nunca domino, por conseguinte, o sentido do texto de chegada que, pelas mesmas razões, é suscetível de leituras múltiplas. Polissemia na partida, polissemia na chegada, o sentido não é incerto, é inencontrável. Ou, para retomar um termo freudiano – e a aproximação não é fortuita –, ele é inacabável.<sup>6</sup> Donde o interesse da tradutologia de se voltar para essas novas epistemologias que interrogam e trabalham a incerteza do sentido.

### 3. Hermenêutica da tradução<sup>7</sup>

George Steiner (1978) divide a história da teoria da tradução em quatro grandes períodos, recorte que não deixou de ser criticado por sua inadequação temporal, mas que respeita, no entanto, a evolução das culturas, das ideologias e das epistemologias. O primeiro

<sup>5</sup> Sobre Paul Celan, ver meu livro *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau, 2010 e sobre os escritos sagrados, ver meus artigos “L'interdit et l'inter-dit: la traduisibilité et le sacré”, *TTR*, v. 2, n° 1, 1989 e “Babel: avant, après”, *TTR*, v. 3, n. 2, 1990.

<sup>6</sup> Sobre as relações entre psicanálise e tradução, ver *Meta*, v. 27, n° 1, Montréal, 1982 e *L'écrit du temps*, n° 7, 1984.

<sup>7</sup> A exploração desse campo foi aprofundado desde a escrita deste texto. Ver *Traduction et herméneutique* (sous la dir. de Larisa Cercel), Bucarest, Zetabooks, 2009, volume no qual contribuí com um artigo intitulado “La relation transhistorique”. Nele, tomo distância em relação à Hermenêutica gadameriana questionando o que chamo de transhistoricismo. Sobre este conceito, ver meus dois artigos: “Du transhistoricisme traductionnel”, *Beyond Descriptive Translations Studies. Homage to Gideon Toury*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 2007 e “Perspectives transhistoricistes”, *TTR*, v. XX, n. 1, 2007.

período é guiado por um procedimento empírico, o segundo está sob o signo da hermenêutica – a de Schleiermacher –, o terceiro abre a “corrente moderna”, sacrificando à linguística, a lógica formal e a teoria da informação. O último período, atual, veria um retorno à hermenêutica e uma abertura à interdisciplinaridade, notadamente para as ciências humanas e cognitivas. É esse retorno que questiono.

Freud escreve a respeito de Anna O., um dos mais famosos casos de histeria da história da psicanálise, que, tendo perdido o uso de todas as línguas salvo o do inglês, “ela falava [este] com uma tal perfeição que era capaz, quando punham-lhe um livro alemão nas mãos, de fazer de livro aberto uma tradução excelente” (FREUD, 1972, p. 24). Concluiríamos com esse exemplo que os tradutores são histéricos ou que o ideal da tradução – traduzir o livro aberto – releva da histeria? Deve-se, no entanto, notar que o sintoma histórico definido por Freud, a “dissociação histérica” (FREUD, 1972, p. 24), consiste em “um desdobramento da consciência” (FREUD, 1972, p. 24). Ora, esse desdobramento não é familiar ao tradutor? A dissociação histérica deve ser interpretada temporalmente (a espacialidade psíquica é apenas metafórica): para o aparelho psíquico, a distância temporal se situará entre o evento traumatizante passado e o sintoma presente; para a tradução, a distância temporal se situará entre o original e o texto traduzido. O discurso tradutológico clássico procura apagar essa distância fundamentando sua metodologia sobre as noções de equivalência ou de correspondência, mas essa ocultação pretende dissimular a natureza do processo tradutivo e de seu material.

Gadamer situa seu projeto hermenêutico em relação a dois polos de pensamento, duas atitudes de interpretação, que são dois discursos tradutológicos, Schleiermacher contra Hegel. O primeiro pretende reencontrar artificialmente a vida do texto original pela reconstituição histórica e exterior do contexto. Para o segundo, “[...] a essência do espírito histórico não consiste na restituição do passado, mas na mediação, operada pelo pensamento, com a vida presente” (GADAMER, 1976, p. 99). Somente essa interiorização que implica totalmente o sujeito histórico garante o valor de verdade do processo e tal consideração passa da primeira à segunda hermenêutica, segundo o recorte acima de Steiner.

Essa posição mediadora da hermenêutica é indispensável à atividade tradutória. Parece até se impor desde que, por definição, a tradução não encontre sua essência senão em ser partilha (nos dois sentidos da palavra) ou percurso, entre duas línguas, entre dois discursos, entre dois sujeitos. A tradução é o mais subversivo dos atos languageiros no que revela o quanto é factícia a oposição entre identidade e alteridade. De fato, toda identidade de uma tradução é feita de alteridade e sua natureza heterogênea mostra que não passa de dois modos de ser que, ademais, necessitam ontologicamente um do outro. Como escreve Meschonnic: “A tradução é esta atividade de relação que permite, melhor que qualquer outra, já que seu lugar não é um termo, mas a própria relação, reconhecer uma alteridade em uma identidade” (MESCHONNIC, 1999, p. 191). Vê-se facilmente, aliás, que tal definição mediadora da tradução reduz a oposição banal e aporética entre adeptos da letra, ligados ao texto de partida, e defensores do sentido, preocupados com a eficácia da transmissão da mensagem, entre “fontistas e alvistas”, segundo a expressão de J.-R. Ladmiral. A hermenêutica designa o lugar da tradução como lugar intermediário: a posição do tradutor jamais está de um lado ou de outro. Ele não está submetido nem às exigências do sentido original dependente de sua historicidade entendida como fixação, nem das obrigações socioculturais, chamando as condições de enunciação do texto de chegada. A tarefa do tradutor é de fazer a ligação, e sua função consiste essencialmente em uma mediação. Seu lugar é entre-línguas e a versão interlinear da tradução bíblica que Benjamin dispõe como modelo de qualquer tradução na conclusão de sua “Tarefa do tradutor” se compreende desse esclarecimento hermenêutico. Daí, também a recusa de Benjamin de ver na tradução um ato de comunicação, recusando a instrumentalidade da linguagem (NOUSS, 1993, p. 81-92).

Se o discurso tradutológico pode assim ser positivamente hegeliano nesse ponto de mediação, ele pode, pelo contrário, o ser negativamente por outro aspecto. Berman e Meschonnic reconheceram o platonismo no discurso tradutológico tradicional.<sup>8</sup> É possível, também, libertar o hegelianismo que se manifesta no compromisso com a noção de ultrapassagem, *Aufhebung*. Essa noção está articulada por Hegel no âmbito de sua filosofia da história concebida como progressão. A história se faria de ultrapassagens de estágios anteriores em um movimento entendido como positivo: ele segue uma direção que o orienta qualitativamente para um estado sempre melhor e a progressão se confunde com o progresso. Sem retomar uma crítica política já bastante expressada, podemos logo evocar as *Teses* de Walter Benjamin sobre a história (BENJAMIN, 1983) que a compreende não como um “tempo homogêneo e vazio”, mas como sucessão de momentos investidos de uma carga de *Jetztzeit*, de “presente/agora”, que retorna o sujeito histórico – está aí a sua historicidade – ao diálogo.<sup>9</sup> Não se definirá nem em uma fixação estéril em relação ao passado nem em uma idolatria do presente, falsa modernidade, mas em um lugar que ele estabelece entre os dois. Processo de relacionar que encontra precisamente a definição hermenêutica da compreensão segundo Gadamer: “O próprio compreender deve ser considerado menos como uma ação da subjetividade que como uma inserção no processo da transmissão onde se mediatizam constantemente o passado e o presente” (GADAMER, 1976, p. 130). Ora, a tradução é por natureza uma transmissão que estabelece uma ligação dialética entre o passado do texto de partida e o presente do trabalho desembocando no texto de chegada.

Essas duas concepções da história, hegeliana e benjaminiana, se reencontram assim no pensamento tradutológico quanto à relação estabelecida entre texto de partida e texto de chegada. Seja colocando a tradução como um trajeto unidirecional, e o texto de chegada como substituindo o texto de partida que, tornado obsoleto, inatual, desaparece: concepção tradutológica muitas vezes latente nos teóricos sobretudo preocupados com a recepção do texto de chegada e correspondendo à visão hegeliana da história. Seja colocando a tradução como percurso, movimento nos dois sentidos, e o texto de chegada como lembrança, suplemento no sentido de Derrida (ver *infra*) do texto de partida que fica presente, sempre citado: concepção tradutológica colorindo os defensores de certo literalismo e correspondendo à visão benjaminiana da história. Nesse último caso, os dois textos permanecem de alguma maneira empatados, equivalência ontológica ausente na primeira abordagem.

Tentei mostrar em outro lugar (1993) como era possível, numa perspectiva freudiana, edificar uma analogia entre a relação texto de partida-texto de chegada e a ligação inconsciente-consciente: como o discurso inconsciente e a fala consciente, os dois textos são, de alguma forma, paralelos, dizem a mesma coisa em instâncias de enunciação diferentes. Um, no entanto, exerce uma influência sobre o outro, o texto de partida sobre o texto de chegada, como o inconsciente sobre o consciente, mas não em uma relação de linearidade: em uma temporalidade específica em que o que vem *após* dá corpo e existência ao que veio *antes*, mas que, no entanto, não teria vindo *após* se não tivesse havido um *antes*.

“O texto não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença” (DERRIDA, 1979a, p. 314). O que diz Derrida da relação de escritura entre consciente e inconsciente pode adequadamente definir o modo de produção e de recepção próprios à tradução. O texto traduzido é dado na decalagem do original e este confessa e legitima sua existência somente *na* e *pela* sua tradução. Um remete imediatamente ao outro. Para esboçar uma ontologia, diria

<sup>8</sup> Ver os artigos na *Revue d'Esthétique*, nouvelle série, n. 12 (“La traduction”), 1986, e A. Berman, *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, assim como, H. Meschonnic, *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 2007.

<sup>9</sup> Ver meu artigo “L'ange traducteur. Théorie de la traduction et théorie de l'histoire chez Walter Benjamin”, *Global Benjamin* (sous la dir. de K. Garber et L. Rehm), München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.



que o ser do original é um ser-a-traduzir e o ser da tradução, um ser-traduzido, um ser-tendo-sido-traduzido. Nem um nem outro nunca estão presentes para si-mesmos. As duas noções derridianas de traço e suplemento identificam perfeitamente essa decalagem constitutiva estabelecida entre texto de partida e texto de chegada. Em tradução, a noção de presente, no sentido temporal e espacial, é uma noção manchada de impureza. Uma tradução nunca é dada no presente, uma vez que se refere a uma anterioridade que a funda e jamais está realmente lá, desde que entre suas linhas ressoa ainda o eco (é mesmo esta sua função) do original. A tradução ilustra perfeitamente o essencial do aporte metafísico de Freud segundo Derrida, a saber, “que não há pureza do presente vivo” (DERRIDA, 1979a).

Ora, essa distância entre os dois textos, esse insuperável *antes-após*, que não pode pensar-se como um *antes-após* cronológico, pode descrever-se em termos de uma imprescritível historicidade, de um ser-na-História qualificando original e tradução, mas, no pensamento de Benjamin pré-mencionado, de uma história como seguimento dialogado (ou frente ao ser) de momentos carregados de “presente”. O que, por sua vez, descreve exatamente a perspectiva sobre a história da hermenêutica gadameriana, não mais uma história pesando como um fardo às vezes tão esmagador que impede a interpretação ou como um vazio cuja abertura interdita da mesma maneira a compreensão, mas um devir histórico que, produtor de relações, torna-se produtor de sentido.

#### 4. A tradução como devir

Seguindo algumas pistas desenvolvidas por Gadamer em *Vérité et méthode* (1976), é permitido esboçar certos traços fenomenológicos da tradução que desenham sua relação hermenêutica com a história e exemplificam uma epistemologia do devir. A ontologia respectiva do jogo e da imagem nos colocarão no caminho.

[A] obra de arte é jogo, quer dizer que seu ser verdadeiro é inseparável de sua representação e que, no entanto, pela representação se manifestam a unidade e a identidade de uma figura. A referência ao ato de se representar faz parte de sua essência. Isso significa que ela permanece a mesma apesar de todas as metamorfoses e deformações que a representação pode sofrer. [...] A representação tem, de maneira imprescritível e inapagável, o caráter de uma repetição do “mesmo”. Repetição não significa com certeza aqui que algo seja repetido no sentido próprio, quer dizer reconduzido ao original. Cada repetição é tão original quanto a própria obra (GADAMER, 1976, p. 29).

Inútil sublinhar quanto essa fenomenologia da representação aplicada ao processo tradutivo invalida as noções de fidelidade, de identidade e de reprodução entre texto de partida e texto de chegada, familiares ao discurso tradutológico clássico. “A temporalidade específica do ser estético, que consiste em ter seu ser no ser-representado, acessa a existência em favor da execução que a restitui a título de fenômeno autônomo e desligado”, escreve Gadamer (1976, p. 61). Poderíamos parafrasear: a temporalidade específica do ser tradutivo, que consiste em ter seu ser no ser-traduzido, acessa a existência em favor da tradução que a restitui a título de fenômeno autônomo e desligado. E, para ilustrar mais ainda essa ideia, Gadamer dá o exemplo da festa que aloca, em si mesma, o ser reproduzida e repetida, cuja essência é o apelo à repetição, “o devir e o retorno” (GADAMER 1976, p. 50). Análise tão pertinente para a tradução pela qual Gadamer confessa sua dívida tanto a Hegel e Heidegger, como a Nietzsche. Uma tradução é tal, com efeito, apenas se ela o é na história das traduções. A história das traduções torna-se a tradução da história e o ser da tradução não é mais a

linguagem, mas a história. Ela não é apenas submetida à história: ela a revela, no sentido de um revelador sobre uma placa fotográfica, quer dizer, ela lhe dá propriamente existência graças a sua própria dimensão transhistórica.<sup>10</sup> Razão pela qual a reconstituição do âmbito histórico original é insuficiente à compreensão do original. A função da tradução não se esgota nela, porque é a distância histórica que é seu material, não só a historicidade do texto de partida.

O texto traduzido apenas existe na sua tradução, sua manifestação, logo, sua representação (*darstellung*), incluindo o seu sentido teatral: uma representação é por natureza suscetível de repetições – mesmo se no léxico teatral estas precedem aquela. De certa maneira, não existe em si. Existe em outro lugar, mas somente pode – enquanto texto traduzido – aparecer, se manifestar, existir em sua tradução. Só o conhecemos em tradução mesmo se existe efetivamente em outro lugar, como o prova o fato de que é suscetível a traduções múltiplas e em múltiplas línguas.

A ontologia do jogo continua em Gadamer pela ontologia da imagem. A imagem (*Bild*) não é uma cópia cujo valor está unicamente na transmissão do que é nela figurado e que “se suprime ela-mesma no sentido em que preenche a função de meio e que, como todos os meios, perde sua função quando atinge seu alvo” (GADAMER, 1976, p. 66). Fenomenologicamente, compreende-se facilmente que o texto de chegada não pode, de maneira alguma, ser uma cópia já que seu acolhimento no âmbito sociocultural receptor não se opera fora do original. Ele é “traduzido de”, salvo ocultações voluntárias, e as noções de cópia ou de decalque não deveriam ter lugar em tradutologia. A imagem, ao contrário, é representação e depende então da coisa representada: ela está ligada a ela, atada, investida de seu valor, donde a deriva axiológica que leva um pensamento do tipo mágico ou religioso a conceder certa sacralidade à imagem que se torna rapidamente um ícone, como o prova a história da arte ocidental. Podemos pôr em paralelo, nessa perspectiva, a história das grandes traduções bíblicas e a ideologia do sagrado no discurso tradutológico.<sup>11</sup> A tradução do texto sagrado como modelo histórico (de fato ontológico em Benjamin) de tradução traz de volta a sacralização do próprio processo de tradução. Segundo Gadamer, a imagem tem um caráter próprio, uma natureza, uma identidade que não invalidam sua relação e seu aporte ao original:

Que a imagem tenha uma realidade própria implica de volta que o modelo acesse pela imagem à representação. [...] Pela representação, o modelo adquire por assim dizer um *acúmulo de ser*. O teor próprio da imagem é ontologicamente definido como emanação do modelo. Cabe à essência da emanação que o “emanado” esteja em sobreabundância. O que ele emana não é diminuído (GADAMER, 1976, p. 68).

É a mesma coisa em tradução. O texto de partida não é atingido pela tradução. Ele permanece inteiro, intocável, integral. Qualquer que seja o número e a qualidade das traduções, ficará, ele, *original*. Seu ser se define por essa qualidade, o que Benjamin sublinha quando indica que o processo tradutivo revela no texto de partida “um núcleo essencial [que é] aquilo que, na tradução, não é de novo traduzível. Pois, por mais que consigamos extrair algo comunicável para traduzir, sempre há esse intocável para o qual se orienta o trabalho do verdadeiro tradutor” (BENJAMIN, 1997, p. 20). Se o original contém nele esse núcleo inegostável, nem por isso nele se esgota. Como a imagem, segundo Gadamer (1976, p. 67), “diz alguma coisa a mais sobre o modelo”, o texto de chegada enuncia algo a mais do que o enunciado primeiro do texto de partida, mesmo sendo a possibilidade mesma de uma enunciação em outra língua, o que Benjamin define como traduzibilidade, “forma” que o

---

<sup>10</sup> Ver acima nota 7.

<sup>11</sup> Ver LADMIRAL (1990) e meus artigos indicados na nota 5.

processo tradutivo desvenda no original.

Donde a noção de “representação-suplência”, que Gadamer (1976, p. 68) propõe e que explicita a ligação de intimidade entre o modelo e a imagem. É interessante, para nosso propósito, notar que o filósofo avança essa noção em oposição ao par modelo-cópia, no qual reconhece uma concepção platônica, o modelo sendo uma entidade ideal intocável por sua representação. Ora, já notamos acima a crítica que foi feita ao pressuposto platônico no discurso tradutológico clássico. Acrescentemos, enfim, que essa noção não é sem paralelo com a noção de “suplemento” que Derrida desenvolve notadamente no ensaio sobre Freud, em que desconstrói o conceito de tradução habitualmente (mal) lido no autor d’*A interpretação dos sonhos*:

O texto consciente não é, então, uma transcrição, porque não teve que transpor, transportar um texto presente em outro lugar sob a espécie do inconsciente. [...] O texto não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença. [...] Tudo começa pela reprodução. [...] O apelo do suplemento é aqui originário e escava o que reconstituímos com atraso como o presente. O suplemento, o que parece se acrescentar como um cheio em um cheio, é também o que suplementa (FREUD, 1972, p. 314).

Cheio, o texto de partida, já que não é destinado a ser traduzido, o que não quer dizer, compreende-se, que não precise disso. Mas cheio também, o texto de chegada, já que o sistema receptor está pronto para acolhê-lo na ausência do original e que uma abordagem sociocrítica mostrou que deve se submeter às regras de aceitabilidade cultural do âmbito do acolhimento.

Da imagem, Gadamer diz ainda: “A essência da imagem se situa como no meio de dois extremos. Esses extremos da representação são: o *puro reenvio/remissivo*, que constitui a essência do signo, e a *pura função de suplência (Vertreten)*, que é a essência do símbolo. Há algo dos dois na essência da imagem” (GADAMER, 1976, p. 80). Há também algo dos dois na essência da tradução. O texto de chegada não remete apenas ao texto de partida, por razões linguageiras e culturais pelo menos, tampouco o substitui totalmente. É dado como tradução. O mito da tradução substituindo o original durou muito tempo. As marcas socioculturais da tradução entram doravante, cada vez mais, nos costumes editoriais (“traduzido de...”, nome do tradutor, direitos do tradutor etc.) e a linguística soube mostrar as marcas semióticas do trabalho de tradução.

## 5. Tradução e história

Nem signo nem símbolos, mas um entre-dois do objeto tradução que corresponde a um entre-dois do processo tradutivo considerado na sua historicidade. “Não é a história que nos pertence, nós que lhe pertencemos” (GADAMER, 1976, p. 115), diz Gadamer, que atribui à hermenêutica o papel de explicar a compreensão como “participação numa significação comum” (GADAMER, 1976, p. 32), comum ao passado do texto a compreender (que temos de compreender) e ao presente do intérprete. O ato de compreender e o ato de traduzir se efetuam no seio de uma tradição e no curso da transmissão dessa tradição. A posição hermenêutica é logo situada entre dois polos, o passado e o presente, no entre-dois que Gadamer apresenta como o que, no sujeito e em relação à tradição, o situa entre a distância objetiva e o sentimento de pertencimento ou, em termos freudianos, o estranhamento e a familiaridade.

Cada época deve compreender, à sua maneira, o texto transmitido, pois este

texto faz parte da totalidade da tradição para a qual ela ganha interesse quanto ao fundo e na qual ela procura se compreender ela-mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal qual se dirige ao intérprete, não depende de fatores ocasionais que representam o autor e seu primeiro público. Pelo menos ele não se esgota neles. Pois a situação histórica do intérprete e, por consequência, a totalidade do curso objetivo da história contribuem sempre para determiná-lo. [...] O sentido de um texto supera seu autor, não ocasionalmente, mas sempre. É por isso que a compreensão não é uma atitude unicamente reprodutiva, mas também e sempre uma atitude produtiva (GADAMER, 1976, p. 136).

Assim compreende-se a criatividade totalmente legítima do tradutor. Ela não é liberdade infundada ou tributária de condições políticas ou culturais, ela não é arbitrária ou acessória, um traço exterior que proviria, no limite, da estética de uma sociedade ou de uma época. Trata-se de uma dimensão essencial que participa da fenomenologia da tradução. Ela permite, de um lado, o acesso à obra, ao original, à representação – como desenvolvida acima – e, por outro, ela corresponde ao processo de compreensão do intérprete que, para ser autêntico, portador e fator de verdade, deve ser produtivo, inovador ao olhar de sua historicidade.

Desde já, o tempo não é mais, em primeiro lugar, esse abismo que é preciso passar porque ele separa e afasta; ele é, na realidade, o fundamento e o apoio do processo (*Geschehen*) em que o presente tem suas raízes. A distância temporal não é então um obstáculo a ser ultrapassado. Na hipótese ingênua do historicismo, era preciso se transportar ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos, suas representações, e não segundo sua própria época, para atingir, dessa maneira, a objetividade histórica. Cabe, na realidade, ver na distância temporal uma possibilidade positiva dada à compreensão. Ela não é então um abismo aberto, mas é ultrapassada graças à continuidade de proveniência e de transmissão à luz da qual toda tradição se oferece aos nossos olhos. Não é exagerado falar aqui de uma autêntica produtividade do evento (GADAMER, 1976, p. 136).

Aí se situa a real pragmática da tradução.<sup>12</sup> Ela se apoia sobre o momento, ocasião para realizar (nos sentidos de produzir e de tomar consciência) seu pertencimento a uma tradição que legitima e alimenta sua compreensão.

A hermenêutica apresenta-se assim como uma terceira via entre a estéril oposição “fontistas/alvistas”, preocupação do autor/ preocupação do público, atenção ao texto de partida/atenção ao texto de chegada. Não se trata de compreender como compreendiam o autor e seu público ou como compreenderá o leitor de hoje. É preciso que, de alguma maneira, *o autor fale hoje* (o que não quer dizer que ele deva ser traduzido como se ele escrevesse hoje) e a mediação propriamente hermenêutica desse devir cabe ao tradutor.

Ele não a escolhe. Ela não depende das flutuações históricas das concepções tradutológicas, do tipo “belas infiéis”. Gadamer fala de “situação hermenêutica” e esclarece:

O conceito de situação é caracterizado pelo fato de que não estamos diante dela, de que não se pode ter dela um saber objetivo. Estamos sempre situados em uma situação [...]. Isso também é verdade para a situação hermenêutica, quer dizer para a situação na qual estamos em relação à tradição que devemos compreender. A elucidação dessa situação, quer dizer, a reflexão aplicada à história da eficiência tampouco pode ser levada a cabo.

---

<sup>12</sup> Ver BENJAMIN (1989).

Mas esse inacabamento não se deve a uma falta de reflexão, mas resulta da essência do ser histórico que somos. “*Ser histórico*” significa nunca poder se resolver em saber de si-mesmo (GADAMER, 1976, p. 142).

Daí, para nós, a definição possível e necessária da situação traducional. A noção de situação encontra um emprego exemplar em tradutologia. Mais ainda que na conversação, em que a influência direta dos sujeitos conversantes é evidente; mais ainda que na leitura de um texto na nossa língua cuja apropriação é cultural e contextualmente facilitada; o original em tradução é um dado, tomado de exterioridade em relação ao sujeito traduzinte, que obriga desde já esse último a um posicionamento, a uma conscientização, que, no entanto, jamais poderá acabar, já que nos é impossível sair de nossa história e constituir nossa experiência em saber objetivo. Não há tradução definitiva. Uma tradução está sempre em devir e dele tira sua essência.

A noção de situação tem como corolário em Gadamer a noção de horizonte, que simboliza o campo de questionamentos do sujeito na consciência de sua historicidade. Mas, não existem na realidade dois horizontes distintos que separariam o mundo do intérprete do mundo do texto a ser compreendido (ou traduzido):

Da mesma maneira que o indivíduo nunca é um indivíduo porque desde o início ele já se entende com outros, assim também o horizonte fechado que circunscreveria uma civilização é uma abstração. [...] Para quem se move, o horizonte desaparece. Da mesma maneira, o horizonte do passado no qual vive toda vida humana e que está presente na forma da tradição transmitida, está também sempre em movimento. [...] Todos juntos, esses mundos formam o único e vasto horizonte intimamente móvel que, além das fronteiras do presente, abraça a profundeza histórica da consciência que tomamos de nós-mesmos (GADAMER, 1976, p. 145).

O tradutor nunca é, então, imobilizado em um horizonte, ele não é fontista nem alvista; é, porque tradutor, o sujeito desse horizonte nômade, é o agrimensor, para retomar uma imagem kafkiana, ele dá as medidas já que trabalha sobre as línguas. Esse trabalho de agrimensor da história lhe confere as chaves do castelo da compreensão.

A distância temporal, o acabamento que permite num olhar historiográfico um conhecimento objetivo não é suficiente para fundar um procedimento hermenêutico: “ele nasce constantemente de novas fontes de compreensão que revelam relações de sentido insuspeitáveis. A distância temporal que opera essa filtragem não tem uma extensão delimitada (*abgeschlossene*), ela está em movimento constante, em constante dilatação” (GADAMER, 1976, p. 139). O que explica o fenômeno das versões sucessivas na história da tradução que, podemos compreender agora, não se deve exclusivamente a qualquer aperfeiçoamento na compreensão histórica ou na metodologia nem às mudanças socioculturais – esses são fatores exteriores –, mas corresponde a uma dinâmica inerente à dimensão hermenêutica da tradução. Como indicado acima, a história das traduções, desde logo, é a tradução da história.

## 6. Interpretação da interpretação

Constataremos em conclusão a coexistência de duas correntes nas teorias da interpretação: duas interpretações da interpretação. Encontramos sua descrição convergente em Ricœur, Derrida e Eco. Ricœur circula dois polos hermenêuticos opostos: a interpretação como recoleção do sentido e a interpretação como exercício da suspeita. “De um lado, a

hermenêutica é concebida como a manifestação e a restauração de um sentido que me é endereçado na forma de uma mensagem [...]; de outro lado, ela é concebida como uma desmistificação, como uma redução de ilusões” (RICŒUR, 1965, p. 35-36). Ricœur se reivindica da primeira escola fundada sobre a confiança na linguagem e a crença na verdade; ele situa como mestres da segunda, Marx, Freud e Nietzsche, que procuraram sobretudo decifrar as expressões do sentido frente às duras leis da necessidade e da realidade. Notemos que Ricœur confere a essa escola da dúvida a vontade de denunciar as mentiras da consciência, mas para elevá-la, fazê-la crescer. Assim, Ricœur enuncia:

A hermenêutica me parece movida por essa dupla motivação: vontade de suspeita, vontade de escuta; voto de rigor, voto de obediência; somos hoje esses homens que não deixaram de matar os ídolos e que apenas começam a entender os símbolos. Talvez essa situação, no seu aparente desespero, seja instrutiva: talvez a extrema iconoclastia pertença à restauração do sentido (RICŒUR, 1965, p. 35-36).

Posição que prefigura a do autor de *Après Babel*, Georges Steiner, que, em *Réelles présences* (STEINER, 1991), reconhece aos niilistas do grau zero, pós-estruturalistas e desconstrucionistas, o mérito de limpar o terreno espiritual das falsas crenças e assim desenhar a possibilidade de uma real transcendência.

Derrida, no ensaio de *L'écriture et la différence* dedicado à noção de estrutura, apresenta as duas interpretações do modelo interpretativo:

Uma procura decifrar, sonha em decifrar uma verdade ou uma origem escapando ao jogo e à ordem do signo, e vive como um exílio a necessidade da interpretação. A outra, que não está voltada para a origem, afirma o jogo e tenta passar além do homem e do humanismo, o nome desse homem sendo o nome do ser que, através da história da metafísica ou da onto-teologia, quer dizer, do todo de sua história, sonhou a presença plena, o fundamento confortável, a origem e o fim do jogo (DERRIDA, 1979a, p. 427).

Derrida também nos convida a não escolher entre essas duas concepções, ainda inconciliáveis, ao mesmo tempo em razão de seu “solo comum” e de certa historicidade da questão ainda pouco pensada claramente hoje.

Quanto a Umberto Eco, é em *Les limites de l'interprétation*, com título já revelador e desconcertante para o autor da *Œuvre ouverte*, que ele descreve duas ideias da interpretação:

de um lado, assumimos que interpretar um texto significa iluminar a significação desejada pelo autor ou, em todo caso, sua natureza objetiva, sua essência que, enquanto tal, é independente de nossa interpretação. De outro lado, assumimos, pelo contrário, que os textos podem ser infinitamente interpretados (ECO, 1992, p. 369).

Eco adota diante disso uma posição mediana, já que batiza essas duas atitudes de “exemplos de fanatismo epistemológico”.

Resta-nos compreender o que uniria essas duas interpretações da interpretação, convergência ou superação que os três autores sugerem. Uma resposta poderia ser encontrada em Nietzsche, que colocamos habitualmente na corrente da suspeita, mas que poderia conciliar as duas abordagens, seguindo Deleuze:<sup>13</sup> “Tal é a inversão nietzschiana [...]. Não

---

<sup>13</sup> Tanto quanto a hermenêutica, o pensamento deleuziano e o lugar central que ocupa nele o conceito de devir serviriam para delinear a epistemologia da tradução almejada. Por falta de espaço, só posso indicá-la sem desenvolver as linhas.

opomos mais o devir ao ser, o múltiplo ao uno [...]. Pelo contrário, afirmamos o Uno do múltiplo, o Ser do devir” (DELEUZE, 1974, p. 36).

Desse ser, como a árvore de Nietzsche, o texto tradutivo seria exemplar e mais, paradigmático de uma ciência do devir.

## 7. Referências bibliográficas

- BARTHES Roland. *Le Plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973. (coll. Points)
- BENJAMIN, Andrew. *Translation and the Nature of Philosophy*. A New Theory of Words. London: Routledge, 1989.
- BENJAMIN, Walter. L'abandon du traducteur. Traduction de A. Nouss et L. Lamy. *TTR*, v. X, n. 2, 1997.
- \_\_\_\_\_. Thèses sur la philosophie de l'histoire. In: \_\_\_\_\_. *Essais 2*. Traduction de M. de Gandillac. Paris: Denoël/Gonthier, 1983. (coll. Médiations)
- BERMAN, Antoine. De la translation à la traduction. *TTR*, Montréal, v. 1, n. 1, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*. Paris: Seuil, 1999.
- BOUVERESSE, Jacques. *Herméneutique et linguistique*. Combas: Éd. de l'Éclat, 1991.
- CHAR, René. Partage formel. In: \_\_\_\_\_. *Fureur et mystère*. Paris: Gallimard, 1974. (coll. Poésie).
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: P.U.F., 1974. (coll. Philosophes)
- DERRIDA, Jacques. Freud et la scène de l'écriture. In: \_\_\_\_\_. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979a. (coll. Points)
- \_\_\_\_\_. La structure, le signe et le jeu. In: \_\_\_\_\_. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979b. (coll. Points).
- \_\_\_\_\_. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* Paris: L'Herne, 2005.
- ECO, Umberto. *Les Limites de l'interprétation*. Traduction de M. Bouzaher. Paris: Grasset, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris: Payot, 1972. (coll. Petite Bibliothèque Payot)
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*. Traduction de É. Sacre. Paris: Seuil, 1976.
- HAGÈGE, Claude. *L'Homme de paroles*. Paris: Gallimard, 1986. (Folio/Essais)
- LADMIRAL, Jean-René. Pour une théologie de la traduction. *TTR*, v. 3, n. 2, Montréal, 1990.
- MESCHONNIC, Henri. Transformation du traduire et altérité. In: \_\_\_\_\_. *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Éthique et politique du traduire*. Lagrasse: Verdier, 2007.
- NOUSS, Alexis. Babel: avant, après. *TTR*, v. 3, n° 2, 1990.
- \_\_\_\_\_. Ceci n'est pas une traduction ou Le péché de Babel. *Discours social*, Montréal, v. 5, n° 3-4, p. 81-92, 1993.
- \_\_\_\_\_. Dans la ruine de Babel: poésie et traduction chez Paul Celan. *TTR*, v. IX, n° 1, 1996.
- \_\_\_\_\_. L'interdit et l'inter-dit: la traduisibilité et le sacré. *TTR*, v. 2, n° 1, 1989.
- \_\_\_\_\_. La traduction comme OVNI. *Meta*, v. 40, n. 3, p. 335-342, sept. 1995.
- \_\_\_\_\_. *Les traducteurs dans l'histoire*. Paris: Éditions UNESCO, 1995.
- \_\_\_\_\_. La relation transhistorique. In: CERCEL, Larisa de (sous la dir.) *Traduction et herméneutique*. Bucarest: Zetabooks, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris: Textuel, 2005.
- \_\_\_\_\_. Du transhistoricisme traductionnel. In: PYM, A.; SHLESINGER, M; SIMEONI, D. (Dir.). *Beyond Descriptive Translations Studies*. Homage to Gideon Toury Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2007.
- \_\_\_\_\_. Perspectives Transhistoricistes. *TTR*, v. XX, n. 1, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Paul Celan*. Les lieux d'un déplacement. Lormont: Éditions Le Bord de l'Eau, 2010.
- \_\_\_\_\_. L'ange traducteur. Théorie de la traduction et théorie de l'histoire chez Walter Benjamin. In: GARBER K.; L. REHM (Dir.). *Global Benjamin*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- RICŒUR, Paul. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- RORTY, Richard. *L'Homme spéculaire*. Traduction de T. Marchaisse. Paris: Seuil, 1990.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*. Traduction de A. Berman et C. Berner. Paris: Seuil, 1999. (Points/Essais)
- STEINER, George, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Traduction de L. Lotringer. Paris: Albin Michel, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Réelles Présences*. Les arts du sens. Traduction de M.R. de Pauw. Paris: Gallimard, 1991.
- VATTIMO, Gianni. *Éthique de l'interprétation*. Traduction de J. Rolland. Paris: La Découverte, 1991.