UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Modernas
Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês

INÁCIO PEDRO ABDULKADER FILHO

Uma tradução outra: a tradução dialógica de Franz Rosenzweig posta em diálogo

SÃO PAULO
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Departamento de Letras Modernas

Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês

Inácio Pedro Abdulkader Filho

Uma tradução outra: a tradução dialógica de Franz Rosenzweig posta em diálogo

Tese apresentada ao Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração:
Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês.

Orientadora:
Profa. Dra. Anna Maria Grammatico Carmagnani

SÃO PAULO
2009

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Serviço de Biblioteca e Documentação da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

Abdulkader Filho, Inácio Pedro

A136 Uma tradução outra : a tradução dialógica de Franz Rosenzweig posta em diálogo / Inácio Pedro Abdulkader Filho ; orientadora Anna Maria Grammatico Carmagnani. -- São Paulo, 2009.

252 f.

Tese (Doutorado -- Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês. Área de concentração: Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês) -- Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Rosenzweig, Franz, 1886-1929. 2. Tradução (Técnicas; Filosofia). 3. Filosofia – Século 20. 4. Lingüística aplicada. I. Título.

21ª. CDD 418.02

I myself understand a poem only after I have translated it;
a compromising confession, but […] I can safely make it.
Franz Rosenzweig, 1924.
(trad. Nahum Glatzer, 1953)

Dedicatória

Sol

É Regina
energia
que me vem do alto.

É para ela este meu salto.

É ela que me chama pelo nome
que não some.
Eis-me aqui,
superadressee*!*

Amor forte,
Leitwort.

para Ana Lúcia e Fernando,
porque o homem é o filho da(s) criança(s).

em memória de Ignacio,
porque os ipês florescem em setembro.

para Helena,
por "toda a ternura que quero lhe dar".

Agradecimentos para

Stella Tagnin, que vislumbrou,

João Azenha, que incentivou,

Helmut Galle, que alentou,

Francis Aubert, que apoiou,

Kanavillil Rajagopalan, que aconselhou,

para Lenita Rimoli Esteves, que vibrou,

e para Anna Maria Carmagnani,
que apostou.

Resumo

ABDULKADER FILHO, Inácio Pedro. **Uma tradução outra: a tradução dialógica de Franz Rosenzweig posta em diálogo**. 2009. 252 f. Tese (Doutorado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O presente estudo enfoca o trabalho tradutório de Franz Rosenzweig, que esse autor considerava um dos melhores exemplos de aplicação prática do sistema filosófico apresentado em sua obra maior, *A Estrela da Redenção*. Entender de que forma uma prática de tradução pode constituir-se em aplicação de uma filosofia tão densa e carregada de noções teológicas, bem como compreender de que maneira o minimalismo das inovadoras técnicas de tradução de Rosenzweig (que chegam a levar em conta aspectos de nível fisiológico do leitor) pode propiciar que sejam alcançados objetivos tão grandiosos quanto o "preservar-se na tradução o potencial de Revelação do texto original", são alguns dos objetivos deste estudo. Na busca de superar-se uma dicotomia que é, indevidamente, pouco notada na obra de Rosenzweig, e também para se dar conta de uma certa confusão de categorias teológico-filosóficas com categorias lingüísticas, confusão essa que dificulta o trabalho de quem está voltado primordialmente a aspectos de seu trabalho de tradução, Rosenzweig é posto em diálogo principalmente com Bakhtin e Benjamin, mas também com Meschonnic. Assim, o enigmático "potencial de Revelação do texto original" a ser preservado na tradução vai sucessivamente se aclarando através de noções tais como a "responsividade do enunciado" em Bakhtin, a "palavra que é resposta" e a "tempestividade na enunciação" no próprio Rosenzweig, e o "ritmo" ou a "oralidade do texto" em Meschonnic. O passo decisivo que nos leva a concluir que o que está em jogo nessa tradução dialógica de Rosenzweig é um "traduzir de vivências na língua", é dado através da noção de "intensividade na linguagem [ou, na(s) língua(s)]" que é aqui reconhecida e desenvolvida a partir da grande proximidade entre as filosofias de Bakhtin, Rosenzweig e Benjamin. Essa proximidade central e profunda entre as filosofias desses três autores, e que talvez não tenha sido devidamente aquilatada até aqui, é igualmente apresentada e argumentada neste trabalho. Finalmente, essas técnicas tradutórias que se voltam

para vivências autorizam ainda duas conclusões, uma acerca desse traduzir, a outra acerca da natureza da linguagem e das línguas: 1) a atitude tradutória de Rosenzweig configura um bartheano *writerly turn in translation*; 2) é no plano da intensividade na linguagem (e não no da referência), ou seja, é a partir de vivências na língua tais como, p. ex., a da percepção do que há de polissêmico numa homofonia, que se dá o sentimento de pertença de uma língua (nativa ou não). É a partir disso que uma língua se torna para mim uma língua minha, e para uma comunidade ou para um povo uma língua nossa.

Palavras-chave: Franz Rosenzweig. Tradução e filosofia. Técnicas de tradução. Intensividade na linguagem. Vivências na língua.

Abstract

ABDULKADER FILHO, Inácio Pedro. **An other translation: the dialogic translation of Franz Rosenzweig is put to dialogue**. 2009. 252 f. Thesis (Doctorate of Letters) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

This study examines the translation work of Franz Rosenzweig (1886-1929), which he considered to be one of the best examples of a practical application of the philosophy expounded in his major work, The Star of Redemption (1921). Some of the aims of this study are to understand how a translation practice may constitute an application of such a dense philosophy so much loaded with theological concepts, and also to make sense of how the "minimalism" of Rosenzweig's innovative translation techniques (some of which take into account aspects that involve the physiological level of the reader) manage to reach objectives of such "grandeur" as the preserving, in translation, of "the Revelation potentially present in the original text". Furthermore, in order to overcome a not much noticed dichotomy in Rosenzweig's thought, and also to surmount a certain confusion of theological-philosophic categories with linguistic categories which makes difficult the job of someone mainly focused in his translation work, Rosenzweig is here put in dialogue, mainly with Bakhtin and Benjamin, but also with Meschonnic. In this way, the enigmatic "Revelation potential of the original text", that must be kept in translation, is clarified by a series of notions such as the "respondibility of speech" in Bakhtin, the "word-and-response" and the "due-time speech" in Rosenzweig himself, and the "rhythm" and the "orality of the text" in Meschonnic. The decisive step that allows us to conclude that what is here at issue is a "translation of experiences lived in a language", is given via the notion of "intensiveness in language (or in the languages)" which we here recognize and develop. This is done by starting from key concepts in Bakhtin, Rosenzweig and Benjamin, concepts that prove to be very close to each other. This close proximity of the philosophies of these three authors is a fact—as far as we know not fully noted up to now—which we also argue for in the present work. Finally, this "translation of experiences lived in a language into experiences lived in another language" allows for two further conclusions to be

reached in the present work, one concerning the nature of such a translation, the other concerning the nature of language: 1) Rosenzweig's attitude as translator may be understood as a Barthean writerly turn in translation; 2) it is within intensiveness (and not reference) in language, i. e., it is via experiences such as, for example, the perceiving of the polisemic potential of a homophony, that one "feels" that a language (native or not) belongs to him or her. It is via this kind of "experiences lived in a language" that this language becomes for me (one of) my language(s). Thus it becomes, for a community or a people, our language.

Key-words: Franz Rosenzweig. Translation and philosophy. Translation techniques. Intensiveness in language. Lived experiences in a language.

Sumário

INTRODUÇÃO **13**
1. Os objetivos 13
2. A tese 15
3. Os passos 16

CAPÍTULO 1 **18**
FRANZ ROSENZWEIG E O *SPEECH THINKING* 18

1. Introdução 18
2. Origens e formação 22
3. Religião e guerra 23
4. *A Estrela da Redenção* e a ética como "primeira filosofia" 25
5. Ação e sofrimento 26
6. Pensando Novo 28
   6.1 Vivendo novo 32
7. Hermeneutas dialógicos 34
   7.1 Martin Buber 35
   7.2 Paul Ricoeur e a confiança na linguagem 37
   7.3 Paul Ricoeur e a tradução 39

CAPÍTULO 2 **41**
TRADUÇÃO DIALÓGICA 41

1. Introdução 41
2. Tradução e tradição 41
   2.1 Lutero 42
   2.2 Schleiermacher e Goethe 43
3. A Tradução à véspera da Filosofia 44
4. Tradução dialógica 45
5. Filosofia/Teologia e prática de tradução: o macro, o meso e o micro da tradução dialógica. 48
6. O sagrado e o profano 49
7. Presença e Unidade. 53
8. *Leitwörter* e *colae* 56

CAPÍTULO 3 **59**
TRADUZINDO A ENUNCIAÇÃO: BAKHTIN, ROSENZWEIG E A TRADUÇÃO DIALÓGICA 59

1. Introdução 59
2. Eventicidade 61
3. Filosofia 62
4. Ética, “responsividade” e “arquitetônica”. 66
5. Teologia 69
    5.1 Schelling 72
6. A “palavra dialógica” e a “dialogização das línguas”. 72
7. Enunciação 77
8. Um enunciado que cale fundo. 81
    8.1 Entonação expressiva 84
9. Em conclusão 86

CAPÍTULO 4 **87**
LINGUISTIC RETURN 87

1. Introdução 87
2. *Linguistic Return* 88
    2.1 Falando a realidade 89
3. O declínio da palavra-acontecimento e o advento do *rational turn* 91
4. Tempo certo 94
5. Sagrado Profano 97
6. O livro focal da Revelação. 102
7. A Gramática em *A Estrela da Redenção* 103
    7.1 O Proto-Cosmos 103
    7.2. Revelação 105
    7.3. Palavra e resposta 107
    7.4. O nome próprio 109
8. O Cântico dos Cânticos e *A Estrela da Redenção* 110
    8.1 O pensamento gramático aplicado ao Cântico dos Cântcos. 112
9. Em conclusão 114

CAPÍTULO 5 **116**
TRADUZINDO A INTENSIVIDADE: BENJAMIN, ROSENZWEIG E A TRADUÇÃO DIALÓGICA 116

1. Introdução 116
2. Benjamin e Rosenzweig 117
3. A tarefa do tradutor Franz Rosenzweig 120
4. A Língua Sagrada *(leshon haqodesh)* e a Pura Linguagem *(reine Sprache)* 122
    4.1 Língua e linguagem 123
5. Teologia da Linguagem, teologia na linguagem 129
    5.1 A novidade em "A Linguagem" e sua relevância para "A Tarefa" 131
    5.2 "A Linguagem" de Benjamin e o pensamento de Rosenzweig 132
        5.2.1 A Revelação em "A Linguagem" 133
        5.2.2 O nome em *A Estrela* 136
        5.2.3 Profunda proximidade maior: fulcros que se encadeiam. 138
            5.2.3.1 O vértice é a Revelação em Rosenzweig 140
    5.3 Intensividade 142
6. Traduzindo a intensividade: "A Tarefa" e as técnicas de tradução do *Halevi* 145
    6.1 Fidelidade e liberdade 146
    6.2 O *Halevi*, a recriação da intensividade e a tradução dialógica. 148
        6.2.1 Rima 149
        6.2.2 Métrica 150
        6.2.3 Estilo 151
        6.2.4 Escolha das palavras 153
7. Em conclusão 155

CAPÍTULO 6 **157**
MESCHONNIC *AVANT LA LETTRE*: BUBER-ROSENZWEIG E O RITMO, BENJAMIN E O MODO DE DESIGNAR 157

1. Introdução 157
2. Meschonnic, Rosenzweig, Benjamin 158
3. Colometria, oralidade, ritmo 159
    3.1 O movimento da fala 162
4. Historicidade 164

5. O signo e a significância, a referência e a intensividade 167
5.1 Meschonnic e Benjamin 169
6. *Leitwörter*, poética, sistematicidade, traduzibilidade 171
6.1 As *Leitwörter* e a poética do traduzir de Buber-Rosenzweig 173
6.2 A poética do traduzir vivências. 176

CAPÍTULO 7 **178**
CORPO, TEXTO, VIDA, LÍNGUA 178

1. Introdução 178
2. Corpo e texto 178
3. *Doug's dream come true* 180
4. Texto e vida 185
4.1 Pluralidade, conotação, comentário 186
4.2 Mais conotação 189
4.3 *Leitwörter* e comentário: "*En ce moment même*" 192
4.3.1 Não por acaso esse exemplo 195
4.3.2 Uma nova forma de escrever 196
5. Vida e língua 202
5.1 Sons e marcas 203
5.2 O que não há em Okinawá 205
5.3 Nossa língua 207

CONCLUSÃO **210**

APÊNDICE **213**
"A TAREFA DO TRADUTOR": UM GUIA DOS PERPLEXOS
(*WITH A LITTLE HELP FROM FRANZ ROSENZWEIG*) 213

BIBLIOGRAFIA **242**

INTRODUÇÃO

Não consigo imaginar como este livro pode conseguir não ser egoísta; e, para dizer a verdade, não consigo absolutamente imaginar como ele pode conseguir não ser chato. A chatice, todavia, me livra da acusação que mais lamento; a acusação de ser superficial.
G. K. Chesterton, 1908.
(trad. Almiro Pisetta, 2008)

1. OS OBJETIVOS

O presente trabalho, que toma a forma de um longo ensaio, enfoca a prática tradutória de Franz Rosenzweig (1886-1929), filósofo, teólogo, tradutor. A motivação é tripla: a tradução de Rosenzweig empregou técnicas reconhecidamente inovadoras e desafiadoras da visão tradicional; veio acompanhada de uma reflexão a um tempo esclarecedora e instigante sobre seu trabalho de tradutor e o traduzir em geral; foi por ele colocada—essa tradução, esse trabalho de tradutor—como um grande exemplo de uma aplicação prática de sua filosofia.

Uma tradução que se diz aplicação prática de uma filosofia certamente merece ser examinada. Entender como isso se dá, como um trabalho de tradução pode ser a aplicação de uma filosofia, é um dos objetivos do presente trabalho.

Mas no caso específico de Rosenzweig há, note-se, um alcance maior. **Técnicas tradutórias**—algumas quase inesperadas—são por ele descritas, justificadas e aplicadas para construir uma **prática de tradução** que, diz o autor, é uma aplicação prática de sua **filosofia**. E não de qualquer filosofia, mas do sistema filosófico de *A Estrela da Redenção* (1921), uma das grandes obras primas do séc. 20, cujos paralelos com (e antídotos ao) *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger são reconhecidos já de há algum tempo (Souza, 1999, p. 14; Nef, 2004, pp. 166, 932).

Eis aí, portanto, um âmbito bem amplo que parte do, digamos, *minimalismo* da técnica, constrói o *textual*, i.e., o texto que é o produto final da prática de tradução em si, e atinge o *grandioso* de um objetivo filosófico (no caso, um objetivo *teológico*-filosófico).

Entender essa amplitude e o que ela representa para a natureza do traduzir—entender, p. ex., como algo tão *mínimo* quanto a atenção "à disposição gráfica na folha impressa", ou o ter em conta "o tempo entre duas tomadas seguidas da respiração" de quem lê essa folha impressa, podem estar propiciando que a "Revelação se dê

na vida do leitor" do texto traduzido da Bíblia Hebraica—, é um outro objetivo do presente estudo.

No sentido inverso, é preciso que se busque compreender a filosofia que levou à prática tradutória. *A Estrela da Redenção* é uma obra densa, que vem redigida num vocabulário teológico. Publicada em 1921 ela foi recebida com uma indiferença inesperada para o autor, mas previsível dada a complexidade da obra e o fato de ter sido redigida

> num virtual idioleto compartilhado [tão somente] por seu círculo de amizades. [Nela, Rosenzweig] advoga uma transformação do pensamento [que, de baseado na 'razão'] deve adotar o novo *organon* [i.e., instrumental] da fala (*speech*) e da performance gestual [i.e., todo o gestual—corporal, do olhar e facial—de quem fala] (Gibbs, 2000, p. 25).

Haverá, portanto, que se entender esse *linguistic turn* filosófico e teológico que visa construir uma nova epistemologia em que a Revelação, que é a noção básica em Rosenzweig, venha a se constituir numa categoria tão válida quanto as usualmente aceitas para aquisição do conhecimento.

Ademais, e ainda na linha do que vai dito poucos parágrafos acima, entender-se como algo que é *texto* pode tornar-se Revelação na *vida* individual de alguém, ou melhor, **entender-se como um texto se faz vida** (abstraída dessa análise a Revelação, ou qualquer outra categoria não textual), é um aspecto que há de interessar a quem, tradutor ou não, vive por dever de ofício às voltas com textos.

Por tudo isso, a obra filosófica de Rosenzweig será também objeto de consideração no presente trabalho, um terceiro objetivo que se espraia por este texto afora. Buscaremos analisá-la em alguma extensão, ainda que apenas topicamente e na medida em que isso for importante para um entendimento do que se passa no seu trabalho de tradução.

O porquê de chamarmos "dialógica" a tradução de Rosenzweig—uma tradução "outra", que não se atém apenas à recuperação do sentido—será esclarecido mais adiante no capítulo 2. O que deve ainda aqui ser ressaltado é um último aspecto que traz toda uma dimensão adicional a este trabalho.

Na busca de se entender o que se passa na sua tradução dialógica, Rosenzweig será posto em diálogo—e eis aí um quarto objetivo—, principalmente com Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin, mas também com Henri Meschonnic e, menos, com Douglas Robinson. Além disso, conceitos de Roland Barthes e o "caso prático" de um texto em que Derrida comenta Lévinas serão utilizados para investigar-se, à luz de Rosenzweig, a conexão texto-vida à qual nos referimos pouco acima.

Esses serão diálogos de inter-iluminação. Não apenas o que se passa na tradução de Rosenzweig será esclarecido através desses autores, mas muito do que neles há de críptico se verá esclarecido pelo pensamento e pela prática tradutória de Rosenzweig.

2. A TESE

A tese é a de que essa outra tradução, que não é só a do sentido, traduz vivências na língua. Vivências que vão desde algo tão "básico" quanto a produção de um som pela glote, até algo tão "elaborado" quanto a vivência de uma historicidade. Mas sempre vivências na língua. E o que isso quer dizer é que essas são vivências que um falante da língua as tem justamente porque fala aquela língua. São essas vivências de um falante na língua de partida que devem, tanto quanto possível, ser trazidas pelo tradutor dialógico para a língua de chegada, de tal forma que um falante dessa outra língua também as tenha em sua língua de chegada.

A conclusão de que a tradução dialógica é "tradução de vivências" é, ademais, atingida ao cabo de uma série de teses intermediárias que vão sendo propostas ao longo do trabalho, todas elas visando entender o que está sendo preservado na prática tradutória de Rosenzweig.

Essa série se inicia com o "potencial de Revelação do texto original" que Rosenzweig diz explicitamente que visa preservar na tradução, e vai sucessivamente se aclarando através de noções tais como a "responsividade do enunciado" em Bakhtin, a "palavra que é resposta" e a "tempestividade na enunciação" no próprio Rosenzweig, e o "ritmo" ou a "oralidade do texto" em Meschonnic. O passo decisivo é dado através da noção de "intensividade" que é aqui reconhecida e desenvolvida.

A derivação dessa última noção, por outro lado, se dá a partir de um outro ponto que o presente trabalho constata: o de que a proximidade entre os pensamentos de Bakhtin, Rosenzweig e Benjamin é bem mais profunda e central do que, talvez, tenha sido reconhecido até aqui.

Finalmente, essas técnicas tradutórias que se voltam para vivências autorizam ainda duas conclusões, uma acerca desse traduzir, a outra acerca da natureza da linguagem e das línguas: 1) a atitude tradutória de Rosenzweig configura um bartheano *writerly turn in translation*; 2) é no plano da intensividade na linguagem (e não no da referência), ou seja, é a partir de vivências na língua tais como, p. ex., a da percepção do que há de polissêmico numa homofonia, que se dá o sentimento de pertença de

uma língua (nativa ou não). É a partir disso que uma língua se torna para mim uma língua minha, e para uma comunidade ou para um povo uma língua nossa.

3. OS PASSOS

Do que foi visto acima, o objetivo do presente estudo, o de se entender o que se passa na tradução dialógica de Rosenzweig, pode ser encarado em termos de uma tarefa. A tarefa de preencher o *gap* que existe entre uma filosofia que é formulada num vocabulário teológico, e as técnicas tradutórias que, descritas num vocabulário sub-textual, constroem a prática tradutória que é uma aplicação dessa filosofia. Numa frase: preencher o *gap* entre Revelação e respiração.

Os passos, ou sub-tarefas, são no entanto numerosos:

- O capítulo 1 apresenta os fatos básicos da vida e obra de Rosenzweig, traça as características do seu *speech thinking* e reconhece uma dicotomia que produz em sua obra um desbalanceamento importante, o qual precisará ser enfrentado e trará conseqüências para a metodologia do presente trabalho.

- O capítulo 2 apresenta a tradução dialógica de Franz Rosenzweig, descreve a tradição na qual ela se insere, argumenta seu embasamento num objetivo filosófico-teológico maior, e formula várias questões que a reflexão tradutória de Rosenzweig suscita e que deverão ser respondidas nos capítulos seguintes.

- O capítulo 3 apresenta as bases e influências filosóficas comuns a Rosenzweig e Bakhtin, que se revelam bem mais relevantes do que tem sido reconhecido até aqui. Isso autoriza a utilização do ferramental metalingüístico de Bakhtin para que se busque explicar—no nível metalingüístico bakhtiniano—a tradução dialógica de Rosenzweig. O capítulo conclui com a constatação de que a "enunciação" bakhtiniana, deve estar preservada numa tradução dialógica.

- O capítulo 4 aprofunda-se no *speech thinking*, examinando o *linguistic turn* em que Rosenzweig se insere e a forma como opera o seu "pensamento gramático". Uma necessária dessacralização da noção de "sagrado" é levada a cabo e a dicotomia apontada no capítulo 1 é desfeita (mas não o seu conseqüente desbalanceamento, que permanece).

- No capítulo 5 a proximidade entre Rosenzweig e o Benjamin de "A Tarefa do Tradutor" é apresentada com vistas a um aprofundamento do que vai na tradução dialógica. Ademais, a centralidade do que aproxima os pensamentos de Rosenzweig, Benjamin e Bakhtin é argumentada, e a partir daí a noção de

"intensividade" na linguagem, central para o presente trabalho, é desenvolvida. Técnicas tradutórias através das quais Rosenzweig traduz o "modo de designar", tal como definido e advogado por Benjamin em " A Tarefa", são examinadas ao fim desse capítulo. Um exame completo do texto de "A Tarefa do Tradutor" à luz de Rosenzweig é apresentado no Apêndice deste trabalho.

- O capítulo 6 analisa as duas técnicas tradutórias mais "revolucionárias", a da colometria e a das *Leitwörter*, que Buber e Rosenzweig utilizam em sua tradução da Bíblia. Para tanto Rosenzweig é posto, junto com Benjamin, em diálogo com Henri Meschonnic. O capítulo se encerra argumentando, a partir da noção de intensividade, que a atenção a vivências na língua é o foco maior da tradução dialógica.

- No capítulo 7 se dá o passo final "do texto à vida e à língua". Esse passo é dado sob duas óticas. 1) Uma ótica "corporal" na qual a "somática da tradução" de Douglas Robinson é brevemente enfocada, e seu alcance ante a noção de "vivências na língua" que aqui empregamos é avaliada. 2) Uma ótica "textual", que se serve da noção de texto *writerly* (ou *scriptible*, ou *de jouissance*) em Roland Barthes para concluir que a tradução dialógica de Rosenzweig pode ser entendida como um *writerly turn in translation*. O capítulo se encerra com um exemplo no qual o que se traduz é a vivência de um "brincar com a língua". Isso permite concluir, com Rosenzweig, que é no plano da intensividade, é a partir de vivências na língua que "uma língua" se torna "a minha língua", e "a nossa língua".

CAPÍTULO 1

FRANZ ROSENZWEIG E O *SPEECH THINKING*

For whatever one may say about the deficiencies of translation, it is and remains one of the most important and dignified enterprises in the general commerce of the world. The Koran says: 'God has given every nation a prophet in its own language'. Thus every translator is a prophet among his people.
Johann Wolfgang Goethe, 1827.
(trad. Lefevere, 1977)

1. INTRODUÇÃO

Se assim é, se como diz Goethe "o tradutor é um profeta entre seu povo", o judeu-alemão Franz Rosenzweig (1886-1929) talvez tenha sido um dos que mais plenamente viveu essa condição, e isso numa dimensão que talvez vá além do que Goethe, o "decidido não-cristão" segundo Rosenzweig (2001a, p.130), pretendeu exprimir.

Neste primeiro capítulo consideraremos brevemente o posicionamento de Rosenzweig no quadro do pensamento do sec. 20 e examinaremos alguns aspectos de sua vida e filosofia, principalmente o seu *speech thinking*. Apontaremos, em especial, um certo "desbalanceamento" que deve ser reconhecido (e superado) em sua obra, e que traz conseqüências para a metodologia do presente trabalho. O capítulo se encerra com a consideração de alguns conceitos de dois autores, Martin Buber e Paul Ricoeur, que nos servirão para a reflexão dos próximos capítulos.

"Meu verdadeiro 'desenvolvimento literário' desde 1920 tem sido no campo da tradução" (Rosenzweig, *apud* Glatzer, 1998, p. 100), observou Rosenzweig no início daquela década como que numa premonição do que seria doravante um dos cernes de sua atividade. E em "O Novo Pensamento" *["Das Neue Denken"]*, um ensaio publicado em 1925 e que supre a falta do prólogo que em 1921 julgara desnecessário ao seu *magnum opus*, *A Estrela da Redenção* (Rosenzweig, 2000a, p. 109), uma frase diz: "As Notas a [minha tradução de] *Jehuda Halevi* contém instrutivos exemplos da aplicação do 'novo pensamento'" (id, p. 128). Ou seja, Rosenzweig considerava seu trabalho de tradução, e a reflexão (tradutória ou não) que essa prática suscitava, como uma importante aplicação prática do sistema filosófico que desenvolvera em *A Estrela da Redenção*.

Esse livro monumental completado em 1919 e publicado em 1921, foi julgado obscuro por seus primeiros leitores, aparentemente para surpresa de seu autor. A isso se somou a circunstância histórica da ascensão do nazismo em 1933, e tudo o

que a ela se seguiu, para que toda a obra de Rosenzweig passasse por longo tempo despercebida.

Somente a partir da década de 1950 o estudo dessa obra foi retomado na Alemanha com os trabalhos de Bernhard Casper e Reinhold Mayer (Souza, 1999, p. 14). Reconheceu-se sua influência em Walter Benjamin, e se estabeleceu um paralelo entre *A Estrela da Redenção* e *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger (o artigo pioneiro nesse sentido é de Karl Löwith já em 1942 [id.]).

Na França, foi preciso que Emmanuel Lévinas se declarasse fortemente influenciado pela obra de Rosenzweig (Lévinas, 1982, pp. 69-70; Narbonne, 2004, p. 92, n. 195), uma obra, no dizer de Levinas, "criada como que num transe fervoroso de gênio" (Lévinas, 1992, p.14), para que ela ganhasse a merecida estatura e o devido alcance filosófico.

Em língua inglesa a introdução de Rosenzweig se deu em 1953 com a publicação de uma *Vida e Obra* por Nahum Glatzer que é praticamente uma autobiografia epistolar, reeditada em 1998. Outra importante obra em língua inglesa, Stahmer, 1968, que muito nos valeu por apresentar o pensamento de Rosenzweig e de outros "pensadores da palavra" contemporâneos seus, não foi, infelizmente, reeditada.

No Brasil, Rosenzweig é ainda pouco conhecido. A publicação que introduziu seu pensamento é de Ricardo Timm de Souza (Souza, 1999), e a tese pioneira que enfoca sua tradução—a qual o presente trabalho tem a esperança de, modestamente, complementar—é de Maria Clara Castellões de Oliveira (Oliveira, 2000)[1]. Em setembro de 2008 realizou-se, em Passo Fundo, um primeiro "Seminário Filosofia e Política em Rosenzweig" e iniciou-se um Grupo Inter-institucional de Estudos sobre Rosenzweig.

Globalmente, a influência de Rosenzweig revelou-se mais extensa desde que em 1986 se realizou na Alemanha um primeiro congresso internacional por ocasião do centenário de seu nascimento. Em 2004 foi criada em Kassel, na Alemanha, uma Sociedade Internacional Rosenzweig. O trabalho inspirado por Rosenzweig inclui hoje o que de melhor o pensamento judeu pós-moderno tem produzido, e que se abre para além do judaísmo numa atitude francamente ecumênica. Exemplos disso são o "textual reasoning" de Peter Ochs[2] e a "ética de responsabilidade" de Robert Gibbs (Gibbs, 2000).

---

[1] A bela tese de Oliveira enfoca principalmente o entre-lugar do "hifenizado" judeu-alemão Rosenzweig enquanto *locus* enunciatório e estratégia discursiva que determinam suas posturas tradutórias. Reconhece, ademais, a partir de diálogos de Rosenzweig com Derrida e Benjamin a existência de um específico pensamento tradutório judaico, e traça paralelos com um outro tradutor que enuncia de um entre-lugar, o latino-americano Haroldo de Campos. Já o presente trabalho tem um enfoque menos discursivo e talvez mais "lingüístico", buscando entender "o quê" está sendo traduzido quando Rosenzweig aplica suas técnicas, e de que forma elas são determinadas por uma filosofia (*cum* teologia) que adota a linguagem como *organon*.

[2] Veja-se, p. ex., *The Journal of Textual Reasoning: Rereading Judaism after Modernity*, Vol 1.1, Electronic Text Center, University of Virginia, 2002, publicação acadêmica cujo lançamento Ochs conduziu em conjunto com Robert Gibbs e Stephen Kepnes, e em especial o que nela há, como em Rosenzweig,

Rosenzweig é também hoje um dos autores judeus mais lidos pelos teólogos cristãos. Nele se reconhece "uma reflexão dialógica [e] uma defesa existencial e personalista da religião", (Splett, 1998, p. 982), uma providência divina não voltada para os indivíduos mas "para uma universal interconexão entre as coisas, que Deus renova dia a dia por meio de uma criação contínua" (Auletta, 1998, p. 950), e uma visão da revelação como promessa da presença de Deus na comunidade (Lacoste, 1998, p. 422).

Essa linha remonta ao *nomen misercodiae*, um dos dois "nomes de Deus" de Agostinho (id, 420), e esse é um aspecto interessante que merece ser aqui considerado por envolver, desde a Antigüidade, um disputado problema de tradução que trazia embutido em si o debate filosófico cuja definição veio a estabelecer o que hoje é o *mainstream* da filosofia. E a relegar a linha na qual o pensamento de Rosenzweig se insere a um plano secundário.

O *nomen misericordiae* corresponde ao "primado do bem" ou seja, o "Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó" (Ex 3, 15). O outro *nomen* agostiniano, correspondente ao "primado do ser", é o *nomen substantiae* de Ex 3, 14, o "eu sou o que sou", filologicamente indefensável, mas que foi adotado por Jerônimo, contemporâneo de Agostinho e tradutor da Vulgata. Mais próximo do hebraico, p. ex., é o "eu serei quem eu serei", adotado por Áquila e Teodósio (id).

Essa discussão sobre qual dos dois primados, o do bem ou o do ser, corresponde à natureza de Deus, prosseguiu pela Idade Média latina. Ela ditou a origem da Modernidade, quando no *nomen substantiae* o Ser Absoluto de Aquino (um "ser" verbo no infinitivo, que é lampejo em toda criatura) foi substituído pelo Ser Infinito de Duns Scotus (onde "ser" é o substantivo sinônimo de "ente"). O Infinito, e não a Transcendência, passou então a ser o atributo distintivo de Deus, agora um ente "ontológico" (palavra que é um neologismo da modernidade) como suas criaturas.

Foi o declínio da teologia e a ascensão da metafísica, a princípio denunciada como uma "idolatria pela criatura", mas que iniciou e ditou o pensamento moderno com sua busca de Deus através da razão e dentro do presente histórico da experiência (Milbank, 1997a , pp. 44-45).

Dessa forma—e na contra-corrente do pensamento "racional" que veio a firmar-se e permanece até hoje—, o viés relacional e não-substantivo que o *nomen misericordiae* representa ficou restrito, desde a transição para a modernidade, apenas a ontologias místicas do ser análogas à de Eckhart, contemporâneo de Duns Scotus (id., p. 45), ou a teorias do primado lingüístico da mediação divina como em

---

de valorização e exploração de um método "rabínico" de pensamento. Quanto aos desdobramentos ecumênicos, v. *The Journal of Scriptural Reasoning*, Vol. 1, No. 1 – Aug. 2001, publicação da Society for Scriptural Reasoning, um capítulo da American Academy of Religion dedicada ao "diálogo entre judeus, cristãos e muçulmanos sobre a interpretação da Escritura nas tradições abraâmicas". O artigo de David F. Ford nesse número (Ford, 2001) apresenta uma boa introdução ao pensamento de Ochs.

Boaventura (id., p. 46). E seguiu sempre como que subterrâneo durante o período moderno. No século XVIII aflorou, mas sem firmar-se, em teorias como as de George Berkeley, Robert Lowth, Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder e Johann Georg Hamann (Milbank, 1997b pp. 63-79 e 1997c, pp. 97-105), sendo que este último, como veremos no cap. 4, foi o grande precursor do *linguistic turn* em que Rosenzweig se insere. No séc. XIX, pode ser reconhecido em Kirkegaard (Milbank, 1997a, p. 42 e 1997b, p. 70; Splett, 1998, p. 982).

No séc. 20 essa visão ressurge enfim, "dadas as crises e reviravoltas provocadas pelas guerras modernas", diz-nos Splett, nas obras de "F. Ebner, M. Buber, E. Rosenstock-Huessy, F. Rosenzweig, e R. Guardini" (id.). E aí então o dialógico Rosenzweig pode traduzir (com o filológico Buber) o nome de Deus em Ex 3, 14 de uma forma que está bem em linha com sua visão da revelação como uma promessa de presença: "eu sou aquele que lá [convosco sempre] estarei".

Essa relação, citada logo acima por Splett, de nomes de autores alemães contemporâneos de Rosenzweig é significativa para o que aqui nos concerne. À exceção do último citado (cuja obra principal foi escrita em 1939, após a morte de Rosenzweig), e adicionando-se à lista o nome de Florens Christian Rang, tem-se o que poderíamos muito propriamente denominar um "círculo de Rosenzweig".

São esses os autores que Rosenzweig menciona explicitamente em "O Novo Pensamento" (1925) como tendo "independentemente uns dos outros, penetrado o ponto focal da nova idéia, que é discutida no livro central [i.e., na parte 2, a central e mais importante] de *A Estrela [da Redenção]*" (Rosenzweig, 2000a, p. 128). E logo a seguir Rosenzweig diz mais: "Interesses teológicos ajudaram no passo inovador [*the breakthrough*] dado em direção ao novo pensamento em todos [os autores] que acabamos de mencionar." (id.).

Essa última observação de Rosenzweig é importante. Especialmente se notarmos que toda a presente discussão dos precursores desse "novo pensamento" de Rosenzweig deu-se a partir de noções teológicas apresentadas por teólogos: Milbank, Ochs, Auletta, Lacoste, Splett. Destes, os dois primeiros podem inclusive ser tidos por "rosenzweigueanos", ao menos na medida em que adeptos da "virada lingüística" na teologia[3].

Temos nisso um indício do que se constatará mais adiante: **estamos diante de um pensamento—o de Rosenzweig—que é bastante carregado pelo teológico**,

[3] Uma comunicação pessoal de Robert Gibbs (2/07/2002), do grupo de Ochs, confirma essa nossa impressão. Tal proximidade via Rosenzweig não impede entretanto que o judeu (e ecumenista) Ochs tenha sérias restrições à "Teologia Radical" do anglicano Milbank, pela visão que tem este último de um "superacionismo" do cristianismo ante o judaísmo. Veja-se Ochs, 2005. Note-se ademais que Milbank, dado talvez esse seu superacionismo, não cita ao que saibamos explicitamente em sua obra o não-superacionista Rosenzweig (vide notas 5 e 6 abaixo). Rosenzweig, não obstante, está na epígrafe do livro de Catherine Pickstock (1998, p. 2), a grande colaboradora de Milbank na Teologia Radical. "Radical", note-se, no sentido de retorno às raízes.

tanto que foi suscitado por "interesses teológicos" e tem, até hoje, interessado especialmente a teólogos. **Isso há de ter suas conseqüências para um estudo como o presente, que estará voltado para a prática tradutória e, portanto, para o que de lingüístico—e não o de teológico—há nesse pensamento.**

Por outro lado esse é um pensamento que, independentemente de sua carga teológica, é "novo", diz-nos Rosenzweig, justamente por que é "pensamento da palavra [da fala, do discurso]" [*Sprachdenken*, *speech thinking*] (Rosenzweig, 2000a, p. 126-127). Ademais, Rosenzweig, o "pensador da palavra", valoriza o traduzir a ponto de dizer que "o verdadeiro objetivo da mente *[Geistes]* é a tradução" (carta de 1/10/1917 a Rudolf Ehrenberg, in Glatzer, 1998, p. 62) e que "toda fala é, desde logo uma fala dialógica e portanto—tradução" (Rosenzweig 1926/1994, p. 47).

Mas sobre isso se verá mais tarde. É preciso antes, em breves pinceladas, conhecer a vida e entender a obra.

2. ORIGENS E FORMAÇÃO

Franz Rosenzweig nasceu em Kassel, no dia de Natal de 1886, em uma família judaica típica da "emancipação" que viviam na Alemanha os judeus mais assimilados de então. (Secs. 2, 3 e 4, vide esp. Abdulkader, 2003; Lux, 1986; Betz, 2002).

Terminado o ginásio, Rosenzweig transitou entre 1904 e 1907 pelas universidades de Göttingen, Munich e Freiburg. Optou inicialmente pelo curso de medicina que chegou a completar, prestando exames de qualificação em 1907. Mas então seus interesses já eram outros. Ao envolvimento com a poesia de **Goethe** (1749-1832) desde os tempos de ginásio, juntou-se a filosofia de **Kant** (1724-1804), objeto de um seminário de que participara em Freiburg em 1908.

Naquela altura, um Rosenzweig—bem pretensioso—buscava uma "síntese que se segue da tese de Goethe [que sintetiza subjetivo e objetivo 'irracionalizando o racional'] e da antítese de Kant [que o faz 'racionalizando o irracional'], síntese cujo nome desconheço, e que assim sendo, quem sabe, possa vir a adotar o meu [nome]" (Rosenzweig, 2000, p. 28).

De 1907 a 1912 Rosenzweig estudou história com o renomado Frederich Meineke em Freiburg. Desse período data seu interesse pela filosofia de **Hegel** (1770-1831), que seria o objeto de sua tese de doutoramento completada em 1912. Essa tese, ampliada, foi publicada mais tarde em 1920 sob o título *Hegel e o Estado*, e é até hoje considerada uma contribuição significativa, que inclusive acaba de ser traduzida para o português por Ricardo Timm de Souza (Rosenzweig, 2008).

Dentre as influências de grandes filósofos sobre Rosenzweig cabe ainda citar a de **Schelling** (1775-1854), talvez a maior delas, o quarto e último estágio antes do passo final em direção a *A Estrela da Redenção*. Ela ocorreu a partir do início de 1914

quando Rosenzweig, recém-saído de uma intensa experiência religiosa, se convenceu de que a síntese de Hegel entre a "idéia filosófica" e a "verdade histórica" não podia funcionar: a dialética da história revelava-se filosófica demais para ser útil para o historiador, e a realidade da história crua demais para o filósofo.

O que em Schelling fascinou Rosenzweig foi a resposta por ele dada, a partir de 1809, ao seguinte desafio lançado por Jacobi (1743-1819) à filosofia: Spinoza (1632-1677) estabelecera o monismo, demonstrando que o dualismo do teísmo tradicional (Deus/mundo) constituía-se, ou numa negação da auto-suficiência de Deus [Deus *precisou* criar o mundo], ou numa negação de Deus como causa primeira [se não precisou criar, o mundo existe por outra causa não baseada na sua necessidade *em* Deus]; mas se o sistema para ser consistente é monístico, então as entidades do mundo são meras modificações da substância infinita de Deus; ora, um Deus que não transcende o mundo não é propriamente Deus: a filosofia é *ateísta*; pessoas finitas cujas propriedades estão necessariamente baseadas em Deus, não são dotadas de livre arbítro: a filosofia é *fatalista*; a rigor, tais pessoas e entidades, enquanto dependentes dessa substância infinita, não são nem mesmo entidades no sentido estrito do termo: a filosofia é *niilista*. Não há, portanto, nenhum ponto de apoio para a filosofia.

A resposta de Schelling: Deus-antes-da-criação não é base para explicação alguma, e nem propriamente um Deus, mas um Abismal que sem a criação poderia ser um Tudo mas não a vontade de ***Deus***[4]; para explicar o "antes da criação" a filosofia precisa reverter à ***narração*** de passados míticos, como nos mitos de tantas culturas; o desenvolvimento do Deus-natureza-mente, deve ser visto não apenas como o desenvolvimento da autoconsciência humana, mas também como a ***revelação*** de Deus à humanidade (Franks e Morgan, 2000b, pp. 30, 32-33).

Ou seja, ao abraçar finalmente as idéias de Schelling, o desenvolvimento intelectual de Rosenzweig, conforme descrito nos parágrafos acima, completou o trajeto do historiador com interesses em filosofia ao filósofo e homem de fé.

3. RELIGIÃO E GUERRA

A inquietação religiosa, ao menos a de próximos, esteve presente relativamente cedo na vida de Rosenzweig. Em 1909 seu primo e grande amigo Hans Ehrenberg converteu-se ao cristianismo e foi batizado. No ano seguinte, numa viagem com Hans a Baden-Baden, Rosenzweig conheceu Eugen Rosenstock, também judeu converso,

---

[4] Nesta seção e nas seguintes, quando conveniente, grifaremos em ***negrito itálico*** os termos chaves do sistema filosófico de Rosenzweig de forma a facilitar o entendimento e a remissão. Em *itálico*, além de termos estrangeiros e títulos de obras como é usual, estarão, se for o caso, os conceitos da "velha filosofia" que devem ser contrapostos aos termos chaves de Rosenzweig.

de quem se tornou amigo muito próximo, e cujo curso de História do Direito na Idade Média, ministrado em Leipzig, freqüentou durante 1913 (Betz, 2002, p. 3).

Na noite de 7 de julho daquele ano, numa discussão com Rosenstock, Rosenzweig deixou-se convencer pelo testemunho de fé do amigo, e decidiu-se pela conversão ao Cristianismo. A decisão de converter-se, porém, como os primeiros conversos, "tornar-me um cristão [mas fazê-lo] *qua* judeu [i.e., como os judeus do tempo de Cristo o fizeram, ou seja,] sem qualquer estágio intermediário de paganismo" (carta de 31/10/1913 a Rudolf Ehrenberg in Glatzer, 1998, p.25), levou-o inicialmente a uma aproximação com as práticas mais puras de sua religião de origem.

Assim, presente a uma cerimônia do Yom Kippur em outubro do mesmo ano, teve uma experiência de (re)conversão aparentemente avassaladora, como as que constam de tantos relatos semelhantes em tantas religiões. Isso o levou à decisão de permanecer e aprofundar-se no Judaísmo. Tornou-se então aluno de Hermann Cohen, neo-kantiano recém aposentado de uma cátedra em Marburg e expoente maior da intelectualidade judaica alemã de então. Cohen lecionava no *Hochschule für die Wiessenschaft des Judentums* em Berlim, onde Rosenzweig encontrou pela primeira vez Martin Buber com quem viria a produzir uma das mais importantes traduções da Bíblia no sec. 20.

Com o início da guerra Rosenzweig trabalhou como enfermeiro da Cruz Vermelha, e depois alistou-se no exército. Em 1916 foi mandado para operar uma bateria antiaérea no *front* da Macedônia (Betz, 2002, p. 4). Lá escreveu em 1917 os primeiros ensaios sobre estudos judaicos e educação, enviados a Hermann Cohen em Berlim. Neles já é clara a preocupação com o fato de que a teoria venha a transformar-se em ação prática. No *front* da Macedônia escreveu também, em 18 de novembro, a longa e famosa carta ao primo Rudolf Ehrenberg, irmão de Hans e também convertido ao cristianismo, que Rosenzweig mais tarde denominaria a "célula germinal" [*Urzelle*] de *A Estrela da Redenção*. Nela, pela primeira vez, são expostas de forma sistemática as idéias que se traduziriam no "novo pensamento".

Em agosto de 1918 começou a desenvolver no *front* essas idéias e a transformá-las num livro. Escreveu-o num só ímpeto em postais de guerra que remetia à família, premido pela angústia de que uma eventual morte em combate viesse a deixar a obra inacabada. Em dezembro, com o fim da guerra, retornou a Kassel. Em meados fevereiro de 1919 tinha completado uma das maiores e menos lidas obras filosóficas do século 20.

4. *A ESTRELA DA REDENÇÃO* E A ÉTICA COMO "PRIMEIRA FILOSOFIA"

A Estrela da Redenção apresenta um novo sistema filosófico. Teísta e usando um vocabulário emprestado da teologia, esse sistema é uma crítica ao *mainstream* da filosofia à época em que foi concebido, e até hoje.

À racionalidade e ao monólogo do 'eu' dos filósofos do "velho pensamento", Rosenzweig contrapõe um ***"novo pensamento"***, o da ***oralidade*** e do ***diálogo*** com o ***outro***. A ***linguagem*** substitui a *razão* e a *lógica* como ferramental básico de pensamento. A "doentia" busca racional dos filósofos por uma essência a que tudo se reduz (busca ditada, segundo Rosenzweig, pelo medo ou não aceitação da própria mortalidade), é substituída pela "saudável" aceitação da realidade tal como constatada pelo não-filósofo, o homem comum, que aceita a morte como experiência de realidade.

A **primeira parte, Elementos** *[Elemente]*, cuja epígrafe é "contra os filósofos"*[In philosophos!]*, cuida então de reconhecer uma nova ontologia que se contrapõe à da "razão totalizadora" da filosofia *mainstream* que culminara com Hegel. São três, para Rosenzweig os componentes, irredutíveis uns aos outros, da realidade: ***Deus***, ***Mundo*** e ***Humanidade***. E esse é o ponto de partida do ***"novo pensamento"*** que buscará conhecer o que Deus, o mundo e a humanidade fazem, ou o que neles ocorre, no ***tempo*** e na realidade (Lux, 1986, p. 3).

A **segunda parte, Via** *[Bahn]*—"contra os teólogos"*[In theologos!]*, cuida da relação entre esses elementos. O conceito central é o da "***revelação***", o milagre bíblico da fé, real e factual, e do qual a Teologia, segundo Rosenzweig cansada de milagres, tenta se afastar. A revelação se desenvolve no tempo: no passado Deus se revelou nos atos da ***criação***, antes que cada indivíduo existisse; no presente Deus se revela exclusivamente através da ***oralidade***, encontrando-se com cada indivíduo como a palavra viva, um pedido e uma oferta de amor; para o futuro Deus promete a revelação como ***redenção***. Assim o indivíduo vivencia a revelação como uma relação dinâmica na qual Deus se 'move', desde a criação, por meio da revelação, no sentido da redenção (id.).

Os reflexos desse futuro, no tempo presente, são o objeto da **terceira parte, Forma** *[Gestalt]*—"contra os tiranos"*[In tyrannos!]*. Às estruturas de poder presentes falta um contorno *[Gestalt]* porque o futuro redimido já ilumina o presente: Rosenzweig vê essa "eternidade entrar no tempo" nas comunidades da sinagoga e da igreja cristã, em sua alternância do dia-a-dia com um dia sabático, em sua liturgia, em seu ciclo anual de festividades litúrgicas (id.). Essas comunidades, o Judaísmo[5] e o Cristianismo,

[5] O caráter "judaico" d' "A Estrela..." é um ponto delicado para Rosenzweig. Em "O Novo Pensamento" ele insiste em que "*A Estrela* não se trata de um "livro judeu". De fato, o livro aborda longamente o relacionamento entre Judaísmo e Cristianismo como duas formas igualmente válidas de atingir-se a redenção. Mas há um aspecto de "avaliação" das diversas religiões que não é explicitamente reconhecido por Rosenzweig, onde a precedência é dada ao Judaísmo, seguido bem de perto pelo Cristianismo, e depois pelo Islamismo que reconhece o mesmo único Deus, mas no qual Rosenzweig, como muitos teólogos

se baseiam no "nome de Deus", um *"nomen substantiae"* (vide p. 20 acima) que é também *"nomen misericordiae"*: para Rosenzweig, como já mencionado, Ex 3, 14 se traduz—por razões de contexto da narrativa, mas também por razões de cunho filológico—como "eu sou aquele que lá [convosco sempre] estarei". (Rosenzweig, 1929, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 105; Rosenzweig, 1927 in id., p.191).

Diz Lux (id.),

> O grande drama traçado em *A Estrela da Redenção* é "contado" (em tempo verbal passado), apenas no que respeita ao passado da criação. No presente o "contando" (no gerúndio) é feito através de um diálogo direto com o próximo. E no futuro a linguagem será eminentemente "coral". O indivíduo só consegue então apreender neste presente irremido as coisas que dizem respeito ao futuro redimido, se for capaz já agora de entoar, em coro, 'nós'[6].

A ***experiência*** de ***eventos*** no ***tempo***, substitui o *conhecimento* dos *objetos*, que *prescinde do tempo*[7]. O ***falar***, amarrado ao tempo, necessariamente ***dialógico***, que se abre irreversivelmente ao ***'outro'*** e que é também um ***ouvir*** atento, substitui o *monólogo* atemporal do "velho pensamento" em sua busca de *essências*. O novo pensador é o ***"pensador da palavra" [Sprachdenkern]***.

Este é, recorde-se, um sistema filosófico, não obstante todo um vocabulário teológico (Deus, humanidade, mundo, criação, revelação, redenção). E uma ***ética*** de responsabilidade para com o outro[8], e não mais a *ontologia*, constitui nesse sistema a "primeira filosofia".

5. AÇÃO E SOFRIMENTO

"Vida adentro!" são as últimas palavras de "A Estrela da Redenção", um apelo a ações práticas, que fossem aplicações da ética e da filosofia social delineadas na obra. E a isso dedicou-se Rosenzweig até sua morte prematura em 1929, precedida de um

---

cristãos e judeus antes e depois dele, vê, equivocadamente, um certo "plagiarismo" (Rosenzweig lia o árabe, que estudou durante todo o transcorrer da guerra. No front da Macedônia teve contacto com populações islâmicas). Mais abaixo nessa "avaliação" estão as religiões asiáticas que pouco tem a ver com a tradição comum àquelas três religiões.

[6] Vide Rozenzweig, 2000a, pp. 125-126. Nesse sentido, é clara a influência de Rosenzweig em Catherine Pickstock, colaboradora de Milbank (vide nota 3 acima), que em *After Writing* (Pickstock, 1998) retraça a visão da comunidade cristã como em permanente liturgia de louvor, visão essa cuja retomada é fortemente defendida por Pickstock. (Vide esp. Pickstock, 1998, pp. 221-segs).

[7] "For experience knows nothing of objects; it remembers, it lives, it hopes, it fears." (Rosenzweig, 2000a, p. 120).

[8] Sobre isso veja-se Gibbs, *Why ethics?*, que baseando-se principalmente em Rosenzweig e Levinas, e no pragmaticismo de Peirce, desenvolve uma ética cujo tema central é a *responsabilidade*, e não a deliberação racional, os princípios de autonomia, ou a otimização de benefícios. Gibbs aborda diversas práticas "realizadas através de signos", tais como, ouvir, falar, escrever, ler, traduzir, julgar, confessar, arrepender-se, perdoar, recordar. O livro de Gibbs é um exemplo primoroso de aplicação do "novo pensamento". Dele nos ocuparemos no Cap. 7.

sofrimento longo e atroz na doença. Foram dois os pilares dessa ação: seu trabalho na *Das Freie Jüdische Lerhaus* que dirigiu a partir de 1920 logo após a fundação e cujas atividades pautaram-se em suas idéias sobre educação desenvolvidas desde 1917, e seus trabalhos de tradução, a das poesias de Jehuda Halevi e a da Bíblia hebraica em conjunto com Martin Buber.

A "Casa Livre de Estudos Judaicos", moldada nas *beth ha midrash* da tradição rabínica, era "livre" já que não requeria exames de admissão nem conferia títulos, e incentivava a livre investigação. Não tinha sede fixa, reunindo-se em salões alugados para cada ocasião, ou residências de membros (Betz, 2002, p.6), e, se cobrava (altas) mensalidades, cobrava-as apenas de quem podia arcar com elas. Era pluralista, no sentido de que admitia alunos e palestrantes de todas as correntes do judaísmo. Seu programa central, não por acaso, era o estudo da língua hebraica.

A *Lehrhaus* ficava em Frankfurt, para onde Rosenzweig se mudara no início de 1920 logo após seu casamento com Edith Hahn, a quem conhecera em Berlim seis anos antes. Durante a lua de mel Rosenzweig traduziu do hebraico um livro de preces, "Graças após a Refeição" *[Tischdank]* e foi a partir daí que seu envolvimento com a tradução passou a ser mais intenso (id.), vindo essa atividade a tornar-se, como vimos, a segunda grande "aplicação prática" do "novo pensamento". Em 1923 publicou a tradução de *Sessenta Hinos e Poemas de Jehuda Halevi*, poeta judeu medieval (c.1075-c.1141) que Rosenzweig (coerentemente) valorizava mais que o filósofo (judeu medieval) Maimonides (1135-1204). Essa tradução foi expandida em 1927 para noventa e dois poemas. A partir de 1925 e até a sua morte, traduziu com Martin Buber a Bíblia Hebraica (do Gênesis a Isaías).

No início de 1922 surgiram os primeiros sintomas da esclerose lateral amiotrófica que o acometeu. Já em meados daquele ano Rosenzweig tinha dificuldade para se movimentar, para falar, engolir, e escrever. Seu único filho nasceu no outono, quando Rosenzweig estava envolvido com a tradução de Jehuda Halevi. No final de 1922 já não escrevia e sua fala só era compreendida pelos mais chegados. Sobreviveu (e produziu ininterruptamente) em condições que se deterioraram progressivamente até sua morte em 10 de dezembro de 1929. O *Sprachdenkern* ditou enquanto tinha fala. Utilizou uma máquina de escrever especial por um bom tempo. Em seus últimos meses só era com o olhar e o piscar de olhos que "soletrava" para a esposa ao menos as primeiras letras das palavras que ela completava e punha no papel.

Dessa forma, desafiando a adversidade, manteve uma volumosa correspondência (sua última carta é de 6 de dezembro de 1929). Escreveu e publicou ensaios como o citado "O Novo Pensamento" [*"Das Neue Denken"*] (1925) e "*Fronts* Transpostos" *"Vertauschte Fronten"* (de maio de 1929, uma resenha de uma obra de Hermann Cohen, onde Rosenzweig também comenta de passagem o famoso debate havido entre Heidegger e Cassirer em Davos[9] no mês anterior), e vários outros escritos, o último deles em novembro.

[9] Cassirer foi o principal discípulo de Hermann Cohen, neo-kantiano e, como visto acima na seção 3,

Dessa forma, traduziu.

6. PENSANDO NOVO

Essa tradução que Rosenzweig praticou será examinada, inicialmente, no próximo capítulo. Por ora cabe que lancemos um primeiro olhar, que será aprofundado no Cap. 4, sobre a filosofia que propiciou esse trabalho de tradução. O que é, e como opera "na prática", essa virada lingüística, esse "*speech thinking*" dialógico de Rosenzweig, cujo *organon* é a Linguagem e não mais a Razão.

Galli (1995, p. 144) fala, com propriedade, de "dificuldades envolvidas em qualquer exposição [que se tente fazer acerca] da vitalidade do *speech thinking*". E diz Galli mais adiante (p. 297): "para muitos filósofos profissionais o pensamento [de Rosenzweig] e sua forma de expressá-lo, praticamente desafiam o entendimento". Não se trata aqui, como veremos, propriamente de uma dificuldade de definição ou conceitualização. A dificuldade está talvez mais em identificar-se o método e reconhecer-se a aplicação.

É em todo caso importante que se vá, de início, ao *locus classicus*. A apresentação explícita do *speech thinking* por Rosenzweig em "The New Thinking", de 1925, o ensaio que busca esclarecer o que se passou na incompreendida *A Estrela da Redenção*.

Trata-se, diz o autor, de "uma filosofia que quer trazer uma renovação total do pensamento [bem maior que a 'revolução copernicana' de Kant promoveu[10]]" (Rosenzweig, 2000a, p. 110), e que busca realizar a "filosofia narrativa que Schelling profetizou no engenhoso prefácio à sua [inacabada] *As Eras do Mundo*" (id., p. 121).

"E o que significa 'narrar'? Quem quer narrar não quer dizer como uma coisa 'realmente' **é**, mas como ela, de fato **tornou-se**" (id. pp. 121-122, negritos meus). O novo pensamento parte então (vide seção 4, p. 25 acima) de uma ontologia de três elementos irredutíveis uns aos outros, Deus, homem e mundo, e da dinâmica das relações entre eles, Criação, Revelação, Redenção e narra "esse grande poema do mundo em três tempos" (id. p. 125):

> No entanto ele só é de fato narrado no primeiro livro [de *A Estrela da Redenção*], o livro do passado [i.e., o livro da Criação]. No presente [da Revelação] a narração dá lugar à troca imediata da fala, porque do que é presente, seja de Deus ou

---

mestre de judaísmo Rosenzweig na *Hochschule für die Wiessenschaft des Judentums*. Não obstante, Rosenzweig tomou o partido do existencial Heidegger em *"Vertauschte..."*. Sobre o debate Cassirer-Heidegger em Davos, vide Safranski, 1998, pp. 183-188.

[10] "Revolução copernicana", a de Kant, na medida em que, como Copérnico revertera da Terra para o Sol o centro do Universo, a partir de Kant a cognição humana (a "razão") não mais deve adequar-se aos objetos da realidade, mas a realidade é que passa a adequar-se às categorias da cognição humana. Vê-se daí que Rosenzweig, ao pretender uma renovação maior (a "fala" e não mais a "razão" como *organon* da filosofia) está, basicamente, tratando de construir uma nova epistemologia.

> de seres humanos, não se pode falar acerca; só é possível ouví-los [diretamente num diálogo] ou com eles falar [i.e, dirigir-se a eles, dialogar]. E no livro do futuro [o da Redenção] a linguagem do coro governa, pois o futuro [redimido] se apossa do indivíduo apenas onde e quando ele [indivíduo] consegue dizer "Nós" (id.).

Nesse trecho de "O Novo Pensamento" já se discerne um dialogismo do Eu-Tu, a precedência da fala, e a aplicação de categorias gramaticais para o desenvolvimento do pensamento. No entanto, na medida em que Rosenzweig está descrevendo o conteúdo de *A Estrela*, há ainda muito de teológico no que vai aí descrito. É logo a seguir que Rosenzweig passa a descrever o *speech thinking* pura e simplesmente como um novo método de se fazer filosofia. E a marca fundamental desse método é o ter em conta a **temporalidade**. Vamos a esse longo excerto:

> Assim, o método do novo pensamento origina-se de sua própria temporalidade. [...] No lugar do método do pensamento, como o desenvolveu toda a filosofia anterior, entra o método da fala. O pensamento é intemporal e quer sê-lo; quer, de um só golpe, estabelecer mil conexões; o objetivo final é para ele o primeiro. [Já] a fala é limitada no tempo e alimentada pelo tempo; não quer, nem vai, abandonar esse ambiente que a nutre; não sabe [a fala] de antemão aonde vai chegar; deixa que os outros lho indiquem. Vive em geral da vida do outro [...]. Numa conversação real algo acontece; não sei de antemão o que o outro me dirá, porque nem mesmo eu próprio sei aquilo que direi. [...] O [velho] pensador conhece exatamente, e de antemão, seus pensamentos; que ele os "expresse" é tão somente uma concessão à deficiência de nosso, como ele o chama, meio comunicativo, que não consiste [essa deficiência] no fato de que precisamos da linguagem, mas sim no fato de que precisamos do tempo. Precisar do tempo significa: não ser capaz de antecipar nada, ter que esperar por tudo, ser dependente do outro para [ser] si próprio. Tudo isso é totalmente impensável para o pensador do pensamento [i.e., da "razão"], e corresponde tão somente ao pensador da linguagem. **Pensador** da linguagem—pois é claro que o novo pensamento da fala [*speaking thinking*] é [também um] **pensamento**, tanto quanto o velho pensamento do pensamento não podia ocorrer sem uma fala interior [*inner speach*]; a diferença entre o pensamento velho e o novo, entre **o pensamento lógico e o gramatical** não está no silencioso *versus* sonoro, mas no **necessitar o outro** e, o que dá no mesmo, no **levar a sério o tempo**. "Pensar" significa aqui pensar para ninguém e falar a ninguém ([um "ninguém"] que pode ser substituído por "todos", [ou seja,] a famosa "universalidade", caso [isso] soe melhor). Mas "falar" significa falar a alguém e pensar para alguém. E esse Alguém é sempre um **Alguém** muito **bem definido, que não é só ouvidos** como a universalidade, **mas tem também uma boca**. (id., 125-127, grifos meus).

Eis aí, em síntese, um pensamento dialógico e experiencial, relacional e não-essencial, "gramático" e não "lógico", preso ao tempo, dependente do "outro" e do "acontecimento". Como já visto, Rosenzweig cita autores, contemporâneos (e conterrâneos) seus, que—independentemente dele ou não—desenvolveram idéias similares. E todos esses autores, é interessante relembrar a observação de Rosenzweig,

são levados por "interesses teológicos". Nesse sentido, há um aspecto que aparentemente tem passado despercebido e merece ser ressaltado.

"The New Thinking" (de 1925) é tido como um prefácio tardio de *A Estrela da Redenção* (escrita em 1918-1919 e publicada em 1921) e de fato é esse, em grande medida, o objetivo do ensaio. É visível, no início do texto, que é quase a contragosto que seu autor o redige, desmerecendo desde logo os prefácios das obras filosóficas como um desnecessário "cacarejo da galinha ante o ovo recém posto" (id., p. 109). Rosenzweig chegou, inclusive, a mais tarde deixar estabelecido que nenhuma edição futura de *A Estrela* poderia incluir esse ensaio facilitador.

A verdade é que Rosenzweig nunca conseguiu aceitar a apatia e a falta de compreensão com que *A Estrela* foi recepcionada. Já em julho de 1921 terminara um novo livro, *Para Compreender o Doentio e o Saudável*, em que tornava mais acessíveis as idéias de *A Estrela*, mas acabou por não autorizar sua publicação, certamente por considerá-lo muito simplificador. (Uma tradução para o inglês foi publicada nos Estados Unidos somente em 1953. A reedição em 1999 desse texto "simples demais" para Rosenzweig, mereceu uma introdução de Hilary Putnam...)

No dizer de Nahum Glatzer

> [Rosenzweig] era simplesmente incapaz de dar-se conta das limitações intelectuais, inclusive as de pessoas [bastante] inteligentes [e] com treino acadêmico [...] Assim sua influência direta e imediata estendeu-se a um reduzido grupo de homens e mulheres; apenas indiretamente, por meio de intermediários, ou através de seu ensaio explanatório ["The New Thinking"], e finalmente, **por seu exemplo de vida**, sua mensagem atingiu mais amplos círculos (Glatzer *apud* Galli, 300, grifo meu).

"The New Thinking" tem, portanto, sido a porta para tantos que se aproximam do pensamento de Rosenzweig. E não há dúvida de que, ao ler esse ensaio—e em especial o trecho mais famoso que vimos de citar—, "fica-se com a impressão de que *A Estrela*, que usa o método do *speech thinking*, trata da palavra trocada entre seres humanos. [...] Mas ao tornarmos a *A Estrela*, somos confrontados com o fato de que palavra, fala e linguagem têm lugar na esfera entre Deus e o homem" (Glatzer *apud* Galli, 344).

Em outras palavras, quem, tendo lido "The New Thinking", esperava encontrar em *A Estrela* uma descrição do "papel da fala [*speech*] nas relações inter-humanas", vê-se entretanto envolvido no que é, primordialmente, uma (fascinante) discussão acerca do "significado religioso da linguagem".

Eis aí, portanto, **na obra de Rosenzweig, uma dicotomia que vem acompanhada de um desbalanceamento**: por um lado, o "significado religioso da linguagem" cuja reflexão é desenvolvida a ponto de constituir um sistema filosófico acabado (em *A Estrela*), por outro, uma consideração do "papel da fala nas relações inter-humanas"

que, embora reconhecido como fundamental, nunca chega a ser detalhadamente descrito (nem mesmo no "The New Thinking"). **Esse é um dado da obra de Rosenzweig que é pouco notado** e talvez explique em parte a estranheza que, como nota Galli, essa obra causa em "filósofos profissionais" (vide p. 28 acima).

O fato é que "The New Thinking" não é um mero "prefácio tardio" de *A Estrela*. **É também, a explicitação—infelizmente brevíssima—de um método** do qual Rosenzweig talvez não estivesse tão consciente de que o aplicava, quando redigia *A Estrela*. E contém ademais o "The New Thinking", indicações de onde esse método foi aplicado, agora já conscientemente, e "na prática" (p. ex., em obras de vários contemporâneos e nas Notas ao *Yehuda Halevi*). Assim, "The New Thinking" é principalmente um passo adiante, dado—ainda que apenas em esboço—a partir de *A Estrela*.

A Estrela da Redenção, essa obra maior, teísta, de Rosenzweig é basicamente fruto de uma opção pelo não-relativismo—há Deus e existe uma verdade absoluta que o homem por si só não alcança—, e da conseqüente necessidade de ter a Revelação dessa verdade incluída como uma categoria aceitável (e fundamental) da epistemologia (Souza, 1999, pp. 124-126; Franks e Morgan, 2000b, p. 27; Oliveira, 2000, p. 96; Steiner, 2004, p. 2). Dessa opção do homem religioso e filósofo de gênio, resulta assim uma brilhante exposição do "significado religioso da Linguagem".

A partir daí, dessa epistemologia (e de todas as suas implicações para a lógica, a ética e a estética, que vão descritas em *A Estrela*), o "The New Thinking" dá um passo. E, aí sim, na direção de uma "filosofia da linguagem". Ou melhor, na direção de reconhecer e explicitar toda uma Filosofia que adota a linguagem—e não mais a razão—como *organon*, e que busca ressaltar o fundamental "papel da fala [*speech*] nas relações inter-humanas".

Mas sempre um passo que, no "The New Thinking", está apenas indicado, esboçado, mas não é totalmente desenvolvido. E nem chegará, infelizmente, a ser desenvolvido em nenhum ponto da obra teórica subseqüente de Rosenzweig.

No que respeita ao aspecto do **desbalanceamento**, dele decorre **uma tarefa metodológica para o presente estudo:** será importante "garimpar" nas conceituações carregadas de "significado religioso", o que nelas houver de, digamos, "secular", e que orienta a aplicação do método do *speech-thinking* às práticas da vida inter-humana, entre elas a prática de uma tradução que seja "dialógica", que é o que aqui mais nos interessa. Isso será feito, principalmente, nos Caps. 2 e 4. Caberá, principalmente, "desteologizar" em direção ao lingüístico certos conceitos teológicos como "Revelação" (Cap. 3), o sagrado (Cap. 4), e "nomeação adâmica" (Cap. 5).

No que concerne à **dicotomia**, caberá superá-la. Na realidade caberá demonstrar, como o faremos no Cap. 4, que ela é um viés do "velho pensamento" que se dissolve à luz de um novo pensamento como o de Rosenzweig.

6.1 Vivendo novo

Mas, como diz Glatzer (vide p. 30 acima), **o *speech thinking*** não está só na teológica *A Estrela*. **Está também no secular "exemplo de vida", na vida de Rosenzweig.** E bem a propósito o diz Glatzer. "Para a vida", "*Pour la vie*", "*Towards Life*", são as últimas palavras de *A Estrela* que, quase quinhentas páginas atrás, se iniciara com uma reflexão sobre a morte. É na direção das práticas da vida que se abre o "Pórtico" (Rosenzweig, 1970, p. 424) final de *A Estrela*. **Tentemos então reconhecer o *speech thinking* na prática inter-humana da vida de Rosenzweig**, de forma a que a formulação teórica de Rosenzweig ganhe um primeiro contorno de realidade que nos oriente a continuidade da investigação.

Essa vida que pensa e pratica o "*inter-human speech*" está certamente em inúmeros artigos de Rosenzweig, nas suas reflexões sobre a tradução da Bíblia, nas Notas e no "Posfácio" do *Yehuda Halevi*, nas palestras dadas na *Freie Judische Lehrhaus*. Mas estará também, e de forma importante, na correspondência, que, infelizmente, está em grande parte disponível apenas em alemão.

As cartas desse insaciável gerador de cartas, dirigidas a tantos e tão significativos correspondentes, e que se recusava a destruir correspondências (Rosenzweig, *apud* Galli, 335), são certamente o campo ideal para que se constate, para citarmos um conceito do dialogista Bakhtin, "a verdade surgindo no ponto de convergência de várias consciências" (Bakhtin, 2002, p.80).

Assim é, p. ex., a correspondência com Rosenstock, o responsável pela conversão de Rosenzweig ao não-relativismo (e quase ao cristianismo). E há de ser a recém-publicada correspondência com Margrit, mulher de Rosenstock e amante de Rosenzweig de 1917 a 1922, que promete esclarecer muito da gênese de *A Estrela* e desfazer um pouco o Rosenzweig mito (Meir, 2006; Bouretz, 2003, p. 136).

De todo modo, uma significativa parte da correspondência está traduzida, especialmente na *Life* de Glatzer (1998), que é, como já mencionado, praticamente uma auto-biografia (ou diário) epistolar. Dela consta, inclusive, um inquietante (e pouco mencionado) trecho de uma carta dirigida a Scholem à época em que Rosenzweig se iniciava na prática da tradução, colocando um dilema de tradutor que será mais adiante enfocado no Cap. 2, e elucidado no Cap. 5. No entanto, trata-se aí, claramente, de um dilema muito mais ditado pelo "significado religioso da linguagem" do que pelo "papel da fala nas relações inter-humanas".

Mas há uma outra carta para vir em nosso auxílio, no sentido do inter-humano que aqui nos interessa. Foi enviada em agosto de 1920 a Friedrich Meinecke—catedrático na Universidade de Freiburg—e através dela Rosenzweig recusa o cargo de docente que o mestre oferecera a quem considerava ser o mais promissor de seus ex-alunos.

Nessa correspondência podem-se detectar—ainda que de forma tentativa e tateante—as várias dimensões (teórica [**t**], aplicada [**a**], e de prática de vida [**p**]) que um *speech thinking* envolvido nas "relações inter-humanas" toma. Consideremos alguns curtos excertos dessa carta a partir do ponto onde Rosenzweig informa a Meinecke que no período desde que, em 1910, deixara de ser seu discípulo, uma importante mudança ocorrera:

> [...]eu me transformei de historiador (perfeitamente "elegível" para uma docência de universidade) em filósofo (totalmente "inelegível"). [...] A cognição, por si só, não se afigura mais para mim como um objetivo em si [**t**, **p**]. Tornou-se serviço [**p**], um serviço a ser prestado a seres humanos (e não, eu lhe asseguro, a tendências [acadêmicas]) [**t**, **a**, **p**]. [...] Agora eu só me questiono [**t**] quando me vejo *questionado acerca* [**t**, **a**, **p**]. Questionado acerca, isto é, por *gente* e não por acadêmicos [**t**, **a**]. [...] [As] questões [dos acadêmicos] são para mim desprovidas de sentido [**t**]. Por outro lado as **questões colocadas por seres humanos** tornam-se cada vez mais importantes para mim [**t**, **a**]. É precisamente isso que eu quis dizer com "cognição e conhecimento como serviço" [**t**]: a disposição para confrontar essas questões, para **dar a elas a melhor resposta possível** dentro do meu limitado conhecimento e da minha ainda mais parca competência [**t**, **a**, **p**]. (Rosenzweig, *apud* Galli, 332-333 [trecho] e Glatzer, 94-98 [completa], negritos meus, itálicos de Rosenzweig).

O pensador monológico que se comprazia na cognição ensimesmada de verdades eternas, é agora o filósofo dialógico atento ao "outro" e preso ao tempo. Seu conhecimento serve ao outro, na busca de verdades construídas no diálogo com o outro, e somente a partir de questões que o outro lhe coloca. Nada ocorre se não "na convergência de duas ou mais consciências" (Bakhtin 2002, p. 80; Bakhtin, 2003b, p. 79). **Não existe <u>fala</u>** (enunciado) **verdadeira e acabada, se não houver <u>resposta</u>** (Rosenzweig, 1970, p. 174).

Temos assim uma primeira definição—inicial e tirada a partir do "existencial"—do que vem a ser um "enunciado" para o *speech thinker*. No Cap. 4, quando examinarmos mais a fundo o *linguistic turn* em que Rosenzweig se insere, ficará demonstrado a partir de um exame da parte central de *A Estrela*, que essa noção de "a fala verdadeira é a que obtém resposta" é, de fato, central para o *speech thinking*.

Para o momento basta que retenhamos a idéia de que o enunciado é uma "fala" [*speech*] que encontrou "resposta", "**responsividade**" [*response*].

Quem fala (como *speech-thinker*), fala para ser ouvido e para suscitar uma resposta do outro. Deste outro que comigo dialoga aqui e agora, e por cuja resposta, totalmente incontrolável por mim, aguardo atento, no **tempo**, na duração deste diálogo. Um "outro" cuja "**resposta responsiva**", se houver, fará de minha fala um enunciado, fruto da "convergência de nossas consciências". Só então, graças à existência dessa resposta, passa a existir o meu enunciado, como evento, como **acontecimento** (fundador) **no tempo**.

E não se trata aqui somente do "outro" que dialoga aqui e agora comigo, é claro, mas de todo aquele que ecoará **responsivo** minha "fala": aquele "outro" (p.ex., Meinecke) cuja correspondência aguardo em resposta à minha (de Rosenzweig), na esperança de que seu **conteúdo** seja "**responsivo**". Ou mesmo aquele "outro" (p. ex., Rosenzweig) que nunca conhecerei, e que no tempo, daqui a oito séculos, produzirá uma "resposta" a meus (de Halevi) poemas, traduzindo-os "dialogicamente" e redigindo as "**responsivas" notas** que esses poemas lhe suscitarão.

Conteúdo "responsivo" como? Tal que suscite em mim nova resposta, nova "responsividade". **Notas "responsivas"** como? Tais que alguém que as leia, mesmo que décadas depois de terem sido redigidas, produza uma resposta a elas que, por sua vez, há de suscitar outras respostas no futuro.

No caso da correspondência em pauta, Meinecke nunca aceitou as razões de Rosenzweig, cuja atitude diagnosticou como sendo a fuga para um "judaismo espiritualizado, devido à desilusão do pós-guerra" numa Alemanha aniquilada (Glatzer, 98). Assim, à "fala" de Rosenzweig faltou uma "resposta responsiva". O "enunciado" completo, em termos rosenzweiguianos, nunca veio a ocorrer. No "evento" do reencontro entre mestre e discípulo nada "aconteceu" de "fundador".

7. HERMENEUTAS DIALÓGICOS

No estudo que faz da hermenêutica e da narratologia de Martin Buber, Kepnes (1992) inclui esse autor, que foi o grande colaborador de Rosenzweig na tradução da Bíblia e seu esteio intelectual na adversidade da doença, entre um grupo de nomes que inclui Jurgen Habermas, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur e Mikhail Bakhtin. Esses são autores que, segundo Kepnes, adotaram ao longo do séc. 20 "enfoques dialógicos para o problema hermenêutico" (Kepnes, 1992, p. xii). Ainda que não citado, Rosenzweig se inclui entre os autores com um tal enfoque.

Kepnes vincula esse enfoque à tradição da filosofia hermenêutica alemã, que segundo Lafont (1999, p. x) é conhecida como "tradição Hamann-Herder-Humboldt", e que corresponde a uma das três "viradas lingüísticas" (*linguistic turns*)—a anglo-americana, a francesa e a alemã—que se reconhece na filosofia do século passado. Examinemos brevemente o que distingue cada uma delas.

Uma marca que distingue claramente a tradição alemã da anglo-americana é a de quebrar com a tendência, que tem esta última, de assimilar todas as funções da linguagem com a função cognitiva (a língua como veículo de conhecimento [*erklärung*] do mundo). O que a tradição alemã investigou desde o início foi a função comunicativa da linguagem (a língua como um meio para a compreensão [*verstehen*] das situações). Isso fez com que Humboldt e a filosofia alemã se interessassem mais pela análise das línguas naturais, desenvolvidas na contingência dos processos históricos. Já Frege

(e a tradição anglo-americana que se seguiu a ele) manteve-se preso ao projeto da construção de uma língua artificial e "lógica" despida de aspectos conotativos (Lafont, 1999, p. xiii).

Da tradição francesa, a alemã se distingue—num confronto que contrapõe os desenvolvimentos mais recentes dessas duas tradições—por não aceitar a "apresentação da linguagem como um sistema fechado e auto-referenciado", por "articular significados e referências que transcendem o mero jogo intralingüístico de significados" e por (ou, pela coragem de) "buscar estabelecer critérios através dos quais a verdade das diferentes interpretações possa ser julgada" (Kepnes, 1992, p. 77).

Dos cinco hermenêutas dialógicos que Kepnes lista, três são importantes para o desenvolvimento do presente trabalho. Bakhtin, sobretudo, será examinado e posto em diálogo com Rosenzweig no capítulo 3 e será presença constante no presente estudo. Além dele Buber, por sua colaboração com Rosenzweig, e Ricoeur por sua hermenêutica da recuperação do sentido ou de "confiança na linguagem", merecem ser agora considerados neste capítulo inicial que nos municia para as reflexões dos próximos capítulos.

7.1 Martin Buber

Martin Buber (1878-1965) viveu o dobro de anos de Rosenzweig, e é reconhecido como um dos principais introdutores do pensamento dialógico no séc. XX. Diz-se que Bakhtin referiu-se a ele como "o maior filósofo do século vinte e, talvez [...] o único filósofo na cena [*on scene*] ". Bakhtin, de fato, cita Buber em seus escritos, e deu uma justificativa bem plausível para o fato de essas citações não serem mais freqüentes: o anti-semitismo de alguns dos de seu círculo (Kepnes, 1992, pp. 62, 171).

A obra mais conhecida de Buber é *Ich und Du*, traduzido para o inglês como *I and Thou* (Buber, 2000), e considerado um dos mais influentes textos da filosofia e da teologia modernas. Com pouco mais de cem páginas impressas em tipo de confortável leitura, a obra contrasta com as quase quinhentas páginas em letra miúda de *A Estrela da Redenção*. Publicado em dezembro de 1922—como se vê, num período fértil para o assunto que nos ocupa—, Buber, mesmo ao fim da vida, ainda considerava esse o seu trabalho mais importante e o ponto inicial de seu pensamento dialógico.

Esse pensamento dialógico deve muito a Rosenzweig, e de fato, bem mais do que até recentemente se supunha. Buber iniciou um contacto estreito, profícuo e dedicado com Rosenzweig (a quem até então mal conhecia) apenas em dezembro de 1921—portanto exatamente um ano antes da publicação de *Ich und Du*—contacto esse que durou até à morte do amigo em 1929, e que, como vimos, incluiu uma tradução conjunta da Bíblia (e muitas reflexões conjuntas acerca da tradução e de suas técnicas).

O importante a ressaltar é que o que há de dialógico em *Ich und Du* deve-se a Rosenzweig. Às longas discussões mantidas—pessoalmente e por correspondência—entre o autor e seu amigo nos estágios finais de redação da obra (Horwitz, 1978, p.194). Graças a Rosenzweig a "relação com o Tu" divino, constitutiva do "Eu", passa de um "confronto" (reminiscente das teofanias bíblicas) a um "diálogo" (em a resposta à nomeação, ao "ser chamado pelo nome").

Essa "virada dialógica" trouxe conseqüências para a hermenêutica de Buber, já àquela altura um reconhecido intérprete de textos hasídicos. O que antes era uma visão romântica, voltada à recuperação da "intenção do autor", passa agora a considerar o "**texto**" como elemento central, um "Tu" com quem o intérprete dialoga, o "outro", íntegro, a ser respeitado. É interessante que se registre aqui os quatro passos que Kepnes (1992, p.78) reconhece na hermenêutica dialógica de Buber:

- Tratar inicialmente o texto como um "Tu" numa atitude passiva de espera receptiva que, logo a seguir, conduz o leitor a um diálogo de trocas mais ativas com o texto.
- O intérprete passa ao segundo estágio onde a estraneidade [*otherness*] do texto traz-lhe à mente a consciência de que também ele carrega suas próprias pressuposições culturais, o que lhe permite enxergar com maior a clareza o mundo do texto.
- O terceiro estágio de interpretação se inicia quando o intérprete assume um distanciamento crítico e emprega métodos explanatórios para analisar a estrutura e a retórica do texto.
- O quarto estágio é atingido quando o intérprete reflete acerca do autor, o que serve para "reconectar" o texto à vida. A aplicação da mensagem do texto ao intérprete implica na partilha de sua interpretação com a comunidade de intérpretes, que questiona e refina essa interpretação através de um diálogo multilateral e comunitário.

Na medida em que toda tradução é (também) leitura e portanto interpretação, pode-se reconhecer no enfoque acima alguns aspectos de interesse para a tarefa de traduzir:

O texto, tomado em sua íntegra, um Tu que se dirige ao Eu do intérprete, contém algo que deve ser "interpretado", reconhecido e transferido, e isso no curso do trabalho de tradução, na medida em que é traduzido para uma outra língua.

A estraneidade entre texto e intérprete (à qual se acresce, no caso da tradução, a diferença entre as línguas) é algo que sempre existe, é de origem, e tem de ser resolvido dentro possível e da melhor forma.

A estrutura e a retórica—mas não necessariamente o "sentido"—compõem o estágio que antecede a apreensão daquilo que deve ser interpretado.

Num plano mais terreno, Buber deixou notas acerca das técnicas adotadas na tradução da Bíblia, como o fez Rosenzweig acerca do *Yehuda Halevi* no "Posfácio". Essas técnicas—que Rosenzweig comenta e justifica com grande acuidade—incluem a divisão colométrica das linhas (em "colas" que obedecem a unidade da respiração de quem as declama), a manutenção da "concretude" do hebraico na tradução, e a preservação das *Leitwörter* ("palavras-líder", *leading-words*) na tradução. Essas técnicas serão examinadas no Cap. 2 e em mais detalhe no Cap. 6.

Finalmente, passando do plano das idéias ao plano da vida, deve-se registrar que Buber conheceu pessoalmente Benjamin, o outro pensador da linguagem que, além de Bakhtin, é posto em diálogo estreito com Rosenzweig neste trabalho. Já Rosenzweig nunca teve um contacto pessoal (ou epistolar) com Benjamin, não obstante a contemporaneidade e os relacionamentos comuns de ambos com vários intelectuais.

Ademais, o contacto de Buber com Florens Christian Rang—correspondente de Benjamin (Rochlitz, 2000, p. 13) e citado por Rosenzweig em "*The New Thinking*" como um dos autores do "novo pensamento" (2000, p. 128)—remontava a 1914. E Buber foi mais tarde um dos três editores (ele o judeu, os outros dois, um católico e um protestante) de um jornal ecumênico que teve boa repercussão—*Die Kreatur*, idealizado por Rang em 1924 e implementado apenas em 1926, após a sua morte—jornal que teve em Benjamin um importante colaborador (Horwitz 185-186).

Assim, Buber pode ter servido como um elo, se não no plano pessoal ao menos no da informação e da aproximação de idéias, entre Rosenzweig e Benjamin.

7.2 Paul Ricoeur e a confiança na linguagem

Pode-se dizer que o hermenêuta se distingue do cientista por sua inserção no problema que interpreta. O cientista, de fora, enxerga a estrutura e faz medições. O hermeneuta interpreta, inserido no que interpreta. Um—o cientista—explica (*erklärung*), o outro—o hermeneuta—compreende (*verstehen*).

Esse, note-se, é um aspecto da polaridade—simplificadora como toda polaridade—que, como apontado acima, se reconhece entre o *linguistic turn* anglo-americano e o alemão: cognição *versus* comunicação, informar *versus* narrar[11], foco na univocidade *versus* foco na multivocidade da linguagem, explicar *versus* compreender.

[11] Walter Benjamin em "O Contador de Histórias" faz ver o que distingue a informação da narrativa: "O valor da informação não sobrevive ao instante de sua novidade. [...] A narrativa é diferente. Ela não se esvai. Conserva em si sua força e, mesmo depois de um longo tempo, ainda é objeto de reflexão. [...] A informação, pretende-se que seja logo **verificável**. Espera-se dela portanto, em primeiro lugar, que seja '**compreensível por si mesma**'. Freqüentemente ela não é mais exata do que as notícias [i.e. os relatos mitológicos] que nos foram trazidas ao longo de séculos passados. Mas enquanto essas notícias tinham freqüentemente um aspecto maravilhoso, é indispensável que a informação pareça **plausível**. [...] **A cada manhã nos informamos** acerca dos últimos acontecimentos ocorridos na superfície do globo. **E no entanto somos pobres de histórias [i.e., narrativas] notáveis**. Isso se deve a que **nenhum fato**

Nesse sentido, a hermenêutica de Paul Ricoeur (1913-2004) é inovadora na medida em que incorpora esses dois lados: em sua diretriz "tri-partite"—compreensão/ explicação/ compreensão—a explicação representa um segundo momento do processo interpretativo, o qual é precedido de uma tentativa de compreensão inicial, "ingênua" ou "pré-crítica", e seguido por um terceiro momento, o da compreensão "pós-crítica" (Kepnes, 1992, p. 176, n. 107). A explicação é assim um passo necessário para a verdadeira compreensão, o requisito para uma interpretação que não seja "ingênua" (Ricoeur, *Conflito*, p. 53).

A partir de uma outra dicotomia acima apontada, "unívoco/multívoco", Ricoeur constata que "a linguagem é, antes, e na maioria das vezes distorcida; quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca" (Ricoeur, 1972, pp. 17-18). O estudo do símbolo, da expressão de duplo sentido, é para Ricoeur a questão hermenêutica. Ricoeur vai reconhecer uma "hermenêutica da suspeita", em Freud, Nietzsche e Marx. É aquela em que o duplo sentido é desvendado para que se combata não só o erro epistemológico ou a mentira moral, mas para que se "desmascare uma ilusão".

Em contraposição a ela, há uma segunda hermenêutica baseada no "contrário da suspeita" que é "a fé. Que fé? [...] a fé (não ingênua) que atravessou a crítica, a fé pós-crítica". Essa é a "hermenêutica da restauração do sentido", que se expressa numa

> **confiança na linguagem**: é a crença no fato de a linguagem portadora dos símbolos ser menos falada **pelos** homens do que falada **aos** homens, de os homens terem nascido no seio da linguagem, no meio da luz do logos. [...] Na verdade é essa [a hermenêutica] que anima toda a minha (de Ricoeur) investigação (id, 32, grifos meus).

E daí uma "questão chave: será que o mostrar-ocultar do duplo sentido é sempre uma dissimulação [...] ou será que ele pode ser, às vezes, manifestação, revelação de um sagrado? *Seria essa própria alternativa real ou ilusória, provisória ou definitiva*?" (id., 18, grifos de Ricoeur).

A noção de uma atitude de "confiança na linguagem" é muito relevante para o presente trabalho. É nessa confiança na linguagem—numa hermenêutica da restauração de um sentido transbordante que vai além da denotação e é "falado a homens nascidos no seio da linguagem"—que opera a filosofia de *A Estrela da Redenção*, a filosofia que será aplicada por Rosenzweig através de seu trabalho de tradução. Como veremos, essa mesma atitude está por trás da filosofia do Benjamin que redigiu "A Tarefa do Tradutor". Despida do teológico, ela será reconhecida em vários outros momentos neste estudo (vide tb. nesse ponto Oliveira, 2000, p. 135).

---

mais nos chama a atenção, a não ser aquele que nos chega **carregado de explicações**" (Benjamin, 2000c, vol III, p. 123, grifos meus).

É ademais importante que se registre, já de início, essa atitude confiante das filosofias de Rosenzweig e do Benjamin de "A Tarefa", que as distingue do *mainstream*. Ela certamente explica ao menos em parte a estranheza que tais filosofias provocam em quem—como todos nós—está muito mais habituado com uma "hermenêutica da suspeita".

7.3 Paul Ricoeur e a tradução

Devemos agora considerar em Paul Ricoeur suas reflexões sobre a tradução. Isso será feito de um modo indireto. O texto mais recente de Paul Ricoeur a respeito está no prelo. Ele retoma a argumentação do único texto anterior (1999) sobre esse assunto, texto que é de difícil acesso. Entretanto, um volume recém publicado em homenagem aos 90 anos do autor (d'Allones e Azouvi, 2004), inclui uma excelente contribuição de Marc de Launay (de Launay, 2004), tradutor do alemão e *scholar* em Rosenzweig. Nesse artigo de de Launay a visão de Ricoeur acerca da tradução, conforme apresentada em seus dois textos, é discutida, e suas conseqüências desenvolvidas.

O fato de que a tradução, essa prática tão rebelde a toda teorização, seja um fenômeno permanente e pervasivo em todas as culturas—embora ela tenha, em cada uma dessas culturas, períodos de maior ou menor visibilidade—o fato, enfim, de que "sempre se traduziu", leva Ricoeur a favorecer uma "alternativa prática, a alternativa fidelidade *versus* traição" à "alternativa teórica: traduzível *versus* intraduzível" (Ricoeur *apud* de Launay, 86).

E se a linguagem é uma faculdade humana universal "eis aí uma competência universal desmentida por suas performances locais, desmentida por sua efetivação estilhaçada, disseminada, dispersa". Mas não há nisso nada de enigmático, e só vêm nesse fato um "mistério" aqueles a quem Ricoeur denomina os "metafísicos da tradução" (id.).

Esses "metafísicos" se dividem entre duas posições opostas, e ambas exageradamente radicais: para uns—e aqui se encaixam Benjamin e Rosenzweig—há uma "diversidade contingente, e portanto transitória, entre as línguas", para outros "a irredutibilidade é permanente" (id.). A realidade trata de desmentir/confirmar ambas as posições, seja, por um lado, pelo fato histórico da interpenetração entre idiomas que acaba resultando numa nova língua, seja, por outro, pelo desbordamento constante dos limites de cada língua em direção aos tecnoletos que ultrapassam as fronteiras da maior parte das assim chamadas "culturas".

Há nessas duas posições opostas, diz-nos Ricoeur, uma radicalização que falseia **as duas reais tendências** que, essas sim, estão permanentemente presentes em toda língua: **a dinâmica semântica e a dinâmica semiótica**. Essa noção de que há "duas

tendências presentes em toda língua", uma das quais é, digamos, "não semântica" é um primeiro ponto de Ricoeur importante para o presente estudo.

Mas, diz-nos mais Ricoeur, é na dinâmica imbricada dessas duas tendências que trabalha a tradução, "traição criativa do original, **apropriação** igualmente **criativa pela língua de chegada**: **construção do comparável**" (id. 88).

Ademais, para Ricoeur—como para tantos—, o intraduzível é, normalmente, apenas uma designação para o texto original que **aquele** determinado tradutor não foi capaz de **re-escrever** na língua de chegada. O impossível para um será talvez, mais tarde, o grande feito de um outro. Ademais, o intraduzível, mesmo o **efetivamente** intraduzível que não é conseqüência de uma inabilidade específica, (quase) nunca é o inexplicável. Haverá sempre a nota de tradução, que, por mais extensa, poderá (quase) sempre explicar o que não foi possível **traduzir, ou seja, re-escrever.**

Essas segunda noção de Ricoeur da **tradução como uma re-escritura que é construção de um comparável** será importante para o presente trabalho. No nosso caso, como se verá, a "construção" tem inclusive uma conotação de bastante concretude, como, p. ex, em "construção civil": cada específica aplicação sub-textual de uma determinada técnica de tradução é como que um *building-block* da solução tradutória "total", o texto traduzido. E o "comparável" refere-se a uma comparação que faz corresponder, em nosso caso, a tarefa do tradutor ao ato existencial de comparar vivências. Mas estamos aqui nos adiantando.

Com essa consideração de dois autores, Buber e Ricoeur, cujos conceitos nos auxiliarão a reflexão, encerramos este primeiro capítulo. Nele examinamos em largos traços a vida e a obra de Rosenzweig, e obtivemos uma primeira visão do seu *speech thinking*.

No que concerne ao todo da obra, pudemos reconhecer uma dicotomia, ou um certo "desbalanceamento", que pende em favor de um "teologizado" estudo da comunicação divino-humana.

Isso, como foi visto, não facilita o trabalho de quem, como é aqui o caso, estará mais interessado pelo aspecto inter-humano e "lingüístico" do *speech thinking*, em especial a prática de tradução que Rosenzweig desenvolveu.

Passemos agora, no capítulo seguinte, a uma primeira consideração da tradução dialógica de Franz Rosenzweig, buscando inclusive entender de que forma ela emana da filosofia.

CAPÍTULO 2

TRADUÇÃO DIALÓGICA

When we were translating the Bible I laid down the following rules for those who helped me: First: the Holy Scriptures speak of divine words and objects. Second: if a proverb or an expression fits in with the New Testament, use it. Third: pay attention to grammar.
Martin Luther (1532)
(trad. André Lefevere, 1977)

1. INTRODUÇÃO

No presente capítulo se faz uma primeira aproximação da tradução dialógica de Franz Rosenzweig, que será aprofundada em próximos capítulos.

Inicialmente, a tradição na qual essa prática tradutória se insere e a proximidade de Rosenzweig com a reflexão de alguns dos mestres dessa tradição é apontada (seção 2). A seguir é indicada uma importante coincidência, de tempo e de conteúdo, entre o momento inicial da reflexão tradutória mais madura por parte de Rosenzweig e a primeira formulação sistemática das idéias que redundaram em *A Estrela da Redenção* (seção 3).

Posteriormente, as características da tradução dialógica são apresentadas numa primeira aproximação (seção 4). O embasamento desse trabalho de tradução num objetivo filosófico-teológico maior é então argumentado (seção 5), e a seguir detalhado a partir das reflexões tradutórias de Buber-Rosenzweig, de forma a que se comece a entender como a filosofia e a teologia vieram a determinar o desenvolvimento das inovadoras técnicas tradutórias que constroem o texto traduzido (seções 6, 7 e 8).

O capítulo se encerra com uma formulação de várias questões que a reflexão tradutória de Rosenzweig suscita, e que deverão ser respondidas nos capítulos seguintes.

2. TRADUÇÃO E TRADIÇÃO

"Tradições não 'surgem' [do nada]", diz-nos Lefevere (1977, p. 1). "Elas são conscientemente forjadas e estabelecidas por um conjunto de pessoas com o mesmo ou com análogos objetivos, ao longo de anos, décadas ou mesmo séculos". A tradição que, dado o interesse pela tradução de literatura se formou na Alemanha ao longo de séculos, permanece, segundo Lefevere, una e incontestada até a atualidade (id.).

Dessa tradição Lutero é o grande "precursor", Johann Gottfried Herder (que se vale da filosofia de Johann Georg Hamann) está entre os "pioneiros", Goethe, Friedrich

Schleiermacher e Wilhelm Von Humboldt são "mestres", Benjamin e Rosenzweig estão entre os "discípulos" (id., pp. 1, 30, 35).

Eis aí, portanto, uma primeira aproximação entre Rosenzweig e Benjamin. E eis aí Rosenzweig colocado, em termos de filosofia tradutória, numa linha que inclui o segmento Hamman-Herder-Humboldt, o mesmo que instituiu, conforme mencionado na seção 7 do Cap. 1, o *linguistic turn* de tradição alemã.

Consideremos a seguir alguns momentos em que são nítidos os paralelos entre Rosenzweig e aqueles que o precedem na tradição tradutória.

2.1 Lutero

Em "O Novo Pensamento", Rosenzweig cuida de esclarecer que sua ênfase na oralidade não significa uma concentração nos "problemas da religião", mas em problemas lógicos, éticos e estéticos. "Deus, justamente, não criou a religião, criou o mundo", diz ele (Rosenzweig, 2000a, p.129)[1].

Assim sendo, propiciar que se fale, e que se ouça o que um dia foi dito para ser ouvido sempre, é um dever para com o 'outro'. Uma responsabilidade ética, e muitas vezes, também a solução para um problema estético[2]. Mas é também, inexoravelmente no caso de Rosenzweig, o cumprimento de um dever do homem religioso. "Ouve Israel o teu Deus", diz o Deut 6,4, "o teu Deus e teu único Senhor". A tradução em Rosenzweig é basicamente a tarefa de ***falar***[3] o hebraico em alemão, para que possa ser ***ouvido***. O paralelo com Lutero (traduzir para tornar acessível) é evidente e fascinante, mas não é total. Falta a Lutero a ênfase na oralidade e (ainda que em grau menor do que falta a outros) o respeito à ***palavra***:

> Nem a tradução de Lutero, nem o trabalho de qualquer outro tradutor posterior, revela a percepção interior de se ver obrigado a traduzir devido a um sentimento de respeito pela ***oralidade*** humana. E isso também é verdadeiro no que concerne outro aspecto da língua, ou seja, os elementos que a compõem, as ***palavras***. Talvez Lutero tenha percebido o problema aqui envolvido melhor do que qualquer outro tradutor subseqüente [...quando] comenta de forma tão esclarecedora acerca das palavras do hebraico para bondade, verdade e fé; e mais surpreendentemente no final do prefácio ao *Saltério Alemão*, quando – usando de um humor que disfarça a tremenda seriedade do assunto—promete cinqüenta florins [...] [a] "quem me der a verdadeira tradução fiel para o alemão da única ocorrência

---

[1] Vide Glatzer, 1970, p. xv. Glatzer acrescenta quanto a isso que "o fato de que as pessoas se falam, e se ouvem, aponta para a revelação".

[2] Como em tantos casos similares, o verdadeiro incentivo para que Rosenzweig se dispusesse a traduzir Jehuda Halevi foi um volume saído em 1921 com traduções de Halevi por Emil B. Cohn. "Fiquei tão contrariado [com a má qualidade da tradução] que a poesia [corretamente traduzida] jorrou de mim." (Glatzer, 1998, p.122).

[3] Para os termos que nesta seção e na próxima aparecem em itálico ou negrito itálico, vide n. 4 do Cap. 1, p. 23 acima.

> da palavra [hebraica] *heyn* em toda a Escritura". Trata-se da sua palavra, a palavra mais intrinsecamente luterana do léxico hebraico, a palavra 'graça' (Rosenzweig, 1926/1994, p. 66, citado também em Glatzer, 1998, pp 259-260, grifos meus).

Mas outro paralelo com Lutero se vislumbra no trecho acima. O elogio a quem "comenta de forma tão esclarecedora", revela uma amplitude maior no conceito de tradução em Rosenzweig. Para ele, comentar é uma das formas de traduzir, uma linha que remonta à tradição rabínica, mas que também é conseqüência da abertura ***dialógica*** ao ***'outro'***. O texto é sempre aberto, como que incompleto e postergado, à espera da interpretação do 'outro' que o comenta para ser no futuro objeto do comentário de um outro 'outro'.

Isso, de certa forma, explica a frase de Rosenzweig mencionada no início do Cap. 1, sobre ser o *Jehuda Halevi* uma aplicação prática do "novo pensamento". As traduções em si, às quais se juntam a reflexão sobre o traduzir no "Posfácio" e mais os comentários sobre os poemas traduzidos nas "Notas" (notas essas que, é importante ressaltar, são mais doutrinais que de tradução), compõem o todo de uma obra que pode ser entendida como uma tarefa de tradução *latu senso*, mais ampla.

2.2 Schleiermacher e Goethe

Há também em Rosenzweig paralelos claros com dois outros grandes "pensadores da tradução" alemães. É impossível não lembrar de Schleiermacher ao ler-se o trecho abaixo do "Posfácio" à tradução de Yehuda Halevi:

> Há um grande erro conceitual em supor-se que o tradutor, para cumprir sua tarefa, deva adaptar ao uso corrente alemão tudo o que lhe for estranho. Se eu fosse comerciante e recebesse um pedido de fornecimento da Turquia eu o enviaria para um escritório de traduções e me satisfaria com esse tipo de tradução. Mas se a comunicação vinda da Turquia fosse a carta de um amigo, a tradução desse tipo de escritório já não seria adequada. E por quê? Por não ser fiel? Ela seria tão fiel quanto a da carta comercial. Mas não é esse o ponto. [A tradução] seria bem alemã, mas não seria suficientemente turca! Eu não ***ouviria a pessoa***, o seu tom específico, sua maneira de ser, as batidas do seu coração (Rosenzweig, 1923/1995, p. 170, grifos meus).

Na famosa palestra de Schleiermacher "Ueber die verschiedenen Methoden des Ubersetzens", de 1813 (trad. ingl. em Lefevere, 1977, pp. 66-89), a mesma imagem da tradução comercial (id., pp. 68-69) contraposta à "tradução propriamente dita" é empregada.

Já no texto que se segue, é clara a adoção da divisão tríplice da tradução proposta por Goethe (Goethe, 1819, trad. em Lefevere, 1977, pp. 35-36), na qual a tradução é encarada como índice de um processo evolutivo na história de uma nação:

> Em certo sentido, toda grande obra de uma língua só pode ser traduzida para outra língua uma única vez. A história da tradução apresenta alguns fenômenos que são típicos. A princípio ocorre um certo tipo de traduções interlineares que têm o modesto objetivo de servirem de primeiros passos, e mais tarde traduções livres, "criativas", que procuram tornar acessível ao leitor o significado — ou o que o tradutor considera ser o significado – do texto [...] E então um dia acontece um milagre e os espíritos das duas línguas se fecundam. Isso não se dá como cai um relâmpago, do nada. O ***tempo*** para tal *hieros gamos*, para que essas Núpcias Sagradas venham a ocorrer, não chega senão quando um povo, ***receptivo***, se alça em direção ao bater de asas de uma obra prima estrangeira, com ***locução*** e anseios dela próprios, e quando essa receptividade não é mais baseada na curiosidade, no mero interesse, no desejo de educar-se, ou mesmo no prazer estético, mas tornou-se [a receptividade] parte integral do desenvolvimento histórico desse povo. (Rosenzweig, 1926/1994, p. 53, grifos meus).

O importante a notar é que, não obstante os claros paralelos, todos os três textos trazem também marcas exclusivas que os distinguem dos autores "citados", e ressaltam as características específicas de Rosenzweig: a preocupação e o dever com a ***oralidade*** e a ***locução***, com ***falar*** ao ***outro***, com ***ouvi-lo*** e ***ser ouvido***, no ***tempo*** que a ele, outro, lhe aprouver.

3. A TRADUÇÃO À VÉSPERA DA FILOSOFIA

Num pequeno trecho de uma carta (de 1/10/1917) a Ehrenberg, Rosenzweig resume em poucas palavras os princípios de sua atividade de tradução, com a qual se envolvia então de forma eventual, desde sua "conversão" em 1913:

> Traduzir é, afinal, o verdadeiro objetivo da mente *[Geistes]*; apenas quando traduzido é que algo se torna realmente *audível*, e assim não pode mais ser descartado. Foi apenas após a Septuaginta que a revelação viu-se totalmente à vontade no mundo, e quando Homero ainda não falava latim *[lateinisch]*, não era ainda um fato. O mesmo se dá com a tradução de pessoa a pessoa (Rosenzweig, *apud*. Galli, 1995, p. 322, itálico de Rosenzweig).

"Todos os componentes da filosofia da tradução de Rosenzweig estão concentrados aqui", diz Barbara Galli[4]. Mas, talvez melhor, se devessem reconhecer já latentes nessas frases as noções que Rosenzweig, poucas semanas mais tarde (em 18/11/1917), exporia pela primeira vez de forma sistemática em outra carta, já acima mencionada, ao mesmo Ehrenberg (a famosa "célula mãe" *[Urzelle]* de *A Estrela da Redenção*). No "*audível*", grifado pelo próprio Rosenzweig, estão o '***falar***' da '***oralidade***', e o '***ouvir***', e portanto o '***outro***'. O '***tempo***' está implícito no processo todo que leva ao momento da tradução a partir do qual a '***revelação***' passa a estar "á vontade no mundo", acessível à '***comunidade***' em seu âmbito mais pleno.

---

[4] Galli, 1995, p.322, num capítulo todo dedicado à análise deste trecho.

Ou seja, mais do que uma "filosofia da tradução", o trecho, sem dúvida seminal, incuba as bases do sistema filosófico que terá na tradução uma de suas principais ferramentas de aplicação prática. E é significativo que esse momento premonitório, no "*day before*" da formulação sistemática, apareça no contexto de um comentário sobre, "afinal", a inescapabilidade da tradução.

4. TRADUÇÃO DIALÓGICA

Mas, afinal, de que tradução se trata aqui? O que é essa tradução de Rosenzweig que nos ocupará ao longo de todo este trabalho? Busquemos obter aqui uma primeira impressão.

Trata-se, desde logo, é claro, da tradução do grande texto literário. Da obra que, canônica ou revolucionária, clássica ou limite, sempre se lerá ao longo do tempo.

A tradução daquilo que, quem dera, a tradução fosse desnecessária, quem dera, o leitor da outra língua falasse a língua do original. Mas não fala. E por isso—melancolicamente—o tradutor encara a tarefa, cumpre o dever, traduz.

Na epígrafe do "Posfácio" do *Yehuda Halevi*, Rosenzweig (1995, p. 169) cita uma nota de um certo Friedrich Leopold von Stolberg, tradutor da *Ilíada*:

> Oh, caro leitor, aprende o grego,
> e atira às chamas
> esta minha tradução. [*apud* Rosenzweig, 1995, p. 169].

E numa carta de 1921 a Gershom Scholem, outro importante tradutor do hebraico, Rosenzweig comenta acerca da tradução que fizera da prece judaica para antes da refeição, o *Tischdank*:

> Se acontece de algum convidado judeu poder apenas ler o hebraico [foneticamente, sem entender o que lê], [...] eu não menciono a existência da minha tradução. O hebraico, mesmo sem ser entendido, lhe proporciona mais do que a melhor das traduções (Rosenzweig, *apud* Glatzer, 102).

A última frase acima é difícil, perigosa mesmo, e talvez seja uma das mais melancólicas e paradoxais vindas da boca (ou da pena...) de um tradutor. Para elucidá-la deveremos aguardar até o Cap. 5 (sec. 4.1, pp. 128-129) quando tivermos analisado o que possa ser uma "língua sagrada", e como entender, nos tempos atuais, a própria noção de um "sagrado" (Cap. 4, sec. 4, pp. 94-97). Mas Rosenzweig continua:

> Na medida em que falamos o alemão não podemos evitar esse desvio [i.e., a tradução para o alemão] que [...] nos faz, a duras penas, retornar do que nos é alheio ao que nos é próprio. **Nossa única certeza é de que acabaremos [por esse desvio] chegando afinal até lá.** Um "afinal" que pode, é claro, chegar a qualquer hora. Caso contrário seria de fato insuportável (id.; vide tb uma outra afirmação de Rosenzweig nesse sentido em Oliveira, 2000, p. 117).

E Rosenzweig, ao que tudo indica, "chegou até lá". Produziu pouco depois uma inigualada tradução de poemas de Halevi (Galli, 474), e mais tarde com Buber, uma tradução da Bíblia hebraica que é muito apreciada. Como eram essas traduções?

No caso da tradução do *Halevi* um incentivo de Buber, no momento certo, teve um papel fundamental para que esse trabalho fosse levado a cabo por Rosenzweig (e, *a posteriori*, para que o próprio trabalho de tradução da Bíblia acontecesse). As circunstâncias em que esse incentivo se deu, estão relatadas em carta de 1922 a Margarete Sussman, e são reveladoras:

> [...] e preciso de outros que me digam que algo, finalmente, foi conseguido. No momento crítico [para o *Jehuda Halevi*] esse 'outro' foi Buber. Sem ele o livro jamais chegaria a ser escrito. [...] eu o traduzi [o primeiro poema de Halevi que Rosenzweig traduziu], e vivi logo **a experiência que aparentemente vem junto com traduções como essa**: as três mulheres importantes na minha vida, que por acaso se achavam reunidas à volta d**aquele novo produto, unanimemente julgaram-no "terrível" e fizeram pouco de mim**. E me aconteceu a mesma coisa que tem acontecido desde então: eu *quase* acreditei nelas, mas, só por conta de ter também uma opinião externa, enviei a tradução a Buber, que salvou o poema e o livro que dele nasceu (*apud* Glatzer, 123, grifos meus, itálico de Rosenzweig).

Em três palavras: um insuportável **estranhamento**. Considere-se agora este outro trecho, mais longo, do "Posfácio" à tradução de Halevi, que se inicia com um ataque contra os tradutores "germanizantes", aqueles que evitam a todo custo o estranhamento:

> Traduzem como quem não tem nada a dizer. Quem nada tem a dizer, nada exige da língua. E **a língua, da qual quem a fala nada exige, entra em torpor, torna-se tão somente um meio de comunicação do sentido**, um Esperanto qualquer. **Quem tem algo a dizer, vai dizê-lo de uma maneira nova. Torna-se um criador da língua. Após tê-lo dito, a língua ganha nova face. O tradutor torna-se o porta-voz da voz estrangeira,** a qual se torna audível transpondo um abismo no espaço e no tempo. Se a voz estrangeira tem algo a dizer, então a língua se torna uma outra língua, diferente da que era até então. É esse o critério da tradução bem sucedida. **É totalmente impossível que uma língua na qual Shakespeare, ou Isaías ou Dante tenham, de fato, falado, permaneça intocada**. Ela sofrerá uma renovação como se uma nova voz, autóctone, surgisse. Ou maior ainda. Porque **o poeta estrangeiro** traz para a nova língua não apenas aquilo que ele próprio tem a dizer. Ele **carrega também consigo, para a outra língua, toda a herança do espírito lingüístico universal que está presente em sua língua** (Rosenzweig, 1995, p. 171, grifos meus).

Eis aí um "criador da língua", que não se atenta a uma "língua em torpor", não quer saber só de um mero "meio de comunicação do sentido".

Mas Rosenzweig não fica só no grandioso. Detalha, como veremos em mais detalhe no Cap. 5, também os ossos do ofício, o suor da tarefa. Discute acróstico e

rima (id., 174). Diz com todas as letras que o desprezo à rima nas traduções alemãs da poesia de Halevi até então deveu-se "à mais inqualificável preguiça, pura e simples" (id.). Descreve detalhadamente como se formaram "os dois elementos da métrica hebraica, uma espécie de iâmbo de uma sílaba silenciosa e uma sílaba tônica e mais uma sílaba tônica que pode ser aumentada em duas, três [..] e até num maior número", para concluir que "**dessa forma a chamada 'falta de naturalidade'** dessa métrica hebraica **pode ser entendida**" (id., 175). E assim

> a tarefa do tradutor é a de construir versos em alemão que forcem esse nível de tonicidade e superem a inclinação natural da língua alemã pelo iambo, o trocaico, e em certa extensão o dactílico, e em todos os casos os ritmos anapésticos [...] (id., 176).

Em outras palavras, falar o hebraico em alemão. Traduzir para que **fale**, e para que se faça ouvir, **a "voz estrangeira"** do outro.

O tradutor que Rosenzweig advoga, o "criador da língua" que não se atém somente a "um meio de comunicação do sentido", não teme, portanto, o estranhamento que, p. ex., a atenção a acróstico, rima e métrica da língua de partida trarão ao seu leitor. Pelo contrário, considera essa atenção fundamental e se compraz no estranhamento que ela possa causar.

Ao comentar um aspecto do "novo pensamento" de Rosenzweig—aspecto que discutiremos mais adiante em conexão com Walter Benjamin—, Galli expressa bem o que se passa nessa tradução:

> *For the speech-thinking method, the belief that any language has its own resources for being stretched and for accommodating alien utterances is the key to translating [...]. The visible, tonal, audible differences evident in content and form between any target language's present expression and it's capacity for expression in the face of the source language are the important things to be detected by the listener, the translator. The [...] translator who wishes to speak as the one to whom he listens, [...] forsees, forhears, in his or her own language territory the possibilities for the cultivation of verbal expression. He picks up from what is already realized in the source language that which is about to be unearthed from the target language's soil.* (Galli, 1995, p. 361).

Qual tradução então? Uma tradução que escuta a voz estrangeira—a voz que é outra—antes de falar, e que se constrói num esforço de diálogo entre as línguas.

Uma tradução **outra**. Uma tradução **dialógica**.

5. FILOSOFIA/TEOLOGIA E PRÁTICA DE TRADUÇÃO: O MACRO, O MESO E O MICRO DA TRADUÇÃO DIALÓGICA.

Numa das duas únicas referências explícitas à tradução que faz em *A Estrela da Redenção*, Rosenzweig, no contexto de sua análise do cristianismo, apresenta-a como estando associada ao Espírito no milagre de Pentecostes:

> O efeito primeiro do Espírito é traduzir, construir a ponte entre homem e homem, entre língua e língua. A Bíblia deve certamente ser o primeiro livro a ser traduzido e [o texto traduzido] deve ser considerado igual [em *status*] ao texto original. Por toda parte Deus fala com as palavras do homem. E o Espírito faz ver que o tradutor, aquele que ouve e que transmite, sabe-se igual ao que pela primeira vez falou e recebeu a palavra (Rosenzweig, 1970, p. 366).

Assim, é no contexto da comunicação do divino com o humano que a tradução primeira deve se dar, a tradução do relato dos eventos fundadores da Revelação de Deus ao seu povo[5]. Uma tradução, portanto, que é mandatório que seja feita (vide Oliveira, 2000, p. 83), e feita de forma tal que alcance o mesmo status do original, já que deve propiciar a quem a lê o mesmo que o original propicia: que "Deus fale com as palavras do homem" de forma a que a Revelação que se deu na história do povo venha a ocorrer também, como evento fundador, na história de vida de cada indivíduo ao longo do tempo.

Tem-se assim, na definição do objetivo a ser alcançado, uma **definição "macro"** do que vem a ser a tradução dialógica a que se dedicam Buber e Rosenzweig: **traduzir de forma tal que o texto traduzido propicie a Revelação**. E, nessa medida, a tradução de Rosenzweig é inegavelmente uma "aplicação prática" da filosofia de *A Estrela*. Mas, nessa mesma medida, essa aplicação dá-se exclusivamente no âmbito da relação do humano com o divino. A tradução é ademais feita a partir de uma língua morta que, ao menos àquela época, praticamente inexistia como veículo de efetiva comunicação "secular", inter-humana. E que por isso podia ser tida, em bloco, como uma "língua sagrada".

O que é uma "língua sagrada", ou o que seja "o sagrado" na língua, serão objeto de discussão mais adiante, respectivamente nos capítulos 5 e 4. O que de toda forma caracteriza o **texto** traduzido por Buber e Rosenzweig como sendo, enquanto texto, uma tradução dialógica—e com isso vai aqui uma definição **meso**—é o fato de tratar-se de **um exercício de esticamento do potencial expressivo da língua de chegada com vistas a transportar para ela um poder expressivo reconhecido pelo tradutor na língua de partida**, como visto logo acima, ao final da seção anterior. E nisso a

---

[5] Tem-se aí nesse trecho, portanto, no "tradutor [...] [que] sabe-se igual ao que pela primeira vez falou e recebeu a palavra", mais um paralelo entre as reflexões sobre a tradução de Rosenzweig e as de um mestre da tradição tradutória alemã. No caso, o paralelo é com "o tradutor [que] é um profeta entre seu povo" de Goethe. Conf. a epígrafe do Cap. 1 acima.

questão básica é a definição do limite máximo admissível para um tal "esticamento", o que Rosenzweig chama de **"fronteiras de possibilidade lingüística"** (Rosenzweig, 1926 in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 65).

No entanto, é a partir do **aspecto "micro", o da aplicação das técnicas de tradução**, que tudo isso se dá. É preciso, portanto, que busquemos entender **a gênese** das técnicas. Como, e por que, em Buber e Rosenzweig uma filosofia (não relativista) e uma epistemologia (que considera a noção teológica de Revelação como uma categoria válida e fundamental para aquisição do conhecimento) acabam redundando tanto na formulação da técnica, quanto na solução prática dada a cada específico problema de tradução. Como, em outras palavras, a tradução dialógica cujas características reconhecemos como que "de fora para dentro" na seção anterior, acontece, se dá, agora "de dentro para fora", a partir da filosofia e da teologia dos tradutores Buber-Rosenzweig.

6. O SAGRADO E O PROFANO

A principal fonte para o estudo das técnicas de tradução são os escritos de Rosenzweig e Buber acerca de seu trabalho de tradução da Bíblia. Artigos, correspondências, réplicas a críticas e resenhas, reunidos em Buber e Rosenzweig, 1994.

A partir deles é possível se reconhecer um pensamento tradutório que, partindo da necessidade e da "missão" de um trabalho de tradução tal como o da "**definição macro**" acima, determina técnicas que são aplicadas no **nível micro**. E que redundam (as técnicas e sua aplicação) na efetivação dessa tradução almejada, a tradução dialógica tal como descrita na "**definição meso**": o "esticamento"—dentro do que é lingüisticamente admissível—do poder expressivo da língua de chegada, produzindo o texto traduzido que é apresentado ao entendimento do leitor.

Iniciamos esclarecendo melhor a "definição macro". Que o intelectual moderno possa vir a "confrontar a Bíblia" (Buber, 1926, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 4), de forma a reconciliar-se com ela ou rebelar-se contra ela—como acontecia com as gerações que o precederam e deixou de ocorrer no tempo presente (o da Alemanha na Emancipação judaica do início do séc. 20)—, é o que leva Buber e Rosenweig à empreitada de uma nova tradução do texto massorético da Bíblia hebraica.

São, esses "intelectuais modernos", indivíduos para quem "o sentimento de que o *Geist* [espírito, intelecto, mente...] traz obrigações é, para eles, não mais que uma questão intelectual" (id., p.5). São eles presa de um "falso realismo que entende o *Geist* como apenas [mais] uma função da vida e que reduz seu caráter [que é] absolutamente incondicionado [no sentido de ser totalmente absoluto, de não haver

nada a que o *Geist* possa estar condicionado], a uma mera condição psicológica ou sociológica" (id.).

"A compreensão da realidade bíblica", diz-nos Buber, "começa com a distinção entre criação, revelação, e redenção" (id., p. 9)—e acrescenta em nota de rodapé: "uma nova apresentação dessa distinção, [de uma forma que é adequada] ao nosso tempo, é o grande feito de Rosenzweig em *A Estrela da Redenção*".

Logo a seguir Buber faz uma observação muito importante:

> sem dúvida a criação e redenção são verdadeiras apenas sob a premissa de que a revelação é algo presente [*on the premise of the presentness of revelation*], [...] [e também que] "**eu não poderia compreender [o que são criação e redenção] se ela[s] [graças à revelação] não tivesse[m] acontecido em mim** (id., p. 10, grifo meu).

E como esse "acontecer em mim" de uma "revelação presente" poderia se dar, a partir da leitura de um relato da história da revelação ao povo, que consta da Bíblia (por exemplo, o episódio da sarça ardente com que se confronta Moisés)? Três tipos de significado poderiam ser atribuídos a tal relato. "O primeiro seria tomá-lo como a expressão metafórica de um processo 'espiritual'" (id.). O segundo, "como o relato de um processo sobrenatural" (id.). Ou,

> em terceiro lugar, pode-se considerar que se trata do **traço verbal de um evento natural** no qual o grupo [*assemblage*] que o vivenciou, vivenciou-o como a revelação de Deus a ele [grupo] e dessa forma preservou-o de forma inspirada—e nunca arbitrária—, na memória formativa das gerações [que se seguiram] (id.).

Traduzir esse "traço verbal" de forma que o relato dos eventos da história da revelação ao povo eleito propiciem que a revelação "**aconteça em mim**", ocorra comigo, eis o "dever do tradutor dialógico" da Bíblia, tal como Rosenzweig e Buber se colocam, o dever do tradutor da história da comunicação entre o divino e o humano.

Uma distinção semelhante à que Buber faz entre a incapacidade de "confrontar a Bíblia" da geração atual (i.e., da década de 1920) e o que ocorria às gerações precedentes, é colocada também por Rosenzweig num de seus mais famosos escritos sobre tradução, "Scripture and Luther" (Rosenzweig, 1926 in Buber e Rosenzweig, 1994, pp. 47-69). Nesse artigo, alguns passos primeiros que vão da filosofia à prática da tradução e à justificativa das técnicas adotadas são esboçados[6].

"Nosso tempo perdeu [a] noção de revelação" (id., p. 50), aponta Rosenzweig, num contexto onde compara as suas circunstâncias com as de Lutero, um ponto do

---

[6] Apenas esboçados. Como bem coloca Fox (1994) acerca dos ensaios em *Scripture and Translation*: "*What does not always appear in these essays, however, is the explicit connection between Buber and Rosenzweig's biblical translating and exegesis and the more general religio-philosophical underpinnings which they brought to their work*". É essa base filosófica—o *speech thinking* de Rosenzweig sendo posto em prática no trabalho de tradução—que se busca aqui "garimpar" e reconhecer.

ensaio que é de especial interesse. Nele, as condições em que a tradução que aqui denominamos "dialógica" deve ser aplicada, são colocadas como uma **exceção à regra geral**. A regra geral—intuitiva e óbvia—, Rosenzweig a cita de Lutero: "produzir linguagem clara, compreensível a todos, com sentido e significado não distorcidos" (Lutero na introdução ao Livro de Jó, *apud* Rosenzweig, 1926, in id., p. 48).

Rosenzweig nota então que Lutero, se formulou essa regra geral, reconheceu também a situação de exceção. Essa exceção acontece quando, na imagem de Schleiermacher que Rosenzweig cita, o tradutor opta pelo "movimento do leitor alemão na direção do original estrangeiro, do gênio da língua estrangeira" (Rosenzweig, 1926, in id. p. 49). "Algumas vezes"—diz Lutero no Prefácio ao Saltério, (abrandando assim sua regra geral citada acima)—"é necessário ater-se rigidamente às palavras, e outras vezes transmitir apenas o significado". Aqui, no "ater-se rigidamente às palavras", Lutero se refere a Sl 68, 18[7], e explicita:

> 'Subiste às alturas e tornaste a catividade cativa'. Uma tradução idiomática seria 'libertaste os prisioneiros'. Mas com isso se perde força e não se transmite a riqueza e a sutileza do hebraico. 'Tornaste a catividade cativa'—ou seja, Cristo não apenas libertou os prisioneiros, mas arrebatou nesse processo a prisão, tornou-a cativa, de tal forma que nunca mais poderá ela [a prisão] tomar-nos como prisioneiros novamente, e nossa redenção é eterna. [...] **Para honrar esse ensinamento, e para conforto das almas, é preciso que retenhamos essas palavras**, que as toleremos, **dando dessa forma ao hebraico algum espaço, nas situações em que ele se sai melhor do que o alemão.** (Lutero na introdução ao Saltério, *apud* Rosenzweig, 1926, in id., 49, grifos meus).

Não poderia haver melhor formulação para nossa meso-definição da tradução dialógica do que a que consta do segundo grifo acima, e Rosenzweig, sintomaticamente, se preocupa então com a questão básica desse nível "meso", qual seja, a de como se reconhecer que se está diante de uma dessas situações—que são de exceção, recorde-se, ao menos para Lutero—, situações em que "o hebraico se sai melhor do que o alemão".

Lutero, um leitor cristão do Velho Testamento e que vivia num tempo que não perdera a "noção de revelação", dispunha, diz-nos Rosenzweig, de uma "infalível ferramenta de detecção, a *analogia da fé*" (Rosenzweig, id., p. 50, itálicos do autor), a noção de que a Bíblia hebraica apresenta uma antevisão do Novo Testamento. Onde essa antevisão ocorria, onde para Lutero o Velho Testamento inequivocamente

> praticava Cristo [...] [e] apenas [nesses trechos], mas neles de forma mandatória, era necessário que se tomasse palavra a palavra, e se traduzisse com uma rígida literalidade. Todo o resto—e para Lutero o "resto" constituía a maioria do texto [do Velho Testamento]—[...] [apresenta apenas] uma representação, um padrão de conduta e de vida, do como 'as coisas acontecem no curso da vida corrente',

[7] Correspondente a Sl 68: 19, na *Bíblia Sagrada*, em tradução da CNBB, tradução que, aliás, não segue essa recomendação de Lutero.

> e aí [nessa situação bem mais freqüente], o tradutor 'pouco se importa com as palavras hebraicas, e fala o que elas significam no melhor alemão possível' (Rosenzweig, id.).

Eis aí um quadro bem delimitado, no qual é sempre possível discernir quando cabe aplicar a regra e a exceção na prática tradutória, e que define claramente onde se situa, sob essa ótica, o limite entre o sagrado e o instrumental na língua. Mas isso foi possível para Lutero, o tradutor cristão que vivia num tempo que tinha clara a "noção de Revelação".

Os tempos de Rosenzweig são outros e a "noção de Revelação" está perdida. Trata-se agora de um tempo que

> busca a revelação daquilo que considera digno de crença em toda uma gama [de assuntos] que Lutero, considerando tratar[em]-se de um mero retrato ou padrão da vida [prosaica do dia a dia], tinha excluído do cerne religioso do Livro, um cerne firme, visível e eternamente circunscrito. Nosso tempo, portanto, ao traduzir, deve permitir-se colocar continuamente ao Livro a questão religiosa essencial, tão firmemente e seguramente quanto possível (id.)

Essa "questão religiosa essencial" a ser colocada pelo tradutor da Bíblia "neste tempo", permanece sendo a mesma de Lutero: Há a necessidade de se dar [neste determinado ponto específico da tradução] "algum espaço ao hebraico" (id.)? Inclui, este trecho específico do texto bíblico, "[alg]uma asserção muito importante, dirigida a nós [leitores de hoje], e a[o conforto das] 'nossas almas'" ? (id.).

Mais adiante no ensaio, há um trecho onde Rosenzweig indica a amplitude dessa tarefa neste novo tempo que não é o de Lutero:

> E se cremos que não apenas a passagem que nos chamou a atenção devido a uma [determinada] doutrina particularmente circunscrita, mas que *qualquer enunciado humano* pode trazer em si escondida a possibilidade de algum um dia, no seu tempo ou no meu tempo, vir a relevar a palavra de Deus, então, nesse caso [i.e., dada essa crença] o tradutor deve, tanto quanto a sua língua o permitir, buscar seguir os peculiares volteios [de linguagem] daquele enunciado que está, potencialmente, prenhe de revelação [...]. (id. pág 64, itálicos de Rosenzweig).

Se assim é, se "*qualquer enunciado humano*" pode ser fonte de Revelação, como reconhecer-se onde aplicar, nestes "tempos de agora", o que era "exceção" no tempo de Lutero. Onde cabe ceder, na língua de chegada, "algum espaço ao hebraico"?

Há mais um trecho em "Scripture and Luther" em que Rosenzweig justifica a diretriz tradutória que, com Buber, adota a esse respeito, e que—já se vê pelo que precedeu—transforma a "exceção de Lutero" numa "quase regra-geral", numa preocupação a se ter permanentemente presente no trabalho de tradução do texto massorético. E é interessante notar, nesse caso, a explicitação (rara de ocorrer em Buber-Rosenzweig, segundo Fox, vide n. 6, p. 50 acima) de um embasamento teológico-

filosófico na adoção de uma diretriz para a prática tradutória. E notar também a postura de "confiança na linguagem" na linha de Ricoeur (Cap. 1, sec. 7.2, p. 38 acima), uma confiança que toma aqui a forma de uma esperança:

> Mais uma vez: uma esperança religiosa distinta [da de Lutero], para a qual [distinta esperança] tudo o que é profano na Escritura—e o que *não* é profano!—é apenas uma casca sob a qual algum dia algo sagrado, algo sagrado para mim, pode vir a se revelar—tal esperança deve considerar esse problema de literalidade [*Wörtlichkeit des Worts*, em alemão, e portanto, a rigor a tradução seria "palavridade das palavras"] de uma forma diversa e mais abrangente. Deve em princípio considerar a tarefa de traduzir uma palavra 'ao longo de toda a Escritura [i.e., todas as suas ocorrências] de forma idiomática e precisa' como aplicável a *toda* palavra; e ao menos nos pontos onde à esperança já correspondeu a aguardada revelação de uma *presença* na palavra, essa tarefa reconhecida [como algo a ser sempre considerado] em princípio, torna-se então inevitável, e deve ser levada a cabo com todo o esforço. (Rosenzweig, 1926, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 66-67, itálicos de Rosenzweig).

Enfim, num tempo desprovido da noção de revelação, os tradutores vêem-se ademais desprovidos de "uma vara d'água" (id., p. 50) como a de que Lutero dispunha. A vara da "analogia da fé", que "infalivelmente vibrava" (id.), indicando os pontos que encobriam a mensagem do divino ao humano. Devem então os novos tradutores colocar-se a questão do *locus* da mensagem ao longo de todo o texto. Filosofia e teologia geram assim uma primeira (e exigente) diretriz de prática tradutória. Da exceção que era em Lutero, **a tradução dialógica passa, em Buber-Rosenzweig, a ser a regra**, ou pelo menos a **diretriz primeira**.

Para os judeus Buber e Rosenzweig não há antevisão pontual de uma Nova Mensagem maior. A *Torah* é para eles, a mensagem única e **una**. É, por inteiro, fonte e **presença** de revelação na vida de quem a lê. E assim deve permanecer, uma vez traduzida. Lograr que essa mensagem **una** de Revelação se mantenha intacta no texto traduzido, de forma a que seja **presença** operante na vida do leitor, eis a tarefa do tradutor.

7. PRESENÇA E UNIDADE.

A noção—teológico-filosófica—da Bíblia como unidade e como presença de revelação é de especial interesse para o que aqui nos ocupa. Dela, e da filosofia da linguagem nela implícita que buscaremos reconhecer, decorrem duas técnicas tradutórias extremamente inovadoras, a das *Leitwörter* e a das *cola*, que constituem a grande contribuição de Buber e Rosenzweig para a prática da tradução.

Iniciemos com a **presença** da revelação. Como visto na seção anterior, Rosenzweig, ao contrapor sua situação histórica e teológica à de Lutero, reconhece um "potencial de revelação" que é ubíquo: qualquer trecho da Bíblia (por mais prosaico

que seja), qualquer termo na Bíblia (por mais "profano") pode, a qualquer tempo, ser portador de revelação. A argumentação, entretanto, teve o caráter de uma **definição por negação**: como seu tempo perdeu (**não tem** mais) a noção de revelação, como sua teologia **não tem** o guia infalível (a "analogia da fé" de que dispunha Lutero), cabe a Rosenzweig adotar a diretriz da cautela: não privilegiar qualquer ponto do texto. Admitir a possibilidade de a revelação irromper de qualquer trecho.

No entanto, um outro texto, de Buber, coloca a "Bíblia como presença" de forma direta e positiva. Nele o "ser presença" é intrínseco à Bíblia, e a revelação não é "pontual":

> [...] como deve ser lida a Bíblia: **em presença viva**. Seqüências de sons, de palavras, de grupos de palavras recorrem [reaparecem, re-ocorrem] em específica relação com as diversas partes de uma passagem, com várias passagens, com vários livros; reaparecem de forma a constituir uma unidade discernível, [uma ocorrência] significativamente desenvolvendo [um]a outra [ocorrência], clarificando-se uma à outra, suplementando-se uma à outra. Devemos aprender de cada recorrência [específica] a lição que ela ensina. O ensinamento bíblico menos *apresenta* suas maiores verdades do que deixa que elas *se revelem* [*lets them be opened up*]—que se revelem não pela quebra de um código ou deciframento de uma alegoria, mas por **esses arcos de repetição significante**, ligando passagem a passagem de forma **perceptível a todo leitor atento** e de mente aberta. (Buber, 1926a in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 14, negritos meus, itálicos de Buber).

E no trecho abaixo de um outro artigo de Buber também escrito em 1926, a Bíblia, positivamente, **é** "Mensagem" [*Botschaft*]. E a mensagem (i.e., presença de revelação) é aqui, expressamente, entendida como algo não pontual, algo que pervade o texto. Mais ainda, trata-se de algo que **transcende a dicotomia forma-conteúdo**:

> A Bíblia, tal como a temos, é Mensagem [*Botschaft*] em cada membro de seu corpo[8] [...] Constituir-se-ia num fundamental mal-entendido quanto à natureza da Bíblia o assumir-se que ela aborda, aqui ou acolá, a questão da Mensagem, de forma similar à que a moral é tratada nas parábolas de má qualidade. Não existe um "conteúdo" a ser extraído a partir do minério bíblico [*to be smelted from the biblic ore*]; cada conteúdo bíblico existe em seu unitário e indissolúvel *Gestalt*, um *Gestalt* tão indissolúvel quanto o de um bom poema; não há o retorno a um "O Quê" original que concebeu este "Como" mas que poderia ter produzido um outro "Como". **Tudo na Escritura é fala genuína** [*genuine spokenness*], **em comparação com a qual conteúdo e forma aparecem como o resultado de uma falsa análise**.[...] A Mensagem [...] entra na forma, ajuda a determinar a forma, transforma-a, e se transforma por [*for*] ela—mas sem com isso afetar-nos, nem um mínimo que seja, como algo que possa vir-nos distorcido, confundido, didatizado. [...].

[8] A alusão é a Sl 35: 10 ("Digam todos os meus ossos [*sic*]: 'Senhor quem é semelhante a ti...'" na trad. da CNBB), e a um antigo hino judaico (sabático e das manhãs festivas) que culmina com esse versículo, e que por sua vez inspirou um dos poemas de Yehuda Halevi traduzidos por Rosenzweig. Vide Rosenzweig, 1995, pp. 22, 190.

> O princípio através do qual isso é alcançado deve ser, justamente, um princípio formal. Esse princípio formal é o ritmo—mas ritmo tanto num sentido amplo, quanto num bastante específico. (Buber, 1926b in Buber e Rosenzweig, 1994. pp.28, grifos meus).

É de se notar, nesses dois últimos trechos de Buber, o teológico-filosófico fazendo-se "filosofia da linguagem". Como se vê, o embasamento (e a confiança) na linguagem é bem profundo. Daqui, de fato, emergem as técnicas para a da tradução dialógica. Antes, porém, de considerarmos essas técnicas, é preciso considerar um último texto. Desta feita um trecho de Rosenzweig, cujo objeto não é a "presença", mas a "Bíblia como unidade".

"Nossa diferença com a ortodoxia", diz Rosenzweig acerca do que denomina a "**unidade da Bíblia**",

> deve-se a não podermos, dada a nossa crença no *status* sagrado e portanto especial da *Torah*, tirar quaisquer conclusões com relação tanto ao processo de sua gênese literária, quanto ao valor filológico do texto [na forma em que] chegou até nós. [Se as teorias da crítica de fontes] estiverem corretas, se os samaritanos [de fato] dispuseram de um texto superior [em qualidade] ao massorético, isso em nada afetaria nossa crença. [...] **Traduzimos a *Torah* como um livro único**. **Para nós ela é o produto de uma mente única**. Não sabemos a quem pertenceu essa mente; não podemos crer que tenha sido Moisés. Designamos essa mente entre nós [Rosenzweig e Buber], pela [mesma] abreviatura com que a Alta Crítica da Bíblia indica o presumido redator final do texto: R. Para nós entretanto ela não se refere a redator, mas a *rabenu* [nosso mestre]. Por que ele, quem quer que tenha sido, e seja qual for o texto que tinha à sua frente, ele é o nosso mestre, e sua teologia é o nosso ensinamento. (Rosenzweig, 1927, in Buber e Rosenzweig, 1994. pp.22-23, grifos meus).

Dessa opção por uma "teologia", que Rosenzweig reconhece como presente nessa "Bíblia una"[9], decorre uma outra "tarefa do tradutor: lutar pela precisão verbal na tradução da terminologia bíblica". Terminologia aqui entendida num sentido "que é mais amplo e mais profundo que o usual" (id., p. 24).

Mais amplo porque envolve também a atenção a "palavras não teológicas", na linha da diretriz que vimos de reconhecer na seção anterior. Não apenas conceitos como "compaixão" [*rahamim*], mas também termos como [*reiqam*] (o juro de um empréstimo, ou numa outra acepção, algo como "de mãos vazias"), devem ser **consistentemente traduzidos ao longo da Bíblia**. No caso desse segundo exemplo—o de uma palavra, convenhamos, nada "teológica"—Rosenzweig ressalta que "uma única expressão deve ser consistentemente empregada" (no caso, "de mãos vazias") em Gen 31:24, Ex. 3:21 e Deut. 15:13, pois "só assim a notória passagem do Livro do Êxodo pode ser corretamente entendida" (id.).

---

[9] Rosenzweig se refere a: "A unidade da *Torah* escrita e a unidade da *Torah* oral—ou poder-se-ia dizer da *Torah* [que é] lida [em voz alta, na liturgia] [...]" (id. p. 24).

O sentido "**mais profundo** que o usualmente empregado" para "terminologia", diz respeito, por sua vez, ao fato de que a precisão se estende ao nível da "raiz das palavras" (id., p. 25). E nisso tudo, "o objetivo não é a beleza, mas a verdade" (id.).

8. *LEITWÖRTER* E *COLAE*

Pois bem, a tarefa, que Rosenzweig cita, de buscar-se uma "**precisão verbal mais ampla e mais profunda na tradução da terminologia**" é que determina o desenvolvimento (por Buber) da noção de *Leitwort*, e a adoção da **técnica das *Leitwörter*** [lit., "palavras-líder"] no trabalho de tradução. Está também por trás dessa técnica a intenção de preservar, na tradução, os "**arcos de repetição significante [...] perceptíve[is] a todo leitor atento**"[10], que Buber menciona no primeiro dos dois trechos seus que citamos pouco acima na seção anterior[11].

Já o reconhecimento do "**ritmo como um princípio formal**" que supera a "falsa" dicotomia forma-conteúdo determina o desenvolvimento da outra técnica, a das *cola*, "unidades de respiração' [*breathing-units*], ou seja, a adoção de uma **colometria** no texto traduzido.

Colocada de uma forma simplicada (e voltada para a tradução) **a técnica das *Leitwörter*** implica em, uma vez reconhecida uma *Leitwort*, uma palavra (ou um complexo lexical) que opera como que uma "condução" do texto—algo que "está para o texto como o *Leitmotif* está para uma ópera de Wagner" (Rosenwald, 1994, p. xxxix)—o tradutor deverá **traduzir consistentemente todas as suas ocorrências**: "[traduzir] uma dada família lexical do hebraico [sempre] para uma dada [família lexical] do alemão, e não uma para muitas, nem muitas para uma mesma" (Buber, 1935, p. 91). Respeita-se assim a "repetição de palavras ou seqüências de palavras homônimas ou quase-homônimas que numa passagem, num livro ou numa seqüência de livros, exercem um poder silencioso que, não obstante, toma conta do leitor disposto a ouvi-las" (id.).

Isso implica, note-se, numa atenção à "palavridade da palavra" (vide p. 53 acima), em não deixar-se levar facilmente pela polissemia de um termo ou de um radical, e em exercer uma criteriosa decisão de tradução que sirva de suporte a essa tradução "unívoca" ao longo do texto.

---

[10] É fascinante constatar-se assim a tradução desempenhando um papel hermenêutico efetivo, na ordem inversa do usual "primeiro interpretar, para poder depois traduzir". Sobre isso, vide Oliveira, 2000, p. 30

[11] Além disso, o sentido "mais profundo de terminologia", ligado à "raiz das palavras", é explicitamente relacionado por Rosenzweig—em "Scripture and Luther" (Rosenzweig, 1926 em Buber e Rosenzweig, 1994)—à noção de "lingua única" por ele desenvolvida no Prefácio ao *Yehuda Halevi* (Rosenzweig, 1995). Algo a ser considerado mais adiante.

Já a **colometria** (enquanto técnica tradutória) implica basicamente na decisão por um dado **lineamento** do texto. Nas *cola* a noção de ritmo é fundamental, como vimos num dos trechos de Buber citados na seção acima (1926b). E há nelas uma grande aproximação—*avant la lettre*—com a específica noção de ritmo de Henri Meschonnic, que será aprofundada no capítulo 6. Para Meschonnic o ritmo de um texto—entendido como uma noção que deve substituir a superada dicotomia forma-conteúdo—é "a organização e a cadência do sentido [*du sense*] no discurso" Meschonnic (1999b, p. 99). Ou, em outras palavras, a organização—no texto—do significado ao longo do tempo (Rosenwald, id.).

É Rosenzweig, mais uma vez, que vai encontrar o exemplo esclarecedor para que se entenda o que está em jogo aqui:

> O aparente 'cantado' [*singsong*] no estudo do *Talmud*, i.e., a 'definição' [*setting*] musical da sentença ao ser lida, define [também] o seu [da sentença] entendimento lógico; da mesma forma Hermann Cohen "definia" sentenças difíceis de Platão ou Kant ao lê-las em voz alta. (Rosenzweig, 1925, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 44).

Caberá mais tarde, no capítulo 6, num diálogo de inter-iluminação entre Rosenzweig e Meschonnic, aprofundarmo-nos mais nessas técnicas tradutórias de Buber-Rosenzweig, a das *Leitwörter* e a da colometria. Já as técnicas empregadas por Rosenzweig na tradução do *Halevi* serão examinadas no final do Cap. 5, à luz de "A Tarefa do Tradutor" de Benjamin. O importante aqui é ressaltar, do que por hora vimos das *Leitwörter* e da colometria, o que há nelas de aplicação do *speech thinking*, tal como o reconhecemos em nossa primeira incursão na sec. 6 do Cap. 1.

Todo o esforço de tradução, realizado no "nível micro" das técnicas que perscrutam o texto, visa permitir que a Bíblia traduzida continue suscitando revelação. E que dessa forma permaneça sendo possível (ou que volte a ser possível) o diálogo contínuo entre quem um dia falou "o traço verbal de um evento natural" (e por isso falou mais, talvez, do que imaginava estar falando) e quem hoje o escuta (atento e responsivo) na busca dialógica de uma verdade que só pode ser construída no encontro de duas, ou mais, consciências.

Assim, é nesse nível **micro**—que a filosofia e a teologia implícitas no objetivo **macro** ditaram[12]—é na tessitura dos "arcos de repetição significante" das *Leitwörter*, na "significante organização rítmica" da colometria que o texto traduzido, **o meso**, se constrói. Sempre como "fala genuína", ainda que por escrito[13]. Sempre dialógico.

---

[12] Ditaram em parte, ainda que em grande parte, e de um modo que ainda não nos é claro. Entender "o quê" se está traduzindo quando se traduz dialogicamente um texto, é, ao fim e ao cabo, o objetivo do presente trabalho e nos tomará pelos capítulos que se seguem.

[13] *genuine spokenness*, vide Buber, 1926b citado na p. 54 acima. Vide também: a sec. 6 do Cap. 1 (p. 33 acima), onde a "fala verdadeira" é intuída como sendo uma noção chave do *speech thinking* em Rosenzweig; na sec. 7.3 do Cap. 4 (p. 108) onde a "fala verdadeira" é apresentada como o ponto

No entanto, perguntas fundamentais permanecem: **como** tudo isso se dá? **O quê**, a rigor, se está traduzindo? Como exatamente uma "fala genuína"—que suscite resposta—ocorre a partir de uma "tessitura", a partir de um textual? Como o "sagrado" da comunicação divino-humano se configura num texto profano (vide p. 53 acima)? O que "é" esse "sagrado", tal que possa ser traduzido? O que seria uma "língua sagrada", tal como era tido por Buber e Rosenzweig o hebraico a partir do qual traduziam?

E mais especificamente, o que é esse "preservar o potencial de revelação" **no texto** traduzido, de forma a que possa vir eventualmente a propiciar uma "presença viva" da revelação **na vida** do leitor? Parece haver nisso uma confusão entre categorias lingüísticas ("texto", "língua"), teológicas ("revelação", "sagrado") e até mesmo existenciais ("vida"), que seria importante resolver.

No que concerne a "revelação", é Bakhtin quem vem em nosso auxílio no próximo capítulo. O aspecto do "sagrado" será tratado no Cap. 4. A "língua sagrada" e a questão d**o quê**, afinal, se traduz, são discutidos no Cap. 5. As várias técnicas tradutórias de Rosenzweig e a questão da sua inscrição—de uma forma que resulta conseqüente para a tradução dialógica—na tessitura do texto, são discutidas ao final do Cap. 5 e nos Caps. 6 e 7.

---

central de *A Estrela*; na sec. 1 do Cap. 6, sobre a oralidade do texto escrito.

CAPÍTULO 3

TRADUZINDO A ENUNCIAÇÃO: BAKHTIN, ROSENZWEIG E A TRADUÇÃO DIALÓGICA

From: *"Bakhtin Centre, University of Sheffield"*
To: *Multiple recipients of list BAKHTIN-DIALOGISM*
Subject: *Bakhtin and Translation Studies*
Date: *Wed, 06 Aug 2003 16:38:22 +0100*
My problem/doubt is as follows: I intend to know whether Bakhtin's ideas have been extended to understand Translation Studies. Given that Bakhtin says very little on Translation, have there been attempts to understand Translation in Dialogic terms?
Amith Kumar P.V.

1. INTRODUÇÃO

No presente capítulo a proximidade filosófica entre Rosenzweig e Mikhail Bakhtin é apresentada e investigada em considerável detalhe. O cuidado em desenvolver-se uma análise um pouco mais aprofundada se justifica, pois, como veremos, essa proximidade se revelará bem mais significativa do que, ao que saibamos, tem sido até aqui reconhecido.

Ambos Bakhtin e Rosenzweig, será visto, apresentam uma preocupação ética de base que orienta suas filosofias. Em ambos suas preocupações teológicas os conduziram a seus respectivos *linguistic turns*. E se pode até falar de uma influência—por via indireta—de Rosenzweig em Bakhtin. Ademais, uma complementaridade entre seus pensamentos, importante para o que nos ocupa neste trabalho, será também apontada.

A partir daí—e autorizado pela proximidade e complementaridade constatadas—o ferramental teórico de Bakhtin será aplicado de forma a que o *category mistake* apontado ao final do capítulo anterior, uma certa confusão de categorias teológicas com categorias lingüísticas, seja, ao menos em parte, superado. Buscaremos com o auxílio de Bakhtin "traduzir" para o nível que esse autor denomina "metalingüístico", a noção teológica de Revelação. Com isso se dará um primeiro passo para entender o que constitui, em termos do lingüístico—e como pode estar sendo preservado no texto traduzido—, o "potencial de revelação" que o texto hebraico da Bíblia segundo Buber-Rosenzweig encerra.

Cabe que detalhemos os passos do presente capítulo. A seção 2 considera alguns textos iniciais de Bakhtin para constatar, já nos primórdios de seu pensamento, uma visão de realidade que é, como em Rosenzweig, dialógica, não acabada e presa ao tempo e ao acontecimento.

A seção 3 analisa as influências filosóficas comuns, mostrando que, se por um lado Buber é uma influência reconhecida em Bakhtin, o dialogismo que em Buber fascinou Bakhtin deveu muito, ou quase tudo em termos de amadurecimento, a Rosenzweig. Além disso, a importância da influência de Hermann Cohen em Bakhtin, que estudos recentes demonstram ter sido superior à de Buber e se estendido inclusive à fase madura do autor russo, permite ver um Bakhtin muito mais próximo de Rosenzweig do que do próprio Buber, especialmente nos aspectos que aqui mais nos interessam, os do diálogo inter-humano.

A seção 4 surpreende Bakhtin numa atitude bem rosenzweigueana, introduzindo uma dimensão temporal no neo-kantismo estático e estruturado de Cohen. Também nessa seção o conceito bakhtiniano de arquitetônica é examinado, para nele se reconhecer a fonte de um *artistic thinking* que em Bakhtin corresponde a uma atitude epistemológica semelhante à de Rosenzweig em seu *speech thinking*. O conceito de arquitetônica, por outro lado, ajuda a vislumbrar a existência de interesses de ordem teológica em Bakhtin.

A seção 5 examina essa teologia de Bakhtin, demonstrando que "o absoluto tem, afinal, um lugar no sistema de Bakhtin" e o coloca, nessa medida, em par com Rosenzweig. A noção básica analisada nessa seção é a de transgrediência. Procuramos demonstrar que a escuta ativa que, segundo Bakhtin, "uma transgrediência que não se confunda com superioridade pura e simples" deve promover, corresponde exatamente à atitude que Rosenzweig descreve num caso prático que é emblemático da aplicação de seu *speech thinking* à própria vida. A seção se encerra com considerações acerca de um outro ponto em que Rosenzweig e Bakhtin se aproximam: a influência de Schelling nas teologias de cada um dos dois autores.

Na seção 6 iniciamos a aplicação do ferramental de Bakhtin na elucidação da tradução dialógica. As noções de voz e polifonia, e o "fenômeno do dialogismo velado" cuja descrição elas propiciam a Bakhtin, são aproximados de aspectos da técnica tradutória das *Leitwörter* em Buber-Rosenzweig. Já o universo conceitual das heteroglossias propicia um vislumbre do que pode estar se passando na técnica da colometria, bem como uma primeira forma "bakhtiniana" de se definir a tarefa do tradutor dialógico.

A seção 7 trata do conceito mais relevante de Bakhtin para a análise levada a cabo no presente capítulo, o conceito de enunciado nos "Gêneros do Discurso". Procuramos demonstrar que esse conceito é o moto de uma transição no pensamento de Bakhtin, de um *artistic thinking* a um "pensamento do enunciado" que corresponde em grande parte ao *speech thinking* de Rosenzweig.

A seção 8 examina então as características do enunciado bakhtiniano à luz de sua proximidade com o *speech thinking*, e identifica em especial duas delas que nos ajudam, finalmente, a entender, à luz de Bakhtin, o que se passa no nível lingüístico

quando Buber e Rosenzweig traduzem "preservando o potencial de Revelação do texto do original". A seção 9 conclui e envia aos próximos capítulos.

2. EVENTICIDADE

Devemos iniciar constatando que a proximidade entre Bakhtin e Rosenzweig vai muito além do fato de ambos terem adotado um enfoque dialógico para o problema hermenêutico (vide Cap. 1, sec. 7, p. 34).

"Arte e vida não são a mesma coisa, mas devem tornar-se algo singular em mim, na unidade da minha responsabilidade" (Bakhtin, 2003a, p. XXXIV), é a asserção que encerra o primeiro—e brevíssimo—ensaio publicado de Bakhtin, que é de 1919. Foi recentemente publicado pela primeira vez em português, incluído na nova tradução, a primeira diretamente do russo, da *Estética da Criação Verbal*. Já aí, se reconhece uma postura existencial, de "a filosofia aplicada à vida", comparável à de Rosenzweig (vide Cap. 1, seção 6, p. 33 acima).

Clark e Holquist consideram esse primeiro ensaio "importante na medida em que revela o pensamento de Bakhtin em um ponto crucial de sua gênese" (Clark e Holquist, 1998, p. 83). Está aqui, de fato, a preocupação ética de base que se desenvolverá subseqüentemente numa "teoria do ato [i.e., da ação]" em "O Autor e o Personagem na Atividade Estética". E uma atenção com a autoria, o "ato criativo", que em Bakhtin tem, como veremos, um fundo teológico, e que desembocará na noção de "arquitetônica" em "Toward a Philosophy of the Act".

Assim, em "Autor e Personagem" Bakhtin já fala na "introdu[ção] de uma categoria axiológica de *outro*" (Bakhtin 2003, p.73, grifo de Bakhtin) e, significativamente, já diz de:

> acontecimentos que, em essência, não podem desenvolver-se no plano de uma só e única consciência, mas pressupõem *duas* consciências imiscíveis, acontecimentos que têm como componente essa relação de *uma* consciência com *outra* consciência precisamente como outra. (Bakhtin 2003, p.79, grifos de Bakhtin).

Compare-se esse trecho com o que vai abaixo, tirado de *Problemas da Poética de Dostoievski*:

> a verdade única requer uma multiplicidade de consciências [...] por princípio [essa verdade] não cabe nos limites de uma [única] consciência. [...] é por natureza uma verdade *baseada em acontecimentos* e surge no ponto de convergência de várias consciências (Bakhtin, 2002, p. 80, itálicos de Bakhtin),

e se pode concluir que, para Bakhtin, a verdade é até mais do que simplesmente "*baseada em acontecimentos*". "Verdade" e "acontecimento" são, nessas citações,

termos quase que intercambiáveis. Para Bakhtin **verdade é acontecimento** relacional, dialógico.

Essa valorização do "acontecer", a "eventicidade" como algo inerente à realidade é a base da visão 'prosaica'[1] (o termo é de Morson e Emerson, 1997, *passim*) do mundo, que é fundamental em Bakhtin. Para ele o mundo é tudo menos sistematizável, totalizado ou "acabado".

Assim, uma **realidade** essencialmente **dialógica**, **não acabada**, e plena de "**eventicidade**" no sentido acima, constituem, já de saída, uma visão comum a Bakhtin e Rosenzweig (vide Cap. 1, seção 6 p. 29). Algo que, em ambos, vai bem além de um dialogismo que ficasse meramente restrito a uma "hermenêutica".

3. FILOSOFIA

"Kant, Schelling e Buber são as fontes reconhecidas da filosofia de Bakhtin", diz-nos Caryl Emerson (Emerson, 2003, p. 265, n. 13).

Já aí se tem uma forte indicação de aproximação com as influências filosóficas de Rosenzweig. **Kant** foi, com Goethe, a primeira influência filosófica em Rosenzweig (vide cap. 1, seção 2 p. 22). E **Schelling** foi a grande influência no passo final que o levou à redação d' *A Estrela da Redenção* (vide id). Rosenzweig chegou a afirmar que houvesse Schelling sucedido em publicar sua obra inconclusa *As Eras do Mundo* (*Weltälter*), a *Estrela* "não mereceria ter qualquer relevância, a não ser para judeus" (Rosenzweig, 2000, p.38).

Buber, é claro, foi o grande companheiro intelectual de Rosenzweig nos últimos nove anos de sua vida, seu incentivador na tradução do *Yehuda Halevi* e seu colaborador na tradução da Bíblia. Já para Bakhtin, Buber era o "maior, se não o único, filósofo na cena" do século 20 (vide cap. 1, seção 7.1, p.35 acima; Kepnes, 1992, pp. 62, 171; Emerson, 2003, p. 100). E aqui é muito importante relembrar um fato pouco reconhecido que já apontamos no Cap. 1. O grande arquiteto de um dialogismo mais maduro em Buber, foi Rosenzweig. Graças a Rosenzweig a "relação com o Tu" divino, constitutiva do "Eu" em *Ich und Du*—a obra maior de Buber profundamente influenciada pelas discussões com Rosenzweig nos estágios finais de redação—passa de um "confronto" (reminiscente de teofanias bíblicas) a um "diálogo" (a resposta a um apelo, a uma enunciação) (Horwitz, 1978, p. 194). Assim, foi graças a Rosenzweig que um importante aspecto da filosofia de Buber tornou-se mais amadurecido, de forma que mais tarde (e mais desenvolvido) viesse a impressionar Bakhtin.

Mas ao iniciarmos a discussão de influências em Bakhtin, um outro autor, muito próximo de Rosenzweig, surge. Os ensaios da primeira fase de Bakhtin que

[1] A referência aqui não é à teoria literária, no sentido de algo que se contrapõe à "Poética", mas à própria "natureza da realidade", que é construída a cada instante pelas respostas que se dá no "acontecer" de cada "prosaica" situação vivida.

foram mencionados brevemente na seção anterior, "se apresenta[m] carregados de tópicos e termos característicos da escola neo-kantiana de Marburgo[2], cujos principais expoentes foram **Hermann Cohen**, Paul Natorp e Ernst Cassirer" (Clark e Holquist, 1998, p. 80). Dentre esses três, Cohen foi a maior influência em Bakhtin.

Antes, porém, cabe lembrar que, como mencionamos de passagem no Cap. 1, Cohen foi também uma grande influência, inclusive pessoal, em Rosenzweig. Decano da intelectualidade judaica, desde 1905 Cohen lecionava ocasionalmente em Berlim na *Hochschule für die Wiessenschaft des Judentums*, e após sua aposentadoria como professor emérito de Marburg em 1912 dedicou-se exclusivamente a ela. A partir de 1913, Rosenzweig que iniciava seu envolvimento efetivo com o Judaísmo e suas fontes, participou de vários cursos de Cohen na *Hochschule* voltados para temas como "O Conceito de Religião no Sistema da Filosofia" (Franks e Morgan in Rosenzweig, 2000a, pp. 3-4). Mais tarde, quando redigia a *Estrela*, Rosenzweig manteve com Cohen—que logo viria a falecer—muitas discussões acerca do trabalho em curso. E o mais famoso dos últimos textos de Rosenzweig ("Transposed Fronts" (1929), v. Rosenzweig, 2000, pp. 146-152), de poucos meses antes de sua prematura morte, foi uma resenha da segunda edição da obra de Cohen, *Religião da Razão a partir das Fontes do Judaísmo*.

Mas tornemos a Cohen em Bakhtin. Havia um certo "antikantismo" no neo-kantismo de Cohen, qual seja, seu método de buscar livrar-se da "coisa-em-si". Clark e Holquist mencionam que o "grito de guerra" de Marburgo, "o mundo não é dado, mas concebido" veio a ser uma divisa do grupo de Bakhtin (Clark e Holquist, 1998, p. 85). Ou seja, o mundo **não** nos é dado ao pensamento como um objeto pré-fabricado (não há a coisa-em-si). Cabe converter o desconhecido que nos é dado num objeto do entendimento, através de **um processo de assimilação sempre aproximado e que nunca chega a ser terminado**. Esse tipo de enfoque certamente terá agradado a Bakhtin, o apologista da "incompletude", do que é por essência "inacabado", e do "infinalizável".

Ademais, o Cohen dos últimos anos, um buscador de Deus sempre dentro do racionalismo kantiano, mas sempre nostálgico da experiência de Deus do Velho Testamento, atraiu especialmente a simpatia de Bakhtin (Clark e Holquist, 1998, pp 86-87). Por exemplo, o fato de Cohen retratar a separação kantiana entre mente e mundo em termos de uma cesura entre o homem e Deus tem tudo para ter impressionado Bakhtin.

---

[2] O contato de Bakhtin com a escola de Marburgo—e também o contacto com a filosofia do Eu-Tu de Buber—se deu através de um grande amigo seu, Matvei Kagan, judeu e ativista político que emigrou para a Alemanha em 1910 para escapar ao sistema de cotas limite para judeus nas universidades russas (sistema que, no entanto, foi estabelecido também na Alemanha em 1913, e do qual Kagan escapou graças aos esforços de Natorp). Kagan retornou à Rússia em 1918 após a revolução. "Se compararmos a lista de seminários [...] veremos que Kagan freqüentou grande parte dos autores [neo-kantianos] citados nos primeiros trabalhos de Bakhtin" (R.M.J. Kagana, *apud* Emerson, 2003, pp. 272 e 273, n. 20).

E, nesse sentido, é interessante lembrar que um dos pontos de partida da metafísica de Rosenzweig em *A Estrela* é justamente uma postulação de três essências irredutíveis uma às outras: Deus, o homem e o mundo. Rosenzweig falará então da Revelação como a grande abertura que propicia o início da comunicação divino-humana, quando Deus fala ao homem e este responde. Já para o cristão-ortodoxo Bakhtin, a teologia, e o gesto de Deus que emociona, é a Encarnação da Palavra na materialidade do mundo. (Clark e Holquist, 1998, p. 87).

No entanto, até recentemente, a influência do pensamento de Buber em Bakhtin, e não a de Cohen, é a que vinha sendo mais ressaltada, dado, provavelmente, à maior preeminência que o nome de Buber veio a alcançar na filosofia do século 20. No entanto, como veremos no que se segue, há diferenças importantes entre Bakhtin e Buber.

Essas diferenças passaram a ser reconhecidas a partir de meados do anos 90, graças ao aumento do intercâmbio dos especialistas ocidentais com *scholars* russos, os quais, por sua vez, puderam contar com um clima de maior abertura para o aprofundamento de seus estudos de Bakhtin (Emerson, 2003, *passim*, vide, p. ex., p. 51-53). Para o que aqui nos concerne, o mais interessante é constatar que essas são diferenças que **aproximam Bakhtin do Rosenzweig do *speech thinking* voltado para o diálogo inter-humano** (i.e., o Rosenzweig que esboça a teoria do *speech thinking* em "The New Thinking"), em contraposição ao diálogo humano-divino (objeto da *Estrela da Redenção*). (Sobre isso vide Cap. 1, sec. 6, pp. 30-31).

Como aponta Emerson, citando Mikhail Girshman,

> [...] os preceitos de Buber de fato se parecem com os de Bakhtin na questão da temporalidade dos eus. ' [...] o tornar-se do Eu e o tornar-se do Tu são em princípio simultâneos—e isso vale para as personalidades como para os povos como para a espécie humana.' Mas Girshman destacou [...] dois aspectos em que Bakhtin e Buber verdadeiramente divergem. **O primeiro diz respeito à premência relativa dos modos de comunhão verticais por oposição aos horizontais**. Enquanto Buber enfatiza 'a unidade original [...] de um ser humano com outro ser humano, voltado para o Tu eterno, para Deus', Bakhtin, ao contrário, 'confirma o caráter originalmente distinto e singular de cada personalidade humana', tornando vago e negociável, por conseguinte, o problema de voltar-se para um Ser eterno ou unitário. (Emerson, 2003, p.275, grifos meus).

A **segunda divergência** que Girshman aponta está na conceituação da "obra de arte":

> Enquanto Buber se concentra 'na comunhão com a imagem artística e no objeto artístico' como totalidade criada e completada, **para Bakhtin 'o mais importante é a comunhão, o diálogo *no interior* do objeto artístico'**. (Emerson, 2003, p. 276, negritos meus, itálicos de Girsham *apud* Emerson).

E há ainda uma **terceira "diferença** mais profunda" que Emerson vai buscar com o auxílio de um outro *scholar* russo P. S. Gurevitch. A contribuição de Buber, mais voltada para a religião, foi o

> 'ver no diálogo não apenas uma aproximação à verdade, mas também a salvação de um ser humano' [...] **para** ele [**Buber] o diálogo é [...] um dado e um campo**, em vez de um problema—, sua ansiedade é diferente da de **Bakhtin, para quem o diálogo é uma tarefa**. [....] **Para Bakhtin o diálogo é um 'campo de problemas' e não apenas uma 'reunião de vozes'**. (Emerson, 2003, p. 277, grifos meus).

Mais voltado para uma certeza de Deus, **Buber "subestima os perigos do monologismo"** (Emerson, id.), contra os quais Rosenzweig o *speech thinker* (na vida da comunicação inter-humana) e Bakhtin o *artistic thinker*[3], estão alertas.

Essa "comunhão inter-humana [de Bakhtin] que [em contraposição à de Buber] não exige nem a absorção em uma totalidade, nem a 'sobrevivência'/ressurreição do indivíduo [...] harmoniza-se perfeitamente com os ensinamentos de Cohen, Paul Nartrop e Kagan", e assim "a influência desses pensadores se torna mais forte—e não mais fraca como geralmente se supõe— nas fases dialógica e carnavalesca do pensamento de Bakhtin nos anos 20 e 30[4]." (Emerson, 2003, p. 280) .

Assim, as investigações mais recentes indicam **um Bakhtin que é mais próximo de Cohen, mesmo em sua** (de Bakhtin) **fase madura**. Um Bakhtin que, nessa mesma medida, está mais afastado de Buber do que se admitia nos primeiros estudos que buscaram aproximar as filosofias desses dois autores (v., p. ex., Kepnes, 1992 e Robinson, 1990).

E o mais importante para o que aqui nos concerne. **Um Bakhtin cujos "modos de aproximação horizontais" da relação Eu-Tu** (Emerson, 2003, p. 275) **o aproximam do Rosenzweig que voltou-se para o diálogo inter-humano** a partir do momento em que buscou explicitar e estender (mas apenas em esboço, em "O Novo Pensamento" de 1925), o alcance do método que na *Estrela* (1921) fora aplicado primordialmente à comunicação do divino com o humano (vide Cap. 1, sec. 6, p. 31).

---

[3] A exemplo de Rosenzweig com seu "novo pensamento", Bakhtin também define uma espécie de "nova epistemologia" ao reconhecer a existência de um "pensamento artístico" (*artistic thinking*), uma forma que o pensamento intelectual pode tomar e que é distinta da "cognição abstrata" reconhecida pelo *mainstream* da filosofia e da ciência. Assim, os gêneros literários não são meras transcrições artísticas dos achados de outros campos. Eles próprios propiciam novas descobertas. Algumas dessas descobertas anteciparam o que seria mais tarde conceituado pelos filósofos, outras talvez nem possam tomar a forma de uma conceituação abstrata, dada a natureza dialógica da verdade que expressam. Vide Morson e Emerson, 1997 , p. 366.

[4] Emerson vale-se aqui de Brian Poole, "nosso melhor cronista do 'período Marburg' de Bakhtin" (Emerson, 2003, p. 278) para apontar essa pouco reconhecida continuidade da influência de Cohen no Bakhtin "maduro", o Bakhtin que a partir de meados da década de 20 descobre a "palavra" e o "discurso", e adquire assim voz própria. Os ensaios de Poole, Gurevitch e Girshman citados por Emerson são de 1995 e só estão disponíveis em russo.

Vê-se portanto que **a proximidade das filosofias de Bakhtin e Rosenzweig** vai bem além de um mero "dialogismo à primeira vista" em ambas. Essa proximidade **vem de base**, fundamentada em autores e influências comum a ambas, e num interesse pela linguagem "inter-humana" que a obra teórica de Rosenzweig apenas esboçou, mas que a obra de Bakhtin levou às últimas conseqüências. E que ambos os autores praticaram plenamente "na vida", filósofos "existenciais" que foram[5].

Assim, o abundante ferramental conceitual de Bakhtin pode (e deve) ser aplicado no aprofundamento dos aspectos do *speech thinking* que a obra teórica de Rosenzweig apenas delineou. Há **uma base comum** que justifica essa aplicação. Ademais, **Rosenzweig e Bakhtin se complementam**. Significado religioso da linguagem e filosofia da linguagem quotidiana, o que num é bastante desenvolvido no outro é apenas sugerido, e vice-versa. Mas a preocupação com ambos esses aspectos está presente nos dois autores. E **as visões básicas, os respectivos *linguistic turns*, estão bem próximos**, fato que é bem pouco reconhecido até aqui, e que trataremos de ressaltar no que se segue.

4. ÉTICA, "RESPONSIVIDADE" E "ARQUITETÔNICA".

Vimos na seção anterior a base filosófica que, em Bakhtin, propiciou a esse autor o desenvolvimento de noções bem próximas das de Rosenzweig. Noções como "diálogo", "acontecimento", a "eventicidade" da realidade, e o "infinalizável", que é igualmente aplicado à natureza da realidade. Noções, portanto, que não estão restritas a uma "filosofia da linguagem" mas que constituem sua "filosofia básica", sua visão de mundo, uma como que "metafísica". Vimos também que, como em Rosenzweig, há uma ética de base no enfoque de Bakhtin.

Essa preocupação ética vai se refletir na forma como Bakhtin conduzirá seu pensamento a partir da "distinção [neo-kantiana] feita por Cohen entre o que é dado e o que a mente concebe." (Clark e Holquist, 1998, p.97). E é interessante notar que, bem *à la* Rosenzweig, a solução de Bakhtin vai **introduzir uma dimensão temporal**

---

[5] Há um outro importante aspecto de "proximidade de vida" entre Bakhtin e Rosenzweig: a convivência com a doença. Ambos sofreram de sérias doenças crônicas. Em especial a de Rosenzweig, devastadora e fatal (esclerose lateral amiotrófica), fez de seus últimos nove anos de vida um exemplo quase inigualado de superação ante a adversidade (vide cap. 1, sec. 5, p. 27). Rosenzweig faleceu aos 43 anos, a mesma idade com que Bakhtin (falecido aos 80) teve uma perna amputada em conseqüência de uma osteomielite que o acometeu vida afora. A saúde frágil de Bakhtin, por outro lado, livrou-o de uma deportação para a Sibéria em 1930, que quase certamente teria sido fatal.
Em Bakhtin a enfermidade parece ter sido, ademais, uma das fontes para a importância que a "atenção ao corpo" teve em sua obra (a outra fonte terá sido a importância que a Encarnação tem na tradição da teologia cristã-ortodoxa na Rússia, vide seção 5 abaixo). Essa "atenção ao corpo" está, é claro, especialmente presente na fase rabelaisiana. Mas pode ser também reconhecida já no "primeiro período" de Bakhtin, p. ex. em "Autor e Personagem na Atividade Estética", cap. II, seções 5 e 6 (Bakhtin, 2003b, esp. pp. 44-45).

numa dualidade que, caso contrário, seria "apenas espacial [...] puramente física" (id. p. 97).

Numa "exibição pirotécnica de neologismos"[6] (id. 99) bem ao gosto da tradição alemã em que estava então imerso—e ao gosto de Hegel que pretendia "ensinar a filosofia a falar alemão"—, Bakhtin acrescenta à **díade** do **mundo das coisas** tal como nos é dado antes do ato de consciência (*dannost*, algo como "dado-i-dade"), ***versus*** o que se torna (imutavelmente) presente através dessa **consciência** (*ètost'*, "isso-i-dade"), **uma terceira dimensão**. A das "coisas-a-serem-feitas" [por mim, "coisas que eu devo fazer"], o "reino do *zadannost*" (de *zadanie*, o 'projeto', o 'atuar/entrar'), o *otveststvennost*, **uma "condição de responsividade"**. Nas palavras de Clark e Holquist, "a realização de projetos humanos transmuta o deserto do espaço num jardim do tempo" (id.).

É essa a "responsividade (/respondibilidade)" que se tornará mais tarde—quando Bakhtin faz "a descoberta da palavra e encontra sua própria voz" (Morson e Emerson, 1997, p. 66)— uma das marcas do enunciado "metalingüístico", que o diferencia da "sentença" meramente "lingüística" (Bakhtin 2003, pp. 287, 296-299). E é essa a mesma "responsividade/respondibilidade/resposta" que, em Rosenzweig, é condição *sine qua non* para que o enunciado "aconteça" (vide Cap. 1, sec. 6, p. 33).

Mas por enquanto, antes da "descoberta da palavra" e do *linguistic turn* definitivo em Bakhtin, a "responsividade", como todos os conceitos anteriores, aplica-se à natureza da realidade. É ela (a responsividade) que faz com que essa realidade se constitua de "acontecimentos". A vida individual é composta pela "cadeia total dessas respostas" (Clark e Holquist, 1998, p.93). Não há como (eticamente) fugir a elas, não há como escapar das obrigações éticas de cada situação a cada momento, "não há álibi para o existir[7]" (id., Morson e Emerson, 1997, p. 31).

Daí a noção de **arquitetônica** em Bakhtin, que transita desde aspectos ligados a uma ética da ação na **vida** até aos voltados para uma ética do "ato criativo" na **arte**, resvalando, inclusive, em preocupações de **ordem teológica**.

Por um lado, no que se refere à vida, dizem-nos Morson e Emerson, "a criação de um *self* completo é o trabalho de uma **vida**, e embora esse trabalho nunca possa

---

[6] Assim como Clark e Holquist, Paulo Bezerra, tradutor da *Estética da Criação Verbal*, menciona que "Bakhtin explora, quase como um ficcionista, os recursos extensivos da língua russa para criar categorias analíticas com forte conotação de neologismo". E passa a discutir os mesmos termos que aparecem a seguir no texto acima. Vide Bakhtin, 2003b, nota do tradutor à p. 16.
O mais importante a notar aqui, entretanto, é que quem cria neologismos está, basicamente, **buscando expandir a expressividade da língua. E buscar expandir a expressividade da língua *de chegada* é uma das marcas de "tradução dialógica", tal como a reconhecemos**. Bakhtin, portanto—e quase que "obviamente", poderíamos dizer a esta altura—, está bem próximo do *Geist* dessa tradução dialógica, ainda que pouco ou nada tenha escrito diretamente acerca da Tradução.

[7] A expressão é utilizada por Bakhtin em "Por uma Filosofia do Ato", ensaio que, aparentemente, está disponível apenas em russo. Baseamo-nos em Morson e Emerson, 1997, para as presentes considerações.

vir a ser efetivamente completado, ele é, não obstante uma **obrigação ética**" (Morson e Emerson, 1998, p. 31, grifo meu). Vê-se aqui que a noção de arquitetônica vem casada com a noção do "infinalizável" bakhtiniano e faz lembrar o "horizonte da verdade", uma verdade que existe, é permanentemente buscada, mas é inatingível em sua totalidade (Todorov, 2004, XXIX, in Bakhtin, 2004). Impossível não lembrar aqui, também, da ética da "vida como uma obra de arte" de Michel Foucault (Nardi e Silva, 2004, p. 371).

Por outro lado, no que diz respeito à obra literária, e numa de várias formulações em "Por uma Filosofia do Ato", **Bakhtin define a arquitetônica**—de uma forma um pouco convoluta e paradoxal—**como "a distribuição e conexão não-arbitrárias**, feitas de maneira focada e [de forma] indispensável, **de partes e aspectos isolados** [i.e., específicos em sua particularidade] [**de forma a que componham] um todo acabado**, algo que só é possível [de ser realizado] **em torno de um ser humano** como herói" (Morson e Emerson, 1997, p. 70, os grifos são meus e visam facilitar a legibilidade).

O paradoxo está em se buscar articular os aspectos gerais de atos que são específicos em sua particularidade, sem que essa particularidade seja comprometida. Mas, notam Morson e Emerson (id.), o importante é que o conceito de arquitetônica está aqui formulado como uma **alternativa ao conceito de sistema**, e isso não pela idéia de previsibilidade que esse último conceito carrega, e que é incompatível com a imprevisibilidade da vida. O problema maior com **um "sistema"** é que ele **não inclui, obrigatoriamente, um ser humano.** E sem "indivíduos" não há "acontecimentos" que incluam obrigações e decisões éticas, para serem cumpridas e tomadas "ali", na plenitude de sua "eventicidade".

Dificilmente terá alguém, como Bakhtin (e aqui, note-se, um Bakhtin que é anterior ao "Bakhtin do discurso"), sido mais agudo na apresentação da diferenciação entre "estrutura" e "acontecimento". Igualmente, salta aos olhos o quanto a formulação acima lembra—e explicita—o novo pensamento "preso ao tempo", não-sistematizado e "gramático" de Rosenzweig no qual nada acontece se um diálogo não se estabelecer, *vis-à-vis* o velho pensamento intemporal sistematizado e "lógico".

Essa segunda formulação, ademais, embora esteja à primeira vista voltada para o ato do autor na composição da personagem, é sem dúvida uma instância da epistemologia do *artistic thinking* de Bakhtin (vide n. 3, p. 65 acima). Para Bakhtin, já aqui—antes ainda do *Dostoievski* de 1929—a obra de arte (ou o **autor** do romance) que consegue compor o herói em sua plena arquitetônica, expressará um tipo conhecimento impossível de ser expresso "monologicamente" pela filosofia tradicional. Mais uma vez, a visão do *speech thinking* de Rosenzweig vem à mente.

E **por último**, essa preocupação com a "ética na autoria" propiciará algumas considerações acerca da **teologia** (o mais das vezes implícita, mas inescapável) em Bakhtin, que apresentaremos a seguir.

5. TEOLOGIA

Em "O Autor e a Personagem na Atividade Estética", Bakhtin define o papel do autor que é cônscio de sua função de compor uma "arquitetônica":

> Autor: é o agente da unidade tensamente ativa do todo acabado[8], [...] e este [todo acabado] é transgrediente[9] a cada elemento particular [da obra, tal como o herói, ou outras personagens]. [...] esse todo que a conclui [à personagem] não pode ser dado de dentro dela em termos de princípio [...] **esse todo lhe chega de cima para baixo—como um dom—de outra consciência ativa: a consciência criadora do autor**. (Bakhtin, 2003b, pp. 10-11, grifos meus).

Emerson (2003, p. 272) vê nesse conceito de autoria em Bakhtin um "panorama autoral com [...] ressonâncias teológicas e insinuações de graça divina". E Todorov no Prefácio à Tradução Francesa" da *Estética* é mais direto. Fala do

> tema da relação entre o criador e os seres criados por este, ou, como diz Bakhtin, entre autor e herói. [...] Relação assimétrica de exterioridade e de superioridade, que é [para Bakhtin] uma condição indispensável à criação artística; esta exige a presença de elementos 'transgredientes', como diz Bakhtin, isto é, exteriores à consciência tal como ela se pensa do interior, mas necessários à sua constituição como um todo. Bakhtin não hesita em recorrer a uma comparação eloqüente: 'A divindade do artista reside em sua assimilação à exotopia superior' (Todorov, 2003, pp XIX-XX). ["exotopia" é um outro neologismo—de Bakhtin ou de seus tradutores?—para "transgrediência"].

Mais adiante no "Prefácio", Todorov desenvolve esse tema da "transgrediência" em Bakhtin de uma maneira que o aproxima muito do *speech thinking* "vivido" de Rosenzweig. A partir o momento em que se reconhece, com Bakhtin, o

> caráter constitutivo do inter-humano [...] pode-se imaginar uma **transgrediência que não se confunda com a superioridade pura e simples**, que não me conduz a transformar o outro em objeto: é aquela que se vive nos atos de amor, de perdão, de escuta ativa. (Todorov, 2003, XXVIII-XXIX, grifo meu).

Essa "escuta ativa" é a atitude de vida que Rosenzweig descreve—de forma absolutamente prática—na carta a Meinecke em que justifica o abandono da vida acadêmica: "as questões colocadas por seres humanos [e não pelos acadêmicos] tornam-se cada vez mais importantes para mim [...] [Minha] disposição [é a de] confrontar

---

[8] É de se notar quanto há ainda de "acabado" ou "totalizado" na noção de arquitetônica, mesmo tendo-se em conta que esse conceito, como visto acima, surge em Bakhtin como um "antídoto", uma alternativa à noção de sistema. Quando mais tarde Bakhtin "descobre o discurso", noções como o "discurso bi-vocal ativo" adquirirão uma feição muito mais aberta e "infinalizada".

[9] Os editores russos da *Estética da Criação Verbal* esclarecem o significado do termo: elementos "transgredientes" à consciência do herói são "elementos externos à composição interna do mundo do herói. O termo foi tirado [por Bakhtin] da *Estética Geral* de Johannes Cohen". Ou seja—e bem em linha com as conotações teológicas que discutimos a seguir no texto acima—elementos que lhe são "transcendentes".

essas questões, para dar a elas a melhor resposta possível dentro do meu limitado conhecimento." (Rosenzweig in Galli, 332-333, vide Cap. 1, seção 6, p. 33 acima).

O trecho de "Autor e Personagem" que leva Todorov às considerações acima é, de fato, pleno de uma noção de "transgrediência", de uma "alteridade"—e de um dialogismo epistemológico e ético[10]—, construídos a partir da tradição da teologia cristã-ortodoxa russa:

> Em Cristo encontramos a síntese, única pela profundidade, do *solipsismo ético*, do rigor infinito do homem consigo [...] com a *bondade ético-estética* para com o outro. [...] [P]ela primeira vez [com Cristo] apareceu o *eu-para-mim* infinitamente profundo, não frio mas desmesuradamente bondoso com o outro. [...] [N]ele [Cristo] o que perdoa, e nos outros os perdoados; nele o salvador, e em todos os outros os salvos. [...] Daí que em todas as normas de Cristo contrapõe-se o *eu* ao *outro*: o sacrifício absoluto para mim e o perdão para o outro. [...] [M]as como o pai celestial que está *acima de mim*, [...] [ele] pode me absolver e perdoar onde eu, por princípio, não posso me absolver e perdoar de dentro de mim mesmo [...]. **Deus é para mim o que eu devo ser para o outro**. O que o outro supera e rejeita em si mesmo como um dado nocivo eu aceito e perdôo nele como a carne preciosa do outro. (Bakhtin, 2003b, p. 52, itálicos de Bakhtin, negritos meus).

Nesse trecho, ademais, pode-se ver que Deus é de fato o modelo para a transgrediência (enquanto "superioridade", inclusive) do autor na obra de arte ("está *acima de mim*, pode me absolver e perdoar, onde eu, **por princípio**, não posso me absolver e perdoar de dentro de mim mesmo). E é Cristo que proporciona a possibilidade, de que fala Todorov, de uma "transgrediência que não se confunda com a superioridade pura e simples": "sou para o outro o que Deus é para mim", na medida em que "aceito e perdôo nele", como uma sua "carne preciosa", até mesmo aquilo que ele rejeita em si.

A referência à "carne preciosa do outro" aponta para um outro aspecto da tradição teológica russa que teve importante influência em Bakhtin, mas já aí sem um paralelo correspondente (i.e., de base teológica) em Rosenzweig.

Como já apontamos mais acima, se a teologia do judeu Rosenzweig é uma teologia da Revelação, a teologia cristã-ortodoxa russa de Bakhtin valoriza sobretudo a Encarnação. Trata-se da tradição

---

[10] Vide em Clark e Holquist: "O filósofo [i. e., Bakhtin] interpreta o interesse da Rússia antiga pela comunidade, não apenas em termos de amor e caridade cristãos, mas também como uma espécie de injunção epistemológica: 'Ser significa comunicar-se dialógicamente. Quando o diálogo termina, tudo termina.'" (Clark e Holquist, 1998, p. 108). De forma semelhante, pode-se dizer que na teologia de Rosenzweig tudo começa quando o diálogo começa. (vide, p. ex., Cap. 2, sec. 2.1, p. 42, e nota 1). Note-se ademais uma outra injunção epistemológica *cum* teológica, esta já no dialogismo pleno do Bakhtin do "enunciado" (vide sec. 7): a noção de que em todo diálogo há um "supradestinatário [*superadressee*] superior (um terceiro [no diálogo]) cuja compreensão responsiva absolutamente justa [o autor do enunciado] pressupõe [para além da do destinatário com quem dialoga], quer na distância metafísica, quer no distante tempo histórico." (Bakhtin 2003a, p. 333).

> quenótica [esvaziamento do divino] russa, que enfatiza o grau em que Cristo é um Deus que se tornou homem, ao contrário da maioria das tradições ocidentais. [...] **uma tradição cristã que honra o presente, o humano, a riqueza e a complexidade da vida cotidiana, [...] que não pode compreender o desdém paulino pelo aqui e agora, a revulsão pelo corpo**. (Clark e Holquist, 1998, p. 107, grifos meus).

Esse *mindset* terá sido, segundo esses autores, ao menos em parte responsável pelo interesse de Bakhtin, na "autoria de não apenas textos literários, mas dos textos constituídos pela fala na vida cotidiana", e pela própria "relação entre linguagem e literatura" (id., p, 106). Explicaria também seu "profundo respeito pelas realidades materiais da experiência de todos os dias" (id., p. 108) e até a fase rabelaisiana de "celebra[ção] do corpo em termos que parece difícil associar com religiosidade" (id., p.109).

E explicaria, diríamos nós, também em parte, a valorização do conceito de "acontecimento". A Encarnação é, teologicamente, e para a tradição que Bakhtin abraça mais ainda do que para qualquer outra, o grande evento imerecido, inesperado e "acontecido" num "momento". Um momento que, afinal, aos olhos humanos (que ignoram os desígnios divinos), poderia ter sido qualquer outro. Um momento que era igual a qualquer outro em que coisas, prosaicamente, acontecem.

Finalmente, e visto todo o acima, devemos reconhecer como o faz Todorov que Bakhtin (como Rosenzweig) é não-relativista. Diz Todorov:

> O absoluto encontra realmente um lugar no sistema de Bakhtin, [...]. Os homens só têm acesso a valores relativos e incompletos, mas o fazem tendo como horizonte a plenitude do sentido, o caráter absoluto do valor, aspiram a uma 'comunhão com o superior (ao limite absoluto)'. (Todorov, 2003, XXIX).

Mais adiante, Todorov tenta relativizar. "Para a crítica dialógica, a verdade existe mas não a possuímos" (id., XXXI). Entretanto, o que cabe reconhecer é que para Bakhtin há um "horizonte" de verdade e de "plenitude do sentido". Inalcançado, mas sempre perseguido.

Para Rosenzweig, a Revelação de Deus ao povo é o "limiar" para uma Redenção sempre em construção (Rosenzweig, 1970, p. 261).

Para Bakhtin, a Encarnação do Cristo é o modelo para uma "transgrediência que não se confunde com superioridade pura e simples" (Todorov, 2003, XXVIII-XXIX), o que torna possível que se viva a Redenção ajudando o outro na construção do Reino [de Deus].

Isso, na medida em que "eu seja para o outro [dialogicamente, portanto] o que Deus é para mim" (Bakhtin, 2003b, p. 52).

5.1 Schelling

Ainda quanto à teologia, cabe uma breve consideração sobre a influência da filosofia de Schelling em Bakhtin. Como se recorda, esse filósofo foi mencionado no início da seção anterior como uma influência comum a Bakhtin e Rosenzweig, e o seu papel fundamental na filosofia de Rosenzweig foi brevemente descrito no Cap. 1 (seção 2, pp. 22-23). Dizem Clark e Holquist:

> A teologia ortodoxa de Bakhtin não era a do seminário corriqueiro mas [a] da *intelligentsia*. De fato, Bakhtin não estava tão interessado na religião quanto na filosofia da religião. Ele e os outros membros de seu grupo não separavam interesses religiosos dos filosóficos. [...] O grupo de Bakhtin, ao lado de outros intelectuais daquele tempo, tentou levar a cabo um ideal análogo ao dos idealistas alemães Fichte e Schelling, no século XIX, o qual deveria sintetizar toda a experiência humana, sem excluir a religiosa. (Clark e Holquist, 1998, pp. 145-146).

Assim, na filosofia de Bakhtin, Schelling tem um papel que é da mesma natureza do desempenhado em Rosenzweig, ainda que menos marcante. Trata-se, em ambos os casos, de buscar construir uma filosofia que—em maior ou menor grau—inclua (ou não exclua) as categorias teológicas e a experiência de Deus.

Em Rosenzweig, categorias eminentemente teológicas são basilares na construção de um sistema filosófico que tratará primordialmente da Revelação, a comunicação do divino com o humano na história.

Em Bakhtin, a Criação e a Encarnação vão estar refletidas—menos perceptivelmente—em seu inovador enfoque da (meta-)linguagem na literatura e na vida cotidiana. Respectivamente, a primeira (i.e., a Criação) numa preocupação com a ética na autoria e com a "arquitetônica" (cuja maior expressão na arte é o romance polifônico), e a segunda (Encarnação) no diálogo que uma "transgrediência sem superioridade" (Todorov, 2003, p. XXIX) propicia, e que tornará possível que se reconheça o quanto da minha voz é voz do outro.

Novamente, constata-se aqui uma complementaridade entre os dois autores que poderá servir a elucidações recíprocas (vide p. 66 acima, ao final da seção 3).

Vamos então à elucidação que aqui nos interessa. Busquemos entender de que forma o ferramental de conceitos de Bakhtin nos pode ajudar na elucidação do *inter-human speech* de Rosenzweig e na compreensão do que ocorre na sua tradução dialógica.

6. A "PALAVRA DIALÓGICA" E A "DIALOGIZAÇÃO DAS LÍNGUAS".

A partir da segunda metade dos anos vinte, Bakhtin "descobre a palavra", adquire voz própria e realiza um *linguistic turn*.

O que era até então basicamente uma preocupação "vagamente Formalista" (Morson e Emerson, 1997, pp. 83-84) com a "ética da autoria"—uma "arquitetônica" a ser levada a cabo na obra ou na vida—adquire **uma conotação francamente dialógica**. Isso se dá com a percepção de que na **palavra** (ou no **enunciado**, ou no **discurso**—esses termos são em grande parte intercambiáveis no que respeita ao cerne conceitual) **o sentido nunca está dado de forma "acabada", mas "acontece" de maneira ativa no contexto de sua produção**.

Uma nova tipologia, uma tipologia de **vozes**, é adotada e substitui o construtivismo dos Formalistas cujos dispositivos—do tipo desfamiliarização, retardo, paródia (Emerson, 2003, p. 161)—funcionavam como *building-blocks* do estilo. Bakhtin fala de **vozes** que, por sua própria natureza, já **trazem consigo** de forma inseparável uma "**entonação**" **com** "**conteúdo**".

Uma comparação entre as noções de "ato arquitetônico" e "palavra dialógica" ajuda a compreender melhor o que é esse *linguistic turn* que Bakhtin opera. O ato arquitetônico tinha ainda muito de "**acabado**". "**O ato** ajunta [partes dispersas], correlaciona, [...] **resolve num contexto** que já está [de antemão] **finalizado**", diz Bakhtin no início dos anos vinte em "Por uma Filosofia do Ato" (*apud* Morson e Emerson, 1997, p. 70, grifos meus). **Existe** ademais aí, claramente, **um sujeito** da ação, **centrado**, de quem se espera uma atitude "arquitetônica" (e ética) na ação e na criação. Aos olhos da arquitetônica, como vimos anteriormente, todo ato é "criativo", traz consigo uma "assinatura do autor", daquele que o pratica (id., p. 69).

Poucos anos mais tarde, na primeira edição, de 1929, de *Problemas da Poética de Dostoiévski* ocorre um **decentramento** desse sujeito. Bakhtin fala da "revolução copernicana" que Dostoiévski opera no romance ao torná-lo "polifônico", ao dar peso ou força gravitacional para o "outro" que o autor cria (id., p. 70).

Clark e Holquist (1998, p. 233), ao definir esse novo passo, referem-se à atenção que Bakhtin passa a dar "ao modo como transmitimos em nossa fala a fala dos outros". E numa imagem muito mais feliz, Morson e Emerson dizem: "a palavra [dialógica] torn[a]-se [assim] um veículo para a **criação de mim *pelo outro***" (Morson e Emerson, 1997, p. 71, grifo meu, itálico dos autores).

Isso, note-se, torna impossível que eu "assine" essa palavra dialógica como sendo "minha" de uma forma acabada, até porque, na medida em que a palavra dialógica me constitui, eu próprio sou permanentemente inacabado.

Em outras palavras: Bakhtin descobre não apenas "a palavra" mas, e principalmente, descobre "o discurso".

Essa nova teoria da linguagem—a rigor uma "meta-" ou "trans-"lingüística—é uma "celebração da [mais] intensa dialogização e da bi-vocalidade" (Morson e Emerson, 1997, p. 124). Ao longo dos anos toma diferentes facetas e propicia o desenvolvimento de diferentes conceitos, todos eles, porém, baseados numa "noção dialógica da

verdade": a noção de que "a verdade única requer uma multiplicidade de consciências [...], não cabe nos limites de uma [única] consciência"(Bakhtin, 2002, p. 80). Essa mesma noção pode, com certeza, ser adotada como a definição bakhtiniana para o *inter-human speech* de Rosenzweig.

Consideraremos nesta seção dois desses novos conceitos do Bakhtin "maduro", o conceito de voz/polifonia e o de heteroglossia sempre com um olhar para aquilo que, neles, possa nos ajudar a elucidar o inter-humano no *speech-thinking* de Rosenzweig.

Em *Problemas da Poética de Dostoievski* (1929, 2ª. ed. rev. de 1963) as noções de **voz** e "**polifonia**" sobressaem, numa discussão acerca da relação entre autor e personagem em dois diferentes tipos de romance que Bakhtin identifica: o tradicional, "mono**lógico**", e o inovador, "poli**fônico**" que Dostoievski introduz (Bakhtin, 2002, pp. 3, 205, negritos meus). Bakhtin fala que

> Aqui [no romance polifônico], **a palavra do outro** não se reproduz sem nova interpretação [como no romance monológico] mas **age**, influi, e de um modo ou de outro **determina a palavra do autor**, pemanecendo ela mesma [palavra do outro] fora desta [palavra do autor]. (Bakhtin 2002, pp. 195-196, grifos meus).

E refere-se a um

> fenômeno do dialogismo velado[11] [...] [onde] o segundo interlocutor é invisível, suas palavras estão ausentes, mas deixam **profundos vestígios que determinam** todas **as palavras presentes** do primeiro interlocutor. Percebemos que esse diálogo, embora [nele] um só fale, é um diálogo sumamente tenso, pois cada uma das palavras presentes responde e reage com todas as suas fibras ao locutor invisível, **sugerindo** fora de si, além dos seus limites, **a palavra não pronunciada** do outro. (Bakhtin 2002, pp. 197-198, grifos meus).

Aqui **não mais** há um **ato** (arquitetônico, criativo) **de autor**. Quem **age** é **a** própria **palavra** dialógica **do outro**. **Profundos vestígios, palavras** ausentes, **não pronunciadas**, de um outro discurso apenas **sugerido**, **determinam** as palavras, constituem o discurso.

E no que respeita a Rosenzweig, esses "profundos vestígios sugerindo uma palavra não pronunciada" são como que a versão inter-humana da "lição ensinada", no diálogo divino-humano, pelos "arcos de repetição significante [...] perceptíve[i]s a todo leitor de mente aberta" de que fala Buber ao apresentar **a técnica de tradução das *Leitwörter*** (vide Cap. 2, sec 7, p. 54). Essa foi, como vimos no Cap. 2, uma das técnicas que Buber adotou, com Rosenzweig, para a tradução da Bíblia.

Já em "O Discurso no Romance" (1934-1935) a noção de Bakhtin a ser destacada é a de "**heteroglossia**".

---

[11] O "dialogismo velado" é um dentre cinco casos de "discurso bi-vocal de tipo ativo" apontados por Bakhtin na segunda edição do *Dostoievski* (Bakhtin, 2002, p. 200).

> As **forças centrípetas na vida da língua**, entendida como "língua unitária"[12], operam no meio de **heteroglossias**. Em qualquer dado momento de sua evolução, a língua está estratificada não apenas em dialetos lingüísticos no senso estrito da palavra (de acordo com marcadores lingüísticos formais, especialmente os fonéticos), mas também—e para nós esse é o ponto essencial—em **línguas que são sócio-ideológicas**. (Bakhtin, 1981c, pp. 271-272).

Trata-se de

> uma diversidade de **tipos de fala social** e uma **diversidade de vozes individuais** [...] dialetos sociais, comportamento característico de um grupo, **jargões profissionais**, linguagens genéricas, línguas de gerações ou grupos etários, linguagens tendenciosas, linguagem das autoridades, de círculos diversos e de modas passageiras [*passing fashions*], **linguagens que servem aos específicos propósitos sociopolíticos** do dia, ou até da hora. (Bakhtin, 1981c, pp. 262-263).

E o que todas essas heteroglossias têm de comum entre si,

> é o fato de existir **um plano comum que justifique que** metodologicamente **as coloquemos justapostas umas às outras**: todas **as línguas de heteroglossia**, seja qual for o princípio subjacente a [cada uma d]elas e que as torna, [a **cada uma**], única, são [cada heteroglossia] **um ponto de vista específico para que se conceitue o mundo em palavras**, [são] visões de mundo específicas, cada uma com seus próprios objetos, significados e valores. [...] E sendo assim elas se encontram e **co-existem nas consciências de pessoas reais** [...]. (Bakhtin, 1981c, pp. 291-292).

Esse conceito da estratificação de uma pretensa "língua única" (p. ex., a "nacional") em línguas que "não se *excluem* umas às outras, mas antes se interseccionam entre si das mais diversas formas [...] nas consciências das pessoas" (id., p. 291, itálico de Bakhtin), é , desde logo, uma espécie de "onipresença da tradução".

Isso é importante para que —e autoriza que—se aproxime Bakhtin dos estudos tradutórios. Como diz Caryl Emerson, sua tradutora para o inglês, "o cruzar de fronteira entre línguas era talvez [para Bakhtin] o mais fundamental ato humano [...] processos de tradução eram necessários [para que grupos sociais compreendessem uns aos outros], para que filhos entendessem seus pais, para que um dia entendesse outro." (Emerson in Robinson, p. 279).

---

[12] "Língua unitária" que para Bakhtin é um construto conceitual. "Uma língua unitária não é algo dado [*dan*] mas é sempre, essencialmente, uma concepção [*zadan*]" (Bakhtin, 1981c, p. 270). Vide acima (pp. 55, 59) para o mesmo raciocínio sendo aplicado à realidade como um todo e sendo adotado como divisa pelo grupo de Bakhtin, à luz da escola neo-kantiana de Marburgo. Aqui se vê que, como discutido na seção 2 acima, a influência de Cohen se estendeu para além da fase inicial de Bakhtin e está presente também na "fase madura", a da "voz" e da "palavra". Note-se ademais que "língua unitária" e "língua única" são conceitos distintos. A "língua única" de Rosenzweig, ainda que fosse única, nunca seria para Bakhtin uma língua unitária. Isso se "a língua única" em Rosenzweig se referisse efetivamente apenas a "uma língua a mais, como as outras, só que única", o que, como veremos, não é o caso. A "língua única" em Rosenzweig está próxima da "pura linguagem" de Benjamin, e ambas se referem à competência lingüística humana, à Linguagem.

Mas é principalmente **um dialogismo de "segunda ordem", o co-existir de diversas heteroglossias na consciência das "pessoas reais"**, o aspecto que merece ser aqui especialmente ressaltado. Bakhtin exemplifica, hipoteticamente, um caso de uma tal co-existência das heteroglossias numa pessoa: "a língua ucraniana, a linguagem do poema épico, do Simbolismo nascente, do estudante, de uma determinada geração de crianças, do intelectual de carteirinha, do nitzscheano, etc." (Bakhtin, 1981c, p. 291).

O ponto a ser ressaltado é que, dessa forma, se abre a perspectiva de uma **dialogização entre línguas que ocorre no interior de uma consciência** (que pode ser, portanto, a consciência de um tradutor). Algo que é, note-se, bem mais "entranhado" do que um mero "diálogo entre línguas". Nesse sentido, cabe registrar que mais adiante no presente trabalho, a partir de uma noção a ser desenvolvida no Cap. 5, estaremos falando de **vivências na(s) língua(s)**, vivências que o falante tem **porque** fala a(s) língua(s). Por hora devemos notar que essa dialogização entre línguas se dá num campo bastante familiar a outra das técnicas da tradução dialógica de Buber e Rosenzweig (técnicas que constituem o que chamamos de "nível micro" da tradução dialógica, vide cap. 2, sec 5, p. 49).

Trata-se da técnica da **colometria** o campo do ritmo, do lineamento da frase, da **entonação**, e da **acentuação**[13] das palavras (Buber, 1926 b e Rosenzweig, 1925 em Buber e Rosenzweig, 1994, pp. 28, 44, vide cap. 2, sec 8 p. 56). Em ambos os casos, nas heteroglossia em diálogo ou na tradução dialógica, é o **poder de expressividade** das palavras nas línguas que está em jogo.

Como vimos acima, um aspecto importante da noção bakhtiniana de **voz**, é que ela traz, inerente a si a noção de **tom** ou entonação. Morson e Emerson (1997, p. 133) nos informam que mesmo no período inicial da obra de Bakhtin, aquele em que "ato"—e não "voz"—era a categoria central, o "tom" já tinha uma função primordial. O tom era uma espécie de assinatura que "atestava a singularidade do ato e sua singular relação com aquele que o praticava" (id.).

E, ainda no âmbito de cada heteroglossia (antes de uma "dialogização entre línguas", portanto), "**as** várias **heteroglossia têm** [cada uma] **sua maneira própria de 'acentuar'** ['*accenting*'] **e 'entonar'** ['*intoning*'] dadas palavras, e pode [até] haver uma tonalidade [que é própria] de toda a língua [nacional, 'unitária']." (id. 141).

Mais específico—e em tom mais dramático—Bakhtin ressalta que cada heteroglossia emprega

[13] Acentuação não só fonética mas também conotativa. E nesse aspecto ela se aplica tanto à colometria quanto às *Leitwörter.* Vide Cap. 7, item 4.3, p. 194.

> **um princípio** totalmente [!] **distinto para marcar diferenças** e para estabelecer unidades (para algumas [heteroglossias] esse princípio é funcional, em outras é o princípio do tema e conteúdo, em outras ainda, um princípio dialetológico propriamente dito). (Bakhtin, 1981c, p. 291).

Mais adiante em "O Discurso no Romance" Bakhtin esclarece o que vem a ser a (inevitável) "dialogização entre heteroglossias". Usa como exemplo um hipotético camponês, que, analfabeto, vive "completamente fora do mapa de um devir sócio-ideológico". Um tal indivíduo consegue

> falar com Deus numa língua [...], cantar canções numa outra, falar com sua família numa terceira e até tentar ditar para o escriba da aldeia petições à autoridade local numa quarta língua, [a que acredita ser] a língua dos letrados, [...] a que se põe no papel. [...] [Mas] ainda não é **capaz de enxergar uma [das] língua[s] com os olhos da outra**. (Bakhtin, 1981c, 295-296).

Mais tarde, emigrado para a cidade, dá-se uma "**inter-animação crítica entre línguas**. [...] Essas [várias] línguas e mundos emergem de seu moribundo equilíbrio e se revelam [ao camponês] na diversidade própria à fala de cada uma delas." (id., 296). Adquire ele, enfim, a capacidade de reconhecer entonações e acentos próprios a cada "língua" e, inclusive, reconhecer que a "mesma" palavra é, afinal "outra" palavra na "outra língua".

Pois bem, nessa perspectiva—e como que refletido num espelho—o tradutor dialógico é aquele que, no âmbito de duas línguas nacionais "unitárias", é "capaz de enxergar uma língua com os olhos da outra". Como se fora o revelador de uma nova heteroglossia que se encontrava latente na língua de chegada, ele busca provocar uma "interanimação crítica entre as línguas" para que características "metalingüísticas", da natureza, p. ex., da entonação e do acento, possam transitar para a língua de chegada e nela serem expressas[14].

Mas, como vimos logo acima, a entonação e o acento na colometria (e mesmo os "arcos de repetição" das *Leitwörter*) estão ainda no nível "micro" da tradução dialógica. São como que *building blocks* para um produto final, o texto traduzido que o leitor terá diante de si. Nesse nível do produto final, o conceito desenvolvido por Bakhtin que virá em nosso auxílio é o de **enunciado**.

7. ENUNCIAÇÃO

A importância e o alcance que as noções—se não idênticas, bem próximas—de "enunciado", "enunciação"[15] e "comunicação discursiva" adquirem no pensamento

---

[14] Note-se como com isso ganha corpo e realidade a metáfora de Rosenzweig no "Posfácio" do *Yehuda Halevi*: "É desejável que se traduza, caso se consiga concretizar esse potencial ao semear-se algum campo lingüistico fértil mas incultivado [na língua de chegada]." (Rosenzweig, 1995, p. 171).

[15] Paulo Bezerra, que traduz Bakhtin direto do russo, informa que o autor—ao menos nos ensaios

de Bakhtin pode ser avaliada a partir de um trecho de "A Metodologia das Ciências Humanas", um texto esboçado—parte dele fica no nível de anotações pró-memória—no final dos anos 30 ou no início dos anos 40. Embora desse trecho (algo longo, mas que merece ser citado) não conste explicitamente nenhum dos termos acima mencionados, a presença—dialógica e silenciosa—do conceito que eles exprimem clama por ser reconhecida:

> O objeto das ciências humanas é o ser *expressivo e falante*. Esse ser nunca coincide consigo mesmo e por isso é inesgotável em seu sentido e significado. [...] A exatidão, seu significado e seus limites. A exatidão pressupõe a coincidência da coisa consigo mesma. A exatidão é necessária para a assimilação prática. O ser que se auto-revela não pode ser forçado e tolhido. Ele é livre e por essa razão não apresenta nenhuma garantia. Por isso o conhecimento aqui não nos pode dar nada nem garantir, [...]. O ser da totalidade, o ser da alma humana, o qual se abre livremente ao nosso ato de conhecimento, não pode estar tolhido por esse ato em nenhum momento substancial. Não se pode transferir para ele as categorias do conhecimento material (o erro da metafísica). [...] A alma nos fala livremente de sua imortalidade, porém não podemos *prová-la*. As ciências [exatas] procuram o que permanece imutável em todas as mudanças (as coisas ou as funções). A formação do ser é uma formação livre. Nessa liberdade podemos comungar, no entanto não a podemos tolher com um ato de conhecimento (material). (Bakhtin, 2003f, p. 395, itálicos de Bakhtin).

Aqui se trata, não da metodologia, mas da **epistemologia** das ciências humanas. E o que Bakhtin quer ressaltar é que essa epistemologia, necessariamente, deve diferir da epistemologia tradicional das ciências exatas, do "conhecimento material". Esta última pode se desenvolver no campo das **proposições** "acabadas" e intemporais, no campo da estrutura da lingüística saussureana, até mesmo no da "linguagem artificial", da denotação desprovida de qualquer conotação, *à la* Lógica de Frege.

As ciências humanas, a compreensão do "ser *expressivo e falante*", essas requerem a **meta-linguagem**, a língua na vida, a **comunicação discursiva** inacabada e aberta, o **enunciado** preso ao tempo, e o acontecimento de sua **enunciação** plena de conotações. E, novamente, nem é preciso ressaltar **a extrema proximidade do que aqui se vê com o *speech thinking* de Rosenzweig**, em especial no que diz respeito ao *inter-human speech* (vide Cap. 1, seção 6, p. 29).

Como sempre em Bakhtin, é a partir da teoria literária que essa noção da "língua na vida"—ou talvez coubesse falar de uma noção de "língua-vida"—se desenvolve

---

incluídos na *Estética da Criação Verbal*—não distingue entre "o ato de emissão do discurso, [que] seria a enunciação, e o discurso já pronunciado e até um romance, que seria o enunciado. Portanto, para ele o discurso de um passado remoto, um texto filosófico e o ato de emissão do discurso correspondem a [um mesmo termo em russo], *vizkázivanie*. Ele associa o termo também à *parole* saussureana, o que permite falar em enunciação." (Bezerra in Bakhtin, 2003a, p.XI, vide também a nota do tradutor à p. 262). O fato de que em Bakhtin "**o discurso de um passado remoto**" possa ser (**ainda hoje**) **um enunciado/enunciação**—como o é, e de forma fundamental, para Rosenzweig (vide Cap.1, sec 6, p. 34)—é de especial importância para o que nos concerne.

inicialmente. Em "Épico e Romance" (que é da primeira metade dos anos 30), Bakhtin já condena o simplismo dos "historiadores da literatura" que tendem a fixar-se

> meramente na luta entre tendências e escolas literárias [que embora existam, não passam de] fenômenos historicamente insignificantes. Por trás deles deve-se **estar atento à** muito **mais profunda e mais verdadeiramente histórica**, luta dos **gêneros**, o estabelecimento e crescimento de um esqueleto dos gêneros da literatura (Bakhtin, 1981a, p. 5, grifos meus).

Bem mais tarde, em "Os Estudos Literários Hoje" (1970), um Bakhtin que finalmente é uma reconhecida e cultuada figura pública, ao responder a uma questão da revista *Novi Mir* ainda lamenta que para os estudiosos da literatura o processo literário continue reduzido a "uma luta superficial entre as correntes literárias. [...] **Sob semelhante enfoque** é impossível penetrar na profundidade das grandes obras, e **a própria literatura começa a parecer algo pequeno e assunto desprovido de seriedade**." (Bakhtin, 2003e, p. 361). Para Bakhtin, portanto, faltará profundidade sempre que o enfoque desconheça a categoria "gênero".

Mas já duas décadas antes, em 1952-1953 com "Os Gêneros do Discurso", essa percepção de que no gênero estava o fazer histórico da literatura havia transcendido o âmbito literário e adentrado não só a "História", mas também todos os campos da atividade humana, inclusive **a vida cotidiana**. **Aí se completa o *linguistic turn***:

> O emprego da língua efetua-se em forma de **enunciados (orais e escritos) concretos e únicos**, proferidos pelos integrantes **desse ou daquele campo da atividade humana**. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo [...] acima de tudo por sua construção composicional. [...] [C]ada campo de utilização da língua elabora seus ***tipos relativamente estáveis* de enunciados, os quais denominamos *gêneros do discurso***. [...] Os **enunciados** e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, **são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem**. (Bakhtin, 2003c, pp. 261-262, 268, itálicos de Bakhtin, negritos meus).

A tipologia de "vozes" da polifonia do final dos anos 20 (vide p. 74 acima), a tipologia de "falas sociais" das heteroglossias de meados dos 30 (vide pp. 74-75 acima), é agora uma **tipologia de enunciados** "concretos, proferidos pelos integrantes **da atividade humana**", uma tipologia das "correias de transmissão" **que movem a História**, ao conectarem "a história da sociedade e a história da linguagem".

O que ocorre nesse percurso é uma modificação—sutil talvez, e talvez por isso pouco notada—na epistemologia de Bakhtin, mas que é de suma importância para o que aqui nos concerne.

Até antes de "Gêneros do Discurso" a epistemologia de Bakhtin pode ser descrita como um *artistic thinking*, a noção (até aqui sempre ancorada na Literatura[16]) de que

[16] Assim é que "polifonia" e noções como o "discurso bi-vocal ativo" surgem no âmbito da discussão do romance, em *Problemas da Poética de Dostoievski* (1ª. Ed., 1929). A noção de "heteroglossia"

os gêneros literários—em especial o romance polifônico—não são meras "transcrições artísticas" de conhecimentos obtidos em outros campos (como, p. ex., o da filosofia), mas também **geram** conhecimentos, que podem até ser impossíveis de ser transcritos para termos abstratos (como, p. ex., os do *mainstream* filosofia) sem uma perda significativa (vide Morson e Emerson, 1997, p. 366).

Nos "Gêneros do Discurso", Bakhtin como que amplia o *artistic thinking*, dando o passo definitivo—em termos de confiança na linguagem (vide Cap 1, sec. 7.2)—no sentido de um "**pensamento do enunciado**". Não mais (só) a Literatura[17] é o *medium* de pensamento, mas toda a **vida cotidiana**, tal como **enunciada** pelos integrantes da atividade humana em seu dia a dia.

Antes de "Gêneros do Discurso", a categoria de **gênero literário** emprestara, como vimos, profundidade a uma análise da história da literatura que sem essa noção ficava reduzida à superficialidade da "luta entre escolas". Agora é a noção de **gênero do discurso**, ou o que dá no mesmo, a noção de **tipo de enunciado** que vai dar profundidade à análise de toda a **atividade humana**, da **comunicação inter-humana**.

"**Pensamento do enunciado**", é claro, é a tradução de "*speech thinking*". E essa "coincidência" entre Bakhtin e Rosenzweig—por tudo o que vimos no presente estudo, e especialmente neste caso do enunciado—vai bem além de uma mera coincidência na denominação[18]. **É no conceito de enunciado/enunciação (na comunicação inter-humana) que os dois pensamentos atingem seu ponto de máxima aproximação**.

Assim, parece-nos lícito que se utilize o elaborado ferramental que Bakhtin emprega na concepção e no estudo do conceito metalingüístico de "enunciado", para buscar elucidar o que vai no *inter-human speech*, que Rosenzweig apenas delineia em sua apresentação do *speech thinking* em "O Novo Pensamento".

Apenas delineia, note-se, **no que respeita à obra teórica**. Pois como vimos (cap. 1, seção 6, p. 30), **Rosenzweig** faz do *speech thinking* uma opção de vida e **o aplica plenamente nas práticas da vida**, em uma "atividade humana" que é plena de

---

surge no âmbito da discussão do "Discurso no Romance" (1934-1935). E uma outra noção chave do arsenal de conceitos de Bakhtin, "cronotopo", que não é aqui discutida, surge em "Formas do Tempo e do Cronotopo no Romance" (1937-1938), um longo ensaio cujo sub-título é "Notas para uma Poética Histórica" e que analisa a evolução histórica do romance desde a Grécia antiga de Heliodoro e Xenofonte até Dostoievski (Bakhtin, 1981b, pp. 85-258).

[17] Nesse sentido é importante alertar contra a incorreção—bastante freqüente segundo Morson e Emerson—de considerar-se que o que Bakhtin chama em "Gêneros do Discurso" de "gêneros secundários", seja sinônimo de "gêneros literários". "Gêneros secundários [...] incluem [também] formas da comunicação prática que tipicamente combinam formas mais simples de relato, comando ou solicitação, e inúmeros outros tipos de trocas verbais" (Morson e Emerson, 1997, p 294). Estamos aqui, de fato, na vida. E se estamos *também* na Literatura, é porque a literatura faz parte da vida.

[18] Denominação que, de resto, Bakhtin nunca adotou. Nós é que a estamos adotando aqui depois de uma longa—e convincente, espera-se—argumentação. Rosenzweig, sim, como já vimos, referia-se ao "novo pensamento" como *Sprachdenken*.

"enunciados concretos". Ao fazê-lo Rosenzweig está—de novo, e **na prática**—, muito em linha com o que Bakhtin diz (**da prática**) nos "Gêneros do Discurso":

> Ora, a língua passa a integrar **a vida** através de **enunciados concretos** (que **a realizam**); é igualmente através de enunciados concretos que a vida entra na língua. O enunciado é um núcleo problemático de importância excepcional. (Bakhtin, 2003c, p. 265, grifos meus).

Enfim, parece certo que "Gêneros do Discurso", o ensaio em que Bakhtin apresenta seu "pensamento do enunciado", contém muito do que seria uma teoria do *speech thinking* de Rosenzweig. Examinemos então, com vistas a Rosenzweig e sua tradução dialógica, o que é, aos olhos de Bakhtin, esse "núcleo problemático", o enunciado.

8. UM ENUNCIADO QUE CALE FUNDO.

A necessidade de uma "problematização do enunciado" é colocada diversas vezes ao longo de "Gêneros do Discurso". Algumas dessas colocações são primorosas e permanecem bem atuais:

> A *palavra* indefinida *riétch* ("fala, [**discurso**][19]"), **que pode designar linguagem, processo de discurso, ou seja, o falar, um enunciado particular ou uma série de enunciados e um determinado gênero discursivo ("ele pronunciou um *riétch* [discurso]"), até hoje não foi transformada pelos lingüistas em *termo* rigorosamente** limitado pela significação e **definido** (definível) (fenômenos análogos ocorrem também em outras línguas). **Isto se deve à quase completa falta de elaboração do problema do enunciado** e dos gêneros do discurso e, conseqüentemente, da comunicação discursiva. Quase sempre se verifica o jogo confuso com todas essas significações (exceto a última) (Bakhtin, 2003c, p. 274, itálicos de Bakhtin, negritos meus).

Um dos motivos para essa desatenção ao enunciado é a transparência do cotidiano, do dia-a dia tão prosaico, que faz com que se deixe de notar a onipresença dos gêneros para além do literário. Outro motivo é a extensão que a tarefa, uma vez reconhecida, assume. Isso levou à simplificação "literária" do problema—que Bakhtin já anteriormente denunciara—e a um estudo dos gêneros que não se baseava numa tipologia dos enunciados:

> Cabe salientar em especial **a extrema heterogeneidade dos gêneros** do discurso (orais e escritos), nos quais devemos incluir as breves réplicas do diálogo cotidiano [...], o relato do dia-a-dia, a carta [...], o comando militar lacônico padronizado [...]. **Pode parecer** que a heterogeneidade dos gêneros discursivos **é tão grande que não há nem pode haver um plano único para seu estudo** [...] [d]as réplicas

[19] Este "discurso" entre colchetes, e o que aparece logo a seguir no texto citado, são do tradutor, Paulo Bezerra.

> monovocais do dia-a dia ao romance de muitos volumes. A isto se deve o fato de que a questão geral dos gêneros discursivos nunca foi verdadeiramente colocada. **Estudavam-se**—e mais que tudo—os **gêneros literários** [que eram, no entanto, apenas] [...] estudados num corte de sua especificidade literária...(no âmbito da literatura) e **não como tipos de enunciados**, que são diferentes de outros tipos mas têm com estes uma natureza *verbal* (lingüística) comum. Quase **não se levava em conta a questão lingüística geral do enunciado e dos seus tipos**. (Bakhtin, 2003c, pp. 262-263, itálicos de Bakhtin, negritos meus).

A solução para essas dificuldades—"o plano único para o estudo", que parecia até aqui tão difícil de se atinar—é para Bakhtin simplesmente "**o estudo do enunciado como *unidade da comunicação discursiva***" (id., p. 269). Com isso se dá **o passo do lingüístico para o metalingüístico, de um sistema** cujas unidades são **palavras e orações, para atividades** humanas **que acontecem em enunciados** dos mais diversos tipos.

Aqui a argumentação de Bakhtin é notavelmente próxima do *speech thinking* de Rosenzweig. Ao se considerar a linguagem como um sistema cujas unidades se compõem de palavras e orações, se está

> subestimando **a função comunicativa da linguagem** [...], a linguagem é considerada do ponto de vista de *um* falante sem a relação *necessária* com *outros* participantes da comunicação discursiva [...], o papel do outro [é o de] um ouvinte que apenas compreende passivamente o falante. [...] Em essência a língua necessita apenas do falante—de um falante e do objeto de sua fala. [...] [C]ontudo, quando [se passa] ao objetivo real da comunicação discursiva [...] o ouvinte [...] ocupa [...] uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele [falante] (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo. [...] **Toda compreensão é prenhe de resposta.** (id., pp. 270-271, negritos meus, itálicos de Bakhtin)

Compare-se isso com o "não existe fala verdadeira sem resposta" de Rosenzweig que "intuímos" no cap. 1 (vide Cap. 1, seção 6, p. 33 acima). E cabe que, para fins de confronto com o trecho de Bakhtin acima, adiantemos aqui o trecho clássico de *A Estrela* que confirma a "intuição" do Cap. 1, trecho que discutiremos com mais detalhes no capítulo 4 :

> isto é [o que está de acordo com] **o verdadeiro emprego da linguagem**, é este o cerne, por assim dizer, [da mensagem] de todo este livro [*A Estrela da Redenção*] [...]: **a verdadeira palavra é [...] palavra e resposta**. (Rosenzweig, 1970, p. 174, grifos meus).

Estamos, definitivamente, na mesma seara. **A responsividade**—tanto para Bakhtin quanto para Rosenzweig—**é uma marca essencial da enunciação**. A diferença é que Bakhtin ao contrário de Rosenzweig—e para proveito da elucidação do Rosenzweig "inter-humano"—discorre detalhadamente sobre essa e outras características do enunciado no cotidiano.

Mas antes das "outras características", a **responsividade**—a capacidade, "intrínseca" a todo enunciado, de suscitar uma resposta—, é talvez o aspecto mais importante para a tarefa do tradutor dialógico tal como Rosenzweig e Buber a colocam. Assim sendo, merecerá aqui ainda alguma consideração.

No âmbito da tradução da Bíblia, Buber fala do "traço verbal" que está no relato de "um evento natural [que] o grupo vivenciou como revelação de Deus e dessa forma [i.e., como traço verbal] preservou-o de maneira inspirada no relato bíblico." (Buber, 1926 a in Buber e Rosenzweig, 1994, p.4; vide Cap. 2, sec. 6, p. 50).

E Rosenzweig diz que

> *qualquer enunciado humano* [no texto bíblico, e, veja-se, **mesmo no mais prosaico trecho** do texto bíblico] pode trazer em si escondida a possibilidade de algum dia, no seu tempo ou no meu tempo, vir a revelar [para alguém que o lê] a palavra de Deus, [e] então nesse caso o tradutor deve, tanto quanto sua língua o permitir, seguir os peculiares volteios daquele enunciado que está, potencialmente, **prenhe de revelação**. (Rosenzweig, 1926 in id, p. 64, itálicos de Rosenzweig, negritos meus; vide Cap.2, seção 6, p. 52).

A tarefa do tradutor estaria então em preservar na tradução o "potencial de revelação" que está no "traço verbal" ou no "volteio do enunciado" do original. Tudo muito críptico e etéreo, convenha-se. Ao menos para quem—sem qualquer demérito à comunicação divino-humana—está também em busca **do que há de inter-humano** no *speech thinking* de Rosenzweig e em sua tradução dialógica.

É aí que Bakhtin vem em nosso auxílio e "dessacraliza a revelação", trazendo-a para o nível metalingüístico da comunicação discursiva.

Bakhtin fala do "outro", o ouvinte, que ante a enunciação pratica seu "ato pleno e real de **compreensão ativamente responsiva**, [e] que gera [um]a resposta (**[e obter uma resposta é] precisamente o que visa o falante**)." (Bakhtin, 2003c, pp. 272-273). E inclusive menciona—no que é relevante para "grandes textos" como a Bíblia—que existe um tipo de compreensão que é uma "compreensão responsiva silenciosa, [...] uma compreensão responsiva de efeito retardado." (id. 272).

Assim, dessacralizada, a revelação é parte do que Bakhtin chama de nível metalingüístico. **É a metalingüisticidade do enunciado que deve ser preservada na tradução.** O enunciado original deve **permanecer um enunciado na língua de chegada,** e não tornar-se uma "sentença" ou "palavra" meramente lingüística. Deve permanecer algo que possa suscitar no leitor—e até em algum leitor, algum dia—a "compreensão ativamente responsiva", mesmo que "silenciosa" ou "de efeito retardado"[20].

---

[20] Note-se que com isso o "nível macro" da tradução dialógica de Buber e Rosenzweig, tal como o definimos no Cap. 2 (p. 48)—propiciar que a Revelação se dê, hoje, na língua de chegada e para o leitor de hoje como se dera ao longo dos séculos para os leitores do original—esse "nível macro", dizíamos, assim "dessacralizado", se reduz, num movimento *top-down*, ao "nível meso" (id.) e passa a coincidir com ele. O nível do texto dialogicamente traduzido que preserva, para o leitor da língua de chegada, a enunciação.

E assim, o objetivo específico de Buber e Rosenzweig se colocam ao traduzirem a Bíblia, **a tarefa do tradutor dialógico** (já aqui devidamente "dessacralizada") pode ser colocada nos seguintes termos: **a "palavra"—metalingüística—deve continuar sendo**, na língua de chegada, **um enunciado que cale fundo** no outro, e suscite resposta. Mesmo que ao custo de um grande "estranhamento".

8.1 Entonação expressiva

Seria ademais interessante tratar de reconhecer, com Bakhtin, quais outras características, além do aspecto fundamental de **responsividade**, situam o enunciado nesse plano metalingüístico em que a comunicação discursiva "acontece" (ao contrário da palavra e da sentença que apenas "estruturam", inexpressivamente, um sistema "lingüístico"). E em especial, as características que são relevantes para a prática da tradução.

A **principal delas**, ligada ao que Bakhtin chama de "elemento *expressivo*" do enunciado é sua a "**entonação expressiva**". "A entonação expressiva é um traço constitutivo do enunciado, um dos meios de **expressão da relação** emocionalmente valorativa **do falante com o objeto de sua fala**[21]." (Bakhtin, 2003c, pp. 289, 290). E muito **embora**

> **a entonação expressiva perten[ça]** aqui **ao enunciado** e não à palavra [...], ainda assim é muito difícil abrir mão da convicção de que **[ademais] cada palavra da língua tem ou pode ter por si mesma** 'um tom emocional', 'um colorido emocional', 'um elemento axiológico', uma 'auréola estilística', etc. e, por conseguinte, **uma entonação específica** enquanto palavra. (id., p, 291).

Ou, de forma mais dialógica, "as palavras podem entrar no nosso discurso a partir de enunciações individuais alheias, mantendo em menor ou maior grau **os tons e ecos** dessas enunciações individuais". (id., p. 293, grifos meus).

Compare-se ademais as duas citações que apresentamos a seguir. Uma é a ilustração que Rosenzweig dá para o entendimento da "organização do ritmo" da colometria que já mencionamos no Cap.2 (sec. 8, pp. 57-58) e discutiremos mais adiante no Cap. 6. A outra é uma citação de Volochínov que os editores russos de "Gêneros do Discurso" julgaram importante incluir numa nota à noção de "entonação do enunciado" constante do texto de Bakhtin:

Rosenzweig:

---

[21] Note-se aqui um aspecto fundamental que diferencia o enunciado da sentença, o metalingüístico do lingüístico, mas que de tão básico que chega a passar despercebido. Trata-se do fato de que **sempre existem relações entre o enunciado e o autor da enunciação**. São elas que operacionalizam essas "correias de transmissão entre a linguagem e a história" que são os enunciados, segundo Bakhtin (id., p. 268). No caso da citação acima estamos no campo específico da "relação emocionalmente valorativa". *No small thing*, convenhamos.

> **O** aparente '**cantado**' [*singsong*] no estudo do *Talmud*, i. e., a definição [*setting*] musical da sentença ao ser lida, **define o** seu [de sentença] **entendimento** lógico; da mesma forma Hermann Cohen '**definia' sentenças difíceis** de Platão e Kant **ao lê-las em voz alta**. (Rosenzweig, 1925, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 44, grifos meus).

Volochínov:

> A entonação *está sempre na fronteira do verbal e do não verbal, do dito e do não dito*. **Na entonação, a palavra contata imediatamente com a vida**. [...] É precisamente **este 'tom' (entonação) que faz a música (sentido geral, significado geral) de todo o enunciado**. (Volochínov, *apud* Bakhtin, 2003, "Notas [dos editores]" p. 449, itálicos de Volochínov, negritos meus).

Tudo isso ajuda a elucidar o que está ocorrendo quando no nível micro da tradução dialógica se dá atenção à "repetição" (de palavras na técnica das *Leitwörter*). Ou à "entonação" e "acentuação" (de palavras e frases "lineadas" na técnica da colometria), e mesmo à "conotação" (em ambas *Leitwörter* e colometria). Isso porque essas são noções (p. ex., entonação, acentuação) que surgem tanto na discussão das técnicas de tradução de Buber e Rosenzweig (vide sec. 6 acima e Cap 2, sec. 8, pp. 56-57), quanto no reconhecimento, por Bakhtin, das características metalingüísticas que fazem do enunciado o instrumento da concatenação língua-vida.

Com isso se vislumbra o vínculo construtivo que há entre essas técnicas que operam no "nível micro da tradução dialógica" (Cap. 2, seção 5, p. 49), e o "nível meso"[22] do metalingüístico. Enunciados metalingüísticos cuja característica maior é a **responsividade** é que devem, bem mais do que as meras sentenças lingüísticas, compor o "produto final". Assim, o enunciado bakhtiniano ficará preservado na "vida" da enunciação traduzida sempre que essas técnicas são aplicadas de forma bem sucedida[23].

Finalmente, e sobretudo, com isso se desvenda o que está fazendo—no nível metalingüístico de Bakhtin, o nível da "língua na vida"—o tradutor dialógico bem sucedido (no caso, Buber e Rosenzweig).

Está traduzindo a enunciação.

---

[22] Vide nota 20 acima. Já aqui o movimento é *bottom-up*, do "nível micro" ao "nível meso". Assim, tudo se "resolve" no (ou se reduz e se resume ao) nível metalingüístico da enunciação bakhtiniana.

[23] Além da "entonação expressiva" que discutimos acima, outras características do enunciado bakhtiniano poderiam ser utilizadas para uma maior explicitação do que ocorre na tradução dialógica. Dentre elas podemos citar o "**direcionamento**" e o "**endereçamento**" do enunciado. A condução seria bastante similar à do caso da "entonação" acima apresentado: o reconhecimento de técnicas de tradução que buscam preservar determinada característica do enunciado na língua de chegada.

9. EM CONCLUSÃO

Bakhtin e Rosenzweig estão, portanto, por tudo o que vimos, bem mais próximos do que normalmente se reconhece e esse é um fato que merece ser aqui bastante ressaltado.

Para o que nos ocupa, essa proximidade autorizou-nos a utilização do ferramental teórico de Bakhtin para o entendimento de Rosenzweig. Isso permitiu-nos o passo do teológico ao (meta)lingüístico, "dessacralizando" a noção de uma "Revelação" que, presente no texto de partida, precisa ser preservada no texto de chegada: aquilo que, no texto, faz da sentença um enunciado (bakhtiniano)—sua respondibilidade, sua entonação expressiva e outras características que Bakhtin define e descreve—, é o que, na tradução, deve-se tratar de preservar.

A forma como as técnicas de tradução de Buber-Rosenzweig efetivam a preservação dessa "enunciação" foram, neste capítulo, apenas delineadas e serão objeto de uma consideração mais detalhada nos capítulos 5 e 6, onde poremos Rosenzweig em diálogos de inter-iluminação com Benjamin e Meschonnic, respectivamente.

Antes disso, porém, devemos no próximo capítulo considerar o *speech thinking* / pensamento gramático de Rosenzweig e o *linguistic turn* em que essa filosofia se insere. À parte o aprofundamento no *speech thinking*, isso nos permitirá promover uma segunda—e necessária—dessacralização: a da própria noção de sagrado.

CAPÍTULO 4

LINGUISTIC RETURN

*...pode-se então imaginar um artista simplesmente por um ano? Não seria uma contradição **lógica** (alguns diriam **gramatical**), como no exemplo citado por Stanley Cavell a propósito do julgamento estético, em que repete a pergunta de Wittgenstein: 'Será possível sentir um anseio ou um amor ardente durante o espaço de um segundo, seja qual for o que antecede ou o que se segue a este instante?'.*
Rosalind Krauss, 1990, grifos meus.
(trad. Anne Marie Davée, 2002)

1. INTRODUÇÃO

O presente capítulo examina a tradição na qual a filosofia de Rosenzweig se insere e aprofunda a análise do *speech-thinking*, considerando em especial a forma como opera o "pensamento gramático" e fazendo um confronto entre a visão de realidade desse pensamento e a do pensamento lógico-racional do *mainstream* da filosofia.

Isso nos propiciará a necessária dessacralização da noção de "sagrado" (vide Cap. 2 p. 58) que será trazida para o nível do lingüístico, assim como o fizemos no capítulo anterior para a noção teológica de "Revelação". Além disso, a noção básica da filosofia da linguagem de Rosenzweig, a "palavra que obtém resposta", será derivada a partir do pensamento gramático em *A Estrela*. Finalmente, a dicotomia "divino-humano *versus* inter-humano" que no Cap. 1 reconhecemos na obra de Rosenzweig, será neste capítulo desfeita a partir do próprio Rosenzweig.

As seções 2 e 3 examinam a origem e os percalços de uma tradição que após viger na Antigüidade permaneceu subterrânea por vinte e cinco séculos, e segundo a qual a fala tem precedência sobre o pensamento. A partir daí, e do texto de o "Novo Pensamento" de Rosenzweig, a seção 4 trata de reconhecer a onipresença, nos tempos atuais, de uma pouco percebida noção de "sagrado" que é despida do teológico e opera no nível do lingüístico. A seção 5 inicia então o confronto entre o *speech thinking* e o *mainstream* da filosofia, examinando algo que é, sob a ótica do *mainstream*, um paradoxo irresolvido: a canonicidade do Cântico dos Cânticos.

Para Rosenzweig, bem ao contrário, o Cântico é central e indispensável na Bíblia. Para ele o Cântico é "o livro focal da Revelação", como vai descrito na seção 6, que, no entanto, ainda não desvenda as razões de Rosenzweig. No caminho desse desvendamento, a seção 7 examina alguns dos trechos mais centrais e dialógicos de *A Estrela da Redenção*, nos quais o pensamento gramático é aplicado por Rosenzweig. Dentre eles está o da derivação da noção central de sua filosofia da linguagem: *palavra e resposta*. A seção 8 apresenta a solução dada por Rosenzweig para a canonicidade do

Cântico. Sua argumentação inclui o desfazimento da dicotomia "comunicação divino-humana *versus* inter-humana" que nos incomoda desde o Cap. 1. A seção 9 resume as conclusões deste capítulo e envia ao próximo.

2. *LINGUISTIC RETURN*

Logo ao início de sua obra-prima, *A Estrela da Redenção*, Rosenzweig faz uma reflexão "Acerca da Possibilidade da Cognição do Todo", título que dá à Introdução da Parte I da obra. Nessa introdução Rosenzweig menciona, numa frase que se tornou famosa, "o desafio que é lançado a toda a honorável companhia dos filósofos, da Jônia a Iena," por todo aquele que—como ele Rosenzweig—"nega a unidade da razão" ao "negar a totalidade do ser" (Rosenzweig, 1970, p. 12).

Por "da Jônia a Iena" entenda-se "de Parmênides a Hegel" (id., p. 13), um período, portanto, que vai do séc. VI a.C. na Grécia Antiga ao início do séc. XIX. Dessa forma Rosenzweig inicia o que é bem mais do que uma mera crítica ao Idealismo que com Hegel alcançara sua completação. Como explicar, pergunta Rosenzweig, a contingência que se constata no mundo, se esse mundo deve supostamente ser concebido como necessário? (id., p. 12). Trata-se, na realidade, de um ataque a todo o *mainstream* da filosofia ocidental no qual a razão sempre imperou, única e totalizadora.

Esse "império da razão" nada mais é do que o fato, corriqueiro de resto para a cultura ocidental, de que a razão é o ferramental do pensamento. A (quase) tautologia de que na cognição (lógica) está o conhecimento. E a insistência numa visão da linguagem como a expressão do pensamento (que vem antes), por meio de palavras (que vêm depois). Essa é uma visão que relega a linguagem e a fala (elocução, enunciação, voz, discurso) a um segundo plano, e a um segundo momento.

O que Rosenzweig busca resgatar é uma tradição que dá uma resposta diferente à questão acerca de qual vem a ser a fonte do conhecimento que nos chega à mente. Uma tradição que sobreviveu "subterrânea" durante o longo período que transcorreu da "Jônia a Iena" e que começa a emergir a partir de Johann Georg Hamann (1730-1788), amigo e conterrâneo de Kant em Königsberg, e seu feroz adversário filosófico.

Com Hamann iniciou-se um dos três *linguistic turns* na filosofia que listamos brevemente no Cap. 1 (sec 7, pp. 34-35), justamente aquele ligado à chamada tradição Hamann-Herder-Humboldt na filosofia hermenêutica alemã (Lafont 1999, p. x,). Ernst Cassirer, discipulo maior e sucessor de Hermann Cohen em Marburg (Cohen foi, como vimos, o primeiro mestre de "judaísmo" de Rosenzweig), disse a respeito desse *approach* filosófico: "Se deixarmos de encontrar tal enfoque—**o enfoque através do *médium* da linguagem em lugar dos fenômenos físicos**—perderemos o portal para a filosofia" (Cassirer, *apud* Stahmer, 1968, p. 36, grifo meu). E Ernst Hoffman (em 1925) coloca a questão de forma bem mais explícita:

> À filosofia natural e à filosofia cultural corresponde um *tertius*—a filosofia da linguagem. Tanto quanto é possível olhar-se retrospectivamente [...] a partir de Pitágoras e Heráclito o objeto da filosofia grega **não** é **só o *mundo*, mas também a *fala* humana acerca do mundo**. [...] Pode acaso a fala humana ser a nau para a verdade? (Hoffman, id.).

Esse poder, ou primazia que a fala tivera na Grécia Antiga é mencionada também por Michel Foucault—um dos artífices de um **outro** *linguistic turn*, o de tradição francesa. Diz Foucault em sua *A ordem do discurso*:

> Pois, ainda nos poetas gregos do século VI [a. C.], o discurso verdadeiro—no sentido forte e valorizado da palavra—o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, ao qual era necessário submeter-se, [...] era o discurso que dizia a justiça e atribuía a cada um a sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não apenas anunciava o que havia de passar-se, mas contribuía para a sua realização, obtinha a adesão dos homens e desse modo se entretecia com o destino (Foucault, 1997, pp. 7-8).

As palavras, serventes do pensamento na ótica do *mainstream* da filosofia, ganham sob esse enfoque do *linguistic turn* alemão um caráter que é primordial e eminentemente dialógico. **É a fala que precede o pensamento** e o suscita, e não o contrário: "nossos intelectos sempre foram serventes da fala (*speech*) e não vice-versa. **Pensamos, falamos, porque nos foi falado, porque alguém se dirigiu a nós"**, diz-nos Harold Stahmer (1968, p. 4), o primeiro autor de língua inglesa a estudar o pensamento de Rosenzweig e de outros pensadores da palavra que Rosenzweig cita em "O Novo Pensamento" (Rosenzweig, 2000a, p. 128, vide Cap. 1, sec. 1, p. 21 acima).

Ou, como dissera Hamann, o relançador dessa idéia no séc. 18, numa carta de 1787 a F. H. Jacobi: "Você entende agora [...]o meu **princípio lingüístico da razão**, e que com Lutero eu faço de toda filosofia [uma] gramática, uma cartilha (*primer*) do nosso conhecimento." (*apud* Stahmer, 1968, p. 98, grifo meu).

Trata-se então de um **retorno** à valorização da fala e do dialógico como instrumento de compreensão do mundo, ante a razão monológica que passara a viger a partir de Parmênides e Platão.

Mais que um *linguistic turn*, portanto. Um "*linguistic* ***re****turn*".

2.1 Falando a realidade

Mas o que vem a ser (ou o que foi) essa visão de mundo que Stahmer chama de "*speech-dependent view of reality*" (Stahmer, 1968, p.3), uma realidade que é **constituída na elocução**—na fala exortativa e dialógica—, e que não é a realidade estruturada pelo pensamento demonstrativo e lógico?

"Durante vários períodos históricos", diz-nos Stahmer, "os homens consideraram determinados **eventos** como **cruciais ou sagrados** porque neles uma fala significativa se dera" ["*significant speech had taken place*"]) (id.).

A **forma** como esses eventos vocais passaram pela experiência humana de quem os vivenciou, e a forma como passaram depois pela experiência das gerações a quem os **relatos** desses eventos foram transmitidos—de maneira profundamente marcada pela **oralidade** e pelo **diálogo**—, foi o que constituiu para essas comunidades a fonte para a compreensão da realidade (vide sobre isso, mais adiante, a nota 4 do Cap. 5). Desse enfoque "vocal" (que se contrapõe ao nosso, "racional") algumas conseqüências decorrem.

Antes de mais nada, essa **forma** é primordialmente "**gramatical**". Nela não se valorizam **relações lógicas e racionais**—como as de "implicação" ou de "causa-e-efeito"—que são voltadas para um acúmulo de **conhecimento**, e através das quais uma **verdade** única ou uma dada **informação** são ***estabelecidas*** de forma **essencial** e definitiva.

Enfocam-se, no "gramatical", principalmente "**tempos**" e "**modos**" pelos quais um mesmo **evento** ***acontece*** na **experiência** humana, ***torna-se*** **vivência** de alguém. Um evento que se dá num dado tempo (p.ex., o histórico) e num dado modo (p. ex., uma ação tomada), pode **repetir-se** num outro tempo (p. ex., o litúrgico) e num outro modo (p. ex., a comemoração, a narração, o ritual ou a encenação), e tratar-se—para todos os fins relevantes a uma dada circunstância—do **mesmo evento**.

Ademais, nesse enfoque, a realidade é "impregnada" de categorias gramaticais, e não da noção de causa-e-efeito. Posso "amar", posso "estar amando", mas não posso, por exemplo, "ser amar". Eu **sou** porque tenho um **nome**, sou chamado pelo nome, e respondo. O **outro**, que me chama pelo nome é minha constatação primeira, e é através dele que eu me constato e me constituo como um **eu** que tem um nome. "Não *amo*, *amas*, *amat*, mas *amas*, *amo*, *amat* é a ordem correta da postura gramatical que nos é mais apropriada." (Stahmer, 1968, pp. 137-138).

É a esse enfoque que Rosenzweig busca retornar. Recordemos o seguinte trecho de "O Novo Pensamento", o ensaio que pode ser tido como um manifesto do *linguistic turn* de Rosenzweig, a sua "nova filosofia" do *speech thinking* [*Sprachdenken*]:

> Assim, o método do novo pensamento origina-se de sua temporalidade. [...] O [velho] pensamento é atemporal e quer ser assim; quer estabelecer mil conexões de um só golpe; [para esse velho pensamento] o derradeiro [*the ultimate*], o objetivo final [*the goal*], vem em primeiro. A fala [i. e., o *speech thinking*], ao contrário, é presa ao tempo e se alimenta do tempo; não pode e nem nunca há de abandoná-lo, é ele o seu ambiente; não sabe de antemão onde vai dar; deixa-se guiar por outrem. Vive, geralmente, da vida de outrem, seja a da audiência de uma narrativa, ou a de quem lhe responde num diálogo, ou a de quem [com ela] co-entoa em coro. (Rosezweig, 2000a, pp. 125-126).

Disso resulta, já se vê, uma compreensão da realidade que é bem mais multifacetada, voltada para o inter-pessoal, e que abarca aspectos existenciais que o *mainstream* "racional" e ensimesmado da filosofia "da Jônia a Iena" não inclui.

No que vai acima vários conceitos aparecem: a "fala" como primordial em determinados períodos da história; o sagrado (e o não-sagrado); o "gramático" *versus* o "racional" ou "lógico"; o "nome"; o "outro" e "eu"; *linguistic turn* e *linguistic turns*. Esses pontos merecem um aprofundamento e suscitarão algumas reflexões.

3. O DECLÍNIO DA PALAVRA-ACONTECIMENTO E O ADVENTO DO *RATIONAL TURN*

"O homem antigo maravilhava-se ante a linguagem", diz-nos Stahmer (1968, p. 14). E faz-nos lembrar do trecho de Foucault que citamos na seção anterior, ao comentar que para esse homem da Antigüidade "as palavras tinham o poder de produzir os eventos, e não serviam, como no caso do homem moderno, meramente para descrevê-los ou para articular privadamente os pensamentos" (id.)[1].

Mais adiante, Stahmer diz que o "homem primitivo era incapaz de considerar suas palavras como símbolos, como designações ou representações de uma realidade maior. A palavra, a elocução, a linguagem, eram para ele idênticos à realidade" (id., pp. 15-16). Aqui quem vem à memória é Derrida, que quase à mesma época, no capítulo final da *Gramatologia*, falava da origem da linguagem: "a linguagem [...] é originariamente metafórica [...], da paixão[2] [..] cada palavra tendo o sentido de uma proposição inteira." (Derrida, 1999, pp. 330, 341. A *Gramatologia* é de 1967).

É nessa linha que se pode começar a compreender o que seja essa palavra que tem precedência sobre o pensamento, e o configura.

Nas suseranias do antigo Oriente Médio era a palavra do rei ou suserano que "significava" na medida em que "ordenava"—e "ordenar" vai aqui não apenas no sentido de "dispor", mas especialmente no de "configurar a ordem da coisas". Essa palavra,

> controlava e permeava, mas mesmo assim transcendia, todas as línguas individuais, seja a do soldado, a do governante ou a do sacerdote. Era ela quem, finalmente, conferia unidade e significado aos papéis individuais [de soldado, governante,

---

[1] Quanto ao "maravilhar-se ante a linguagem" ser característico da mentalidade mítica antiga, temos um exemplo bem próximo de nós. O primeiro ato do Pai-primeiro no mito de origens dos Mbyá-Guarani do Guairá no Paraguai é a criação do "fundamento da futura linguagem humana". Mais tarde, e após outros atos criativos, o Criador "refletiu profundamente sobre quem fazer partícipe do fundamento da linguagem humana". Foi só então que "em virtude de sua sabedoria criadora, criou os Nhamandu de coração valoroso" (Cadogan, 1959, pp. 19-21). Como se vê, nesse caso é a própria Criação que se dá num *linguistic turn*.

[2] Derrida usa Rousseau—cujo *Essai sur l'origine des langues* é o objeto do último capítulo da *Gramatologia*—para esclarecer como "uma expressão pode ser figurada antes de ter um sentido próprio. [...] É preciso substituir a palavra que [hoje em dia] transpomos [na metáfora] pela idéia que a paixão nos apresenta." (Rousseau *apud*. Derrida, 1999, p. 336).

> sacerdote, etc], e ninguém podia falar, de [uma] forma [que fosse considerada] significante, sem que fosse por ela influenciado [i.e., influenciado pela palavra do soberano], e sem a ordem e a bênção do rei. (Stahmer, 1968, p. 17).

Essa palavra do suserano não apenas "ordenava"—no sentido acima—mas também, de certa forma, "criava". Nisso, o **nome** tinha papel fundamental:

> homens ou animais não eram totalmente reconhecidos como criaturas até que recebessem um *nome* [próprio que lhes designasse]. [...] Receber uma ordem de um representante da palavra autoritativa era um sinal de favor, já que isso significava ter seu nome reconhecido: e adquirir dessa forma uma existência significativa. [...] Para o egípcio, o acádio, o sumério ou o israelita, a [simples] idéia de não se ter um nome causava um frio na espinha. (Stahmer, 1968, p. 10).

Para os israelitas de então, a relação entre Deus e as criaturas que esse Deus criara à sua imagem e semelhança—aquelas a quem dotara da capacidade da fala—, era governada por uma Aliança que tinha essa mesma natureza, a natureza de um pacto de suserania (Kugel, 2007, pp. 243-247). "Sem a palavra de Deus—sem o poder sustentador do *davar*—a humanidade definharia e morreria, e a história humana perderia toda significação." (Stahmer, 1968, p.10).

O termo hebraico *davar* deriva de uma forma cujo significado é "falar"(*speak*), mas que tem também—o que é muito significativo para tudo o que aqui nos ocupa—as acepções de "feito"(*deed*[3]) e "acontecimento" (*event*). Assim, diz-nos Stahmer, "*davar* não pode ser simplesmente traduzido como "palavra", a não ser que se tenha em conta que sempre que falada, *davar* significa um acontecimento (*happening*), uma situação que é falada para que venha a ocorrer (*a situation that is spoken into existence*)." (id., 18). E com isso, como veremos mais adiante, pode-se buscar compreender—com olhos de hoje—o que vem a ser "o sagrado" na língua.

Mas antes disso é preciso reconhecer que também a cultura grega valorizou e deu precedência à palavra. Para a mentalidade Homérica que antecedeu Platão, "termos como *logos*, *dialogismos*, *dialogos*, estavam bastante associados a 'conversação', 'discurso' e 'diálogo' e não [ao sentido de] 'consideração lógica, puramente racional e abstrata', [que] mais tarde adquiriram" (id, 36). Mais significativamente, "a origem e o significado do ensino do *Logos* pode ser entendido quando se retorna ao seu significado original de *fala* (*speech*/*Rede*), do qual originaram-se a filologia lingüística e a gramática." (Pauly-Wissowa, *apud* Stahmer, 1968, p. 36).

No período desde Homero e na tradição homérica que persistia ainda em vida de Platão, a cultura grega se mantinha através do poder oral da poesia e da retórica.

---

[3] Eis aí uma explicação para o famoso dilema tradutório no *Fausto* de Goethe, e uma justificativa para a solução de tradução que Fausto dá: *It is written: In the beginning was the Word / Here I am stuck at once. Who will help me out? I am unable to grant the word such merit, / I must translate it differently / ... / And write: In the beginning was the Deed!"* (v. Rosenwald, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. xxxvii).

Diz-nos o Prof. Antonio Medina: "A *Ilíada* é um milagre nominalista: lá não se acredita que a palavra queira dizer algo mais do que já está dizendo." (Medina Rodrigues, 2005). Essa "palavra comprimida", no entanto, é a que consegue compor as mais imortais imagens poéticas. E Stahmer cita Cedric Whitman, que vem na mesma linha:

> A mente de Homero é a mente arcaica [...] primordialmente sintética e não analítica, cujos conteúdos são mitos, símbolos e paradigmas. Não é entretanto uma mente primitiva, pois a forma arcaica e pré-conceitual de pensamento tem uma maturidade. [...] Tal mentalidade é uma fonte mais frutífera para a poesia, do que [o é] a mente treinada para a análise lógica e filosófica. [...] A função da poesia é a de comprimir o significado, ao contrário da prosa que nele [significado] se espraia, e a *Ilíada* parece um poema curto à luz de seu significado. (Whitman, *apud* Stahmer, 1968, p. 38).

Dá-se então a partir de Parmênides, e com Platão e o Iluminismo grego, a grande mudança. Segundo Stahmer, sempre que alguém inicia um questionamento dos modos tradicionais e multifacetados de discurso, põe-se em campo a "perene propensão da mente humana para divisar uma linguagem e um método únicos, abstratos e artificiais, que expliquem a unidade implícita da realidade." (id., p. 41).

Com Parmênides surge uma "tradição aparentemente infatigável que acreditava tão firmemente na autonomia do pensamento, que os indivíduos se viram forçados a negar o caráter hierárquico e multiforme da fala (*speech*)" (id.), **fala que está, afinal de contas, necessariamente imersa na multiforme realidade sensível**. Desse modo a "sabedoria reduz-se ao pensamento de forma tal, que o mito e a lenda, e todo o imagístico vocal e visual a eles associado, tornam-se desprovidos de sentido" (id., pp. 41, 42).

Assim, num trecho que é significativo por constituir-se no primeiro registro que se tem de "*logos*" usado no sentido de "lógico" ou "dialético"—e não mais no sentido de "diálogo" que correspondia à tradição homérica—, Parmênides apresenta a sua opção pelo pensamento como essência última da realidade, e com isso, pode-se dizer, estabelece o idealismo:

> Evitai que o vosso pensamento trilhe por esse caminho [extraviado] de indagação, e não permiti que a força do hábito vos force a lançar por essa senda o olhar errante, o ouvido atento ao som, ou à [própria] língua (*tongue*); mas julgai [tão somente] pelo argumento (*logos*), a tão disputada prova que apresentei. (id., p. 42).

A partir daí dá-se o que aqui estamos denominando de *rational turn*, e o pensamento passa a ter precedência sobre a fala (*speech*).

Estabelece-se então, contra a "compreensão saudável" segundo Rosenzweig (2000a , p. 111, 123) o que é, no dizer de Stahmer, o "desafortunado cânone da mente ocidental" (Stahmer, p. 42). E com isso a visão de Heráclito, um contemporâneo de Parmênides e seu opositor, fica praticamente restrita aos registros da história da

filosofia. Essa visão pluralista de Heráclito, que foi suplantada por Parmênides (e Platão), descartava a necessidade de um monístico princípio unificador (como o da razão), e reconhecia que a mudança, o fluxo, o confronto, o paradoxo e a contradição eram inerentes à própria realidade do universo.

Para Platão—estamos então já no séc. III a. C.—, Homero e a tradição homérica devem, igualmente, ser ultrapassados, pois "o poeta [por ser um] imitador, cria uma constituição má dentro da alma" (*República* 605) e o único antídoto para isso é a busca do conhecimento das coisas tal como elas são *de fato*. "O que é real é objetivo, e existe independentemente da linguagem, exceto pela [linguagem] da Matemática e da Lógica, às quais se permite dispor—segundo Hamann—de um 'castelo mágico', que é todo só seu [da Lógica e da Matemática, únicas linguagens aceitas para a leitura da realidade]." (Stahmer, 46).

E assim como faz um ataque à poesia da tradição homérica, Platão ataca também a retórica dos sofistas, um *Sprachdenken* que considerava que os eventos em que se travavam os confrontos retóricos eram o caminho para a construção do convencimento. Para os sofistas esse convencimento era a "verdade". Uma verdade, portanto, obtida de forma absolutamente "social", dialógica, contingente e temporal, bem ao contrário das eternas e absolutas verdades platônicas.

Dessa forma, com Platão, firmou-se o *rational turn* dado por Parmênides, e que a rigor vige até hoje. Apenas eventualmente ao longo de tantos séculos[4], e um pouco mais consistentemente—talvez—a partir do início do século passado[5], se esboçou um *linguistic* ***re****turn*.

4. TEMPO CERTO

Na seção anterior buscamos compreender melhor essa visão de mundo em que a palavra e a fala (*speech*) **antecedem** o pensamento, e têm **precedência** sobre ele, ao contrário da visão corrente em que a linguagem é mero instrumento para a expressão de um pensamento—que é tanto mais válido quanto mais racionalmente elaborado—e que, pensamento, a antecede, linguagem.

Como vimos, essas "palavras que eram capazes de produzir eventos" no dizer de Foucault (1997), traziam muitas vezes consigo um sentido de "sagrado", como no caso do *davar* do Deus de Israel. O que se tem nessas situações é **o evento da enunciação** que, mais do que a "palavra" em si, adquire uma dimensão—"sagrada", no caso do *davar*—que produz eventos significantes: desde uma "simples" comemoração

---

[4] Por exemplo, com Wharburton, Vico, Hamann e Herder (Milbank, 1997a). Vide, Cap. 1, sec. 1, p. 21.

[5] E nesse início do séc. XX o que há além de Bakhtin, e se ficarmos apenas da tradição alemã, é quase que um "círculo de Rosenzweig", que inclui Rosenstock-Huessy, Martin Buber e Ferdinand Ebner. Vide, Cap. 1, sec 1, p. 21.

no tempo litúrgico, até o cumprimento de uma profecia intensamente aguardada no tempo da história.

"Acontecimento", "tempo" e "enunciação" são, portanto, conceitos que estão imbricados ao conceito usual de "palavra", de forma a compor um conceito mais complexo, o de "**palavra que produz eventos**".

E mais que "tempo", "**tempo certo**". Há o tempo certo[6] para que a palavra—"sagrada" como o *davar* para Israel, ou mesmo a palavra "não sagrada"—seja **enunciada** (e/ou ouvida) de forma a que seja capaz de **suscitar resposta**[7] e "produzir eventos". Essa, aliás, é uma das características do *speech thinking* que Rosenzweig ressalta de forma especial, num trecho de "O Novo Pensamento" em que cita Goethe (em *O Divã Leste-Oeste*, citação que aqui mantemos na tradução inglesa, levemente modificada):

> [A compreensão saudável] pode esperar, segue vivendo, não padece de uma "*idée fixe*", o conselho (*advice*) [lhe] chega quando chega o tempo [certo]. Neste segredo está toda a sabedoria da nova filosofia [i.e., do *speech thinking*]. Ela ensina a falar com Goethe, 'da compreensão no tempo certo'—
>
> *'Why is the truth so woefully*
> *Removed? To depths of secret banned?*
> *None understands in the right time! If we*
> *But understood at the right time, how bland*
> *The truth would be, how fair to see!*
> *How near and ready to our hand'!*
> (Rosenzweig, 2000a, p. 123).

Esse aspecto do *speech thinking*—que se aplica, note-se, tanto ao diálogo divino-humano quanto ao diálogo inter-humano[8]—sugere uma forma para que esse

---

[6] Note-se que o "tempo certo" é um conceito também reconhecido na Análise do Discurso de Foucault e Pêcheux. Um exemplo, tirado da história do Brasil (Laclau, 2000, pp. 82-83), é o de Antonio Conselheiro enunciando num "tempo certo" que a "A República é o Anticristo" e com isso finalmente desencadeando uma revolta campesina que, em vão, tentara induzir durante décadas de pregações (intempestivamente enunciadas) pelo sertão afora. Veja-se Balocco, 2006, pp. 89-90, para uma interpretação desse evento a partir do princípio básico que caracteriza a *formação discursiva* de Foucault, qual seja, o da "regularidade na dispersão". Um outro exemplo, agora na história da ciência, que é clássico para a AD e também é aplicável aqui, é o da teoria da Relatividade, que só pôde ser reconhecida e tornar-se a cultuada *Teoria da Relatividade* porque Einstein a enunciou como tal, i.e., como uma teoria *da relatividade*, no "tempo certo" para a recepção de uma teoria da relatividade. (Diferentemente dos enfoques de Lorentz e Poincaré—paralelos e simultâneos ao dele, cujos resultados lhe são tão próximos, mas tão diferentes quanto a sua significação). (Paty, 1993, pp. 30-31).

[7] Como visto no capítulo anterior, a "responsividade"—o ser capaz de suscitar resposta—é, tanto para Rosenzweig como para Bakhtin, uma marca fundamental do enunciado. Naquele capítulo, a noção de responsividade e o ferramental conceitual de Bakhtin nos serviram para que se "dessacralizasse a revelação". Aqui, como veremos mais adiante nesta seção e na próxima, o "tempo certo" nos servirá para que se "dessacralize" o "sentido do sagrado".

[8] Sobre o descompasso "diálogo divino-humano *versus* diálogo inter-humano" na obra de Rosenzweig, veja-se o Cap. 1, sec. 6, pp. 30-31.

"sentido do sagrado" possa ser trazido para uma compreensão possível em nossos dias. Tornemos a Stahmer:

> Embora, ao que parece, não mais se respeite [nos dias atuais] as formas fixas tradicionais da palavra sagrada [*sacred speech*] que [em outros tempos] sentia-se que traziam um sentido de santidade para certos [momentos] do tempo e [lugares] do espaço, isso não significa que o homem [...] moderno não mais considere certos padrões e tons de discurso [*speech patterns and tones*] como sagrados e sacramentais. Quem se envolve com hermenêutica adquire uma aguda consciência de que os indivíduos, em todas as épocas, atribuem uma especial significação para determinados padrões estilísticos de discurso, específicos [de cada época]. (Stahmer, 1968, p. 7).

E mais adiante (p. 58) Stahmer usa uma frase em que Rosenzweig ressoa: "O discurso sacramental é o discurso pronunciado no tempo certo" [*Sacramental speech is speech uttered at the right time*].

Richard Rorty, representante da terceira vertente do *linguistic turn* no séc. XX, a de tradição anglo-americana, tem um trecho—onde o "sagrado" é um interessante *non-dit*— no qual, igualmente, fica ressaltada a importância de um tempo certo para que se digam "coisas novas", ou para que, nos termos de Rorty, "novas metáforas se tornem literais":

> Não é provável que as metáforas de Freud pudessem ter sido agarradas, utilizadas e tornadas literais em qualquer época anterior. Mas inversamente, não é provável que sem as metáforas de Freud tivéssemos sido capazes de assimilar as de Nietzsche, as de James, as de Wittgenstein ou as de Heidegger tão facilmente como o fizemos, ou que tivéssemos lido Proust com a satisfação que o fizemos. (Rorty, 1992, pp. 66-67).

Rorty a seguir alerta contra a tentação de se ver nisso o desenrolar de uma linear e teleológica "marcha do espírito do mundo em direção a uma autoconsciência mais clara", e credita esse tipo de fenômeno ao "poder que a linguagem tem de tornar possíveis coisas novas e diferentes." (id. p. 67).

É a partir disso tudo que propomos uma espécie de generalização que amplie o campo semântico do termo (técnico[9]) "sagrado". Uma extensão que abarque além das "formas fixas tradicionais" das fórmulas religiosas—que hoje "não mais se respeita"—, também as formas "profanas", ou seja, a totalidade dos discursos cotidianos, a gama completa do que Bakhtin denomina "tipos de enunciados" ou "gêneros do discurso" (Bakhtin, 2003c, pp. 261-262 e Cap. 3, pp. 79-80, acima).

O "tempo certo" na enunciação é o que resgata essa sensação de sagrado de que certos (tantos!) discursos se revestem nos dias de hoje. É o que permite que

[9] Aqui se discute a acepção de "sagrado" enquanto termo técnico (filosófico/teológico), já que na linguagem cotidiana o emprego metafórico do termo é, obviamente, corriqueiro. De certa forma, o ponto da argumentação acima é demonstrar que esse emprego, na realidade, é muitas vezes **não**-metafórico.

se compreenda hoje em dia o que vinha ser esse "sentido do sagrado" de outros tempos.

E o que é mais importante. **Com isso se estende para todo e qualquer tipo de discurso**[10]**, sob qualquer condição temporal, a possibilidade de que venha a ser percebido por alguém como "sagrado"**, nesse sentido ampliado do termo. Fica dessa forma **dessacralizado**—para uso nestes tempos—**o sagrado**.

Mas para que se entenda o que de fato está em jogo nessa "dessacralização do sagrado" que estamos propondo, e com isso compreender—um pouco mais—como opera o *linguistic turn* que estamos examinando, convém que consideremos o caso real de um movimento que, há mais de dois milênios, se deu no sentido inverso: o da sacralização de um discurso poético profano.

5. SAGRADO PROFANO

O Cântico dos Cânticos, um dos ápices da poesia amorosa na produção do antigo Médio-Oriente (Sandoz, 1998, p. 159), é o texto que mais se traduziu e interpretou ao longo da história. Trata-se de um poema, um dos mais curtos livros da Bíblia, que "celebra um casal, o amado e a amada, que se juntam e se perdem, buscam-se e se re-encontram" (id.).

À parte o fato de compor o cânone bíblico—e a Bíblia é sabidamente o livro mais traduzido ao longo dos tempos—, o Cântico dos Cânticos "mais do que qualquer outro [livro] da Bíblia, tentou poetas, tradutores e comentadores de toda índole, desafiados, e não ofende dizer, pelo escândalo de sua presença entre os livros sagrados." (Cavalcanti, 2005, p. 13, n. 1).

Elliott (1998, p. 893) nota nesse sentido que "nenhum dos grandes temas bíblicos é mencionado no Cântico: nada de eleição, aliança, profecia, salvação e a Lei". Ao contrário, outro tipo de motivos, os amorosos,

> repetem-se em variações inúmeras: presença e ausência, busca e encontro, desejo e mútua possessão, a voz de quem se ama, o sono e o despertar, o comer e beber, e o caráter único do ente amado. Esses motivos são desenvolvidos através de imagens vibrantes que apelam para os cinco sentidos: visão (Ct 4, 1), audição (Ct 2, 8), paladar (Ct 4, 11), olfato (id.) e tato (Ct 1, 2). (id., 894).

Assim, a busca da solução para essa contradição do "profano no sagrado" é uma constante no enfoque de todos os estudiosos do Cântico dos Cânticos. Embora no Cântico "não se encontre nada, na menor medida que seja, de pornográfico ou

---

[10] Veja-se, por exemplo, os casos de "*blood, sweat and tears*" e "$E=mc^2$". Alguns discursos "sagrados" se tornam signos—ou bandas de rock. Note-se, aliás, no que respeita a informação histórica *versus* narrativa de uma vivência, que as exatas palavras de Churchill no "*Blood, Sweat and Tears Speech*" de 13/05/1940 são "*I have nothing to offer but blood, toil, tears and sweat*" (Churchill, 2003, p. 206). Vide Cap. 1, n.11, p. 37 acima e Cap. 5, n. 4, p. 124 adiante.

obsceno, [pois] nele tudo é delicadeza e suavidade [...], é forçoso que se busque a explicação de como um poema de amor tão franco e desinibido veio a ser incluído entre os livros sagrados da Bíblia." (Schonfield 1959, pp. vii, 11). Ou, de forma mais especificamente voltada para aspectos de doutrina, como é possível "se admitir que um tal conjunto, onde o nome de Deus é citado apenas uma vez[11] (Ct 8, 6) e onde é tão exaltada a atração recíproca entre homem e mulher, seja uma palavra divina dirigida ao homem?" (Sandoz, 1998, pp. 159-160).

Seja doutrinária ou histórica a preocupação na busca de uma explicação para a canonicidade do Cântico, ela se agudiza se tomarmos em conta a observação de Cavalcanti ao fim de uma extensa consideração de várias traduções e das interpretações mais recentes que levam em conta os progressos da ciência histórica, da arqueologia e da filologia das línguas semíticas: o Cântico dos Cânticos é um poema erótico, escrito sem qualquer intenção alegórica ou ética (Cavalcanti, 2005, p. 222. Vide a mesma conclusão em Sandoz, 1998, p. 161).

A alegoria parece ter sido ao longo dos tempos a mais freqüente interpretação na busca de uma solução para o paradoxo que se via na canonicidade do Cântico[12]. Canonicidade, note-se, não contestada tanto pela tradição judaica—tal como se constituiu nas origens do rabinato após a destruição do Segundo Templo (a partir de 70 d. C.)—, quanto pela tradição cristã desde Hipólito (séc. 3) e Orígenes (185?-254?). A interpretação de Orígenes é

> rigorosamente alegórica, [se]m afastar-se da interpretação eclesiológica de Hipólito. [...] Hipólito havia, por assim dizer, cristianizado a interpretação alegórica rabínica que via no Cântico a alegoria nupcial das bodas de Deus com o povo eleito. Na interpretação de Hipólito, trata o Cântico das núpcias de Cristo com a Igreja. Para Orígenes, a relação nupcial é individual de Deus com cada alma. (Cavalcanti, 2005, p. 51).

---

[11] A rigor, explicitamente, não é citado nenhuma vez. Embora para Elliott (1998, p. 893) em Ct 8,6 haja uma citação explícita do nome de Deus, do que vai mais adiante em seu texto (p. 906) vê-se que o que há é, na melhor das hipóteses, uma "referência quase explícita". E mesmo o similar ponto de vista de Sandoz (que é o de Rosenzweig) de que há uma clara referência a Deus no "amor que é forte como a morte" de Ct. 8, 6, não é compartilhado por muitos comentadores modernos citados por Cavalcanti. Na tradução de Schonfield, inclusive, o "amor" é substituído nesse versículo—de forma inusitada—por "paixão" (na qual, ao que tudo indica, Schonfield não vê uma referência a Deus). Por outro lado, Elliott—para quem Ct 8, 6 é uma "*summa*" do Cântico (Elliot, 1998, p. 905)—informa que o refrão "pelas gazelas e corças do campo" (em 2,7; 3, 5 e 8, 4) é, em hebraico, uma circunlocução para dois nomes divinos: "YHWH Sabaoth" e "El Shadai". Em todo caso, nada ou quase nada há de Deus, e muito de desinibição.

[12] Outras interpretações que, cada uma a seu modo, contribuem para a compreensão do Cântico e para o entendimento de seu *background* e/ou de suas origens no *folklore* do antigo Oriente Médio, são, dentre outras, as "teorias": dramática (pouco aceita hoje em dia, pois não havia no antigo Israel uma tradição dramática como ocorria na Grécia), do "poema nupcial", do "poema de amor", do "culto de fertilidade" (que permite reconhecer contribuições de ritos de fertilidade sírios, palestinos e os de Ishtar, ritos esses que podem remontar ao séc. 8 a. C., ou, mais provavelmente, ao séc. 4 a. C.). Vide Schonfield, 1959, pp. 31, 33, 40, 50-53. A "realidade" do que é o Cântico, escapa, é claro, a explicações tão "racionais" e estruturadas.

Note-se, de resto que essas são interpretações que se servem da aproximação que Paulo já fizera em Efésios (id., p. 28, ss.), entre o amor de Cristo por sua Igreja e o amor do marido por sua esposa.

O quanto esse esforço alegórico-conciliatório pode se afastar do que hoje é reconhecido como sendo a efetiva natureza da obra, é exemplificado pela recomendação de São Jerônimo (*c.*347 - 419), tradutor da *Vulgata*, à mãe de uma adolescente: "Nunca deixe que ela contemple a própria nudez. Ela não deve ler o Cântico dos Cânticos antes de ter lido Crônicas e Reis, caso contrário pode ser que deixe de notar o fato de que o livro [i.e. o Cântico] se refere tão somente ao amor espiritual[13]." (Schonfield, 1959, p. 12).

Quanto à tradição rabínica, deve-se notar que o aspecto "canônico", isto é o fato de o Cântico tratar-se da "palavra de Deus", ademais de nunca ter sido contestado, já desde "pelo menos os quatro séculos anteriores [ao início da era rabínica], ou seja a partir do século III antes da era cristã, o Cântico era consuetudinariamente aceito como fazendo parte dos livros sagrados" (Cavalcanti, 2005, p.37).

É famosa a observação do Rabino Aquiva (m. 132 d. C.) de que "aquele que para seu divertimento, canta o Cântico como se canção profana fora, não terá lugar no mundo que há de vir" (Schonfield, 1959, p. 16; Elliott, 1998, p. 897), e especialmente a de que "todas a épocas não valem o dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel, porque se todos os livros do *Ketuvim*[14] são sagrados, o Cântico dos Cânticos é o Sagrado dos Sagrados". (Cavalcanti, 2005, p. 39; Schonfield, 1959, p. 16; Elliott, 1998, p. 893)[15]. Como veremos mais adiante, Rosenzweig virá igualmente, em *A Estrela da Redenção*, a defender uma extrema valoração do Cântico dos Cânticos.

O importante a ser notado aqui é o quanto essa milenar busca conciliatória, do "sagrado" com algo que se encara claramente como não-sagrado ou profano, se

---

[13] Seja como for a evidência se impôs ao longo dos séculos: "João Paulo II refere-se ao Cântico como um poema que trata da 'linguagem do corpo' [algo que é significativo para o que aqui nos interessa]. Toda uma 'teologia do corpo' vem sendo elaborada por pensadores católicos contemporâneos." (Cavalcanti, 2005, p. 234).

[14] *Ketuvim*, ou "Livros Sagrados" é uma das três partes da Bíblia hebraica, parte que inclui além do Cântico, e dentre outros livros, os Salmos, Jó, Provébios, Eclesiastes e Crônicas. As outras duas partes são a *Torah* (Pentateuco) e os *Neviim* (Profetas).

[15] A preocupação do nascente rabinato não era quanto a—para ele incontestável— sacra condição do texto enquanto "palavra de Deus". Tratava-se, no caso, de uma preocupação quanto à condição de pureza daquele que manipulasse o texto, algo que é bem típico do legalismo que o rabinato herdara de suas origens farisaicas. Embora não contivesse o Tetragrama (a palavra YHWH), mesmo assim decidiu-se—após uma discussão que durou séculos—que o Cântico (bem como o Eclesiástico que também não contem o Tetragrama) exigiria uma posterior ablução das mãos daquele que o manipulasse. Ou seja, assim como a *Torah* e os demais textos que contêm o Tetragrama, o Cântico "tornava as mãos impuras", i.e., era, nesse sentido, sagrado. (Cavalcanti, 2005, p. 38; Schonfield, 1959, p. 16). É de se notar já aqui, portanto, uma certa polissemia no conceito de "sagrado" (no caso, ser "palavra de Deus" e/ou "requerer ablução das mãos") que nem sempre é devidamente levada em conta.

encaixa no espírito do *rational turn*. Há que encontrar a "lógica", a "causa", de o Cântico ter sido—e ainda hoje ser—considerado um texto sagrado.

A solução de Sandoz (1998) é nesse sentido de especial interesse por se tratar de um texto atual, que incorpora todos os desenvolvimentos mais recentes das diversas áreas de investigação cabíveis. A questão, tal como Sandoz a coloca, é justamente a de entender como e por que o Cântico veio a incorporar o cânon. Ademais, tem importância o fato de que a resposta de Sandoz considera a dicotomia "transcendência *versus* imanência", que está presente, ainda que nem sempre de forma tão explícita, em todas as análises "racionais" (ou "tradicionais") da questão do sagrado.

Mais ainda, será possível discernir na discussão de Sandoz o aspecto do "sagrado como algo que é dito no tempo certo" que propusemos na seção anterior. Examinemos então a argumentação—bastante válida, diga-se de passagem—de Sandoz (1998, p. 162):

1) Ao longo de sua existência pré-literária[16]—a redação definitiva é de meados do séc. 3 a.C.[17]—, o Cântico estaria ligado a grandes momentos da instituição doméstica, ou seja, do matrimônio, cuja importância e força se prendiam nessa época não aos ritos religiosos, mas ao valor acordado à própria instituição em si.
2) O matrimônio era tomado como algo pertencente à ordem da Criação, como uma realidade boa, querida por Deus (na linha de Gen 2: "E Deus viu que [o que havia sido criado] era bom").
3) Não havia, conseqüentemente, motivo para fazer-se intervir nessa seara o Deus transcendente da fé judaica, no momento mesmo em que um esforço, único em todo o antigo Médio-Oriente, era feito para que se evitasse que qualquer conteúdo mítico pudesse ser ligado a essa instituição (i.e., ao matrimônio judaico). Dessa forma se escapava da divinização hierogâmica dos cultos de fertilidade das populações circunvizinhas.
4) Onde hoje se lê meramente o mútuo elogio entre os amantes e a busca recíproca de um pelo outro, a instituição via, através do elogio e da busca, a troca de amor (terreno e inter-humano) e de fidelidade (terrena e inter-humana) sobre os quais se fundamentava a própria instituição (terrena e inter-humana) do matrimônio judaico de então.
5) Pode-se inclusive reconhecer influências dessa instituição matrimonial e do *folklore* que a acompanhava em textos cuja canonicidade é anterior à do Cântico. Influências que, de resto, seria de se esperar que ocorressem, e que explicam as

[16] "Existência pré-literária" refere-se ao período em que o material do Cântico, bem como o material que foi mais tarde recolhido nos Salmos, era ao que tudo indica entoado fora do ritual do Templo (Sandoz, 1998, p. 161).

[17] Conforme Sandoz, 1998, p. 162 e Elliott, 1998, p. 895. Para Schonfield, o Cântico foi composto nalgum ponto entre 404 e 359 a.C. (Schonfield, 1959, p. 74).

aproximações entre o Cântico e, p. ex., alguns textos proféticos e a alegoria de Oséas. Esse tipo de influências indiretas constituem uma explicação muito mais aceitável do que a busca de influências literárias diretas entre o Cântico e esses vários textos, que, se existirem, são muito mais difíceis de se estabelecer.

6) Não seria de se estranhar que, como ocorrido com as tradições sapienciais[18], essas tradições do *folklore* matrimonial passassem a ser recolhidas—i.e, registradas por escrito—a partir do momento em que se começou a sentir que corriam o risco de serem perdidas, dadas as modificações na instituição do matrimônio. Nesse sentido, Elliott nota que a época em que o Cântico tomou sua forma final

> foi um período de restauração, de grandes esperanças e amargas realidades. O divórcio, largamente difundido, ameaçava o matrimônio (Mal 2, 13-16), e assim sendo tratava-se de um período em que o Cântico dos Cânticos era necessário como uma lembrança de "como as coisas eram no princípio". (Elliott, 1998, p. 895).

7) No momento em que o uso habitual—matrimonial e "não-sagrado"—do material recolhido no Cântico se perde definitivamente e o texto tradicional precisa ser revestido de um novo sentido, as influências que a antiga instituição matrimonial deixara em outros textos religiosos (item 5 acima) retornam (ou ricocheteiam), para favorecer que se dê ao Cântico o valor de leitura religiosa.

Dois pontos a serem especialmente notados na argumentação acima, à luz de nossa discussão anterior sobre o "sagrado":

a) o Cântico torna-se "sagrado"—no sentido "não-sacralizado" que demos ao termo na seção anterior, o de constituir-se numa "enunciação que é proferida no tempo certo"—no momento de sua composição por um autor (ou autora) de gênio, que recolhe o (e/ou se inspira no) *folklore* (Schonfield, 1958, p. 75; Cavalcanti, 2005, p. 25; Elliott, 1998, p. 895). É a partir desse dia, que para o Rabino Akiva "vale mais do que todas as épocas", que um texto sagrado é dado a Israel. Texto sagrado na medida em que é recebido como algo que é "dito no tempo certo" por quem o lerá ao longo dos próximos três séculos (e, de certo modo, até hoje), sem qualquer preocupação quanto ao texto constituir ou não uma "palavra de Deus ao homem".

b) É interessante a dicotomia que aparece no ítem 3 acima, da "transcendência divina *versus* a imanência do mundo". Imanência que é, no caso, a de uma instituição humana e mundana como o matrimônio, que não quer—em dada altura—se ver invadida por essa transcendência. E não o quer por motivos absolutamente mundanos: evitar a influência cultural (e sócio-política) de povos circunvizinhos, que

[18] O Eclesiastes, inclusive, parece ter sido composto em data posterior à composição do Cântico (Schonfield, p.74).

é vista como nefasta. Mas com isso, note-se, o Deus transcendente se vê também protegido dos deuses míticos alheios. A dicotomia imanência/transcendência—que para tantos é o fulcro do "paradoxo" do Cântico—começa a se dissolver, mesmo neste estágio "*rational turn*" da presente discussão.

Estágio que, aliás, já se estendeu o suficiente. *So let us now turn, or return, to the linguistic*.

6. O LIVRO FOCAL DA REVELAÇÃO.

Para Rosenzweig o Cântico dos Cânticos é o "livro focal da Revelação" (Rosenzweig, 1970, p. 202). Essa é uma valoração extrema, que se compara em termos de radicalidade à do Rabino Akiva no primeiro século da era cristã (vide p. 99, acima), e que é, à primeira vista, surpreendente num pensador do séc. 20.

O sistema filosófico que Rosenzweig apresenta em sua obra prima, *A Estrela da Redenção*, é monumental ao estilo de Hegel, mas é ao mesmo tempo, e como visto acima, construído com o objetivo de superar o Idealismo que—aos olhos de Rosenzweig—havia com Hegel atingido a completação, e bem por isso o esgotamento.

Como vimos no Cap. 1, a noção teológica da "Revelação" (de Deus ao homem) é o eixo central na filosofia de Rosenzweig, e uma nova **epistemologia** é desenvolvida de forma a que essa Revelação nela se inclua como uma categoria válida para a construção do conhecimento. Ademais, a **metafísica** de *A Estrela* parte de três elementos irredutíveis um ao outro, Deus, o homem e o mundo, e das relações entre eles: Deus *cria* o mundo, Deus se *revela* ao homem, o homem vivendo a Revelação no mundo, *redime*-se e ao mundo.

Além disso, como também já visto, o **método** de Rosenzweig inova (ou retorna a origens) por ser **lingüístico**: a linguagem e o enfoque gramático, e não mais a razão e o enfoque lógico, é o *organon*, o ferramental do pensamento. A análise que Rosenzweig faz do Cântico à luz desse novo método é um dos ápices de *A Estrela*, e permite que se avalie o alcance desse *linguistic turn* ante as análises "racionais" consideradas na seção anterior. Ademais, como se verá, mais um aspecto da distinção "sagrado/não-sagrado" se dirimirá sob esse novo enfoque.

A Estrela da Redenção (que é publicada em um só volume) se divide em três "Partes", cada uma delas subdividida em três "Livros". O segundo Livro da Segunda Parte—portanto o capítulo "central" da obra, inclusive (e não por mero acaso) em termos de seu posicionamento "espacial"—, refere-se à "Revelação ou O Sempre-Renovado Nascimento da Alma". A primeira frase desse "Livro" (ou capítulo) é Ct 8,6: "O amor é forte como a morte"[19] (Rosenzweig, 1970, p. 156).

[19] Que é tido por muitos comentaristas, ao longo dos tempos, como uma referência a Deus (mas vide n. 11 acima). E tido também como o ponto alto do Cântico. Vide quanto a esse segundo aspecto Elliott, 1998, p., 905. Nesse ponto de seu texto Elliott dá-nos a clara impressão de ter lido Rosenzweig. Note-

Essas palavras, Rosenzweig explicita mais adiante no capítulo, "designam a transição da criação para a revelação" (id., p. 202) e é nessa medida que Rosenzweig vê no Cântico "o livro focal da revelação" (id.). Inclusive, essas são palavras de transição na medida em que se constata que o capítulo imediatamente anterior se encerra citando Gen 1, 31, o "Vêde, muito bom!" de Deus ao final dos dias da criação. O final desse capítulo faz também menção (não explícita, como tantas em *A Estrela*) a um comentário rabínico (Genesis Rabbah, XI) acerca desse versículo: "'Muito' [em Gen, 1, 31]", escreve Rosenzweig, "ensinam os nossos sábios [no Genesis Rabbah] que esse 'muito'—é a morte" (vide adiante sobre isso Cap. 5, n. 10, pp. 132-133). Virada a página, inicia-se o capítulo central com o contraponto de que, não obstante, "o amor é forte como a morte".

Significativo. Marcante. Mas também "muito" críptico, diríamos nós, os não versados nem rabínicos. Pode-se não obstante reconhecer de início, já aqui, um primeiro aspecto (bem dialógico) na operação do *speech thinking*, aspecto que mencionamos de passagem na sec. 2 (vide p. 89, acima): palavras suscitando o pensamento, *speech preceding thought*, e não o pensamento (racional e monologicamente) buscando a melhor palavra. Comentários que nascem de um entretecer de textos, e que propiciam novos comentários, que serão um dia—como aqui, agora (*que aqui, que agora??!!*)—, por sua vez entretecidos e comentados.

Será, entretanto, necessário que se adentre mais no enfoque "gramático" da filosofia de Rosenzweig para que se compreenda melhor a natureza desse *linguistic turn* no pensamento. Para tanto é preciso que se torne à origem, às influências filosóficas em *A Estrela*, e que se considere a seguir alguns passos da argumentação de Rosenzweig que o levaram a ver no Cântico o livro focal da revelação.

7. A GRAMÁTICA EM *A ESTRELA DA REDENÇÃO*

7.1 O Proto-Cosmos

Como apontado no Cap. 1, os grandes filósofos que exerceram influência em Rosenzweig foram (em ordem cronológica na sua biografia) Goethe, Kant, Hegel e, à altura da concepção de *A Estrela*, Schelling[20]. Para Rosenzweig a filosofia da última

---

se aliás a esse respeito, que Cavalcanti (2005) cita Rosenzweig explicitamente em dois pontos de sua obra. Cavalcanti entretanto cita de forma circunstancial, obviamente indireta, e até erra na grafia do nome de Rosenzweig.

[20] O que, é claro, não significa que uma dada influência "eliminava" as anteriores. São inúmeras as alusões a Goethe em *A Estrela*, que inclui até uma seção sobre "A vida de Goethe" (pp. 275-278). Ademais *A Estrela* é, como vimos, construída como um sistema filosófico ao estilo de Hegel. E o neo-kantiano Hermann Cohen foi uma importante influência, inclusive pessoal, no Rosenzweig que entre 1918 e 1919 redigia sua obra prima. Cohen é inclusive, um grande (e pouco reconhecido) elo entre Rosenzweig e Bakhtin (vide Cap. 3, sec. 3 pp. 63-65). Schelling é outro (vide Cap. 3, sec. 5, p. 72).

fase de Schelling constituía "a melhor expressão da idéia de 1800, a síntese de Goethe e Kant, da poesia e da filosofia, da revelação e da razão" (Franks e Morgan, in Rosenzweig, 2000b, p. 32. Vide tb. Cap. 1, sec. 2, p. 22 acima).

O desafio lançado por Jacobi ao teísmo tradicional e a reposta que Schelling (1775-1854) formulou e que tanto fascinou Rosenzweig, já foram objeto de discussão no Cap. 1 (seção 2, pp. 22-23). Em resumo, para Schelling Deus-antes-da-criação não é base para explicação alguma, e nem propriamente um Deus, mas um Abismal que sem a criação poderia ser um Tudo mas não a vontade de Deus. Serão necessárias a Criação, e em especial, a Revelação, para que Deus venha a relacionar-se com o homem que, de um *self* "mudo", torna-se, ante o Deus que se revela, uma "alma eloqüente".

Rosenzweig desenvolve extensamente essa idéia em *A Estrela da Redenção*. Ao fazê-lo aplica—de forma talvez ainda não de todo consciente do alcance do que faz—, um pensamento lingüístico e um enfoque gramatical. Ao se acompanhar a longa e densa argumentação do decorrer de *A Estrela*, se constata que para Rosenzweig—e de forma fundamental—**a Revelação é a Linguagem**, através da qual Deus se manifesta e **fala** ao homem, e este lhe responde.

De início, entretanto, ao considerar o proto-cosmos de antes-da-criação (o "Abismal" de Schelling, que é um "Tudo" mas não é ainda a vontade de um Deus), a linguagem de que Rosenzweig se serve é "muda", é a linguagem dos simbolos matemáticos. O que há aqui são *arché*-palavras, ou palavras arquetípicas indizíveis, uma

> 'Negação' (*Nought*) [...] que é exclusivamente o ponto de partida, [...] incapaz de ser negada, [...] e que estaria localizada antes de qualquer princípio, se fosse [essa Negação] algo possível de [ser-lhe dada] uma localização [mas não o é]". Ante ela estão o Sim (*Yea*) e o Não (*Nay*) [este último uma Negação capaz de ser negada]. E no princípio está o Sim, [...] a infinidade de tudo o que não é Negação. Uma infinidade é afirmada: a infinita essência de Deus, sua infinita realidade (*actuality*), sua Physis. (Rosenzweig, 1970, pp. 26-27).

À parte a obscuridade—inevitável, talvez, na medida em que se está falando do que é em tese impossível de ser dito— há nesse trecho (proto-cósmico e pré-gramático) dois pontos importantes a notar. O primeiro é que aí se define—numa espécie de "teologia negativa" (id. p. 23)—o primeiro dos três elementos da metafísica de Rosenzweig (Deus, que por enquanto é uma Physis, e que ainda não se relaciona—não se revela, não **fala**—com nenhum dos dois outros elementos que estão por vir, o mundo e o homem).

O segundo ponto é que estamos, de fato, ainda numa seara muda de símbolos matemáticos e lógicos. Sim e não (0 e 1, diríamos hoje), positivo e negativo. Rosenzweig diz que "esse primeiro Sim [da Physis divina] implica um passo no caminho da perfeição de Deus; podemos tentar capturar esse passo através dos familiares símbolos lógico-

matemáticos" (id., p. 27). Discute então a equação *y*=*x*, e a protase ("se" [*if*], positivo) e a apodose ("então" [*then*], negativo) nela implícitas (i.e., **se** [**afirmo** que] *y* **então** [**nego** qualquer outra coisa que não] *x*), para falar que há uma inversão nesse primórdio da Physis: "a afirmação torna-se o critério da apodose primeva [...] que é, precisamente, positiva: o puro 'Então' ('*Then*') [...] que se torna ademais um 'Assim-[é]-e-não-de-qualquer-outro- [diverso]-modo' ('*Thus and not otherwise')*." (id.).

Mais adiante, Rosenzweig utiliza a igualdade algébrica "*A*=*A*", para comentar acerca do deus (pagão) que nunca se revelará:

> quem olha essa equação não consegue dizer se ela foi construída a partir de *A*, *A*=, =*A*, ou *A*. Não pode reconhecer nela nada além da pura originalidade e auto-satisfação do deus. Ele não é dependente de nada além de si próprio, e parece não necessitar de nada fora de si. (id., p. 33).

7.2. Revelação

Mas o Deus de Rosenzweig se revela, e então "a linguagem dos símbolos matemáticos [...] falha-nos" (id., p. 124), já não é suficiente. E isso por uma razão "mais profunda" (id., p. 125), que suscita um belo e importante trecho de Rosenzweig:

> A matemática—esses signos mudos da vida que, não obstante, contêm para o iniciado o modelo de toda essa vida—a matemática é, de modo proeminente, a linguagem daquele mundo [proto-cósmico] que é anterior ao mundo. [...] esse papel de ser a fala de um proto-cosmos sem fala, ela deve dividi-lo com a arte como [sendo a] fala do que não se consegue falar. [...] Mas a arte é aqui fala subjetiva, o 'falar' (*the 'speaking'*), digamos, desse mundo sem fala. A matemática é a linguagem objetiva, o "sentido" desse silêncio, como já o atesta sua forma, necessariamente escrita. Essa tarefa de representar o sentido, **esse papel de *organon*, de suprir os símbolos**, **passa** assim **a ser assumido por um outro suporte** (*bearer*) **do mundo que** [este sim] **se expressa e se manifesta**. **Uma ciência de sons vivos** precisa tomar o lugar de uma ciência de signos mudos; a ciência matemática deve ser substituída pela morfologia das palavras, pel**a gramática**. [...] **Palavras audíveis** devem emergir (*spring forth*) [das *arché*-palavras meramente implícitas], **palavras-raízes**, por assim dizer, que [...] [mantendo] ainda contato com as *arché*-palavras, sejam no entanto **capazes de abarcar o real da língua real** (id., p. 125, grifos meus).

Ou seja, onde há relação, diálogo, alteridade—vida, enfim—a matemática e a razão lógica dos símbolos já não bastam, e um *linguistic turn*, uma virada para a língua, para "um *organon* gramático que se expressa e manifesta nos sons vivos", faz-se necessária.

Mas não atropelemos Rosenzweig. Examinemos antes o desenvolver de uma dessas palavras raiz, a primeira palavra raiz que Rosenzweig considera:

> a palavra-raiz que conduz do *arche´*-Sim inaudível à audível realidade da língua—começar[emos] pelo *arche´*-Sim, pois aqui nos encontramos no âmbito da criação. A criação, entretanto, como um movimento de Deus em direção ao mundo, caracteriza-se pela natureza da atividade divina, e não pela passividade mundana. [Caracteriza-se] em suma, pelo Sim (*Yea*)[21]. (id., p. 126).

Segue-se então uma análise em que surge uma profusão de palavras básicas, de classes gramaticais (preposições quase-substantivadas, substantivos, adjetivos) e até mesmo de declinações (adjetivações atributivas ou predicativas, que Hallo, o tradutor de Rosenzweig para o inglês, se esforça para contornar. Vide id., p. 127, n.1). Acompanhemos essa análise[22]—densa, mas que nos dará um *flavour* do pensamento gramático—que conduz de uma *arché*-palavra inaudível, a uma palavra audível, enunciada na língua[23] :

> A Afirmação [i.e., o inaudível *arché*- Sim (*Yea*) divino] lança um Assim (*Thus*) livremente no infinito. Um tal livre Assim não se constitui [...] num substantivo que, afinal de contas, precisa[ria] ter ainda o seu Como definido; sem essa definição ele carece de configuração, [ele] é a 'Ding an Sich' [a 'coisa em si' kantiana, vide Cap. 3, seção 3, p. 63]. O Assim significa responder-se à questão referente ao Como. O Como, entretanto, requer um adjetivo [que seja pura e simplesmente] predicativo, e [não tenha qualquer conotação] atributiva. [...] O adjetivo predicativo é a configuração específica do adjetivo, e é a formação que corresponde ao *arché*-Sim. Ora qual palavra específica na forma de um tal adjetivo predicativo tomará para si o tornar audível a *arché*-palavra [da Afirmação], na condição de [sua correspondente] palavra-raiz? Todas as palavras referentes a propriedades visuais estão, de plano, excluídas. Pois as propriedades visuais só se afirmam ao, simultaneamente, negarem indefinidamente, qual seja, através do "e" no Assim-e-não-de-qualquer-outro-modo [vide p. 105 acima]. Já o mesmo não ocorre com propriedades que expressam um juízo de valor. [...] uma propriedade estimativa [...], 'lindo' ('*beautiful*') p. ex., precisa quando muito negar o seu contrário [...] [Nesse caso] a estimação dá-se absolutamente. [N]aturalmente, [referimo-nos aqui] apenas à estimação positiva [...], e afinal a palavra 'estima', por si só, significa tão somente uma avaliação positiva. Essa avaliação positiva [do Assim (*Thus*) que a *arché*-Afirmação lançara livremente no infinito] nada mais é do que o *arché*-Sim (*Yea*) tornado audível. Incidentalmente, isso fica demonstrado pela possibilidade, em muitas línguas, de dizer-se 'bem!', 'bom!', ou algo similar, por 'Sim' ('*Yes*'). (id., pp. 126-127).

---

[21] A tradução inglesa de *A Estrela*, por William Hallo, designa como *Yea* a inaudível *arché*-afirmação e como *Yes* o sim falado, audível da língua. Nossa solução foi a de simplesmente fazer seguir-se entre parênteses ao mesmo "Sim" em português, o termo cabível em inglês, *Yea* ou *Yes*, conforme o caso.

[22] Estamos na seção de *A Estrela* que Rosenzweig intitula "A Gramática do Logos (A Linguagem da Cognição)", p. 124.

[23] Essas audíveis "palavras-raízes", note-se de início, "devem surgir de forma tal que admitam apenas um uso, inambíguo, na sentença. Pois não são as palavras que constituem a língua, mas a sentença [a constitui]." (Rosenzweig, 1970, p. 126).

"Bom!" a palavra-raiz da Criação é, como vimos, a que é pronunciada por Deus no Gênesis ao final de cada dia da criação[24]. É ela que torna audível a *arché*-Afirmação da criação que "caracteriza-se pela natureza da atividade divina" ante a "passividade mundana" (vide logo acima, p. 106). Mas, teologia à parte, o que há a notar é a riqueza de aspectos que o enfoque gramático propicia à análise, ante a rigidez "digital", sim-ou-não, do enfoque lógico-racional. O quão melhor "o real da língua real" é em abarcar o real (vide p. 105, acima). Isso além de se poder notar aqui mais uma vez, palavras que "precedem" e que "suscitam" o pensamento (pp. 89 e 103, acima).

7.3. Palavra e resposta

Devemos agora considerar uma segunda "análise gramática" de Rosenzweig que contribui para suas considerações acerca do "Cântico dos Cânticos", mas que, sobretudo, é básica para a compreensão do que é o *speech thinking*, o seu *linguistic turn*. Trata-se, na seção de *A Estrela* intitulada "Gramática do Eros (A Linguagem do Amor)" (p. 173), da análise de uma segunda palavra-raiz, o Eu. Se o "bom" é a palavra raiz que torna audível o *arché*-Sim (ao valorar positivamente seu Assim-e-não-de-outro-modo), o Eu é o *arché*-Não [ou a *arché*-Negação] (*Nay*) tornado audível. É a palavra-raiz desse "Não (*Nay*) primevo [que, por outro lado,] é ouvido, enquanto palavra primeva, como um 'não-de-outro-modo' [intrínseco] em cada palavra [audível]." (id., p. 173). Uma dupla negação portanto ("não" + "de outro modo"), e que—Rosenzweig aponta—já se fazia presente no Assim-e-não-de-outro-modo (*Thus and not otherwise*) (id.).

Mas, "por obséquio [*pray*]", pergunta Rosenzweig, "não-de-outro-modo que o quê?" (id., p. 174). Não de outro modo que **Tudo**, na medida que o Assim o precede (e de fato, o Assim exclui tudo que não seja "assim"). Mas, por outro lado, **algo que também** quando isolado do Assim (i.e., enquanto apenas "não-de-outro-modo") **é capaz de relacionar-se**, de forma específica e caso a caso, **com tudo**, com **cada um de todos os outros** modos (i.e. com cada específica parte que compõe o "tudo que há". Com **a cada um,** com **todo e qualquer um**). "Em suma **o Eu**." (id., grifo meu).

Rosenzweig aponta então uma diferença metodológica entre a derivação dessa segunda palavra-raiz audível, o "Eu" a partir do "*arché*-Não" que é feita no âmbito da Revelação, e a derivação que anteriormente consideramos do "bom!" a partir do "*arché*-Sim", que deu-se no âmbito da Criação. Para Rosenzweig essa diferença

[24] A rigor, Deus por cinco vezes "viu" que era bom o que criara (em Gen 1, vv. 10, 12, 18, 21) e apenas ao final do sexto dia em Gen 1, 31 fez o julgamento valorativo que Rosenzweig destaca em sua análise gramática, "viu **e achou** que era muito bom." (Na tradução da CNBB. Na tradução de Fox, *The Schocken Bible, Vol. 1*, que se espelha nas técnicas da tradução de Buber e Rosenzweig, Deus é mais efusivo: "*and here: it was exceedingly good!*").

metodológica é crucial, é "o ponto central de todo este livro" ["livro" que como vimos é o capítulo central de toda *A Estrela*].

Essa segunda discussão não foi como no caso da primeira derivação

> do 'bom' como um Assim [ou melhor, como 'o *arché*-Sim que lança o Assim livremente no infinito'] tornado audível [...]. [D]escobrimos [neste segundo caso] o 'Eu' como o [*arché*-]Não tornado audível, não como uma palavra dentre as de sua espécie [gramatical] de palavras [como ocorrera antes no caso do 'bom', cuja derivação se deu a partir da busca de um adjetivo predicativo e valorativo, vide p. 106 acima], **mas como uma resposta individual a uma questão individual** [*pray,*...], no jogo de perguntas e respostas inerente ao pensamento. E assim prosseguiremos doravante [aqui, no âmbito da Revelação], de palavra real a palavra real, e não de uma espécie de palavras a outra como procedemos [no âmbito da] criação. Isso está de totalmente **de acordo com o emprego real da linguagem**, [e **assim chegamos a] o ponto central**, diríamos, de todo este livro, [qual seja, **a linguagem**] **é palavra e resposta** (*Wordt und Antwordt*) [ou em outros termos, 'a linguagem é palavra que obtém reposta' ou ainda, 'não há de fato um enunciado, se esse enunciado não obtiver resposta'] (id., grifos meus).

Eis aqui, sem dúvida, um ponto crucial na filosofia de Rosenzweig, o fulcro do *speech thinking*: **o emprego real da linguagem é palavra e resposta, é diálogo acontecendo** e não mero raciocínio monológico a partir de categorias gramaticais. Em *A Estrela da Redenção* (redigida em 1918-1919 e publicada em 1921), Rosenzweig está preocupado com um aspecto mais religioso, o da comunicação divino-humano, com **a necessária resposta** do homem à palavra que Deus lhe dirige[25] para que haja um "emprego real da linguagem", e portanto uma comunicação de Revelação.

Mais tarde, Rosenzweig, em "O Novo Pensamento" (1925), reconhecendo o alcance desses conceitos, vai apontar para a necessidade de sua aplicação também à comunicação inter-humana[26]. Aqui, numa visão que é bem próxima da de Bakhtin (vide Cap. 3, sec. 8, p. 82), e que o ferramental teórico de Bakhtin ajuda a elucidar, **a "responsividade" é fundamental** para que haja enunciado/enunciação[27]. Não há de

---

[25] Resposta que, basicamente, implica no cumprimento de um mandamento, o primeiro: "Amarás o Senhor teu Deus...". Rosenzweig nota: "Amarás, que paradoxo nessas palavras! Acaso é possível comandar-se o amor? [...] O mandamento do amor só pode vir da boca do amante. Só aquele que ama, este sim pode dizer, e com efeito diz: Ama-me!". Rosenzweig a seguir contrasta um **mandamento** de amor com uma **declaração** de amor, esta última uma mera "explicação do amor, [explicação] que é muito pobre" (Rosenzweig, 1970, pp. 176-177). Essa valorização do mandamento de amor é, como se verá adiante, relevante para uma análise do Cântico dos Cânticos como a de Rosenzweig, que é levada a cabo sob a ótica de um *linguistic turn* (*vis-à-vis* as análises "*rational turn*" consideradas na seção 5 acima).

[26] Conceitos que infelizmente, como vimos, Rosenzweig nunca virá, a aplicar à comunicação inter-humana com a profundidade que aplicou em *A Estrela* à comunicação divino-humana (i. e., a Revelação). Vide Cap. 1, seção 6, p. 31.

[27] E como visto no Cap. 3, é fundamental, para que a tradução (dialógica) seja bem sucedida, que essa "responsividade" seja preservada no processo de tradução, de forma a que se traduza não só as palavras ou meramente o sentido, mas, principalmente, "meta-lingüisticidade" bakhtiniana da

fato enunciado se não houver resposta**, se esse enunciado não suscitar uma resposta do outro** (vide Cap. 1, sec. 6, p. 33).

7.4. O nome próprio

Pois bem, no relato do Gênesis a primeira palavra que Deus dirige ao homem é uma pergunta (Gen 3,9) que, em termos rosenzweigueanos, fica sem resposta. O comentário de Rosenzweig é pleno de gramática e dialogismo:

> 'Onde estás?' Esta não é outra senão a busca pelo Tu[28] [por parte do Eu de Deus], por enquanto apenas pela sua localização [do Tu, 'Onde?'], não por sua natureza que a esta altura [da narrativa do Gênesis] ainda não é nem mesmo divisável. [...] Essa pergunta sobre o Tu [que o Eu do homem poderá vir a tornar-se] é então tudo o que dele se sabe. Mas tal questionamento já basta para que o Eu [do homem] se descubra a si próprio. [...] **Descobre-se a *si*** [como Eu]—**mas não o Tu** [que há em si]. [...] **A questão divina não recebe um 'Eu' por resposta**: 'Eu estou...' [ou] 'Fui eu quem fiz [o ato proibido]'. No lugar de um Eu a boca que responde emite um Ele-Ela (*He-She-It*). [...] Foi ela, a mulher, quem fez [...] e a mulher transfere então a culpa para o *ultimate It*: quem fez foi a serpente. [...]O Tu indefinido era ainda [percebido pelo homem como] meramente dêitico e foi então respondido pelo homem como mero dêitico: a mulher, a serpente. O conceito geral de homem [que o homem decaído tem de si a essa altura] pode refugiar-se por trás da mulher e da serpente. (id. 175, negritos meus, itálico de Rosenzweig).

Esse primeiro homem que se furta à revelação é o que Rosenzweig chama, na Primeira Parte de *A Estrela*, de um *self*, que é "mudo", como no caso herói trágico grego que tudo suporta dos embates do destino, mas não dialoga (noção essa que vai influenciar Benjamin nas "Origens do Drama Barroco Alemão", cf. Mosès, 1992, p. 297). Ele é ainda um "conceito geral de homem". Não percebe que o "um homem" (em hebraico *'adam*, pronunciado no "Façamos um homem" de Gen 1, 26) é também seu nome próprio (Rosenzweig, 1970, p.155, n. 1). Isso entretanto não acontece no caso de Abraão onde

> **entra em cena um vocativo, o chamado é enviado** àquele que não é capaz de fuga [e que em nada buscará refúgio], [...] [o chamado é agora enviado] ao que é pura e simplesmente particular [específico], que não é conceito, que transcende à esfera tanto do artigo definido quanto a do indefinido [...] [ou seja, o chamado é enviado] **ao nome próprio**[29]. Agora, chamado pelo nome

---

enunciação (vide Cap. 3, seção 8, p. 83).

[28] Eis aqui o conceito dialógico do *Ich und Du* (Eu e Tu) que se tornaria universalmente conhecido através de Buber (em sua obra maior, intitulada, justamente, *Ich und Du*). Ei-lo aqui sendo desenvolvido com antecedência de alguns anos por Rosenzweig. Como visto no Cap. 1, seção 7.1, pp. 35-36, esse conceito tornou-se mais maduro em Buber graças à influência direta de Rosenzweig, nas discussões mantidas entre os dois à época em que Buber finalizava *Ich und Du*.

[29] Acerca do "nome", vide mais acima, p. 92, e cap. 5, seção, 5.2.2, pp. 137-138.

> ["Abraão!"], [...], ele responde, totalmente aberto, totalmente disponível, totalmente pronto, totalmente...alma [e não mais tão somente um mudo *self*], ei-lo, o homem **que responde**: "Eis-me aqui!" [Gen 22, 1]. [...] Sob o amor de Deus, o *self* mudo matura-se [assim] em alma eloqüente: nisso reconhecemos o acontecimento da Revelação (id. pp., 175-176, 198).

Aqui sim há chamado e resposta, e assim, finalmente, dá-se a Revelação—num âmbito que é absolutamente lingüístico e através de uma descrição, note-se, cheia de termos "gramáticos". É esse o homem—não mais só um *self*, agora também uma "alma"—que está pronto para receber e responder ao mandamento do amor (vide nota 25 acima).

8. O CÂNTICO DOS CÂNTICOS E *A ESTRELA DA REDENÇÃO*

Examinados dessa forma alguns passos de Rosenzweig que ajudam a elucidar o "pensamento gramático" que constitui esse seu *linguistic turn* na filosofia e na teologia, tornemos ao Cântico dos Cânticos.

De que forma uma análise dialógica do Cântico que se baseie em categorias gramaticais vai se diferenciar das análises "racionais e lógicas" consideradas na seção 5 acima? De início, partindo de uma realidade que a linguagem permeia, e que é tida, essa realidade vivida, como sendo da "mesma natureza" da linguagem.

> Se a linguagem é mais que uma analogia, se é verdadeiramente um análogo—e nessa medida [a rigor] mais que um análogo—então aquilo que ouvimos como palavra viva em nosso Eu e que nos ressoa como vida a partir de nosso Tu, deve corresponder [literal e exatamente] ao que 'está escrito' no grande testamento histórico da Revelação [i.e., no texto bíblico], e cuja essencialidade reconhecemos a partir da realidade da experiência vivida. (Rosenzweig, 1970, p. 198).

Pois bem, nesse texto da palavra de Deus que é a Bíblia, se constata que "o análogo do amor permeia como análogo toda a revelação. [O amor] é a sempre recorrente comparação dos profetas, [uma comparação] que deve, justamente, ser sempre entendida como mais do que uma analogia." (id. 199). E para que isso ocorra

> não basta que a relação de Deus com o homem seja explicada como um símile [da relação] entre o amante e a amada. A palavra de Deus [**o texto** Bíblico] **deve conter a relação** entre amante e amada **diretamente**, [i.e., **conter diretamente] o significante** sem qualquer alusão a [sem qualquer dêitico, **sem nenhum "apontar" para] o significado. E é isso o que ocorre no Cântico dos Cânticos.** Aqui não é mais possível que se veja no símile 'apenas um símile'. (id., grifos meus).

Ou seja, no Cântico, *the linguistic turn with a vengeance*. Nesse cântico de amor, o amor tal com **é** o amor. A realidade, na realidade da linguagem. E portanto,

para Rosenzweig, no Cântico um ápice: "reconhecemos no Cântico dos Cânticos o livro focal da revelação" (id., p. 202).

Mas exatamente **como isso se dá?** A resposta de Rosenzweig é semelhante ao movimento que fizemos na seção 2 acima ao apontar que o *linguistic turn* é um *return* ao que existia antes que se desse um *rational turn* tremendamente bem sucedido.

Como isso se dá, é a pergunta? A rigor, diz Rosenzweig, foi isso o que sempre se deu até o limiar do séc. 19. E aponta as duas opções que o leitor tem ante a constatação de que o Cântico é, como aponta Cavalcanti (v. p. 98, acima), "um poema erótico, escrito sem qualquer intenção alegórica":

> Aqui o leitor parece confrontar-se com a escolha de ou aceitar o sentido 'puramente humano', puramente carnal, e se perguntar a seguir a que espantosa aberração se deve o fato de essas páginas terem sido levadas a integrar a palavra de Deus, ou então reconhecer que justamente nesse sentido carnal se aloja a significação mais profunda, e isso diretamente, e não como um mero símile. (id.).

Reconhece-se facilmente na primeira das opções acima a premissa única de todas as análises "racionais" e "lógicas" consideradas na seção 5. E há que se notar que mesmo aquelas dentre elas que tentaram "salvar a palavra de Deus" fizeram-no pela via da alegoria, e assim sendo estão também em desacordo com a posição de Rosenzweig. Para ele o que está no texto significa "diretamente", sem qualquer possibilidade de alegoria. E para quem raciocina dentro do *rational turn* simplesmente não há como "um poema erótico sem qualquer intenção alegórica" ser também "o livro focal da Revelação" da palavra de Deus.

Já a segunda opção, diz Rosenzweig, foi a que vigeu[30] até o limiar do séc. 19. E ao descrever a visão de mundo que embasava essa opção, Rosenzweig faz (quase que de passagem, como acontece em muitos de seus textos) uma observação fundamental, e que nos parece crucial para as considerações acerca do sagrado que fizemos na seção 4 acima, na medida em que, a nosso ver, as corrobora:

> O Cântico dos Cânticos era reconhecido como um canto de amor, e nesse [mesmo] canto precisamente, via-se imediatamente também um poema 'místico'. Simplesmente se sabia que o Eu e o Tu da linguagem inter-humana são também [pura e simplesmente] o Eu e o Tu entre Deus e o homem. **Sabia-se que na linguagem se desfaz a distinção entre 'imanência' e 'transcendência'**. O Cântico dos Cânticos era [considerado] um canto de amor 'autêntico', ou seja 'profano' e, justamente por isso—não apesar disso—tratava-se de um autêntico canto 'espiritual' do amor de Deus pelo homem. Sua alma humana é a alma que é despertada e amada por Deus. (Rosenzweig, 1970, p. 199, grifo meu).

---

[30] "Vigeu unanimemente", diz Rosenzweig (id.). Mas pelo que se leu nas seções 2, 3 e 5 acima, vigeu numa parte da intelectualidade religiosa, em especial aqueles que ao longo de quase dois milênios mantiveram acesa a chama do lingüístico ante a ditadura do lógico-racional. Vide nota 4 acima.

Eis aí o que diferencia o enfoque lingüístico das análises "lógico-racionais". O paradoxo inicial que incitava estas últimas é virado de ponta cabeça e torna-se solução. O que logicamente e "obviamente"—mas artificialmente *vis-à-vis* a "realidade da experiência vivida"—é estruturado e classificado numa lógica binária de "ou sagrado, ou profano" confronta-se com o que é vivido, e vivido na linguagem. E na linguagem, porque não ambos *simultaneamente*, porque classificar, por que a polarização? Na linha do que aconteceu há vinte e cinco séculos com o Cântico dos Cânticos, há uma balada romântica de Roberto Carlos ("Como é grande o meu amor por você") que no Brasil é cantada na liturgia católica. Nessas missas, o amor inter-humano de uma canção popular de sucesso é percebido *simultaneamente*—e sem qualquer dilema—como amor divino-humano.

Sim, porque o imanente e o transcendente na linguagem? A rigor, para que algo aconteça na linguagem, basta que alguém fale—seja quem for que fale—e que quem fale obtenha uma resposta (vide pp. 108-109 acima). E como visto na seção 4 acima, basta que o que se diz seja percebido como extremamente tempestivo, seja dito num tempo tido como o "certo" por alguém que escuta, para que o que é dito venha a adquirir para esse ouvinte um sentido de "sagrado", mas um sagrado que nada tem de necessariamente transcendente (vide nota 10 acima e o texto que remete a essa nota).

Até por que o transcendente, se ele existe, desfaz-se (e compraz-se) na linguagem[31].

8.1 O pensamento gramático aplicado ao Cântico dos Cântcos.

Não obstante a importância das conclusões acima, há que notar que as considerações acerca do Cântico dos Cânticos até aqui (nesta seção) não envolveram categorias gramaticais, mas apenas uma premissa—fundamental num *linguistic turn*—de que a linguagem dispõe de um ferramental mais amplo que o do pensamento lógico-racional para "abarcar" a realidade (vide pp. 105-107 acima).

No entanto, o exame que Rosenzweig faz do Cântico inclui também, como não poderia deixar de ser, uma "Análise Gramática do Cântico dos Cânticos" (Rosenzweig, 1970, pp. 201-204), na linha das análises gramáticas discutidas na seção anterior, e

[31] É importante notar que, se com a discussão acima a distinção transcendência *versus* imanência se desfaz na linguagem, e com isso a dicotomia "diálogo divino-humano" *versus* "fala inter-humana" está conceitualmente resolvida, o desbalanceamento que apontamos na obra de Rosenzweig ainda permanece um fato. Como vimos, em "O Novo Pensamento" o *speech thinking* é apresentado como uma visão de mundo e entendido—corretamente—como algo aplicável à comunicação inter-humana. Entretanto quem vai à *Estrela* após ter lido esse ensaio como uma introdução a Rosenzweig—que é o que geralmente ocorre—vai, principalmente, na expectativa de encontrar um aprofundamento da discussão da comunicação inter-humana e se "frustra" ao dar com uma obra que praticamente só trata do diálogo do divino com o humano. E em nenhum ponto de sua obra Rosenzweig compensará esse desbalanceamento, tratando da comunicação inter-humana em maior detalhe.

que merece ser aqui brevemente examinada em pelo menos alguns de seus aspectos. Afinal, é essa "Análise" que encerra o capítulo—central em todos os aspectos—acerca da Revelação em *A Estrela da Redenção*. E é no desenrolar dessa "Análise" que Rosenzweig afirma ser o Cântico o "livro focal da Revelação" (id., p. 202), o ápice da Bíblia por assim dizer, se é que um homem religioso como Rosenzweig poderia aceitar a noção que há um ápice na Bíblia.

Rosenzweig nota de início que o Cântico é o único livro na Bíblia a se iniciar num comparativo (Ct. 1, 2: "Ah, sentir o beijo de teus lábios, pois teu amor é **melhor do que o vinho**"). O que há aqui é um atributo

> comparado ['melhor'], ou seja [esse atributo] é **visto desde um 'ponto de vista' que nega todos os outros pontos [de vista]**, em perspectiva. Esse 'melhor' retoma uma trama diretamente a partir do ponto onde essa trama havia sido deixada solta, [i.e.] no 'muito bom'[32] ao final da criação. Assim, **a palavra[-raiz] Eu**[33] é que agora dá o tom. (id., p. 201, grifos meus).

E é bem por isso que, como Rosenzweig notara pouco acima, "em termos comparativos a palavra 'eu' é mais freqüente no Cântico do que em qualquer outro livro da Bíblia"[34] (id.). E esse Eu não é um "eu não enfático, mas é especificamente o Eu com ênfase (*the accented I*), a verdadeira palavra-raiz, o Não (*Nay*) tornado audível." (id.).

A partir da constatação de que esse Eu enfático—um Eu que como o "Eu" de Abraão sabe que é também um Tu—é quem "dá o tom do Cântico", Rosenzweig adota uma imagem musical para apontar o ponto alto do Cântico:

> Como uma nota única, sustenida num órgão, ela corre sob a completa textura melódico-harmônica de mezzo-sopranos e sopranos, ora numa voz, ora, mudando para o Tu, na outra. **Há apenas um momento** em todo o livro [i.e. o Cântico] **em que** ela [**essa nota**] **silencia**. É precisamente devido à ausência dessa base fundamental por um instante, uma base cuja presença [a não ser nesse instante do Cântico] é tão constante que chega quase a passar despercebida, que essa passagem [do Cântico] sobressai prodigiosamente, da mesma forma com que

[32] Anteriormente, ao final do capítulo imediatamente anterior em *A Estrela* (o capítulo dedicado à Criação), Rosenzweig já havia notado que—assim como agora o "melhor que o vinho"—o sexto e último "bom!" em Gen 1, i.e. o "muito bom!" (*exceedingly good!*) do sexto dia, "Torna-se [justamente devido a esse "muito"] um comparativo. Compara." (Rosenzweig, 1970, p. 155).

[33] Vide à p. 101 acima a análise gramática do **Eu**, palavra-raiz que nega o **Tudo** (que não Eu), e que ao mesmo tempo nega também **cada um**. E é nessa última medida que o Eu é capaz de se **relacionar** com **cada um** que compõe o Tudo.

[34] É interessante notar que em uma das duas únicas menções que faz a Rosenzweig em sua obra, Cavalcanti registra justamente essa maior freqüência do Eu que o autor apontara em *A Estrela*. Num movimento que é altamente significativo por tipificar a postura do *rational turn*, Cavalcanti registra: "Inspirado nessa assertiva M. Deckers elaborou um estudo quantitativo sobre essas ocorrências [...] e chegou ao seguinte resultado: o homem [...] usa o pronome pessoal nove vezes, enquanto que a mulher o faz 47 vezes [...]" (Cavalcanti 2005, p. 83). Medir, classificar, estruturar, controlar, são, no *rational turn*, equacionados com "compreender". Nada a ver com o que levou Rosenzweig a fazer a "assertiva".

> só se toma consciência do tique-taque de um relógio quando ele bruscamente se interrompe[35]. São as palavras do amor que é forte como a morte [Ct 8, 6]. Não por acaso, servimo-nos delas há pouco para caracterizar a passagem da Criação à Revelação. Nesse livro focal [a tradução francesa diz "essencial"] da Revelação que, como o reconhecemos, é o Cântico dos Cânticos **trata-se da única passagem que não é enunciada**, mas puro relato, **o único instante de objetividade**, a única fundação. Nele a Criação se precipita visivelmente na Revelação e é visivelmente coroada por ela. [...] Trata-se d**a única coisa que se pode pre-dicar** (*pre-dicate*, *ex-primer*), re-latar (*re-count, ra-conter*) **acerca** dele **[do amor]**, **todo o resto não pode 'ser' dito 'sobre' ele, mas unicamente enunciado por ele** próprio, [o amor]. **Todas as [outras] verdadeiras proposições a seu respeito devem ser palavras saídas de sua própria boca, emitidas pelo Eu**. (id., pp. 201-202, vide também, trad. fran., Rosenzweig, 2003, p. 285).

De novo aqui o mote da filosofia da linguagem de Rosenzweig: "Todas as verdadeiras proposições" são aqui "palavras saídas de uma boca", enunciados de alguém que espera respostas e, no caso do amante e da amada no Cântico, as obtém.

Além disso, à parte a grande qualidade literária e beleza poética do trecho acima, e independentemente de se querer levar em conta ou não o seu conteúdo teológico, o que há a ressaltar é—mais uma vez—o alcance e "multi-versidade" expressiva do enfoque gramático-lingüístico, *vis-à-vis* a postura lógico-racional, para abarcar os aspectos da realidade "vivida".

E ter-se assim em conta o quanto do real está no "real da língua real", que é "palavra e resposta".

9. EM CONCLUSÃO

No presente capítulo aprofundamos a análise do *linguistic turn* em que a filosofia de Rosenzweig se insere. Pudemos verificar que ele se configura como um milenar e subterrâneo esforço—retomado com Hamann no séc. 18 e mais intensamente no início do séc. 20—por um *return* a uma visão "lingüística" de mundo. Uma visão que, como vimos, é anterior ao tremendamente bem sucedido *rational turn* que se deu "na Jônia" no séc. VI a.C., um *turn* que reina desde então, e que atingiu sua completação "na Iena" de Hegel do séc. XIX.

Sob o ponto de vista desse *speech thinking* no qual a palavra precede o pensamento e o suscita, pudemos então empreender a necessária "dessacralização"

---

[35] Esse valorizar do ritmo, e a atenção a certas palavras tidas como "chave" para o desenrolar de um texto, darão nas técnicas tradutórias desenvolvidas por Buber e Rosenzweig, a da "colometria" e a das *Leitwörter*. Vide Cap. 2, sec.8, pp. 56-57. Nesse sentido, é interessante notar aqui uma observação que Elliott faz acerca de Ct 4, 8-11 e que vai ao encontro do que ditam essas técnicas: "O paralelismo repetitivo [de certos termos como "irmã", "esposa", "irmã e esposa"] [...] ocorre praticamente em todas as linhas [desse trecho]. O efeito de 'som' produzido por uma tal acumulação de repetições poéticas é similar ao gaguejar e tropeçar nas palavras [de alguém] que se repete quase que de forma incoerente. [Esse efeito] exemplifica perfeitamente a condição do Amante, que se vê levado da contemplação ao desejo ardente". (Elliott 1998, p. 900).

da noção de "sagrado" (vide capítulo 2, ao final), de forma a reconhecê-lo—ao sagrado já agora dessacralizado—como vigente e quase onipresente na vida atual: uma fala que se dá num tempo que é percebido, por aqueles a quem ela se dirige, como sendo o "tempo certo" para sua enunciação, é, mesmo hoje e para todos os efeitos práticos e existenciais, uma "fala sagrada", ainda que não sacralizada ou sacramental.

Ademais, a análise de trechos de *A Estrela* em que Rosenzweig aplica o seu pensamento gramatical permitiu-nos entender como opera—e apreciar o alcance de—uma "nova" filosofia que se vale de categorias gramaticais no lugar das lógico-racionais usualmente empregadas pelo *mainstream* da filosofia. Em especial, foi-nos possível acompanhar a derivação "gramatical"—que Rosenzweig leva a cabo—de um ponto central de *A Estrela* e do próprio *speech thinking*: "a fala verdadeira", que é aquela que "obtém resposta".

Finalmente, foi considerado o Cântico dos Cânticos, cuja canonicidade é um paradoxo irresolvido para o *rational turn*, e que para o *speech thinking* de Rosenzweig trata-se, ao contrário, do "livro focal" da revelação e, portanto, de toda a Bíblia. Com isso as diferenças entre o pensamento tradicional e o "novo pensamento", que se iniciam já na própria formulação do que sejam os problemas a atacar, ganharam realidade.

Ademais, a solução que nesse caso o *speech thinking* provê para o que aos olhos do "velho pensamento" é um paradoxo incontornável, permitiu que se superasse a dicotomia "comunicação divino-humano *versus* comunicação inter-humana" que foi apontada no Cap. 1. A distinção transcendência/imanência inexiste na linguagem. Divino ou humano não importa. Basta que exista um Eu que se dirige a um Tu e que este lhe responda, para que haja o "emprego real da linguagem", a "fala verdadeira".

Assim, dessacralizado o sagrado, superada uma incômoda dicotomia na obra de Rosezweig e aprofundado o *speech thinking*, passemos no próximo capítulo a um diálogo de inter-iluminação entre Rosenzweig e Walter Benjamin, para um aprofundamento da tradução dialógica.

CAPÍTULO 5

TRADUZINDO A INTENSIVIDADE: BENJAMIN, ROSENZWEIG E A TRADUÇÃO DIALÓGICA

With Herder the tradition shifts gears: [...] Translation […] becomes a metaphor, a category of thought [...]. The divine is trans-lated into the human language. The spirit of the infinite reveals itself in all languages and all poetry—an idea later to be taken up by Benjamin. Actual translation is a pale reflection of this.
Lefevere, 1977

1. INTRODUÇÃO

No entanto, é esse "pálido reflexo" o que aqui nos concerne. E Benjamin, "metáforas" à parte, tem muito a dizer sobre a "*actual translation*", especialmente quando iluminado pela prática de Rosenzweig, um cumpridor, como veremos, da tarefa que Benjamin propugna em seu cultuado texto "A Tarefa do Tradutor" (1923).

Assim, no presente capítulo, um diálogo de inter-iluminação entre Rosenzweig e Benjamin será promovido para que se aprofunde o entendimento do que se passa na tradução dialógica. Esse será um diálogo muito profícuo para o que aqui nos ocupa. Ele propiciará o reconhecimento de um conceito, o da intensividade na linguagem, que é talvez o mais fundamental e um dos mais produtivos para as reflexões do presente trabalho.

Ademais, a formulação dessa noção de intensividade dar-se-á a partir da importante constatação de que a proximidade entre Bakhtin, Rosenzweig e Benjamin é bem mais profunda do que uma primeira análise parece indicar. Como se verá, essa proximidade se dá a partir dos fulcros das respectivas filosofias de Bakhtin e Benjamin, e se centra na noção básica da filosofia de Rosenzweig, a Revelação. Será a partir de considerações que se fará acerca da natureza dessa proximidade que a noção de intensividade será derivada.

A seção 2 apresenta algumas idéias de Benjamin que evocam as de Rosenzweig, e aponta influências filosóficas e contactos junto à intelectualidade comuns aos dois autores. A seção 3 considera duas noções, uma de cada autor em suas reflexões tradutórias, que clamam, já à primeira vista, por uma aproximação: a "língua única" de Rosenzweig no "Posfácio" e a "pura linguagem" de Benjamin em "A Tarefa". Nessa seção se propõe também uma curta definição-resumo do que é o texto de "A Tarefa".

A seção 4 confronta a "pura linguagem" com uma outra noção que teve com ela alguma comunalidade conceitual ao longo da história da língua hebraica. Trata-se da noção de "língua sagrada", da qual a "pura linguagem" deve, no entanto,

ser claramente distinguida. A partir dessa distinção se pode concluir o importante ponto—para a *actual translation*—de que "A Tarefa", embora carregada do teológico, opera exclusivamente no lingüístico. O aprofundamento da noção de língua sagrada propicia ademais que o paradoxo, tão difícil de se aceitar, do tradutor Rosenzweig que prefere não traduzir o *Tischdank* para quem consegue lê-lo foneticamente sem entendê-lo (Cap. 2, p. 45), seja finalmente dirimido.

A seção 5 analisa um texto da filosofia da linguagem de Benjamin ("Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana") que é anterior a "A Tarefa", demonstra a sua centralidade para o entendimento desta última, e o confronta com *A Estrela da Redenção* de Rosenzweig, mostrando que a noção central de "Sobre a Linguagem" é crucial em *A Estrela*, e vice-versa. A centralidade do pensamento de Bakhtin nesse quadro é igualmente demonstrada. A partir desse "encadeamento dos fulcros" das três filosofias, "a totalidade intensiva da linguagem da nomeação" de Benjamin é desteologizada em direção ao lingüístico, derivando-se daí a noção de intensividade. A seção se encerra com uma discussão do alcance desse conceito para o esclarecimento de muito do que vem sendo discutido até aqui no presente trabalho e, especificamente no que concerne a "A Tarefa", para que se entenda o que vem a ser, em termos da *actual translation*, a "intenção" ou "modo de designar" de Benjamin.

Na seção 6, a discussão que Rosenzweig faz das técnicas de tradução por ele empregadas no Halevi é utilizada para demonstrar, *vis-à-vis* alguns trechos de "A Tarefa", uma aplicação prática da teoria da tradução proposta no texto de Benjamin. Para uma análise do texto completo de "A Tarefa" à luz de Rosenzweig a leitora deve se dirigir ao Apêndice do presente trabalho. A seção 7 resume as conclusões, e envia ao próximo capítulo.

2. BENJAMIN E ROSENZWEIG

"A Tarefa do Tradutor" (Benjamin, 2001) é um dos mais crípticos escritos de Walter Benjamin (1892-1940). Um "texto breve, porém de difícil leitura [...] em que certas imagens aparecem sem função evidente", e que apropria "elementos [...] da narrativa bíblica" e de "interpretações intrincadas [...] por parte de rabinos cabalistas", diz-nos Susana Kampff-Lages (Kampff-Lages, 1998, pp. 64, 81), expressando a estranheza que é a de tantos quantos se aproximam desse prefácio à tradução por Benjamin dos *Tableaux Parisiens* de Baudelaire.

Coubesse ou não a Benjamin o epíteto de "rabino marxista" que Gershom Scholem lhe atribuiu, ou tenha sido ele—como crê Kampf-Lages mais apropriado—não mais que um "marxista rabínico" (id., p. 81), é importante ter em conta um ponto ressaltado por Rainer Rochlitz: foi apenas a partir dos anos trinta, com "Sobre o Poder da Imitação", que a teoria da linguagem de Benjamin ganhou um cunho mais

materialista. "A Tarefa" corresponde à fase iniciada em 1916 com "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana". A própria iniciação de Benjamin no marxismo, note-se, deu-se apenas em 1924 e "A Tarefa" é de 1923.

Mas, se ainda não "marxista", tampouco tão "rabínico" assim. Rochlitz nos informa que

> desde Gershom Scholem vários autores não cessaram de buscar nos textos de Benjamin uma filiação direta com a Cabala, [filiação essa] que sem dúvida "não" existe [de forma direta, mas apenas] indiretamente, através das fontes que o próprio Benjamin cita: notadamente Hamann e Schlegel (Rochlitz, 2000, 24, n.1).

Essa observação é importante. Ela aproxima Benjamin de Johann Georg Hamann (1730-1788), o mestre de Herder (Lefevere, 1977, p. 30) e adversário do Iluminismo e do racionalismo kantiano, que como vimos (Cap. 4, sec. 2, p. 88), foi um dos iniciadores da retomada do *linguistic turn* no qual Rosenzweig se insere.

Em sua filosofia, Hamann já designara o verbo poético como um retorno da "nomeação adâmica" ou ao batismo original das coisas (Hamann, *apud* Rochlitz, id., p. 23). Esse é um tema que Benjamin retoma em "Sobre a Linguagem". Nesse ensaio Benjamin cita Hamann: "'*Língua, mãe* da razão, diz Hamann, e *revelação*, seu alfa e seu ômega'" (Benjamin, 2000b, p.151, grifos no original). Essa citação se dá num contexto que, como veremos mais adiante, é crucial, o da discussão da revelação.

Uma outra menção de Hamann em Benjamin—desta feita em "Sobre o programa da filosofia que há de vir", um texto de 1917—soa como um prenúncio da distinção entre as tradições alemã e anglo-americana do *linguistic turn*, tal como descrita (*verstehen* versus *erklärung*) no Cap. 1 acima (sec. 7, pp. 34-35): "A grande transformação, a grande correção à qual convém submeter-se um conceito de conhecimento que se orienta de forma unilateral na direção da Matemática e da Mecânica, não é possível a não ser que se relacione o conhecimento com a linguagem, como já tentou fazê-lo Hamann, ainda ao tempo em que Kant era vivo" (Benjamin, 2000d, p. 193, vide também acima, cap. 4, seção 3, p. 94).

E por fim cabe buscar um último trecho em Benjamin que, embora não cite nominalmente Hamann, traz sem dúvida a sua influência: "A filosofia deve nomear as idéias como Adão [nomeou] a natureza, a fim de as dominar [às idéias], elas que são um retorno da natureza" (Benjamin, 2000e, 26). E esclarece-nos acerca desse trecho Rochlitz: "Nomear as 'idéias' para transpô-las de um contexto 'natural' a um contexto 'histórico' e 'messiânico', é essa a tarefa, inspirada pelo judaísmo, que segundo Benjamin se impõe à filosofia".

Esse último trecho de Benjamin que citamos é para nós especialmente significativo pela data—dezembro de 1923, portanto logo após a publicação de "A Tarefa"—e, principalmente, pelo destinatário da carta que a contém. Trata-se de Florens Christian Rang, um dos correspondentes freqüentes de Benjamin (Rochlitz,

2000, p. 13), que é citado por Rosenzweig em "O Novo Pensamento" com mais outros quatro autores alemães contemporâneos seus, como tendo "independentemente uns dos outros, penetrado o ponto focal da nova idéia", apresentada em *A Estrela da Redenção* (Rosenzweig, 2000a, p. 128, vide Cap. 1, seção, 1, p. 21).

Dentre esses autores mencionados, é acerca de Rang que Rosenzweig é mais, digamos, "efusivo". Coincidentemente, isso se dá no trecho que contém a frase acerca de seu (de Rosenzweig) trabalho de tradução ter-lhe propiciado uma aplicação prática de sua filosofia:

> As notas ao meu *Yehuda Halevi* contém instrutivos exemplos de aplicação prática do novo pensamento. Um preciso e profundo conhecimento destas coisas está contido nos fundamentos da obra, de peso, de Florens Christian Rang que permanece em grande parte inédita. (Rosenzweig, 2000a, 128).

Do que vai acima, já se detecta uma convergência de influências, idéias[1] e relacionamentos junto à intelectualidade entre Rosenzweig e Benjamin. E, no que concerne a reflexões acerca da tradução, uma primeira vista d'olhos também já indica uma proximidade. Diz Rosenzweig:

> Só existe uma língua",. [...] Sobre essa essencial unidade da linguagem [...] está baseada a tarefa [i.e., o dever] de traduzir. Pode-se traduzir, porque cada língua contém em si as possibilidades de qualquer outra. É desejável que se traduza, caso se consiga concretizar esse potencial ao semear-se algum campo lingüístico fértil mas ainda incultivado (Rosenzweig, 1995, p. 171).

Compare-se isso, p. ex. com o Panwitz que Benjamin cita com aprovação em "A Tarefa": "[O tradutor] tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro" (Panwitz *apud* Benjamin, 2001, p. 211). Ou com o trecho, famoso, do próprio Benjamin:

> a tradução deve [...] ir reconfigurando em sua própria língua, amorosamente, chegando até aos mínimos detalhes, o modo de designar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior [i. e., a pura linguagem]. (id. 206).

---

[1] Convergência que mostra que talvez se deva modular a afirmação de Kampf-Lages (1998, pp. 87-88, n. 10) de que "Benjamin não teve veleidades religiosas, e nem mesmo especificamente teológicas". A própria influência de Hamann discutida acima, é uma clara indicação de que não é bem assim. Mas há mais. Rochlitz (21) fala de pelo menos "duas reviravoltas tais, que melhor seria falar em mudanças de paradigma" na obra de Benjamin. "A primeira delas"—que é a que aqui nos interessa—"jamais foi contestada: é a que concerne a passagem de **uma filosofia 'metafísica', essencialmente teológica**, a um pensamento que, embora nunca o tenha sido totalmente, se queria 'materialista'". (Rochlitz, 2000, p. 21, grifo meu). Note-se que Benjamin escreveu "A Tarefa" em 1921 (Witte, 1991, pp. 50-51), mas conseguiu publicá-la somente em 1923 e meio "que de carona" como a introdução (que aos leitores pareceu ectópica) a uma tradução de poemas de Baudelaire. Trata-se, portanto, de um Benjamin anterior a essa "primeira reviravolta" que se deu apenas a partir de 1924, durante uma viagem à Itália que lhe propiciou o primeiro contacto com o marxismo.

Em especial, essa "pura linguagem" de Benjamin (id., p. 199) e a "língua única" de Rosenzweig que vimos de citar parecem clamar por uma aproximação.

Assim sendo, no presente capítulo, a tradução dialógica de Rosenzweig será examinada sob a ótica de "A Tarefa do Tradutor" de Walter Benjamin. Como se verá, o texto de Benjamin e o viver tradutório de Rosenzweig elucidam-se um ao outro. E, nessa medida, Rosenzweig cumpre a tarefa que Benjamin propõe.

Se no Cap. 3 Bakhtin iluminou Rosenzweig, **aqui Benjamin e Rosenzweig hão de iluminar-se mutuamente**. É claro, toda luz que se possa lançar sobre a críptica "A Tarefa" será sempre bem-vinda. Mas mais que isso, **veremos que a proximidade entre os dois autores**, que acima é pouco mais do que intuída, **se dá em pontos cruciais das filosofias de ambos**, num nível bem mais básico do que aquele em que se situam as suas respectivas considerações—já de si bem profundas e próximas—acerca do fazer tradutório. **Pontos que, como ademais veremos, correspondem àqueles em que Rosenzweig se aproxima de Bakhtin**.

Assim, se Bakhtin elucida—como visto no cap. 3—a tradução dialógica que Rosenzweig pratica e que é, veremos, a que Benjamin propugna, isso se dá por razões profundas que estão no âmago das filosofias desses autores. Esse é um fato auspicioso e, *as far as the deepness goes*, de certa forma inesperado. Ele surge ao longo do (bem longo) trabalho preliminar necessário para que, posteriormente, se contraponha de forma embasada o tradutor Rosenzweig a "A Tarefa".

Vamos a esse trabalho.

3. A TAREFA DO TRADUTOR FRANZ ROSENZWEIG

Ao que tudo indica, Benjamin e Rosenzweig nunca se encontraram nem se corresponderam e, para o que aqui nos concerne, Rosenzweig nunca leu a "A Tarefa" nem Benjamin leu (mas veja-se Haroldo de Campos, *apud* Oliveira 2000, p.124) o "Pósfácio" ao *Halevi* (ambos publicados em 1923, embora "A Tarefa" tenha sido escrita em 1921).

O "Posfácio" é, sem dúvida, o texto de um tradutor que acaba de desincumbir-se de uma tarefa tradutória específica (traduzir poemas de J. Halevi). O que chama a atenção, no entanto—e como veremos mais adiante—, é o quanto essa ocasião pós-tarefa é tomada para que reflexões sobre o traduzir sejam desenvolvidas (para além das esperadas e usuais discussões de dificuldades e de técnicas de tradução). Já "A Tarefa" é muito mais do que (ou simplesmente **não é**, vide nota 1 acima) uma introdução à tradução de poemas de Baudelaire.

O que é "A Tarefa"? Trata-se um texto de filosofia da linguagem, em que o autor filosofa a partir da tradução. Pode surpreender o fato de que se possa resumir em poucas palavras o escopo—no que respeita à "*actual translation*"—de um texto tão denso.

Ei-las, porém. "A Tarefa do Tradutor" apresenta uma teoria platônica e messiânica da tradução (das obras maiores da literatura), na qual a restituição do sentido é tida como absolutamente acessória, e onde os conceitos de fidelidade e liberdade, usualmente contrapostos nas teorias tradicionais da tradução, são harmonizados ao se libertarem de sua submissão ao sentido: a fidelidade volta-se, sobretudo, a uma literalidade na transposição da sintaxe, e a liberdade se expressa por meio da recriação, na língua de chegada, do modo de designar do original.

Caso se possa entender, na frase anterior, "modo de designar" por "modo de expressão", a proximidade com a tradução dialógica é desde logo detectável. Ademais, pode-se nessa frase reconhecer termos que se referem a cada um dos três níveis que utilizamos no Cap. 2 para a análise do trabalho de tradução de Rosenzweig. Há um objetivo teológico-filosófico ou macro ("messiânica", "platônica"), está aí o nivel lingüístico-textual ou meso ("sentido", "modo de designar") e mesmo o nível micro das técnicas tradutórias ("literalidade na transposição da sintaxe") faz-se aí presente.

Há, no entanto, na resumida frase sobre o escopo de "A Tarefa" acima, alguns juízos ("messiânica", "platônica") a serem justificados, e conceitos ("fidelidade", "liberdade", "literalidade na transposição da sintaxe", "modo de designar") a serem esclarecidos. E, é claro, é preciso que se demonstre que essa sintética definição se aplica de fato à "Tarefa".

Para tanto, haveria que se acompanhar com algum detalhe a (longa) argumentação de Benjamin em seu texto. Essa tarefa é levada a cabo de forma exaustiva no Apêndice do presente trabalho, cuja leitura—por não ser essencial à argumentação deste estudo—deixamos a critério do leitor. No corpo deste capítulo nos ateremos aos trechos de "A Tarefa" que serão esclarecidos a partir das técnicas de tradução que Rosenzweig emprega no *Halevi*.

Isso serve a um duplo objetivo. Por um lado, Rosenzweig esclarece e traz vida (prática) ao que em Benjamin é muito teórico ou nebuloso. Por outro, ajuda a vislumbrar o quanto, e no quê, os dois autores se aproximam.

Antes, porém, que possamos nos aproximar de "A Tarefa", é preciso que se esclareça o que está por trás de um conceito primordial em Benjamin, que é o moto principal de seu texto. Trata-se do conceito de "pura linguagem"[2] [*reinen Sprache*,

[2] A tradução de Susana Kampff Lages traz "pura língua", a tradução francesa (trad. M. Gandillac, rev. R. Rochlitz) diz *"pure langage"*, "pura linguagem", que decidimos adotar. Para o presente estudo de "A Tarefa" utilizamos ambas as traduções, brasileira e francesa, optando a nosso critério—e em geral sem registrar o porquê da opção—por uma delas, nas situações em que algum conflito, a nosso ver relevante, ocorrer. Aqui, no entanto, uma justificativa quanto à opção adotada cabe: como se verá mais adiante, a *reinen Sprache*, uma "fala pura", não é uma "língua a mais" como as outras línguas, só que purificada. É a Linguagem, a fala, a competência lingüística humana (da criatura que, na exata medida em que dispõe de "fala", é "imagem e semelhança" de quem lhe concede essa competência). É essa Linguagem, "purificada" (*accomplished*, digamos,) pelo advento do tempo messiânico—e é o próprio advento desse tempo—, que a Tradução ajuda a construir. Vide também, mais adiante (pp.

pure speech, pure langage], que, como veremos adiante, tanto se aproxima da "língua única" de Rosenzweig.

Será também necessário que se considere um texto de Benjamin, anterior a "A Tarefa", já mencionado, "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana", e que trata de sua primeira filosofia da linguagem, aquela que embasa o que vai em "A Tarefa". Essa filosofia, veremos, é muito próxima da de Rosenzweig em *A Estrela*. Inclusive, como buscaremos demonstrar, um dos "cernes" de Rosenzweig é, a rigor, o fulcro desse primeiro texto de Benjamin.

Há, portanto, algo a percorrer antes de se iniciar o caminho, propriamente dito, "Tarefa" adentro. A esse primeiro percurso—que também não é curto—se dedicam as duas próximas seções.

4. A LÍNGUA SAGRADA *(LESHON HAQODESH)* E A PURA LINGUAGEM *(REINE SPRACHE)*

O campo semântico do termo "sagrado" já se fez presente, de forma mais ou menos explícita, em alguns momentos do presente trabalho. Já na "comunicação divino-humana" que, como apontamos no Cap. 1 (sec. 6, pp. 30-31), prevalece ante a "comunicação inter-humana" na obra de Rosenzweig, está, é claro, implícito o "sagrado" de um diálogo de Deus com cada indivíduo que vivencia a experiência da Revelação. Propiciar que esse tipo de experiência individual de revelação se multiplicasse na sociedade contemporânea foi, inclusive (como visto no Cap. 2 , sec. 5, p. 48; sec. 6 p. 49), o que levou Buber e Rosenzweig a se proporem a iniciar uma nova tradução alemã do texto hebraico da Bíblia.

Num segundo momento, essa noção teológica de revelação precisou ser "des-teologizada", despida do "sagrado", para que, no nível lingüístico, se pudesse compreender o que ocorria numa tradução que se pautava por "preservar o potencial de revelação" do texto original. Nisso serviu-nos (no Cap. 3) o ferramental de Bakhtin. É a enunciação bakhtiniana com sua característica de "responsividade/respondibilidade", que está sendo preservada na tradução dialógica.

E ao considerarmos, no exame que fizemos do *speech thinking* de Rosenzweig, o *linguistic turn* em que sua filosofia se insere e no qual (*linguistic turn*) a palavra precede e suscita o pensamento, visitamos uma terceira vez o campo semântico do "sagrado". Desta feita para reconhecer a forma que o próprio "sentido do sagrado" toma para o indivíduo contemporâneo, que julga tê-lo superado. O "sentido do sagrado" ainda está muito presente nos tempos atuais, de uma maneira dessacralizada e insuspeitada. Conforme apontamos no Cap. 4 (sec. 4, pp. 96-97), uma enunciação

---

126-127, item e), a escolha de termos em Aaron (2003): *pure **language*** (no fim dos tempos) e *holy **tongue*** (o hebraico).

(extremamente) tempestiva, aquela que é percebida por aqueles a quem foi dirigida como algo que é proferido no "tempo certo", produz uma resposta que, para todos os efeitos, corresponde ao que em outros tempos era tido—e suscitado—por uma "palavra sagrada".

Há ainda, no entanto, um outro—quarto—âmbito semântico do "sagrado" que agora examinaremos. Ele já foi mencionado de passagem ao final do Cap. 2 (sec. 5, p. 48), quando nos referimos ao hebraico a partir do qual Buber e Rosenzweig traduziram, tido por eles como uma "língua sagrada". Surge também, p. ex., numa carta de 1926 (transcrita em Derrida, 2004), de Gershom Scholem a Rosenzweig, na qual Scholem descreve, consternado, a vernacularização do hebraico, que constata estar em curso na Palestina dos anos vinte do século passado. A secularização de um hebraico que por quase dois milênios se restringira a ser uma "língua da religião", e nessa medida ganhara contorno e *status* de "língua sagrada". Seria interessante procurar entender qual é exatamente o motivo da consternação de Scholem ante um hebraico que tornará a ser vernáculo.

Para que se entenda o que vai nesse (quarto) "sagrado", é preciso que se considerem algumas etapas pelas quais passou o hebraico ao longo de sua história, e que o levaram, a partir de certa altura, a ser tido por "língua sagrada". Essas considerações se revelarão importantes para o que aqui nos concerne, pois permitirão que se entenda a origem e o cerne conceitual de uma outra noção, a de "pura linguagem", que é fundamental em "A Tarefa".

Isso porque essa noção de pura linguagem é próxima à de língua sagrada, e em alguns momentos se confunde com ela. Trata-se, no entanto, de dois conceitos diversos que precisam ser claramente distinguidos, para que se apreenda o viés messiânico do texto de Benjamin.

4.1 Língua e linguagem

O relato bíblico das origens e da história inicial de Israel é uma narrativa carregada de teologia e que pouco ou quase nada tem de histórico [Neusner, 2003, p. 9; Sweeney, 2003, p. 23; Davies, 2003, p. 45; Kugel, 2007, 204-205 e *passim*]. Os eventos dessa narrativa remontariam ao entorno de 2200-2000 a.C., sendo que os primeiros eventos bíblicos que a arqueologia efetivamente corrobora são de 1200-1000 a.C., em especial os reinados de David e Salomão ao fim desse período[3].

[3] A presente discussão está baseada principalmente em Aaron, 2003, pp. 268-277 e Davies, 2003, pp. 37-57, e também em Sweeny, 2003, p. 23, e Neusner, 2003, pp. 8-14. Para as recentes evidências arqueológicas de que o relato bíblico da conquista da Terra Prometida é uma lenda que se erigiu a partir do ocorrido na segunda das três crises demográficas e sociais que ocorreram na Palestina (respectivamente, em torno de 6000, 2200 e 1200 a. C.), veja-se Miroschedji, 2005.

Por outro lado, é sabido que os livros do Pentatêuco (Gen, Ex, Deut, Num e Lev) tomaram forma final no período que se seguiu à restauração do Templo em torno de 500 a.C., a partir de textos e tradições orais que remontavam de 1000 a 600 a.C.

Esse séc. VI a.C. foi para os israelitas um tempo fortemente marcado pela experiência do exílio na Babilônia, exílio que se seguiu à tomada de Jerusalém pelo império assírio e à destruição do Primeiro Templo, em 586 a.C. Um tempo, por outro lado, também marcado pela experiência do retorno, cerca de 80 anos mais tarde, já sob os auspícios do império persa, com a finalidade de reconstituir em Jerusalém um estado títere, e com autorização para reconstruir o (Segundo) Templo.

Assim, esses cinco primeiros livros da Bíblia tratam de compor o quadro de uma antiga história que pudesse ser percebida como comum aos ex-exilados que retornavam, aos israelitas que permaneceram na Judéia ocupada, e aos adventícios das populações a ela circunvizinhas que, no decorrer desses oitenta anos, vieram a habitá-la. Uma história na qual a experiência recente é espelhada: o mundo é incerto, a terra é uma dádiva, e, se há exilio e castigo, há também restauração e perdão[4] [Neusner, 2003, p. 9].

Em torno de 300 a.C.—um período que corresponde ao início do Helenismo—os demais livros que compõem a Bíblia hebraica (i.e., além do Pentateuco ou *Tanakh* ou *Torah* escrita, os Livros Sagrados ou *Ketuvim* e os Profetas ou *Neviim*) estariam completados, ainda que, é claro, nada parecido com o que hoje se entende por um cânone religioso tivesse sido concebido, que dirá "fechado" (vide nota 4).

---

[4] Note-se o quanto tudo isto substancia o que vai dito no Cap. 2 (sec. 6, p.50). Uma experiência de exílio e retorno é vivenciada por uma comunidade, e faz com que relatos pré-existentes na tradição oral sejam tomados e formatados (como uma história pregressa em que há também exílio e pecado, restauração e reconciliação) de maneira a constituirem-se, para essa comunidade e para as gerações futuras, numa fonte para a compreensão da realidade, que a experiência vivenciada forjou. Fica também patente a importância que a narrativa tem, nesses contextos em que um *linguistic turn* prevalece, ante a "verdade histórica" que o *rational turn* valoriza. Aqui o aspecto existencial, o transmitir-se a vivência do fato, vale mais do que transmitir-se "o fato" que "de fato" se deu. Algo, aliás, bem na linha do que Benjamin preconiza n' "O Contador de Histórias" (vide Cap. 1, sec. 7.2, nota 11, p. 37). Vale aqui mais o "relato" do que a "informação". Por outro lado, não se pode deixar de reconhecer que essa circunstância, na qual o Pentatêuco toma forma final, quase que poderia prestar-se a uma Análise de Discurso. Há laivos de AD na seguinte observação que Davies (2003, p. 45) faz: "*From this small, diverse and not entirely compatible population a society was to be created [...] The scribes aimed to recreate a shared history in a monarchic world, a world that had been full of promise but also ended in divine displeasure. These writings united the present through the past and argued for the status quo, while hinting at a better future*". Vide também Kugel, 2007, pp. 9-10, que aponta uma atitude semelhante no redator do livro das Crônicas. De toda forma, na medida em que estivermos na AD, continuamos num *linguistic turn*.
É, outrossim, importante notar que o que estamos descrevendo é o processo pelo qual o Pentatêuco toma forma final e se incorpora a um corpus **literário**. Uma outra discussão (que ocupa boa parte do artigo de Davies) "*is the process by which the contents of classic works* [i.e. o Pentatêuco e os outros livros (vide logo a seguir acima) que compõem as Escrituras Hebraicas] *came to be adopted as an agenda for living as a Judean/Jew. Why, in other words, did Judaism assume the guise of a religion [...]*" (id. p. 46).

A literatura que se seguiu à que veio a compor a Bíblia Hebraica foi a do chamado Período do Segundo Templo. Trata-se de uma literatura que, salvo raras exceções, não se incorporou ao cânone religioso, e que cobre, a rigor, tão somente obras compostas na segunda metade desse Período histórico, ou seja, os três séculos de 250 a.C. a 70 d.C.. Foi nesse último ano que se deu a fatídica destruição do Segundo Templo pelo poder romano.

Essa destruição foi uma segunda hecatombe, que redundou num segundo exílio, desta feita sem esperança de retorno. A diáspora que se viu consumada quando a última revolta judaica foi sufocada por Roma em 135 d.C., foi o que determinou o início do Judaísmo rabínico. Um Judaísmo que, na falta de um Templo, buscou a santificação no detalhado regrar da vida diária.

> É precisamente nesse ponto da história—a emergência do Judaísmo Rabínico durante a era romana—que a doutrina da sacralização do hebraico cristalizou-se, para se tornar aquilo que hoje se entende sempre que se ouve uma referência ao hebraico como sendo 'a língua sagrada' [e que é o conceito que Scholem tem em mente em sua carta a Rosenzweig, vide p. 123 acima] (Aaron, 2003, p. 268).

Entretanto, a literatura—pré-rabínica—do Segundo Templo é aquela a que devemos retornar, pois é ela que contém os precursores dessa noção do hebraico como língua sagrada. E é nesses precursores que se deve buscar não apenas as origens que esclarecem a noção, mas também os elementos que nos permitem reconhecer uma noção distinta e mais messiânica, a da "pura linguagem".

Isso porque os textos do Pentatêuco, que são, como vimos, anteriores à literatura do Segundo Templo, embora tenham todos sido escritos em hebraico (a exceção são algumas seções de Ezra e de Daniel), em nenhum momento fazem menção à língua em que estão sendo redigidos, seja como sendo "o hebraico", seja por qualquer outro nome. Mesmo as menções à língua que falam os personagens das narrativas (denominada *yehudit* ["Judaico", ou a língua de Judá]) surgem apenas raramente no Pentatêuco, e sempre num contexto de diferenciação ante os outros povos de Canaã que falam outras línguas, ou ante o aramaico, a língua oficial do império assírio.

E o mesmo ocorre quando no Pentatêuco o uso de termos específicos—que permanecem em hebraico, mesmo nas atuais traduções da Bíblia—é ressaltado. Por exemplo, Jacó usa o termo hebraico "*Galed*" para referir-se ao monte de pedras que marca seu pacto com Labão em Gen 31,47. Labão usa o termo aramaico (*Jegar-Saaduta*) de mesmo significado ["*stone mound*", segundo Aaron (2003, p. 270), "Monte do Testemunho", segundo a Bíblia da CNBB], e com isso o redator marca a estraneidade de Labão. Assim, nesses textos, o hebraico serve como um marcador de pertença tribal, mas não tem a conotação religiosa que adquirirá nos textos pós-bíblicos.

Já a literatura do Segundo Templo desenvolveu-se no helenismo, num contexto de tensão social e religiosa entre tradicionalistas e assimilacionistas ante a crescente introdução da cultura (e da língua) grega, e frente a um perigo de sincretismo religioso nas comunidades judaicas. Nesses textos, cinco noções, ou "atitudes com relação ao hebraico" (Aaron, 2003, p.272), —que mais tarde conotarão em parte a noção rabínica do "hebraico, a língua sagrada"—podem ser discernidas:

a) **lealdade à língua como lealdade à tradição e ao ancestral**. No segundo livro dos Macabeus, escrito em torno 120 a. C., o segundo dos sete irmãos que são brutalmente torturados e mortos—juntamente com a mãe viúva—por gregos selêucidas que a ele se dirigem (obviamente, em grego), responde-lhes "na língua de seus ancestrais" (2Mc 7, 8). Aqui há um contraponto com o que ocorrera com o primeiro irmão que preferiu ser torturado e morto na frente da própria mãe a comer carne de porco e com isso vir a "transgredir a lei de seus ancestrais" (2Mc 7, 2). Lei e língua são assim colocados em pé de igualdade.

b) **a língua como fator de unidade política**. Nos *Testamentos dos Doze Patriarcas* (séc. II a. C.) há o conceito de um Fim dos Tempos que inclui a noção de que as doze tribos de Jacó tornar-se-ão "um só povo do Senhor, com uma só língua". O contexto aqui, entretanto, não é apocalíptico, mas fortemente nacionalista. A salvação redundará num novo reinado (num rei político que reinará) livre do jugo estrangeiro. Mas, note-se, ainda haverá estrangeiros.

c) **O hebraico como língua original da humanidade**. O *Livro dos Jubileus* (150 a. C.) contém a mais antiga referência ao hebraico como a língua original da humanidade (uma noção que, como veremos, parece implícita na filosofia da linguagem do Benjamin pré-marxista. Vide nota 5 abaixo, e o texto que a ela remete). Nesse texto, o hebraico é ensinado a Abraão por um anjo (i.e., por Deus), depois de a língua ter estado perdida por séculos, desde "a Queda".

d) **O hebraico como a língua esquecida, de uma pregressa civilização de harmonia**. O mesmo *Livro dos Jubileus* traz a noção de que tendo aprendido o hebraico, Abraão pode estudar antigos documentos (pré-Queda?!) que eram, desde o desaparecimento do hebraico e até então, incompreensíveis.

e) **A língua (*tongue*) sagrada**. A mais antiga ocorrência conhecida da expressão "língua sagrada" [*leshon haqodesh*], que é tão freqüente na literatura rabínica, está num dos manuscritos do Mar Morto, ou seja, da comunidade essênia de Qumran. De todas as noções precursoras (e respectivos textos) que ora analisamos, esta é a mais importante para o que aqui nos concerne. O manuscrito em pauta (4Q464) está bastante danificado e a expressão "língua sagrada" aparece isolada, num fragmento que contém unicamente essa frase. A linha logo abaixo, entretanto, que muito provavelmente pertence ao mesmo contexto, contém uma citação de Sofonias (Sf 3, 9) "E então eu tornarei a linguagem dos povos numa pura

linguagem" (Sf 3, 9 continua: "para que possam todos juntos invocar o nome do Senhor, e servir o Senhor, todos juntos"). Ora, é bem claro que há um contexto messiânico (de final dos tempos) no versículo de Sofonias. E se considerarmos que Qumran era uma comunidade que se isolara, "crendo que estavam vivendo às vésperas do final dos tempos" [Eshel e Stone, 1993 (artigo em hebraico), *apud* Aaron, 2003, p. 275], cabe a conclusão de que o primeiro uso conhecido de "língua sagrada" traz as conotações: "o hebraico é a língua (*tongue*) sagrada, e, muito provavelmente [também a conotação de], o Hebreu será a linguagem (*language*) universal do fim dos tempos" (id.).

A conclusão, fundamental para nossa presente discussão, é que estamos diante de duas noções distintas (que o autor desse texto de Qumran optou por aproximar): a "pura linguagem" messiânica que é o conceito que aparece em "A Tarefa" e que é, como veremos, o que está por trás da "língua única" de Rosenzweig ; e o hebraico "língua sagrada", aquela em que o judeu medieval espanhol [i.e., nativo de língua árabe] Halevi escreveu os poemas que Rosenzweig traduziu, e aquela cuja secularização (ou conseqüências dessa secularização) é a preocupação de Scholem em 1926, na carta que enviou a Rosenzweig.

Mas passemos das noções precursoras ao conceito em si, rabínico, da "língua sagrada". Seu moto foi o desuso em que caiu o hebraico como vernáculo na própria terra de Israel, nalgum momento do período pós-helenístico que não pode ser estabelecido com precisão. No entanto, a discussão acerca de se, e porque, o hebraico foi dando lugar ao aramaico ou ao grego na Palestina romana parece estéril. A solução dada por alguns estudiosos foca-se mais num processo, que se convencionou denominar *diglossia*, e que lembra muito (ou, talvez, corresponda exatamente a) as heteroglossias de Bakhtin (vide Cap. 3, sec 6, pp. 74-75) .

> Isso [o fenômeno da diglossia] se dá quando distintas funções sociais exigem o uso de diferentes línguas, todas elas línguas que o usuário domina, mas cada uma delas usada de forma específica num contexto que a sociedade julga o apropriado [para o uso daquela língua]. Assim, muito embora o hebraico, no mundo pós-bíblico nunca mais serviria como a única língua de nenhuma comunidade judaica até o séc. XX, seu *status* como língua religiosa permaneceu relativamente constante. [...] [Com isso] estabeleceu-se uma dinâmica entre a língua falada [no dia a dia] e a língua herdada da tradição que, por seu turno, transformou o significado da expressão 'a língua sagrada [*tongue*]' [Aaron, 2003, p. 276].

De fato, eis aí uma interessante situação em que as heteroglossias de Bakhtin coincidem com o que entendemos por (diferentes) línguas nacionais. O ponto a ser ressaltado entretanto é que, embora essa "língua sagrada", modificada pela diglossia, ainda carregue as conotações de seus precursores acima descritos, e seja até possível reconhecê-los (a esses precursores), como veremos, influenciando filosofias da linguagem como as de Rosenzweig e Benjamin, ela é agora, essa língua sagrada,

basicamente, uma "língua da religião" que deve ser protegida do indevido uso em contextos estranhos à religião.

Uma língua que acaba por se tornar mais que "linguagem". Com o tempo, ela se objetifica e se ritualiza, e passa a transcender o lingüístico. O Genesis Rabbah, um comentário rabínico escrito em torno de 450 d. C, conclui que o hebraico é a língua da Criação. Isso a partir de Gen, 2,23, o versículo em que Adão nomeia a mulher, "esta será chamada Mulher (*isha*), porque [da costela] do homem (*ish*) foi tirada". Aaron ressalta que o racional por trás dessa conclusão é bastante claro:

> A ligação fonológica entre *'isha'* e *'ish'* só poderia ser possível se a língua que contém essas duas palavras estivesse na origem do processo da criação. Como outras línguas não possuem essa conexão entre as palavras para homem e mulher concluiu-se que os significados **e os sons** das palavras hebraicas deveriam ser parte integral da ordem do universo (Aaron, 2003, p. 280, grifo meu)[5].

De fazer parte da ordem do universo, a influenciá-la, é um passo. No Talmud da Babilônia, de cerca de 600 d. C., já se pode reconhecer a objetificação. A letra *hey* que é adicionada ao nome de Abraão (de "Abrão" a "Abrahão"), diz o Talmud, provê o patriarca de maiores poderes sobre o corpo. Na mesma época o *Hekhalot*, um texto basicamente litúrgico, enfatiza o poder isolado de nomes e letras. Estamos já num âmbito de misticismo e até magia,

> completamente fora das rubricas da semântica e da sintaxe. [...] muitas das sentenças e fórmulas envolvem conjuntos de fonemas que resultam totalmente desprovidos de sentido. [...] Dá-se uma transformação da noção usual de semântica. Com a ritualização o significado não se encontra só no valor semântico das palavras mas também *no ato em si de recitá-las* [...] algo assim como uma espécie de meta-semântica (Aaron 2003, pp. 282, 283, 284, grifos de Aaron).

Com isso fica clara a natureza da distinção que procuramos apontar mais acima, entre "língua sagrada" e "pura linguagem". A língua sagrada—no caso o hebraico—chega a transcender o lingüístico, atinge o âmbito do ritualístico e do teológico, e com isso já se entende a natureza, e a razão, da preocupação de Scholem em 1926 ao constatar a secularização do hebraico relatada na carta a Rosenzweig.

E, sobretudo, se entende a frase—que no Cap. 2 qualificamos de perigosa, melancólica e paradoxal num tradutor—de Rosenzweig a Gershom Scholem em carta de 1921, (vide Cap. 2, sec. 4, p. 45): "O hebraico[, por ser a língua sagrada], mesmo sem ser entendido, lhe proporciona [a quem recita o *Tischdank* sem compreendê-lo] mais do que a melhor das traduções". **O hebraico que Rosenzweig prefere não**

[5] É interessante notar que Benjamin menciona essa mesma passagem bíblica em "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana" (Benjamin, 2000b, 155). Benjamin, no entanto, não está naquele texto preocupado com a valorização do hebraico. Seu ponto é a participação ativa que o primeiro homem tem na Criação, participação que, Benjamin busca ressaltar, tem um cunho fundamentalmente lingüístico. Não obstante, o alemão de *'Isha'*, para Bejamin é *Mänin*, para que a ligação fonológica permaneça.

traduzir para o alemão não é mais uma língua. É um objeto sagrado do ritual, algo que extrapolou o nível do lingüístico.

Já a "pura linguagem" é de fato "linguagem"—e não "língua" específica—, é a competência lingüística, e permanece no nível lingüístico. É dentro do lingüístico que ela se purifica, e a ferramenta que constrói essa purificação é, na visão do Benjamin de "A Tarefa", a Tradução. Não obstante toda a teologia que se sente estar por trás de "A Tarefa" e de "Sobre a Linguagem Geral e a Linguagem Humana", Benjamin não sai do lingüístico.

Na realidade, sua teologia, e até sua metafísica, é que se inserem num *linguistic turn*. Vejamos isso.

5. TEOLOGIA DA LINGUAGEM, TEOLOGIA NA LINGUAGEM

"Sobre a Linguagem Geral e a Linguagem Humana" [Benjamin, 2000b, pp. 143-165, doravante "A Linguagem"] foi redigida no final de 1916 sob forma de carta a Gershom Scholem—o autor tinha então 24 anos e o destinatário 19—, e permaneceu inédita em vida do autor. Rainer Rochlitz, revisor da tradução francesa por M. Gandillac, julgou importante deixar registrado numa nota inicial que "o texto permanecerá uma fonte de inspiração e uma referência para a reflexão de Benjamin até os anos trinta, época na qual ele reverá sua teoria da linguagem num sentido mais materialista, com 'Sobre o Poder da Imitação' [que é de 1933]" [id. p. 142, vide nota 1, acima].

E, de fato, "A Linguagem" apresenta uma teoria em que "se pressupõe [como na Bíblia, que] a linguagem [é] uma realidade última, inexplicável, mística, que não pode ser observada a não ser em seu desenvolvimento" [id. p.152]. É essa a teoria da linguagem na qual a teoria da tradução exposta em "A Tarefa" se insere.

Trata-se, na realidade, de um radical *linguistic turn*, filosófico, teológico e metafísico. Tentemos resumir (num longo parágrafo) a mensagem desse novo método que busca conceber "toda manifestação da vida [...] como uma espécie de linguagem, e que, como todo verdadeiro método, tem o efeito de formular os problemas de uma maneira nova" [Benjamin, 2000b, p. 142].

Na linguagem, a rigor **nas** linguagens—e não simplesmente **através** dela(s) (e essa distinção é fundamental)—se expressa a essência espiritual de **tudo** quanto existe (e não apenas a essência espiritual do homem, pois **tudo** quanto existe tem sua linguagem própria). Essas essências espirituais **são** de natureza lingüística (e um momento chave do texto se dá na demonstração dessa identidade lingüístico-espiritual). Dentre elas, a essência espiritual (= essência lingüística) do homem, que se expressa **em** sua linguagem humana que **nomeia**, é a mais elevada de uma gradação de essências. **No** nome, a essência espiritual do homem se comunica com Deus. Esse "verbo humano" que nomeia, **conhece**, no nomear, **imediatamente** e

em estado puro, aquilo que Deus cria. Ou seja, na Criação a função de Deus é a de **criar** mas há também na Criação uma função que é do homem (não decaído): a de nomeando, **conhecer** o que é criado (e conhecê-lo **no** nome)[6]. O pecado original é a **denotação**, o fato de que a palavra humana passa a comunicar alguma coisa que não está **em** si mesma (palavra), ou seja, passa a denotar alguma coisa fora de si, **acerca** da qual ela (palavra) apenas se **refere**. Essa imediatez que o nome/palavra perde é substituída por uma imediatez "lesada, [a do] julgamento [isto é ou não é bom, é ou não o que parece ser?], que não se beneficia mais do bem-aventurado repouso em si mesmo" [id., p. 161]. Assim, a linguagem passa de essência a meio (de referência), com isso "são lançadas as bases de sua pluralidade, e daí é só mais um passo até a confusão das línguas [humanas]" [id. p. 162]. A última frase de "A Linguagem" é: "Toda linguagem superior [a outras] é tradução de [alg]uma linguagem inferior [a ela], até que se desenvolva em sua claridade última o verbo de Deus que é a unidade desse movimento da linguagem." [id., p. 165].

A referência que nessa última frase se faz a uma **variedade de linguagens** não é à pluralidade babélica, horizontal, das línguas humanas (que é mencionada, esta última, na citação imediatamente anterior). Aqui a pluralidade é vertical e metafísica, da linguagem das coisas à linguagem do homem, na qual a linguagem humana, como mencionado acima, é a mais elevada de uma "gradação de toda essência, tanto espiritual quanto lingüística, segundo graus de existência ou ser, como aqueles [*à la Great Chain of Being*] a que a escolástica já estava acostumada" [id. p.150]. E a tradução

> É a tradução da linguagem das coisas **na** linguagem do homem. É necessário que se funde o conceito de tradução ao nível mais profundo da teoria lingüística, pois ele tem porte e potência demais para que venha a ser, como às vezes se pensa, tratado num segundo momento [ou 'deixado para depois', '*traité aprés coup*' na trad. francesa]. [id., p. 157, grifo meu].

O que vai dois parágrafos acima é, é claro, uma grande simplificação[7] de um texto de extrema beleza e tão ou mais denso do que "A Tarefa". No entanto,

---

[6] "Deus criou o homem à sua imagem, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria." [id., p. 154].

[7] Uma específica simplificação que merece ser aqui registrada é a identificação que, quase que de plano, fizemos entre essência espiritual e essência lingüística. Benjamin inicia distinguindo-as, e comentando inclusive que essa é usualmente "a distinção que, logo à origem, se faz num estudo teórico sobre a linguagem" [p. 144]. Tece a seguir um longo argumento para chegar a que "o nome garante que *a linguagem é tão simplesmente* a essência espiritual do homem" [p. 148, grifos de Benjamin], e finalmente concluir, mais adiante, que **toda** essência espiritual, "mesmo a das coisas" [p. 149], é uma essência lingüística e que "*Não existe [um] conteúdo da linguagem; como comunicação, a linguagem* [mesmo a das coisas] *comunica uma essência espiritual, ou seja pura e simplesmente uma comunicabilidade*" [p. 150, grifos de Benjamin]. Embora Benjamin não tenha ainda a esta altura deixado claro, estamos aqui no âmbito da linguagem não decaída, aquela na qual a linguagem humana nomeia (e conhece) diretamente, não refere (vide acima, logo a seguir no texto e esp. a nota seguinte).

espera-se, tem-se aí pelo menos um registro resumido da trajetória do argumento de Benjamin, um argumento que é uma ode de confiança na linguagem. Cabe agora que no restante desta seção busquemos destacar, do todo do texto, o que é especialmente relevante para a leitura de "A Tarefa", o que nesse texto há de novidade (e fonte de estranhamento), e—em especial—as aproximações cabíveis com o pensamento de Rosenzweig.

5.1 A novidade em "A Linguagem" e sua relevância para "A Tarefa"

Desde logo, nota-se um, digamos, menosprezo pela denotação em favor de uma expressão "na" linguagem, ou seja, imediata e intrínseca à linguagem. "No" nome, ou seja "na" linguagem, intrinsecamente—e nunca "através" dela—, é que a essência espiritual do homem se comunica com Deus [p. 147]. E "nisto", neste assim comunicar "na" linguagem, está a essência espiritual do homem, que é igualmente essência lingüística, e que é sua linguagem humana. Assim, "o alemão [uma dentre as plurais línguas humanas decaídas] não é de forma alguma a expressão de tudo o que *por* ele cremos poder exprimir, mas é antes a expressão imediata daquilo que nele *se* comunica. Este 'se' é uma essência espiritual" [id., p. 143, grifos de Benjamin].

É nesse menosprezo pela denotação em "A Linguagem" que se funda, por um lado, o aspecto secundário que a "restituição do sentido" terá em "A Tarefa do Tradutor". Por outro lado, podemos dizer que no "'se' [que] é [a] essência espiritual [do alemão]" em "A Linguagem", está "a visada [parcial], a intenção, que cada língua [humana], **tomada em seu todo**, tem da pura linguagem" em "A Tarefa" [Benjamin, 2000a, trad. fran., pp. 250-251, grifo meu]. Pura linguagem que, já se vê, é a Linguagem (competência lingüística) "desenvolv[ida] em sua claridade última, a unidade desse movimento da linguagem[8]" [Benjamin, 2000b, p. 165].

Esse "movimento da linguagem" é, em "A Linguagem", um movimento vertical, da linguagem das coisas à linguagem do homem, que a tradução conceituada "ao nível mais profundo da teoria lingüística" [id., p.157] promove. E é, em "A Tarefa", uma evolução a partir do plano horizontal da pluralidade das línguas humanas em direção à pura linguagem, que "[a] Tradução [que] é uma forma" [Benjamin, 2000a, p. 245] promove ao instanciar-se na tradução de uma obra literária maior, graças ao tradutor que, como Rosenzweig, cumpre a Tarefa.

[8] Relevante nesse aspecto é uma frase de Benjamin em "A Linguagem": "O homem é aquele que nomeia, e nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura linguagem." [id. p. 148]. Esse, é claro, é ainda o homem pré-queda, já que "o pecado original é a hora natal do *verbo humano*, aquele [verbo] no qual o nome não vivia mais intacto, aquele [verbo] que saía para fora da linguagem que nomeia, para fora da linguagem que conhece, [para fora], pode-se dizer, de sua própria magia imanente, para se fazer mágica expressamente, [e], por assim dizer, a partir de fora. A palavra deve agora comunicar *qualquer coisa* (para além [i.e., desde fora]) de si mesma" [id., p. 160]. Ou seja, expulsa do paraíso da pura nomeação, a palavra se vê condenada à denotação e à referência. Sem dúvida, eis aí uma teologia da linguagem.

Com isso já nos adiantamos um pouco mais do que devíamos numa análise de "A Tarefa" que como dissemos, e à luz de Rosenzweig, levaremos parcialmente a cabo na seção 6 (o leitor interessado numa análise de todo o texto de "A Tarefa", deverá, ao fim da seção 5, dirigir-se ao Apêndice deste trabalho). Basta, portanto, da novidade em "A Linguagem" e sua relevância para "A Tarefa".

5.2 "A Linguagem" de Benjamin e o pensamento de Rosenzweig

Vejamos agora o que em "A Linguagem" se aproxima do pensamento de Rosenzweig.

Na medida em que "A Linguagem" é um texto de base, a aproximação com Rosenzweig se dá em linhas básicas e, bem por isso, significativas. Ainda que não desenvolva algo tão inovador quanto o pensamento gramático que molda as análises que Rosenzweig faz do Gênesis e do Cântico dos Cânticos (as quais detalhamos no Cap. 4), Benjamin, sem dúvida—e pelo menos dois anos antes de Rosenzweig—desenvolve também uma teologia, dentro de um franco *linguistic turn*.

Benjamin deixa isso claro logo nas primeiras linhas ao referir-se à sua nova concepção ("toda manifestação da vida do espírito humano[9] pode ser concebida como uma espécie de linguagem") como um "verdadeiro método [...]que tem o efeito de, por toda parte, dar uma nova formulação a [velhos] problemas" [p. 142]. Nesse sentido, inclusive, Benjamin mostra ter mais consciência metodológica do que a que tinha Rosenzweig ao redigir *A Estrela*. Foi preciso que se passassem quatro anos da publicação de sua obra-prima, para que Rosenzweig se dispusesse—ao que tudo indica a duras penas—a explicitar em "O Novo Pensamento" a revolução metodológica que *A Estrela*, ao empregar o *speech thinking* e o método gramático, representara.

No que respeita a algumas aproximações bem visíveis entre Rosenzweig e Benjamin, há os fatos óbvios de que ambos são teístas e que ambos usam um mesmo relato Bíblico—o da Criação no Gênesis—como uma das bases de reflexão. Note-se, inclusive, que um mesmo versículo, Gen, 1, 31, é para ambos chave[10].

---

[9] Talvez caiba repisar aqui algo que já estará óbvio: "toda manifestação da vida do espírito humano" implicará que uma infinidade de **coisas** "podem ser concebidas como uma espécie de linguagem", como Benjamin, famosamente, logo tratará de deixar claro ao falar "da linguagem **desta** lâmpada", a linguagem de uma **coisa bem específica** e que, portanto—como já deve ter ficado bastante claro a esta altura—, é uma outra linguagem que não a humana. "A linguagem desta lâmpada não comunica a lâmpada, comunica a lâmpada lingüística" [p. 145]. A lâmpada não é comunicável, somente sua essência lingüística (= espiritual) o é. Eis aí, sem dúvida, uma nova formulação para um velho problema. E um franco *linguistic turn*.

[10] E, nesse sentido, o que vai em "A Linguagem" (Benjamin, 2000b, pp. 159-160) ajuda a elucidar a críptica última frase do Livro 1 de *A Estrela* [Rosenzweig, 1970, p. 155] que diz: "[...] 'vêde, é muito bom!' 'Muito' [por ser um comparativo], ensinam nossos sábios, 'muito'—isso é a morte" (vide acima, no Cap. 4, sec. 6, p. 103, acerca dessa frase de transição da Criação à Revelação em *A Estrela*). Para Benjamin, o conhecimento (comparativo) "do que é bom e do que é mau" que, no Gênesis, o fruto proibido propicia, é um conhecimento "vão" que "não tem nome", já que Deus já constatara ao fim

Mas há também visíveis diferenças: para Benjamin, o relato da Queda, também parte do Gênesis, é o que será importante para explicar porque a pura linguagem da nomeação se tornará decaída, fora de si, expulsa para a referência (vide notas 8 e 10). Para Rosenzweig, o Cântico dos Cânticos é que será focal, e nesse caso à luz da noção de Revelação, que é o fulcro de *A Estrela* (Cap. 4, secs. 6, 7 e 8).

Há, aliás, essa óbvia diferença, o fato de que enquanto *A Estrela* é um monumental sistema teológico-filosófico, "A Linguagem"—ainda se tomada em conjunto com "A Tarefa", e ainda que sejam, ambas, "A Tarefa" e "A Linguagem", seminais—não passa de um texto curto. Nessa medida, *A Estrela* e "A Linguagem" mesmo quando aproximadas em pontos específicos, são, sob certo aspecto, incomensuráveis.

E no que concerne os respectivos *linguistic turns*, ainda que encarados apenas sob o aspecto da "virada teológica"—já que o teológico é o mais proeminente em "A Linguagem" de Benjamin—há uma diferença (neste caso, mais sutil). Em Rosenzweig a linguagem é mais um ***organon***, um poderoso ferramental para pensar-se (gramaticamente) uma realidade que é multifacetada e existencial (Cap. 4, sec. 7.2, pp. 105, 107; sec. 8 p. 114). Em Benjamin a linguagem é o conceito **metafísico** chave, aquele que ancora a manifestação da "vida espiritual" (a qual, tomada num senso lato, abarca toda a Criação). Assim, pode-se dizer que enquanto Benjamin faz uma teologia **da** linguagem, Rosenzweig faz uma teologia **na** linguagem.

Seja como for, bem visíveis ou mais sutis, essas diferenças são superficiais se comparadas à profundidade dos dois pontos de aproximação entre *A Estrela* e "A Linguagem" que devem ser especificamente ressaltados. À parte a consideração da proximidade em si, essa análise nos propiciará mais algum aprofundamento nas filosofias da linguagem de ambos os autores e a derivação de um conceito chave para o que se seguirá neste trabalho.

Os pontos a serem considerados são: o fato de que a Revelação, fulcro de *A Estrela*, é crucial em "A Linguagem" e o fato de que o Nome, fulcro de "A Linguagem", é crucial em *A Estrela*.

5.2.1 A Revelação em "A Linguagem"

A Revelação é o cerne da filosofia de Rosenzweig. É o moto de seu trabalho de tradução, o quê a ser preservado no texto traduzido, a razão de ser do desenvolvimento e da aplicação de suas técnicas tradutórias. Tudo isso tem sido mote do presente trabalho. Mais ainda, e como também visto, para Rosenzweig a Revelação é a Linguagem (Cap. 4, sec. 7, p. 104).

---

do sexto dia que "isto [a Criação] é muito bom". Esse vão "conhecimento exterior [do bem e do mal] abandona o nome", nele "o nome sai de si mesmo", decai e se sujeita à morte.

Ora, o conceito de revelação é também um ápice de "A Linguagem" de Benjamin, embora apareça em apenas um trecho do texto e não tenha, portanto, a ubiqüidade que têm no desenrolar da argumentação, p. ex., os conceitos de "nome", "nomeação", "essência espiritual" e "essência lingüística".

A Revelação surge em "A Linguagem" ao cabo da longa argumentação a que aludimos na nota 7 acima, que conclui pelo equacionamento da essência espiritual humana a sua essência lingüística: a essência espiritual do homem é sua essência lingüística. E é interessante notar como a Revelação é para Benjamin, ao mesmo tempo, causa e conseqüência dessa identidade. Vale aqui a citação de um longo trecho:

> Mas se **a identificação da essência espiritual com a essência lingüística** é, para a teoria da linguagem, de um tal importe metafísico, é porque ela **conduz a esse conceito que jamais cessou de se lançar-se a si mesmo ao centro da filosofia da linguagem e [assim] constituir-se na ligação mais íntima dessa filosofia com a [filosofia] da religião, refiro-me ao conceito de revelação**.—No interior de toda criação lingüística reina o conflito entre o exprimido e o exprimível de um lado, e o inexprimido e o inexprimível do outro. Uma vez que se contempla esse conflito, é na perspectiva do inexprimível que se vê, desde logo, a última essência espiritual. Ora, é claro que identificar-se a essência espiritual com a essência lingüística é igual a contestar-se essa relação de proporcionalidade inversa entre um [expressão] e outro [espiritualidade], de tal sorte que a expressão lingüística mais existente, [...] [ou seja,] a mais expressa, é ao mesmo tempo o puro espiritual. Mas é precisamente isso que significa o **conceito de revelação**, uma vez que [esse conceito] **toma o caráter intangível do verbo como [sendo] a única e suficiente condição, e [como sendo a própria] característica, da natureza divina que se exprime nele** [verbo, palavra de revelação]. **O mais alto domínio espiritual é [dessa forma] (no conceito de revelação), ao mesmo tempo o único que ignora o inexprimível. Pois ele é interpelado no nome e se exprime como revelação**. Ora o que assim se anuncia, é que [...] **a mais alta essência espiritual**, tal como se manifesta na religião, **repousa exclusivamente sobre o homem e sobre a linguagem nele** [que é uma linguagem perfeita, sonora e acabada (enquanto palavra de revelação)]; **enquanto que toda arte, inclusive a poesia, repousa, não sobre a última substância do espírito lingüístico, mas**, certamente sobre a beleza acabada [*achevée*], **sobre o espírito lingüístico das coisas** [i.e., sobre as linguagens das coisas, que são linguagens imperfeitas e mudas]. '*Língua*, *mãe* da razão, diz Hamann, e *revelação*, seu alfa e seu ômega'. [id., p. 151, negritos meus, itálicos de Benjamin. Para o que vai nos dois últimos colchetes, vide p. 152].

As aproximações do trecho acima com Rosenzweig são várias, e significativas: a revelação como cerne da doutrina ("o mais alto domínio espiritual [implica] (no conceito de revelação)"), e da linguagem (uma linguagem *accomplished* "que ignora o inexprimível"). A interpelação pelo nome que se exprime em revelação, ápice de essência espiritual (vide em Rosenzweig acima no Cap. 4, sec 7, pp. 109-110): "o chamado é enviado ao nome próprio. Agora chamado pelo nome ele responde, totalmente aberto, totalmente disponível, [...], totalmente [...] alma [...]: 'Eis-me

aqui!'"). A revelação que faz o homem transitar da linguagem das coisas à linguagem humana, (em Rosenzweig, id., "o *self* mudo matura-se em alma eloqüente, nisso reconhecemos o acontecimento da Revelação").

Finalmente, quanto à sentença crucial desse trecho de Benjamin, "o conceito de revelação toma o caráter intangível do verbo como [sendo] a única e suficiente condição [...] da natureza divina que se exprime nele. [Assim sendo,] o mais alto domínio espiritual é (no conceito de revelação), ao mesmo tempo o único que ignora o inexprimível", Rosenzweig tem uma frase que a sintetiza: "O conteúdo primordial da Revelação é a própria Revelação" (Rosenzweig em carta de 5/05/1925 a Buber, *apud* Wyschogrod, 1998, p. 129).

Ainda no que respeita a essa proximidade de Benjamin com Rosenzweig nas respectivas conceituações da Revelação, cabe uma nova citação um pouco extensa. Trata-se de trecho de um artigo de Rosenzweig, "Escritura e Palavra", do final de 1925, acerca da tradução da Bíblia. O trecho é suscitado por uma discussão prévia acerca da técnica tradutória da colometria, e quer fazer ver que na linguagem da Bíblia há momentos de um "espírito de prosa" (que é espírito de revelação). Nesses momentos o poético não cabe:

> Para nós, o movimento respiratório da fala natural (*natural speech*) precisa às vezes quebrar o passo de dança, métrico, da poesia. [...]
>
> Pois a poesia é de fato a língua mãe da raça humana; não é necessário que rejeitemos aqui os *insights* de Hamann e Herder. Mas *apenas* da raça. Mesmo hoje em dia a linguagem de toda criança é originalmente lírica e mágica, a arrebatada erupção do sentimento e o poderoso instrumento do desejo, ambos freqüentemente [expressos] num único som, e, se expressa na mesma palavra, então apenas, e precisamente, no soar dessa palavra. Mas a criança só se torna adulta quando através desse *Ursprache* irrompe a não-lírica e não-mágica plenitude da palavra, igualmente alheia ao canto e ao recitar do provérbio. [...] de dentro da língua original da raça humana irrompe a linguagem da humanidade no ser humano, a linguagem da palavra [de Revelação]. [...] A palavra que não pode tolerar métrica, porque nela a alma irrompe sem medida, [a alma] é falada através dela [palavra], e fala [a alma] a partir dela [palavra]. Havia prosa antes, e fora, da Bíblia: [era] uma não-poesia, mas não [era] a fala liberta, não [era] sem medida, [era] apenas desmedida. Toda poesia que tem sido escrita à luz da Bíblia—e, de fato a poesia mais que a prosa, Judah Halevi mais que Maimonides, Dante mais que Aquino, Goethe mais que Kant—tem sido animada pelo espírito de prosa da Bíblia. [Rosenzweig (1925) in, Buber e Rosenzweig, 1994, pp. 45-46].

Note-se quanto paralelismo entre esse trecho de Rosenzweig e o anterior de Benjamin: a transição de uma "**língua** da raça", lírica, poética ("da arte e sob o espírito língüístico das coisas", diríamos à luz do trecho anterior de Benjamin em "A Linguagem"), para uma "**linguagem** da humanidade" (que "se exprime como revelação

e repousa exclusivamente sobre o homem e sobre a linguagem nele", no trecho de Benjamin). E, em Rosenzweig, "a palavra que não pode tolerar métrica, porque nela a alma irrompe sem medida, [a alma] é falada através dela [palavra], e fala [a alma] a partir dela [palavra]", pode, certamente, ser entendida como uma afirmação da "identidade da essência espiritual com a essência lingüística" que é fundamental para o Benjamin de "A Linguagem".

Enfim, no conceito de Revelação—que é fundamental para Rosenzweig e que aparece como básico num ponto crucial de "A Linguagem" de Benjamin—, as filosofias dos dois autores convergem.

5.2.2 O nome em *A Estrela*

De nossos comentários anteriores acerca de "A Linguagem", fica claro que nome e nomeação constituem um conceito fundamental para a argumentação de Benjamin. Inclusive, o fulcro do texto, qual seja a identidade entre essência lingüística e essência espiritual, é argumentado a partir de três pontos nos quais figuram com proeminência o nome e a nomeação. Convém que examinemos brevemente os passos do argumento para que se avalie o peso que Benjamin dá ao conceito "nome/nomeação":

a) a nomeação é característica da linguagem humana (e só dela), e assim a essência lingüística do homem consiste em que ele nomeia as coisas. Ademais, "**o nome** [tem uma] significação incomparável, [ele] **é a mais íntima essência da linguagem <u>em si</u>**" [Benjamin, 2000b, p. 147, grifos meus];
b) a linguagem como referência e denotação é uma "concepção insustentável, burguesa e **decaída** da linguagem" e, dado a) acima, é preciso que se faça valer "uma outra concepção [que] não conhece meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação": não é **através da**, mas **na** linguagem que a essência espiritual se comunica. Assim, *"**no** nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus"* [id., negritos meus, itálicos de Benjamin];
c) daí que, como já registrado mais acima nesta seção, o "nome garante que *a linguagem é tão simplesmente* a essência espiritual do homem". Dessa forma, a essência lingüística e a espiritual coincidem, e "**o nome resume em si <u>essa totalidade intensiva da linguagem</u> como essência espiritual do homem**" [id., p. 148, negritos meus, itálicos de Benjamin]. Ou seja, é partir do nome, **no** nome, que a essência espiritual do homem é linguagem, e só linguagem.

Ademais, como já visto pouco acima na sub-seção 4.2.1, Benjamin busca ressaltar a conexão fundamental entre três conceitos, quais sejam, o ápice do espiritual—e portanto da linguagem—, o nome, e a revelação: "**O mais alto domínio espiritual** é (no conceito de **revelação**), ao mesmo tempo o único [domínio espiritual] que **ignora**

o inexprimível [na linguagem]. Pois **ele é interpelado no nome e se exprime como revelação.**" (vide p. 134 acima).

Pois bem, se o conceito de Revelação aparece assim em Benjamin num momento crucial da discussão do conceito de nome/nomeação, conceito este que é o onipresente pano de fundo de "A Linguagem", com Rosenzweig ocorre o complementar. O conceito de nome surge num momento absolutamente crucial da discussão do conceito fundamental de *A Estrela*, qual seja, o conceito de Revelação.

Convém que consideremos esse momento crucial de *A Estrela*. Um trecho de pouco mais de duas páginas—o que seguirá abaixo são excertos—, pleno de um pensamento gramático, dialógico e existencial, **em que o "nome" migra de nome comum, a nome próprio e ao nome de Deus**. Trata-se, ademais, de um dos trechos de *A Estrela* em que o fulcro da filosofia de Rosenzweig é colocado de uma forma especialmente forte, concisa e feliz, como o próprio autor mais tarde reconheceria.[11] Nem por isso é um trecho fácil. Mas é, especialmente para o que aqui nos concerne, um magnífico trecho de Rosenzweig, no qual Benjamin ecoa em tantos momentos:

> **A linguagem da revelação fala. A linguagem da criação de-lineia, re-lata, de-termina**. [...]A criação fundou-se como ato, e com isso atingiu seu clímax num passado. A esse tempo verbal [*to this tense*] [passado] corresponde aqui [na revelação] de forma dominante o presente. A revelação é do presente, ela, de fato, é em si um estar presente [...] uma experiência no presente. [...] [Ademais,] a forma [gramatical] de predicado não cabe [agora] de forma alguma à experiência [da revelação], embora tivesse sido cabível quando da criação. O [modo] imperativo pertence à revelação assim como o indicativo à criação. O que soara [...] como um monológico 'tratemos de [criar]' na criação do homem por Deus, chega à plenitude do Eu e Tu do imperativo da revelação. [...] **O verbo** [aqui, uma classe gramatical] **não mais exprime a ocorrência; agora ele serve para exprimir experiência**. E assim **o nome** [*noun*], **de objeto, passa a sujeito**. Seu caso agora é o nominativo e não mais o acusativo. Como objeto de experiência, **[...] o nome deixa de ser coisa, [...] [não mais é] coisa entre coisas [plurais**. Não mais é parte da pluralidade]. **Agora é sujeito, e portanto** algo [de natureza] **individual**. **Por princípio [o nome] agora ocorre no singular**. É algo, [...] ou melhor, **alguém individual**. E justamente isso era o que se antecipava quando da criação do homem à 'imagem de Deus'.
>
> **Com a interpelação pelo nome próprio** [aqui há no texto a transição de *noun* a *name*] **a palavra de revelação entrou no diálogo real** [de palavra e resposta]. [...] Aquele que tem nome próprio não pode mais ser uma coisa, [...] [pois] carrega consigo seu aqui e seu agora, [...] onde quer que abra a boca, lá existe um começo [...] uma base para a absoluta certeza [que tem o indivíduo que vive uma] experiência, de que possui [o] seu próprio espaço e seu próprio tempo [nos quais uma dada experiência, no caso, a da revelação na vida daquele indivíduo, é vivida]. [...] A experiência pessoal vivida, que é ligada ao nome próprio exige, portanto, um fundamento na [...] revelação histórica. [...] **Deve haver um 'onde'**

[11] Em carta de fevereiro de 1922 a Margaret Susman [*G. S.: Briefe und Tagebücher*: *2. Band*, 752 apud Galli, p. 497, n.23].

> no mundo, um ponto ainda visível de onde a revelação lança seus raios [**um centro** no espaço, portanto], **e um 'quando'**, um momento que ainda ecoa, no qual a revelação pela primeira vez abriu sua boca [**um princípio** no tempo, portanto]. Ambos [esse 'onde' e esse 'quando'] devem ter sido—outrora—uma só e mesma unidade, um algo tão uno, quanto o é a minha [vivência da] experiência atual. [Esse algo uno] é que dá à minha experiência um fundamento firme. Em seu *after-effect*, o 'ter tido lugar', espacial, da revelação e o seu temporal 'ter-se dado' vivem hoje em meios separados, o primeiro na congregação de Deus [na comunidade reunida], o segundo na palavra de Deus [na Bíblia]: há um tempo, entretanto, ambos ter-se-ão fundido de um só golpe. Pois **esse fundamento da revelação**, que, uno, é princípio e centro, é **a revelação do nome divino**. É do Nome de Deus que a comunidade constituída e a palavra constituída vivem até hoje, até o presente instante, e até a experiência [de revelação na vida] individual de cada um. Pois **o nome é**, na verdade, **palavra** [*verbum, wordt*] e **fogo** e não ruído e fumaça, como sustenta, em sua obstinada vacuidade aquele que não crê. É o Nome [de Deus] que é preciso nomear; é dele que se deve confessar: eu creio." [Rosenzweig, 1970, pp. 185-188. Vide também Rosenzweig, 2003, pp. 263-266. Grifos meus].

A riqueza do que vai acima é considerável. Desde logo, a proximidade com Benjamin fica patente nessa verdadeira ode ao "nome". Aqui também, como em Benjamin, alguém (num dado momento central da história da revelação) é "interpelado no nome [próprio]", aqui também a revelação é **só** palavra [i.e., o nome divino] que ignora o inexprimível e **na qual** se dá um conhecimento vivenciado e pleno "do mais alto domínio espiritual" (vide p. 134 acima). Além disso—no que concerne à riqueza desse trecho—, muito do que de melhor há em Rosenzweig em termos de pensamento gramático aí se encontra (vide adiante n. 14, p. 141).

Mais do que tudo, entretanto, esse excerto nos permitirá constatar a profundidade a que chega a proximidade entre as duas filosofias, e o ponto em que essa proximidade se dá. Profundidade e ponto que correspondem aos da proximidade entre Bakhtin e Benjamin, discutidos no Cap. 3. Vejamos o porquê.

5.2.3 Profunda proximidade maior: fulcros que se encadeiam.

O ponto chave está no *grand final* do trecho. Isso porque, à parte sua grandiosa beleza, ele traz uma inequívoca demonstração de que estamos aqui, em Rosenzweig, na linguagem de "A Linguagem". Como em Benjamin, também para Rosenzweig não há que valorizar denotação ou referência, pois não é **através da**, mas **na** linguagem que a essência espiritual se comunica: "Pois **o nome é**, na verdade, **palavra** [verbum] e **fogo** e não ruído e fumaça", diz Rosenzweig. O nome não é um ruído que, contingentemente, refere, mas sim uma **palavra** que é essencial, **intensiva** (vide id., item c)).

Se formos buscar a origem do contraponto que o autor faz entre "palavra e fogo", e "ruído e fumaça", a intenção de Rosenzweig fica bem evidente. O incrédulo de "obstinada vacuidade" do trecho acima é o Fausto (na parte 1 do *Fausto* de Goethe), que Rosenzweig cita implicitamente, referindo-se ao momento em que no jardim de Margarete, Fausto é questionado por ela quanto a se crê ou não em Deus. Fausto dá então uma resposta na qual o nome (e a confissão de fé) é o de menos (aqui na tradução inglesa de Latham, 1908, que Galli, 1995, p. 497, cita. Os grifos são meus):

> *Call it then what thou wilt!*
> *Call it Bliss! Heart! Love! God!*
> *I have no name for it!*
> *Feeling is all in all!*
> ***Name is but sound and reek,***
> *A mist round the glow of Heaven!*

O "incrédulo vazio e obstinado" de Rosenzweig tem, assim, exatamente, a mesma "concepção burguesa da linguagem"—a linguagem como meio para uma referência contingente, como um ruído que refere—que Benjamin quer superar com seu "método verdadeiro que propicia uma nova formulação aos [velhos] problemas" (Benjamin, 2000b, pp. 142, 147).

O que esta, por nós assim denominada, "**proximidade maior**" tem de significativo para a proximidade filosófica entre Benjamin e Rosenzweig—e para todo este trabalho—merece ser bem enfatizado. **É no cerne da filosofia da linguagem de Benjamin que Rosenzweig está tocando, ao desprezar a referência e insistir na intensividade intrínseca ao nome**. Como vimos no início da sub-seção 5.2.2 (p. 136 acima), esses são os elementos que permitem a Benjamin chegar ao fulcro de "A Linguagem": a identidade entre essência espiritual e essência lingüística.

Mas no que respeita a fulcros, há, conforme já visto, também um "ponto central" de *A Estrela*. Como se recorda, no livro central da parte central de sua obra maior, a parte que trata, é claro, da Revelação, Rosenzweig chega "à **peça central deste livro: a verdadeira palavra é palavra e resposta**" [Rosenzweig, 1970, p. 174, grifos meus. Vide tb. Cap. 4, sec. 7, p. 108)]. Foi inclusive essa "peça central" que propiciou-nos a aproximação de Rosenzweig com Bakhtin e sua [de Bakhtin] "responsividade", que é o traço característico da noção central de "enunciado" nesse último autor. Pois bem, o "Nome que é palavra e fogo"—tão próximo, como vimos, ao fulcro de Benjamin—tem expressamente para Rosenzweig uma importância em *A Estrela* que se compara à da "peça central, palavra e resposta". Quem recuperou esse contexto foi Galli a partir da carta de Rosenzweig a Margaret Susman mencionada na nota 11 acima, que está disponível apenas no original alemão.

Susman utilizara o trecho que vai de "O nome é verdade [....]" até "[...]: eu creio" (e que inclui "o nome que é palavra e fogo") como epígrafe de sua resenha

de *A Estrela*, resenha que fora muito apreciada por um Rosenzweig já certamente às voltas com a frustração que a fria (e para ele inesperada [!]) recepção de sua obra lhe causava.

Rosenzweig escreve então a Susman para dizer-lhe o quão profundamente a resenhadora demonstrava ter entendido *A Estrela*, ao ter pinçado "seu cerne" [*its kernel*] para usá-lo como epígrafe. E disse recordar-se bem de que quando em 1918 redigira essa frase, o fizera com a consciência de que ela expressava "o coração" [*the heart*] do livro.

Temos aí, portanto, um "ponto central" (a palavra que obtém resposta) e um "cerne" (o nome que é palavra e fogo), expressamente reconhecidos por Rosenzweig como sendo pontos chaves de *A Estrela*. Um deles é um fulcro de Bakhtin: o enunciado e sua respondibilidade. O outro, o fulcro do primeiro Benjamin: o nome, isto é, a palavra que é totalmente intensiva, e não um mero e contingente referente.

As maiores proximidades entre as obras desses três autores ocorrem, portanto, justamente em pontos fundamentais de seus respectivos pensamentos, e a constatação desse fato é, cremos, um ponto central do presente trabalho.

5.2.3.1 O vértice é a Revelação em Rosenzweig

Mas se Rosenzweig surge como o elo central dessa cadeia Bakhtin-Rosenzweig-Benjamin, é importante notar ademais que **é a um mesmo e determinado ponto dentro da obra de Rosenzweig—ao seu fulcro que é o conceito *Revelação*—, que se conectam por um lado o *enunciado* de Bakhtin, por outro o *nome* de Benjamin.**

Ou seja, não é a dois diferentes elos, a dois pontos distintos—como até seria de se esperar[12]—do todo da obra de Rosenzweig, que se conectam Bakhtin e Benjamin, mas a um e mesmo elo/ponto, que ademais é o fulcro dessa obra. **Com isso a Revelação em Rosenzweig, mais do que o elo central, torna-se o vértice do encadeamento Bakhtin-Rosenzweig-Benjamin.**

Tratemos então de aproximarmo-nos um pouco mais desse vértice/elo/fulcro rosenzweigueano da Revelação e busquemos dissecá-lo mais a fundo, para verificar de que forma ele de fato se liga, de um lado a Bakhtin, e de outro a Benjamin, e **entender as vertentes que se originam nesse vértice.**

Um ponto importante que Rosenzweig ressalta nos excertos que são objeto desta discussão, é que existem dois aspectos da Revelação (vide pp. 137-138 acima):

---

[12] Por exemplo, uma primeira vista d'olhos indicaria que Bakhtin se aproxima de Rosenzweig pelo dialogismo e Benjamin pela pura linguagem/ língua única. Entretanto, como se vê, a amarração—via "nome" por um lado e "palavra-resposta" por outro—é muito mais forte e profunda. E se dá, como vimos de mencionar acima e demonstraremos a seguir, a partir de um único ponto em Rosenzweig, que é ademais o fulcro de sua obra.

a Revelação na palavra de Deus (i.e.: a que está no relato bíblico) e a Revelação na vida (i.e.: aquela que ocorre na vida de cada específico indivíduo que vivencia uma experiência de revelação)[13].

Como se recordará (vide Cap 4, sec.7, item 7.2, p. 105), foi ao passar, em *A Estrela*, ao âmbito de considerações acerca da Revelação da palavra de Deus, que Rosenzweig precisou abandonar "a linguagem dos símbolos matemáticos" que lhe servira tão somente para expressar as *arché*-palavras inaudíveis do âmbito da Criação.

A Revelação requereu "uma ciência de sons vivos, [...] a gramática" que permitisse que das inaudíveis *arché*-palavras emergissem "palavras-raízes audíveis [...] capazes de abarcar o real do real da língua". Foi a derivação do Eu, a segunda palavra-raiz audível a partir do *arché*-Não, que propiciou que se chegasse ao "ponto central, palavra e resposta". E como visto (Cap. 4, item 7.3, p. 108), é neste lado do elo/vértice rozenzweigueano da Revelação, **é a esta vertente**, digamos, **mais lingüística da Revelação (a da Revelação na palavra bíblica), que se encadeia o enunciado bakhtiniano**.

A outra vertente, mais teológica e, digamos, **vivencial da Revelação na vida, é a que** vai descrita no trecho de Rosenzweig que excertamos nas pp. 137-138 acima[14]. E é a este outro lado do elo/vértice da Revelação na obra de Rosenzweig que se **encadeia o nome, a palavra intensiva** que é o fulcro da filosofia da linguagem **de Benjamin**.

É, portanto, forte, profundo e bem amarrado esse encadeamento em que **o mesmo fulcro fundamental da obra de Rosenzweig junta-se de um lado a** um fulcro da filosofia de **Bakhtin, e de outro** ao fulcro da filosofia da linguagem de **Benjamin**. É a esse sólido embasamento que vimos recorrendo para que se elucidasse (via Bakhtin) o que é essa tradução dialógica que Rosenzweig pratica, e que é também a tradução que Benjamin propugna.

E, é claro, há de ser também bem embasada toda inter-iluminação que esse forte encadeamento nos propiciar.

---

[13] E, como vimos no Cap. 2, sec. 5, p.48, é **para propiciar que a Revelação** se dê de forma efetiva **na vida**, que **Buber e Rosenzweig tratam de traduzir**, dialogicamente, do hebraico para o alemão, **a Revelação na palavra** de Deus. É nessa medida que a tradução em Rosenzweig, é de fato, como o autor aponta em "O Novo Pensamento", o grande exemplo de uma aplicação prática de sua filosofia (Rosenzweig, 2000a, p. 128).

[14] Na medida em que esse "trecho do Nome" em Rosenzweig também se insere no âmbito da Revelação, ele requereu "a ciência dos sons vivos, a gramática" para que a multifacetada vivência individual da experiência da Revelação pudesse ser expressa. E talvez mais do que em todos os trechos que citamos no Cap. 4 (sec. 7 itens 7.1 a 7.4) para demonstrar a aplicação do pensamento gramático, o "trecho do Nome" demonstra a força expressiva dessa metodologia. Para espelhar a multifacetada experiência de quem vivencia a revelação Rosenzweig nesse trecho emprega as seguintes categorias gramaticais: classes gramaticais, modos e tempos verbais, casos gramaticais, substantivo comum, nome próprio e número (singular e plural).

5.3 Intensividade

Assim sendo, cabe que neste ponto de nossa argumentação se busque uma tal inter-iluminação, visando esclarecer melhor o que é, exatamente, a intensividade dessa "palavra intensiva" que é o fulcro da filosofia da linguagem de Benjamin. Como se verá, esse conceito de Benjamin ajuda, de fato, a iluminar pontos de Rosenzweig e do próprio Benjamin, e mesmo a trazer mais luz sobre o encadeamento Bkht-R-Benj que acabamos de examinar.

Essa "totalidade intensiva da linguagem" [Benjamin, 2000b, p. 147] é justamente a palavra humana não decaída, que **nomeia** o que Deus **cria** e, nomeando, **conhece**. E conhece **essencialmente** (i.e., **plenamente**) **no** nome (vide p. 130 acima). O contraste é com a linguagem decaída que apenas refere, e **através da** qual (note-se, não mais **na** qual) o homem decaído **conhece parcialmente**, e sempre sujeito às armadilhas da referência.

O que vem, *a contrario*, à mente são os chamados "contextos intensionais" na semântica da Lógica de Predicados: se Inácio diz que acha bela a Estrela d'Alva, mas não sabemos se ele conhece ou não o fato de que a Estrela d' Alva, a Estrela Vespertina e Vênus são o mesmo corpo celeste, a frase "Inácio acha bela a Estrela Vespertina" é verdadeira ou falsa? A Lógica de Predicados "resolve-se" dizendo que esse tipo de questão—falso ou verdadeiro—simplesmente não cabe nesses "contextos intensionais" em que, digamos, o conteúdo mental e a vivência experiencial do outro interfere na referência [vide, p. ex., Rundle, 1995, p. 411].

Já no caso da **palavra de intensividade** de Benjamin, aquela **que não refere nem julga** (*true or false?*, vide p. 130 acima) **mas nomeia**, e **na** qual o homem conhece (ou seja, vivencia) plenamente, tudo se passaria (mal comparando) como se a cada nomeação e a cada nome correspondesse uma *aha! experience* absolutamente plena do conhecimento—um conhecimento total, **experiencial e inter-vivenciado**—daquilo que é nomeado (num contexto menos acadêmico diríamos que **nessa** palavra "a ficha sempre cai", plenamente)[15].

O ponto de Benjamin (e de Rosenzweig) é o de que quando se está no âmbito da Revelação (i.e., da **palavra que propicia** uma **vivência** de Revelação na vida individual) tudo o que se tem é pura e simplesmente uma palavra, justamente a palavra de Revelação (p. 134). Mas essa é uma palavra tal que **nela (palavra**, e só palavra) **se vivencia a plenitude** da Revelação na própria vida.

---

[15] Aliás, esse conhecimento que chega como a vivência de uma *aha! experience* não está restrito a alguma idealização como a do homem não-decaído do Paraíso, ou apenas ao *insight* de geniais matemáticos (Poincaré, 1908) e físicos teóricos. Algo dessa natureza ocorre com o leitor da nova historiografia que Benjamin constrói, anos mais tarde, na sua inacabada obra maior, as *Passagens* (Bolle, 2006, p. 1151; Abdulkader, 2007, pp. 29-32).

É fácil de perceber que, sob essa perspectiva, o trabalho de tradução de tal palavra há de ater-se bastante a aspectos outros que não (apenas) o "conteúdo" ou "o sentido". Aspectos que não são o "conteúdo" tradicional, mas que carregam o que poderíamos chamar de "significação vivencial", tais como, para Rosenzweig, o som, o ritmo, a prosódia, o entretecer do texto, e para ambos Rosenzweig e Benjamin, a forma sintática (a "literalidade na transposição da sintaxe"), haverão de adquirir uma especial relevância.

Podemos então—e já aqui sob uma visão não teológica, mas mais meta-lingüística, deste pobre mundo real das línguas decaídas que referem—**entender como intensividade tudo aquilo que *na* linguagem e *nas* línguas é experiência que se conota, exprime e inter-vivencia, e que se contrapõe à referência *através da* qual essas mesmas linguagem e línguas denotam e informam *acerca do* referente.**

Dar atenção a esse **outro** aspecto, o da **intensividade na linguagem**[16], é a mensagem de Benjamin e é o que está por trás da prática da tradução dialógica de Rosenzweig e, veremos, também por trás da responsividade do enunciado de Bakhtin. E essa não é uma mensagem nova. Já na transição do séc. 18 ao 19, Novalis fazia ver em seu "Monólogo":

> Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem, que ela se aflige consigo mesma, ninguém sabe. [...] Assim, [...] com a linguagem, quem tem um fino tacto com seu dedilhado, sua cadência, seu espírito musical, quem percebe em si mesmo o delicado atuar de sua natureza interna, e move de acordo com ela sua língua ou sua mão, esse será um profeta; em contrapartida, quem sabe bem disso mas não tem ouvido ou sentido bastante para ela, escreverá verdades como esta mas será [...] escarnecido pelos homens. (Novalis [Friedrich von Hardenberg], 1988, pp. 195-196).

Essa "intensividade da palavra" de Benjamin ilumina, ademais, a crucial observação de Rosenzweig, em sua discussão do Cântico dos Cânticos, de que a "distinção entre 'imanência' e 'transcendência' desfaz-se na linguagem" [Rosenzweig, 1970, p. 199, vide também nossa discussão no Cap. 4, sec. 8, pp. 111-112].

Isso porque sob uma perspectiva *de intensividade*, na qual a palavra de revelação do Cântico é tomada como algo que dá a conhecer "*com intensividade vivencial*" (p. ex, uma pluralidade de conotações), e não como algo que simplesmente *refere* (um

---

[16] *Intensividade* que, note-se, não é de se estranhar que seja valorizada sob enfoques ditados pelo *linguistic turn* de tradição alemã tais como os de Rosenzweig e Benjamin, nos quais o conteúdo mental, a vivência e o experiencial do outro são primordiais. Essa intensividade é como que o antônimo da *intentionality*, a *aboutness* da filosofia da mente de cunho analítico [Dennet e Haugeland, 1987, pp. 383-387], que é por sua vez tão ligada à noção de referência com a qual o *linguistic turn* anglo-americano fica às voltas. A intensividade não quer "*get rid of [intensional objects] altogether*" [Quine, 1960, para. 35 p. 168, e vide também o para. 43, pp. 206-211], e se compraz com um vocabulário que inclua termos que Quine quer eliminar como, p.ex, "acreditar que", "temer que", "deleitar-se com", "achar bela a" [MacIntire, 1984, pp. 83-84; Quine, 1960, para. 44, pp. 211-216].

objeto específico), "o Cântico dos Cânticos era reconhecido [por quem vivia num tal *linguistic turn*] como um canto de amor [erótico], e **nesse** [mesmo] canto precisamente via-se **imediatamente** também um poema místico" [Rosenzweig, 1970, p. 199, os grifos meus]. Note-se, "**no** canto", ou seja, **na** linguagem, e **"imediatamente"**.

Assim, não há a necessidade de se optar por um dentre dois *referentes* que, à luz do *rational turn*, necessariamente se contrapõem (palavra de Deus *versus* poema erótico). O que há é uma mesma, única e imediata *intensividade,* pois aqui se está à luz do *linguistic **re**turn* (vide Cap. 4) que, agora vemos, não é só de Rosenzweig, mas que é também de Benjamin.

E mesmo o que chamamos de "encadeamento dos fulcros", **a proximidade Bakhtin-Rosenzweig-Benjamin** que vimos de discutir logo acima, **se ilumina sob essa noção de intensividade**. Como visto (p. 134), ao concluir pela identidade da essência espiritual com a essência lingüística, Benjamin enfoca, num ponto crucial de "A Linguagem", a noção de Revelação, e diz: "o conceito de revelação**, [...]** toma [...] o [...] verbo [i.e., a palavra que está na Escritura] como [sendo] a única e suficiente condição**"** para que uma vivência da revelação se dê na vida de alguém [Benjamin, 2000b, p. 147].

Ou seja, e novamente, o que Benjamin está dizendo é que a Revelação na palavra é pura e simplesmente isso, uma palavra, uma frase, um trecho de texto. É **na intensividade** dessa palavra, ou seja **no potencial** que há nela de **não apenas referir** mas **de propiciar vivências**, que se encontra a possibilidade de que essa Revelação na palavra venha a se tornar (experiência de) Revelação na vida de alguém. Quando essa revelação se dá na vida, **no momento em que o potencial intensivo da palavra**, eventualmente, **se instancia, essa palavra se torna "nome** resume em si essa **totalidade intensiva da linguagem** como essência espiritual do homem" [id.].

Pois bem, até aqui estamos no **nome**, no lado Rosenzweig-Benjamin do encadeamento Bkht-R-Benj, o lado que, dissemos, corresponde à vertente mais teológica e experiencial da Revelação na vida (vide p.141 acima). Mas o trecho de Benjamin prossegue para dizer que **para que essa revelação se exprima é preciso que ela seja "interpelada** no nome"[17]. E, é claro, quem interpela, enuncia e quer resposta. Só responde quem antes vivenciou, e o próprio responder é uma outra vivência.

Assim, nesse trecho de Benjamin está também o lado Bakhtin-Rosenzweig, a vertente mais lingüística do encadeamento (vide p. 141 acima), aquela cujo fulcro é o "enunciado que obtém reposta" de Rosenzweig, ou, o que dá no mesmo, "o enunciado e sua responsividade", de Bakhtin. E dessa forma vemos que é o **aspecto da intensividade no enunciado bakhtiniano** que faz dele (enunciado) a "correia de transmissão entre

[17] Note-se, aliás, nesse aspecto específico da "interpelação" uma quase coincidência nas formulações de Benjamin e Rosenzweig. Benjamin (p. 134 acima): "O mais alto domínio espiritual [...] é interpelado no nome e se exprime como revelação"; Rosenzweig (p. 137 acima): "Com a interpelação pelo nome próprio a palavra de revelação entrou no diálogo real".

a história da sociedade e a história da linguagem" [Bakhtin, 2003c, p. 268, vide Cap. 4, sec. 7, p. 79], ou seja, entre a língua e a vida. Nosso "encadeamento de fulcros" é assim, a bem dizer, um "núcleo único". E, o que é fundamental para o escopo deste trabalho: **quem traduz a enunciação está traduzindo a intensividade**.

Para finalizar, a noção de intensividade sugere uma forma resumida de se apresentar a mensagem filosófico-teológico-lingüística de Benjamin: a Queda, nessa sua Teologia da Linguagem, deu-se quando a pura linguagem foi expulsa do paraíso da **intensividade**, e viu-se impura e atirada no (impuro e incerto) mundo da **referência** (vide n. 8, p. 131 e n. 10, pp. 132-133). Referência que, de resto, acarretou a pluralidade das línguas.

À tradução (daquilo que merece ser traduzido) **caberá reconstruir**, a partir dessas línguas da referência, **a pura linguagem que é a plenitude, em intensividade, da expressão** de essências lingüísticas/espirituais(/experienciais). E isso através de uma atenção muito maior ao que Benjamin chama, em "A Tarefa", de "**modo de designar**" ou "**intenção**"—os quais dizem respeito à vivência, à experiência vivencial **na** língua—, do que a atenção dada ao sentido (que, meramente, refere).

Tudo isso tem ainda muito de teológico e espiritual, por certo. Mas, principalmente, tudo isso opera absolutamente dentro do lingüístico. Dentro das categorias do lingüístico.

Na linguagem.

6. TRADUZINDO A INTENSIVIDADE: "A TAREFA" E AS TÉCNICAS DE TRADUÇÃO DO *HALEVI*

Com o que se discutiu acima neste capítulo está dado o pano de fundo para uma leitura de "A Tarefa" à luz de Rosenzweig. Duas noções em especial devem ser retidas: a de **intensividade**, o aspecto da linguagem que se contrapõe à referência e que **na** (e não **através da**) linguagem expressa e propicia vivências experienciais **na** língua, a um falante competente dessa língua; e a de uma **pura linguagem** que, como vimos de "A Linguagem", é a "totalidade intensiva da linguagem" (Benjamin, 2000b, p. 148), ou seja, é a Linguagem, a competência lingüística humana, mas numa plenitude de intensividade.

Uma análise do texto completo de "A Tarefa", levada a cabo sob essa ótica, vai incluída como Apêndice do presente trabalho. Na presente seção enfocaremos apenas um aspecto do ensaio de Benjamin que é de especial interesse para o que nos ocupa.

Referimo-nos à "recriação, que", diz-nos Benjamin, "é a tarefa do tradutor" (Benjamin, 2001, p. 211). Essa tarefa é exercida já no âmbito de uma liberdade de tradução que na teoria de Benjamin foi harmonizada com a literalidade na tradução

(e precisaremos entender como isso se deu). Trata-se, ademais, de uma recriação que, como seria de imaginar, absolutamente **não está** voltada para a recuperação do sentido, mas para aspectos como "a intenção" e "o modo de designar" benjaminianos. Ou seja, voltada à intensividade na língua.

Acerca dessa recriação Benjamin diz (messianicamente) que ela "redime na língua [de chegada] a pura linguagem" e "libera a pura linguagem cativa na obra" (id.).

Pois bem, como se verá, Rosenzweig ao descrever no "Posfácio" do *Halevi* (vide p. 120 acima) as técnicas por ele empregadas nesse seu trabalho de tradução, consegue trazer para o âmbito da "*actual translation*" e substanciar através de exemplos práticos essa "recriação da intenção", que numa primeira leitura de "A Tarefa" soa tão messiânica e restrita à "*Translation become metaphor*" (vide a epígrafe a este capítulo).

Assim sendo, a presente seção lançará um olhar sobre as técnicas de tradução empregadas por Rosenzweig no *Halevi*. Com isso, à parte elucidar-nos Benjamin e propiciar-nos um exame de algumas técnicas tradutórias suas, Rosenzweig estará se nos revelando, na prática, um cumpridor da tarefa que Benjamin propugna.

6.1 Fidelidade e liberdade

Devemos, porém, de início, considerar a questão da fidelidade *versus* liberdade na teoria da tradução de Benjamin.

Tornemos à breve definição-resumo que demos do texto de "A Tarefa" na sec. 2, pp. 120-121 acima: "A Tarefa do Tradutor" apresenta uma teoria platônica e messiânica da tradução (das obras maiores da literatura), na qual a restituição do sentido é tida como absolutamente acessória, e onde os conceitos de fidelidade e liberdade, usualmente contrapostos nas teorias tradicionais da tradução, são harmonizados ao se libertarem de sua submissão ao sentido: a fidelidade volta-se, sobretudo, a uma literalidade na transposição da sintaxe, e a liberdade se expressa por meio da recriação na língua de chegada, do modo de designar do original.

Consideremos como fidelidade e literalidade se harmonizam nessa nova e surpreendente teoria da tradução em que a restituição do sentido é absolutamente acessória. O passo inicial está em a **literalidade** voltar-se à sintaxe e não à palavra. E o moto disso, como a esta altura seria de se esperar, é uma atenção maior à intensividade (os trechos de "A Tarefa" doravante citados são os da tradução de Suzana Kampff-Lages, eventualmente modificados, quando assim indicado, à luz da tradução francesa de Maurice Gandillac revista por Rainer Rochlitz):

> Diante do sentido [a] língua [da tradução] tem o direito, aliás, o dever, de despreender-se, de forma a fazer ecoar sua [da língua] intenção enquanto harmonia [i.e., a intensividade], e não sua intenção enquanto reprodução do sentido [i.e., a *intentionality*, vide n. 16, p. 143 acima]. [...] Antes [do sentido], o significado da fidelidade garantida pela literalidade é que se expresse [...] o grande anelo por uma complementação entre as línguas. Esse efeito é obtido, sobretudo, por uma **literalidade na transposição da sintaxe**. [p. 207, trad. fran., p. 256, grifo meu].

Transparência de intensividade e não de referência é, pois, a mensagem de Benjamin por trás da única recomendação explícita que faz de uma técnica tradutória em todo o texto de "A Tarefa": a da prática de uma **literalidade** que esteja voltada para a reprodução da **sintaxe** da língua de partida na língua de chegada.

A atenção é dada portanto à forma que se expressa, e não ao conteúdo que se comunica, mesmo que ao custo de uma "monstruosa ininteligibilidade" (id). Note-se que Benjamin, nesse trecho, põe as coisas da forma mais radical: o que do sentido se transporta para a língua de chegada, vem quase que eventualmente, é como que um epifenômeno dessa tradução da intensividade.

Já a liberdade na tradução, como já vem explícito na própria definição-resumo de "A Tarefa" apresentada logo acima, está voltada para uma recriação da intensividade que, já se vê, é o âmbito em que operam o "modo de designar" e a "intenção" que aparecem no texto de Benjamin. O objetivo dessa recriação da intensividade é a "pura linguagem", ou seja, a construção de uma "totalidade intensiva da linguagem":

> por amor da pura linguagem, é *vis-à-vis* a sua própria língua que [o tradutor] exerce sua liberdade. Redimir na sua própria língua a pura linguagem exilada na língua estrangeira, liberar a pura linguagem cativa na obra por meio da recriação, essa é a tarefa do tradutor. Por ela o tradutor rompe as barreiras apodrecidas [trad. fran., *vermoulues*] da própria língua: Lutero, Voss, Hölderlin, George ampliaram as fronteiras do alemão. [p. 211, trad. fran. p. 259].

Podemos então dizer—usando a terminologia que aqui adotamos, e deixando de lado os aspectos teológico-messiânicos que importam a Benjamin—que a tarefa do tradutor é um trabalho no sentido de um constante aumento da intensividade na língua de chegada. E é em favor desse constante aumento de intensividade na língua, que ele, tradutor, exerce sua liberdade. Uma liberdade que dessa forma se harmoniza com a fidelidade já que esta última é—enquanto técnica de tradução—a busca de uma literalidade na transposição da sintaxe e, assim sendo, igualmente visa prover um aumento de intensividade.

Assim, a fidelidade na tradução acaba sendo, para o tradutor da intensividade uma forma de exercer a sua liberdade de tradutor. Ademais, **esse tradutor da intensividade é um tradutor dialógico**, na medida em que, como se vê do recém

citado trecho de Benjamin, o aumento da intensividade da linguagem na língua de chegada implica um aumento da expressividade da língua.

Mas o que pode ser, **na prática**, uma tal "recriação", que não transborde para alguma "transcriação" ou "variação sobre o tema" da obra original? Que não ultrapasse as "fronteiras de possibilidade lingüística? (vide Cap. 2, sec. 5, p. 49 e Oliveira, 2000, p. 136 colocando, talvez de forma muito contundente, uma preocupação semelhante). Quem nos mostrará a prática é Rosenzweig.

E com isso é chegada finalmente a hora de examinarmos as técnicas de tradução do *Halevi*, um trabalho de tradução tão bem sucedido e que deixou tal impressão em Buber, que fez com que este viesse a propor pouco tempo depois a Rosenzweig—não obstante a muito difícil condição de saúde deste último—uma parceria para tradução da Bíblia.

6.2 O *Halevi*, a recriação da intensividade e a tradução dialógica.

Num dos mais ricos trechos do "Posfácio" ao *Halevi*, Rosenzweig discute os problemas e a natureza das dificuldades por ele enfrentadas ao trazer para o alemão do início do séc. XX a poesia medieval (sec. XII) dos *Noventa e dois Hinos e Poemas de Yehuda Halevi*, escritos originalmente em hebraico. Um hebraico que era, para o autor desses poemas—um autor cujo idioma nativo era o árabe da Espanha muçulmana—, a "língua sagrada". Halevi, portanto, viveu numa condição de diglossia tal como a descrita na seção 3 acima (vide p. 127).

Ao longo de cerca de sete páginas, e à guisa de se discutir técnicas para a tradução de rima, métrica, estilo e critérios para a escolha de palavras, o que se tem é a apresentação de uma espécie de filosofia construtiva da linguagem. E mais a exposição de um esforço de criatividade que, na medida em que tem limites bem definidos é uma criatividade contida, e na medida em que conhece bem a natureza desses limites é uma criatividade que é alçada por esses mesmos limites.

Uma criatividade que, sendo, por assim dizer, de "dupla-mão", parece-nos retratar bem a liberdade na recriação que Benjamin advoga.

Tratemos então de entender, com Rosenzweig, essas dificuldades de rima, métrica, estilo e escolha de palavras e a "recriação" que, em cada caso e na medida do possível, as supera na direção do "dia de harmonia das línguas" [Rosenzweig, 1995, p. 171].

De início, uma constatação de cunho geral:

> O problema da tradução é aqui [no *Halevi*], antes de tudo, simplesmente um problema externo de forma [...] o tradutor não pode no longo prazo [i.e., o 'verdadeiro' tradutor, que se desprende das tentativas iniciais que usualmente obedecem a estruturas tradicionais na língua de chegada tais como "verso

> branco, alexandrinos, oitavas" [id.], esse tradutor não pode] evitar erigir uma estrutura que é tão equivalente quanto possível à forma do original. Ele será dessa forma levado possivelmente a definir restrições técnicas mais fortes que a forma original impôs ao poeta. [...] Um exemplo é a necessária preferência por vocabulário monossilábico no Shakespeare em alemão, [um vocabulário monossilábico] que é lingüisticamente natural para o poeta, enquanto o tradutor opta de forma consciente por essa preferência [que não é natural no alemão]. [Rosenzweig, 1995, pp. 173-174].

Aqui, note-se, a tradução dialógica já coincide com a tradução da intensividade. No caso, há uma atenção à própria experiência vivencial de quem lê Shakespeare em inglês, e que chega, na busca da "tradução" dessa experiência, até o nível fonético-auditivo de se recitar e ouvir Shakespeare no original.

Mas vejamos caso a caso as quatro naturezas de dificuldade (ou de atenção) que Rosenzweig aponta na tradução do *Halevi*.

6.2.1 Rima

O problema da rima, no qual "a aversão [dos anteriores tradutores de Halevi] à adoção da forma rimada [na tradução deveu-se] a preguiça pura e simples, a preguiça *sans phrase*" [id., p. 174], é aparentemente o mais simples para Rosenzweig. Mesmo assim esse problema apresenta um aspecto estrutural insolúvel (ou quase insolúvel?):

> É fato que a rima [de Halevi] não pode, sem mais, ser equacionada com a rima ocidental que sempre se inicia numa vogal, enquanto que a rima dos poemas aqui traduzidos sempre puxa uma consoante para o elemento rimado, de tal forma que, por exemplo, "rajich" e não "ajich", "bim" e não "im", devem ser [os elementos] rimados. Isso, é claro, não pode ser imitado. [id. pp. 174-175].

Mas essa "impossibilidade" faz com que Rosenzweig remeta para uma nota de tradução que informa sobre uma solução que foi tentada num único caso específico, o da tradução do poema "Resposta" ["*Antwort*"]. Essa solução parece ter, ao menos em parte, satisfeito o tradutor:

> A tradução [de "*Antwort*"] faz uma tentativa de imitação [da estrutura da rima do original], mantendo as vogais pré-rima do original. Mas é inevitável que o leitor alemão perceba aqui não tanto a similaridade da última sílaba [que o leitor do hebraico percebe], mas mais as rimas das sílabas pré-rima, que se acham dispersas pelo poema e que são incidentais no sentimento hebraico para [percepção] da rima [*which are incidental from the Hebraic feeling for rhyme*]. [id. p. 484][18].

[18] Cabe que trancrevamos, para proveito do leitor do alemão, os versos iniciais de "*Antwort*": ***Dein** wort—es ist von Myrrhenduft durchdrungen, / und Myrrhengebirges Felsen abgerungen; / Nach dein und deines Vaterhauses Werte / kann müde nur jedwedes Lob sich langen. / Duh nahtest mir mit Worten, mit gefäll'gen, / doch drin ein Hinterhalt, gewehrumhangen;* [...] [Rosenzweig, 1995, p. 148].

Novamente, o que há a notar aqui é a preocupação—que vai se repetir em todos os outros três processos de recriação que analisaremos via as técnicas de tradução de Rosenzweig no *Halevi*—em buscar construir na língua de chegada uma vivência experiencial **da** palavra e **na** linguagem, que provoque, desde mesmo os níveis mais básicos da percepção e da emoção que ela suscita, algo similar ao que é experienciado pelo leitor do original.

6.2.2 Métrica

"A questão da métrica é mais difícil" diz Rosenzweig. "Eis aí uma estraneidade que realmente é bem marcada." [p. 174]. Que estranhamento é esse?

Ocorre que essa "nova poesia hebraica que estava sendo lançada" [id. p. 175] na Espanha muçulmana do séc. XII por poetas como Halevi—e que se tornou clássica—, adota um ritmo que a diferencia do da fala em prosa. Alterava-se na poesia a tonicidade das sílabas das palavras. Tomavam-se, por exemplo,

> as sílabas silenciosas que soam aproximadamente como a sílaba '*ge*' em '*Gewand*" ou '*be*' em '*Bezug*' [ou 'te' em 'levanta-te' ou 'amo-te'], e se dava a esse som um valor que [era o tônico da correspondente sílaba em árabe, um valor tônico que a sílaba não tinha na prosa em hebraico, pois esse valor] de acordo com a teoria é nulo no hebraico.[id.].

Com isso nasce uma métrica "sem [a] naturalidade" da prosa, uma "espécie de iambo de uma sílaba silenciosa com uma tônica, e uma sílaba tônica que pode ser aumentada para duas, três e até um maior número de sílabas [tônicas]." [id.].

Daí "a raiz da dificuldade para o tradutor". Pois na poesia em alemão há o princípio de que

> o valor tônico da prosa deve ser mantido [...] e o domínio desse princípio é atualmente tão absoluto que é difícil para alguém hoje em dia até mesmo avaliar corretamente as possibilidades de outros tipos de princípio que foram aplicados no passado. Que a antigüidade greco-romana tenha tido um princípio completamente diferente é tomado mais como um fato dado, do que algo que é compreendido [e avaliado] do ponto de vista estético. E, no entanto, a coisa não é tão difícil de ser captada. Basta que o homem moderno pense na declamação musical, na qual ele utiliza uma tonicidade que difere [da tonacidade] da prosa[19][p. 175].

---

[19] Por exemplo, quem canta o hino da Campanha da Fraternidade de 2006 (promovida pela CNBB Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que—saudável e surpreendentemente—é uma marchinha de carnaval, põe a tônica no pronome reflexivo ("liberta-te" torna-se "libertatí") e não estranha. Mais próprio à Academia seria recordar-se do acento ("Ressucitamí") que o "Ressucita-me" de Maiakovski toma na versão musicada por Caetano Veloso. Por outro lado, todos estranharíamos se doravante no declamar poesia esse tipo de sílaba passasse sempre a ser tônica: p. ex., se no soneto de Vinícius, "Amo-te tanto meu amor" passasse a "Amotí tanto meu amor".

Seja como for, **"a tarefa do tradutor"** será a de encontrar maneiras de forçar na língua alemã "inclinada ao iambo e ao trocaico" esses versos hebraicos "com sua acumulação de tônicas, [...] **empenhar-se para**, por meios artificiais e **através de um aumento de restrições**, **obter**, na língua para a qual traduz, **uma impressão a mais próxima possível da [impressão] do original"** [id.].

Note-se o quanto tudo isso nos esclarece Benjamin: o aumento de restrições é, paradoxalmente, **uma "liberdade que o tradutor exerce** em sua própria língua" **para trazer** ao leitor alemão **a impressão** (bem mais que trazer a referência, a comunicação do sentido) do original , "redimir em sua própria língua a pura linguagem" (vide pp. 147-148 acima), recriar o modo de designar.

Rosenzweig descreve então os "meios artificiais" e as "restrições", detalha as técnicas tradutórias, dá-nos a idéia da transpiração que a tradução da inspiração alheia requer. Cabe aqui uma citação para que se capte o *flavour*:

> Os seguintes caminhos [para obter-se a desejada acumulação de tônicas] se apresentam: evocação artificial de uma tônica flutuante, através da destruição da inclinação ao iambo e ao trocaico de uma linha de verso na seguinte; um grande emprego de palavras dissílabas que consistem de sílabas de mesmo peso [tônico] como '*Misswachs*', '*Lichtstrahl*' e outras, bem como uma acumulação de palavras monossilábicas [...]; finalmente, a introdução artificial de uma cesura que na linha do verso permite [que ocorra] repetidamente o ritmo, [ritmo] que então põe-se a deslizar na direção do passo do iambo ou do trocaico, para se ajustar. [id., p. 176] .

A lista das técnicas, é claro, é bem maior. Ao final, Rosenzweig conclui que elas "se somam numa **impressão** que [...] vai na direção do objetivo almejado: a introdução do ritmo estrangeiro **na língua** alemã" [p. 176].

Assim, a tradução "recria" e produz **uma nova impressão na língua** de chegada. **Aumenta a expressividade** dessa língua. Redime—para Benjamin—a pura linguagem. E traduz—para o bem de todos nós—a intensividade.

6.2.3 Estilo

Essa tradução da intensividade que é uma tradução da impressão ou da vivência **na** língua, exige também uma tarefa que Rosenzweig considera relacionada ao estilo. Para o que aqui nos concerne, ela talvez possa ser melhor descrita como uma tradução da intertextualidade (termo que Rosenzweig, é claro, desconhecia) ou, talvez melhor, tradução da **impressão** que a intertextualidade da obra causa no leitor.

Pondo em termos bem distintos dos que Rosenzweig usa—e muito mais seculares: há que levar em conta as diferenças do intertexto. Esse é um aspecto interessante, pois considerar a intertextualidade implica ter em conta o que vai no mental de quem lê (ou de quem leu, no seu tempo) o original, e também o que está na mente de quem

lerá a tradução. Algo que está, portanto, bem em linha com o que é visto como uma dificuldade intransponível nos contextos intensionais da lógica de predicados, e que, como se recorda, foi o que, *a contrario*, nos levou a buscar uma conceituação que nos ajudasse a entender a "intensividade da linguagem" em "A Linguagem" de Benjamin, e a desvendar "A Tarefa" (vide acima p. 142).

Mas o que nos autoriza a introduzir a noção de intertexto na presente discussão?

Na visão de mundo do judeu medieval ibérico do tempo de Halevi, diz-nos o religioso (e anti-sionista) Rosenzweig,

> toda poesia judaica no exílio ironiza e desconhece esse estar no exílio, pois o mundo que a cerca é [que é] exílio e se supõe que assim, [como exílio], deve permanecer. [...] Com a palavra da escritura um outro presente se atira e rebaixa [a realidade presente] a uma aparência, ou mais precisamente, a uma parábola. [id., p.177].

Assim, essa poesia não se serve da Escritura como se de uma parábola para comentar a realidade, mas a realidade é que é tomada como uma parábola da Escritura, tida, esta última, como uma realidade acabada e na qual "os traços clássicos de conteúdo e forma são considerados como inextricavelmente enredados" (algo que ressoa o Buber de "tudo na Escritura é fala genuína, em comparação com a qual conteúdo e forma aparecem como o resultado de uma falsa análise", vide Cap. 2 sec. 7 p. 54 acima).

Ou seja, pode-se dizer que Halevi e o contemporâneo que o lê viviam num *linguistic turn* cujo *organon* era a escritura sagrada:

> Não só [esse judeu] encontra [nas Escrituras] uma forma [i.e. um estilo para expressar] seus mais elevados pensamentos, mas também todo pensamento que quer se legitimar como pensamento busca essa forma. Aqui a citação [da escritura] não é de maneira nenhuma um mero adorno [de estilo], mas é a marca que lhe envelopa o discurso [*the label for the envelope of his speech*]. [id. p, 178].

Vem daí uma tarefa que, ao menos aos olhos atuais (2008), somente um *scholar* bíblico do porte de Rosenzweig consegue aquilatar, e dela se desincumbir:

> [O tradutor] não pode suprimir os *double entendres* [dessa] linguagem [coalhada de intertexto bíblico]. [...] E, é claro, não seria solução se alguém tentasse prover num comentário adicional [o necessário] conhecimento da Bíblia ao leitor[20]. [...] Mas existe ainda [em 1923...] algum campo de manobra para a citação—graças à Bíblia de Lutero, graças a uns poucos cantos litúrgicos tirados de passagens bíblicas e graças ao fato de que algum conteúdo bíblico é ainda de conhecimento das pessoas. [...] **Assim o tradutor tem a tarefa de ajeitar**

[20] Entretanto, pode-se surpreender Rosenzweig fazendo exatamente isso em algumas de suas notas, mais doutrinárias do que de tradução, ao *Halevi*.

> [*the task of working out*] **as citações** que ele deseja ressaltar como tais [i.e., como se tratando de uma citação explícita ou implícita], **e** possivelmente [a tarefa] de **substituir uma citação** que é estranha a um [leitor] contemporâneo [do tradutor] **por outra** que lhe é **mais familiar**. [id., 178, grifos meus].

Mas Deus também ajuda o leitor (e o tradutor):

> Incidentalmente, o leitor atual é auxiliado pelo fato de que exatamente os livros da Bíblia mais conhecidos pelo indivíduo esclarecido de hoje em dia, como Salmos, Isaías e o Cântico dos Cânticos, são os mesmos que mais freqüentemente vêm aos lábios do poeta hebreu [i.e., Halevi]. [id., p. 179].

Finalmente deve-se notar que essa tradução do intertexto, que no caso mais geral é uma tradução da alusão, faz ver—e aqui posta a partir da prática, e portanto de forma menos etérea do que em Benjamin—ao menos um dos motivos do porquê da impossibilidade da retradução (Benjamin, 2001, p. 201). É preciso que se vá ao original para que o "vivencial" do intertexto, para que o "aquilo a ser traduzido", possa ser reconhecido pelo tradutor "intensivo" e dialógico da alusão[21].

6.2.4 Escolha das palavras

A última dentre as técnicas de tradução que Rosenzweig enfoca no "Posfácio" ao *Halevi*, técnicas essas que estamos aqui examinando com vistas a lançar uma luz sobre como o tradutor exerce e realiza na prática a "liberdade na recriação (ou transposição) do modo de designar" que Benjamin menciona em "A Tarefa", é a escolha das palavras.

Trata-se de um ponto sensível para o tradutor de poesia, diz Rosenzweig, especialmente dadas as armadilhas da tradução da rima, rima essa que pode ser sorrateiramente guindada

> de obediente serva, a senhora do pensamento poético. [...] O poeta pode submeter-se a ela sem preocupação, [ele, poeta,] a serviço de quem a palavra se põe, com o fim único e exclusivo de vir [depois] a apoderar-se dele[22]. Não o tradutor. Ele não tem o direito de se deixar levar por sua palavra, a palavra que é pessoal [do tradutor]. **Ele precisa conhecer o lugar da palavra [empregada pelo poeta autor do original] no campo de visão da língua**, e, no que diz respeito a essa específica língua desse [específico] poeta ele precisa se esforçar para descobrir se essa palavra é uma derivação [etimológica] próxima ou distante do

[21] Para um caso de tradução da alusão (que foi levada a cabo, por seu tradutor, de forma absolutamente inconsciente do alcance da tradução da alusão para a teoria), veja-se a tradução da interjeição "*By George!*" de Higgins no Pigmalião de Shaw, por "Lu-la-lá!" em Abdulkader et al., 2006.

[22] Eis aí, e para o caso específico da poesia, a "palavra precedendo o pensamento" do *linguistic turn* em que Rosenzweig se insere e que remonta, na poesia, à tradição homérica. Vide Cap. 4, sec. 2, p. 89.

> traço [i.e., da raiz etimológica] que ele [tradutor] persegue, **se essa palavra se sente em casa no cerne da língua, ou em suas regiões mais periféricas** [id., p. 179, grifos meus].

Esse trecho de Rosenzweig que introduz o problema da escolha das palavras, e que antecede a descrição da técnica em si que o tradutor do *Halevi* adotou, tem um interesse especial. Talvez esteja aí uma boa descrição da região limítrofe entre o que—nos termos de Benjamin—é a "intensividade da palavra" [*Brot*, *pain*] e a intensividade da "língua tomada como um todo" (vide Apêndice, item A.6, pp. 220-221). Seria essa uma maneira de se buscar entender a forma pela qual a intensividade da palavra específica "intenciona" a língua tomada como um todo, de que forma a palavra contribui, com seu bloco intensivo específico, para a construção da intensividade da língua tomada como um todo. Seria essa uma ponte entre a tradução (*actual translation*) e a Tradução (forma).

E ademais, a língua da poesia de Halevi—que é para Rosenzweig a "Lingua Sagrada"[23]—seria um laboratório ideal para essa investigação do local *versus* o global da intensividade na língua. Isso porque essa investigação da situação da palavra no campo de visão da língua não é nesse caso "assim tão difícil, tendo em vista o limitado vocabulário, qual seja, pura e essencialmente o vocabulário bíblico" [id.].

Mesmo assim, e mesmo no âmbito de uma língua sagrada, há que levar em conta a língua na vida. Assim sendo, Rosenzweig julga necessário esclarecer que "o trabalho mecânico com o dicionário" de nada servirá: "por exemplo, uma palavra que ocorre na prece diária é familiar mesmo se o dicionário [*the concordance*] a tem por um *hapax legomenon*[24]". [id.].

No caso de Halevi, poeta na língua sagrada, o vislumbre que tinha das palavras no "campo de visão da língua", era privilegiado. E a imagem que Rosenzweig usa para fazer ver isso soa entre divertida e insólita:

> ele [Halevi] tinha o *feeling* para [saber] se uma palavra era parte dos talheres do dia a dia da língua, ou se era mantida trancada no armário da copa para [uso em] ocasiões especiais. O fato de que para ele era igualmente fácil dar a volta em ambas as chaves [a chave dos talheres do dia a dia, e a chave para os de uso nas ocasiões especiais] atesta sua fiel diligência de copeiro que não deixa que a chave menos usada enferruje na fechadura, mas não diz nada acerca da diferença da louça, para a qual ambas as chaves conseguem abrir o trinco [de acesso].

---

[23] Vide na seção 3 acima a discussão acerca do hebraico, "Língua sagrada", esp. pp. 123-125. Note-se ademais que a língua nativa do "diglóssico" (vide p. 127) Halevi era o árabe da Espanha muçulmana. Sua condição de autor de poesia na língua sagrada (que não é a nativa) talvez o deixasse—e a especulação é nossa—numa condição *sui generis* entre poeta e tradutor.

[24] Isto é, um termo que ocorre uma única vez num corpus, no caso o corpus dos textos que compõem a Bíblia hebraica.

> **Aqui o tradutor precisa seguir o poeta e reproduzir, se não palavra a palavra, ao menos sentença a sentença, o novo conteúdo** desse vocabulário em sua língua [de chegada] na medida do possível**, mesmo sob o risco de que leitores** cujo conhecimento do desenvolvimento da língua alemã chega no máximo ao Cântico dos Cânticos, e para quem a descoberta do *Divã Leste-Oeste* e os hinos de Hölderlin é algo ainda por ocorrer, **possam vir a achar esse alemão incompreensível** [id. pp. 179-180, grifos meus].

Aqui a tradução da intensividade e a tradução dialógica, mais uma vez, se revelam uma mesma tarefa. **O esforço de recriação ou transposição do modo de designar, implica um aumento de expressividade da língua de chegada**. E o estranhamento do leitor é o preço a ser pago (com prazer) pelo tradutor. Um tradutor que é dialógico, que é aquele que dessa forma semeia no campo fértil e incultivado de sua própria língua uma nova expressividade. Uma expressividade que, pacientemente, aguardará por aqueles leitores que, em número crescente no tempo, se apropriarão dela e vivenciarão—**na língua**—o modo de designar, a intensividade, que o tradutor resgatou.

7. EM CONCLUSÃO

O longo percurso do presente capítulo permitiu assim que a inter-iluminação entre Rosenzweig e Benjamin nos propiciasse vários resultados.

Por exemplo, mais um aspecto do sagrado, o da "língua sagrada", se esclareceu, e pudemos ademais verificar que não obstante todo o teológico que há por trás de "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana" e "A Tarefa do Tradutor", a "pura linguagem" de Benjamin—ao contrário do "hebraico, a língua sagrada" da tradição rabínica—não extrapola os limites do lingüístico.

Dois dentre os resultados que obtivemos são fundamentais para o presente trabalho. O primeiro deles foi a constatação de que a proximidade Bakhtin / Rosenzweig / Benjamin, que é básica para o presente estudo, é bem profunda e central, e se dá a partir dos fulcros das respectivas filosofias.

O outro resultado importante, que decorreu de uma análise dessa estreita proximidade, foi o desvendamento da benjaminiana "totalidade intensiva da linguagem". Foi-nos possível despir esse conceito do conteúdo religioso que tem em Benjamin, e reconhecer nele um contraponto da referência, qual seja, a (assim por nós denominada, à luz de Benjamin) "intensividade". À referência *através* da linguagem contrapõe-se esse outro aspecto, o da intensividade *na* linguagem, que corresponde a tudo aquilo que *na* linguagem e *nas* línguas é experiência que se conota, exprime e inter-vivencia .

Por sua vez essa intensividade que é vivência na linguagem propiciou que ganhassem realidade prática—através da análise das bem sucedidas práticas tradutórias de Rosenzweig no *Halevi*—duas noções importantes e difíceis em "A Tarefa", quais

sejam, o “modo de designar e a “intenção”. Elas se consubstanciaram em instâncias, casos práticos da intensividade na linguagem, que devem ser preservados numa tradução dialógica.

Examinadas assim as práticas tradutórias do Halevi, vejamos no próximo capítulo, num diálogo de inter-iluminação de Rosenzweig com Henri Meschonnic, o que se dá com as duas principais técnicas usadas por Buber-Rosenzweig na tradução da Bíblia, a das *Leitwörter* e a da colometria.

CAPÍTULO 6

MESCHONNIC *AVANT LA LETTRE*: BUBER-ROSENZWEIG E O RITMO, BENJAMIN E O MODO DE DESIGNAR

Je m'adresse à l'homme réellement en train de parler.
Henri Meschonnic, 1999

1. INTRODUÇÃO

O presente capítulo aprofunda a análise das técnicas tradutórias mais inovadoras de Buber-Rosenzweig, a da colometria e a das *Leitwörter*, iniciada no Cap. 2. Isso é feito através de mais um diálogo de inter-iluminação que o presente trabalho propõe, desta feita com o francês Henri Meschonnic (1932-), tradutor e um dos mais originais teóricos da tradução no séc. 20.

A seção 2 aponta algumas coincidências terminológicas e conceituais entre Buber-Rosenzweig e Benjamin por um lado, e Meschonnic por outro, que tornam promissora uma aproximação para a inter-elucidação de seus pensamentos tradutórios.

A seção 3 examina a colometria, uma técnica que tanto Buber-Rosenzweig quanto Meschonnic aplicam. O plano corporal (visual, auditivo e até o fisiológico do "ato de respirar") em que a colometria se funda e a vinculação que essa técnica tradutória tem com uma "precedência da fala" na linha da filosofia de Rosenzweig e com a noção expandida de "ritmo" em Meschonnic são apontados. A seção 4 ressalta a amplitude do alcance da colometria, ao apresentar dois exemplos de sua aplicação nos quais ela está operando num plano bem mais elaborado do que o meramente corporal, ou seja, no plano das vivências de uma condição histórica.

Na seção 5 Meschonnic e Benjamin são aproximados em sua mútua "aversão ao signo", e nas noções de "significância" em Meschonnic e de intensividade em Benjamin. A seção conclui com a constatação de que, se o âmbito da significância pode ficar um pouco aquém do da intensividade, a noção, em Meschonnic, de uma "poética do traduzir" parece ter força suficiente para dar conta de tudo que na teoria de Benjamin e na prática de Rosenzweig é o mais relevante.

Na seção 6 a "poética do traduzir" permite que se reconheça a técnica das *Leitwörter* como sendo um *building-block* dessa poética, ao agir no sentido de preservar a "coerência" e a "sistematicidade" (meschonnicianas) que **são** essa poética-ritmo. A seção e o capítulo se encerram argumentando que a atenção a **vivências na língua** é o que está por trás das várias noções de Rosenzweig, Benjamin, Meschonnic e Bakhtin que vimos analisando.

2. MESCHONNIC, ROSENZWEIG, BENJAMIN

> **A oralidade** como marca característica de uma escrita, **realizada em sua plenitude somente por uma escrita**, é o que está em jogo na **poética do traduzir**. Ela [essa poética] supõe, e verifica concretamente a cada vez, que a oralidade não é—não é mais—aquilo que o signo binário confundia com o falado, [um 'falado' que o signo, binariamente, supunha ser] oposto ao escrito. Onde tudo o que não era escrito era oral. [...]
>
> Mas se **o ritmo** não é mais o que era, se ele [agora, na definição de Meschonnic] **é a organização do movimento da palavra** [*parole*], no sentido que Saussure dá a *parole*, **uma organização que é a especificidade, a subjetividade, a historicidade de um discurso, e sua sistematicidade**, então **a oralidade é o primado do ritmo no modo de significar**. [E isso tanto] no falado como no escrito. [...]
>
> Daí decorre claramente que num texto literário, **é a oralidade que se deve traduzir**. [Meschonnic, 1999a, p. 29, negritos meus, itálico de Meschonnic].

O trecho acima, tirado da Introdução da *Poétique du Traduire*, é um dentre vários que se repetem quase que obsessivamente nos textos de Henri Meschonnic para fazer passar sua mensagem ("eu repito", diz o autor [Meschonnic, 1999e p. 143], "porque o signo é velho e surdo", e nisso lembra Derrida e Benjamin). É, entretanto, um trecho especialmente feliz para quem busca entender a filosofia da linguagem de Meschonnic: no condensado de umas quantas linhas aparecem de forma concatenada uma série de conceitos que o leitor, intrigado, sente tratarem-se de noções chave em Meschonnic. E aparece, ademais, a tarefa do tradutor.

Façamos um inventário inicial desses conceitos, sem qualquer pretensão de alcançá-los totalmente: i) uma **oralidade** cuja plenitude se dá quando está posta numa escrita (e que portanto não se opõe à escrita, muito pelo contrário); ii) uma **poética do traduzir** que, se sente, constitui a própria filosofia da linguagem de Meschonnic; iii) um **"ritmo"** que é redefinido para adquirir o lato senso de uma **"organização do movimento da *parole*"** saussureana; iv) essa organização, **esse ritmo**—específico de cada caso—, é o que **constitui**, em cada caso, **cada discurso**. Nela, organização—nele, ritmo—é que cada discurso **específico** se dá, acontece, **em sua subjetividade e historicidade**; v) daí que, informa-nos Meschonnic, **a oralidade** (falada ou escrita) **é o primado do ritmo no modo de significar**; vi) **é essa oralidade** (sobretudo a do texto escrito) **que há que traduzir**. E isso na medida em que é o ritmo (/ discurso / modo de significar), o que deve ser passado, transferido na tradução.

Com isso Meschonnic se afigura, aos olhos de quem dele pela primeira vez se aproxima, como um pensador da tradução instigante e inovador. Mas não de todo original. Ademais—e isso é o importante para o que nos concerne—, parece estar bem próximo de alguns dos autores que vimos enfocando no presente trabalho.

O "ritmo" de Meschonnic faz lembrar muito um outro "ritmo", que é objeto das reflexões tradutórias de Martin Buber e Franz Rosenzweig, e a técnica tradutória do lineamento do texto (ou da "colometria") que dessas reflexões adveio. Essa técnica, adotada por Buber-Rosenzweig em sua monumental tradução da Bíblia Hebraica, é reconhecida como uma contribuição maior desses autores à prática da tradução, e já foi inclusive definida como um verdadeiro "desafio à teoria [tradicional] da tradução" [Rosenwald, 1994, p. xxix]—desafio que Meschonnic terá superado.

Por outro lado, o "modo de significar" traz ecos do "modo de designar" de Walter Benjamin em "A Tarefa do Tradutor". E a valorização de algo **na** linguagem (i.e., um "ritmo") em detrimento de algo que se consegue **através da** linguagem (i.e., a referência via o signo), está em linha com um escrito anterior de Benjamin, "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana", o texto que, como vimos, apresenta a (primeira) filosofia da linguagem desse autor, que é a que embasa "A Tarefa".

Assim, o objetivo do presente capítulo será o de buscar aprofundar essa proximidade entre Meschonnic e esses autores. Com isso, espera-se, alguma inter-iluminação entre Meschonnic, Buber-Rosenzweig e Benjamin possa ser promovida, e através dela Meschonnic nos auxilie a elucidar o que está ocorrendo quando Buber e Rosenzweig aplicam suas inovadoras técnicas tradutórias.

Por sua vez, as reflexões de Buber e Rosenzweig sobre o traduzir, e o enfoque "intensivo" que Benjamin dá a tradução, talvez possam também propiciar um certo viés de olhar que facilite a compreensão, em Meschonnic, dessa noção mais expandida de ritmo, que vem aliada à "historicidade", à "subjetividade", à "oralidade", e até ao corpo de quem emite a enunciação [vide p. ex., Meschonnic, 1999e, p.143]. O "como" um tal ritmo carrega consigo a historicidade desse sujeito "corporal" é talvez o aspecto mais intrigante a elucidar.

Esse tipo de busca que nos propomos a empreender, uma busca que tenta aprofundar uma proximidade que é constatada à primeira vista, se insere, ademais, na linha metodológica que vimos adotando neste trabalho e que já nos permitiu reconhecer as proximidades filosóficas entre Rosenzweig, Bakhtin e Benjamin.

Vejamos então no que Rosenzweig e Meschonnic se aproximam. E se elucidam.

3. COLOMETRIA, ORALIDADE, RITMO

Essa "oralidade" de Meschonnic—que para ele é o que "está em jogo na poética do traduzir"—, essa oralidade que, paradoxalmente, precisa estar colocada num texto escrito para "realizar-se em plenitude", é também fundamental para Rosenzweig e Buber. E ao adquirir realidade prática na técnica tradutória da colometria que esses

autores introduziram de forma pioneira, ela se torna a marca maior de seu trabalho de tradução.

"Tínhamos em mente a Bíblia em voz alta", diz Buber na resposta a uma resenha de 1927 sobre sua tradução da Bíblia com Rosenzweig, "[d]aí nosso método de traduzir seu ritmo [*of rendering its rythm*]". E trata de ressaltar que

> **nossa tradução** é a primeira tradução *colométrica* (embora Jerônimo já tivesse reconhecido sua necessidade), i.e., a primeira que **dá ao texto sua divisão natural em linhas de significação** [*meaning*] que são determinadas pelas leis da respiração humana e da fala humana, cada linha constituindo uma unidade rítmica. [Buber, 1927, in Buber e Rosenzweig, 1994, p.170, itálico de Buber, negritos meus].

Acrescenta então uma observação que, pelo que tem de incisiva, parece saída de Meschonnic: "Não se trata de uma questão de 'verso branco', como julga o resenhador; e nem tampouco, como pensa ele, uma questão de várias métricas; na realidade não se trata de forma alguma de uma questão de métrica" [id.].

Do que se trata então? Trata-se, esclarece Buber,

> "de ir além da *escrita* [*writtenness*] da palavra, e retornar ao seu *falar* [*spokenness*] [...] ditado pela respiração e **delineado de acordo com a significação**: a assim chamada *cola* (daí a palavra *colometria*[1] para descrever o padrão tipográfico). Cada unidade [como a traduzíamos] deveria ser uma unidade facilmente falável [*speakable*], facilmente perceptível [visualmente] e, assim sendo, **ritmicamente ordenada**" [Buber, 1930, in id., p.179, negritos meus, itálicos de Buber].

Há nisso tudo muito de Meschonnic: uma elocução que se enuncia naturalmente (i.e., uma prosódia que flui ao longo do tempo que decorre entre duas seqüenciais tomadas da respiração) e uma unidade que é facilmente apreendida pela percepção visual (i.e, cada *cola*, isolada, compondo o todo do lineamento gráfico do texto), acabam por resultar no texto "delineado conforme a significação" e "ritmicamente ordenado" que a tradução de Buber-Rosenzweig constrói (ou "faz passar" da língua de partida para a língua de chegada).

Está aí, pode-se dizer, a descrição de um trabalho prático de tradutor que constrói, no texto traduzido, **o ritmo** a "**organização do movimento da *parole***" [Meschonnic, 1999a. p. 29] do texto original, a "**organização [semovente] e o desenrolar-se da própria significação [*sens*] no discurso**" [Meschonnic, 1999b p. 99]. Dessa forma, já aqui Buber e Rosenzweig elucidam Meschonnic ao aplicá-lo na prática, e *avant la lettre*.

---

[1] O *New Shorter Oxford English Dictionary* registra "***colometry**: The division of texts by cola*" e "***colon**: Pl.* ***cola****, In* Class. Pros. & Rhet.*, (a pause of intermediate length before) a distinct section of a complex sentence or rhythmical period*". Estamos adotando "*cola, Pl. cola*" como em Buber e Rosenzweig, 1994 e Kepnes 1990.

É esse, ademais, um trabalho de tradução que—na linha de Meschonnic—toma em conta o corpo e o engaja em um nível bem básico: nos "limites da respiração", na "percepção visual". No texto de 1927, Buber cita um filólogo e um teólogo para fazer ver o quanto a colometria é necessária ao leitor corpóreo que lê uma tradução da Bíblia:

> Assim, o eminente filólogo Eduard Norden escreve em 1913, 'se a colometria já era desejável para os antigos, cujo ouvido conseguia ajudá-los na leitura, muito mais a necessitamos nós que estamos acostumados a ler só com os olhos'; o teólogo Röland Schütz especifica então em 1920 que o que importa é 'ouvir, de certa forma, com os olhos, e assim encontrar um caminho através da fria tipografia para a harmonia da *cola*.' [Buber, 1927, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 171].

No entanto, o texto seminal acerca da colometria, ao qual Buber remete em ambos os artigos supracitados, e no qual o racional por trás da técnica tradutória da colometria é apresentado de forma articulada, é de Rosenzweig [Rosenzweig, 1925, in Buber e Rosenzweig, pp. 40-46].

Esse texto é ademais interessante por apresentar, já de início, a problemática da "oralidade do texto escrito"—a mesma oralidade a que Meschonnic se refere na citação que inicia a presente seção—, ainda que nele Rosenzweig não mencione explicitamente a "oralidade".

Na realidade, o enfoque que Rosenzweig dá ao tema é tal que uma "oralidade do escrito" não soa nada paradoxal e, pelo contrário, faz transparecer os pressupostos conceituais que nos fazem ver um paradoxo onde ele não existe. Dentre esses pressupostos está uma certa, digamos, "fetichização" do "objeto" livro, o livro que o leitor moderno lê ensimesmado e em silêncio, o que contrasta com sua atitude frente a outros tipos menos freqüentes de texto impresso:

> Toda palavra é uma palavra falada. O livro originalmente servia a palavra, fosse ela declamada, cantada ou falada; às vezes também a serve hoje em dia, como no caso do drama teatral ou da ópera. Os profissionais da ópera encaram a pauta—e o pessoal do teatro encara o *script*—como algo técnico, instrumental, provisório; era assim que outrora se encarava a condição dos livros em geral, *vis-à-vis* a palavra falada. [...] [Hoje em dia, porém, o] livro não mais serve à palavra. Tornou-se seu tirano e seu obstáculo; tornou-se [o livro em geral e cada livro, uma espécie de essencial e definitiva] 'Sagrada Escritura' [...] E com a Sagrada Escritura [i.e., com a Bíblia em si], e com [os] comentários [bíblicos] letra a letra acerca da palavra parva e silente, tem-se o fim do livro subserviente à palavra, o [fim do] livro lido sem maior problema em voz alta, tal como o conhecera, por toda a parte, a Antigüidade. [Rosenzweig, 1925, in Buber e Rosenzweig, 1994, p.40].

Fox nota a esse respeito—em seu Prefácio à tradução para o inglês do Pentatêuco, que foi por ele realizada seguindo as diretrizes de Buber e Rosenzweig—, que

> a pesquisa recente indica que virtualmente toda a literatura do tempo da Grécia e Roma [...] era lida em voz alta. Isso valia inclusive para o processo de cópia e o da [própria] escrita. E mesmo bem mais tarde, na última década do século IV [d.C.], Santo Agostinho expressou surpresa ao dar com um sábio que lia em silêncio. [Fox, 1995, p. x].

A lição a se tirar é clara, e quase óbvia uma vez que nos dispamos de nossos pressupostos ("racionais", diria Rosenzweig; "pressupostos do signo", diria Meschonnic): o texto escrito surgiu para registrar uma palavra sonora que deve ser falada, e não para registrar um pensamento mudo e jamais pronunciado. A oralidade faz parte do processo da escrita, imbui o texto. Não pode, portanto, deixar de ser considerada. E traduzida.

3.1 O movimento da fala

Mas o que, exatamente está em jogo? Como libertar a oralidade dessa visão emudecida do texto? Cabe aqui que se cite, um pouco extensamente, o trecho que é o ápice desse texto de Rosenzweig:

> As cadeias que hoje mantêm toda a língua alemã emudecida, são constituídas pelo sistema semântico ao qual as palavras estão presas: [ou seja], a pontuação [...] [que é de] concepção [...] puramente lógica. [...] O mais que se consegue é uma aproximação com a pontuação do francês, que é baseada num princípio musical e não num princípio lógico, mas que, [sendo assim musical], não se coaduna muito com os contornos da sentença alemã, a qual, dada a colocação relativamente livre das palavras, se vê privada de produzir, com alguma facilidade e de forma consistente, [as] melodias recorrentes [do francês]. Daí que, onde essas cadeias devam ser rompidas a qualquer custo, [...] medidas mais drásticas se fazem necessárias. Martin Buber descobriu essas medidas. As amarras da língua devem ser soltas pela vista [i.e., pela visão]. É preciso que seja libertado de sob a pontuação lógica, o princípio fundamental da pontuação natural, [a pontuação] oral: o ato de respirar.
>
> A respiração é o material [*the stuff*] da fala: a tomada de ar é, portanto, a segmentação natural da fala. [...] Mas no interior dessas [duas] fronteiras de silêncios para retomada do ar, o que se obedece é à **ordem interna do discurso** [ou da fala, *speech*], [ordem] que apenas ocasionalmente é ditada por sua [da fala] estrutura lógica, mas que na maior parte das vezes espelha os movimentos e os estímulos da alma, em suas [da fala] gradações de energia e, sobretudo, em suas gradações de tempo.
>
> Assim **o movimento da fala** é segmentado em unidades de igual valor, respirações temporalmente idênticas, por assim dizer, (mas *só* por assim dizer) [...]. Sentenças que numa lógica sem qualquer ambigüidade são distintas e portanto são separadas por um ponto final—p. ex., a aterradora resposta de Caim 'Não sei. Sou eu acaso o guardião do meu irmão?'—, juntam-se, no curso da emissão vital da expiração da fala, num movimento único, e com isso ganham todo o horror que estava semi-encoberto pela pontuação lógica. [id., pp. 42-43].

É esse "movimento", são essas "gradações de energia e, sobretudo, gradações de tempo" da fala, ditadas pelos "movimentos e os estímulos da alma"—e não pela lógica—que é preciso traduzir.

No exemplo da fala de Caim, o "movimento da fala" se sobrepõe à "lógica da pontuação" e assim duas sentenças logicamente distintas compõem uma única *cola*.

Meschonnic tem um exemplo de tradução bastante semelhante a esse. Um exemplo "deliberadamente escabroso [...] e de uma simplicidade extrema", diz Meschonnic [1999b, p. 110]. No caso, não é a lógica da pontuação que é sobrepujada (afinal, aqui a língua de chegada é o—para Rosenzweig—"musical" francês), mas é a sintaxe do francês que deve fazer uma concessão ao "movimento da fala" e à "ordem interna do discurso" apontados no trecho de Rosenzweig acima:

> Em *Hamlet* (I, i, v. 14) a sentinela de guarda diz como ouve chegarem "*the rivals of my watch*": "*I think I hear them*". Dificuldade para iniciante, quem não sabe que *that* pode aqui ser omitido em inglês? Problema de *língua*, portanto. [...] E François-Victor Hugo traduz: "Eu creio que eu os ouço." ["*Je crois que je les entends.*"]. Corretamente. Yves Bonnefroy remete um pouco: "Creio bem que os ouço." ["*Je crois bien que je les entends.*"]. Mas Raymond Lepoutre, para a versão encenada no Teatro Chaillot em 1983 e dirigida por Antoine Vitez, traduziu: "Eu creio, eu os ouço" ["*Je crois, je les entends*"]. Substituiu o *que* por uma vírgula, a sintaxe pelo ritmo, uma pausa, um suspense. Não é mais a língua. É o discurso. [...]. Oral. Quanto mais o julgamento de valor está aqui seguro de seu escrito, tanto mais falsifica [*est en porte-à-faux sur*] o oral. Isso dito, a cada um o que lhe apetece. [Meschonnic, id.].

É de se notar que—mesmo se tratando da "Sagrada Escritura" de Shakespeare—esse é um exemplo tirado do teatro, uma das exceções, conforme Rosenzweig apontara, em que "hoje em dia, às vezes, o livro ainda serve à palavra" (vide p. 161 acima). Ponto para Rosenzweig, portanto. E cabe que se pergunte quem de fato traduziu a frase: o próprio tradutor Lepoutre, o diretor Vitez, ou o anônimo ator, o dono da fala, que a enunciou em cena?

Seja como for, traduzir esse "movimento da fala" por todos os meios à disposição do tradutor, eis a tarefa. Traduzi-lo, sobretudo, através da disposição das palavras na página impressa, é a mensagem que a técnica tradutória da colometria configura. Uma técnica que não só Buber e Rosenzweig, mas também Meschonnic usa extensamente.

E não a usa, é claro, por mera coincidência. O movimento que para Rosenzweig "espelha as gradações de energia e, sobretudo, de tempo da fala" é—agora se vê de forma inequívoca—"a organização do movimento da palavra", o "desenrolar-se da própria significação [*sens*] no discurso", numa palavra, o ritmo na concepção de Meschonnic. Ritmo cujo "primado no modo de significar" é a oralidade.

Com isso avançamos. Há, porém, ainda muito a percorrer. Por exemplo, entender a natureza do "modo de significar", no qual a oralidade "prima". Mas, isso, deixaremos para mais adiante.

Cabe agora que consideremos, à luz de Rosenzweig, como esse ritmo lato senso de Meschonnic se torna "a especificidade, a subjetividade", e sobretudo "a historicidade de um discurso".

4. HISTORICIDADE

O ritmo para Meschonnic—e esse autor o repete à exaustão—não é tomado em seu sentido tradicional de cadência, "alternância formal entre o mesmo e o diverso, ordenação, medida, proporção", mas sim no de "organização de um discurso **por um sujeito**, e movimento da palavra na escrita, **prosódia pessoal**, semântica de um contínuo." [Meschonnic, 1999c, p. 131, grifos meus].

Essa é a mesma concepção de Rosenzweig, para quem, como visto acima, esse ritmo, por ele denominado "movimento da fala", é "a ordem interna do discurso, [que] espelha os movimentos e os estímulos da alma, [n]as gradações de energia [da fala] e sobretudo em suas gradações de tempo" [Rosenzweig 1925, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 42].

A "prosódia pessoal" de Meschonnic e a "alma" de Rosenzweig pertencem a "um sujeito" específico e corpóreo, é claro. Fica, portanto, fácil aceitar que esse ritmo **seja** "a subjetividade e especificidade do discurso" (ou seja, da **fala**), e assim concordar com o que Meschonnic diz na citação que abre a sec. 2 acima.

Mas aquela citação diz também que <u>o ritmo **é** a historicidade</u> desse discurso[2]. E mais adiante [Meschonnic, 1999c, p.131], Meschonnic inverte os fatores mas não altera o produto: "<u>A historicidade é o ritmo</u>", diz ele (o sublinhado é meu).

Como entender uma historicidade que **é** esse ritmo, o ritmo-Meschonnic de uma oralidade que está num texto? Não estamos aqui no sujeito do materialismo histórico nem no sujeito "despsicologizado" da Análise de Discurso, mas num sujeito que produziu um texto cuja "poética" precisa ser passada para a língua de chegada. Como entender a historicidade que está num movimento da fala, movimento esse que está posto na colometria do texto escrito? Como entender tanta confiança na linguagem?

Consideraremos para isso dois exemplos, um de Meschonnic, outro de Rosenzweig.

---

[2] Diz, além disso, que o ritmo é a "sistematicidade" desse discurso (vide p. 158 acima). Esse aspecto do ritmo como sistematicidade do discurso, e um outro aspecto, o do ritmo como "semântica de um contínuo" (vide acima o final da primeira citação logo ao início desta seção) serão tratados mais adiante.

O primeiro exemplo,é de Meschonnic. Ele toma esse exemplo justamente para demonstrar que "A historicidade é o ritmo. O portador. Só o sentido é portado" [id.]. Trata-se do segundo versículo do Salmo 22, que é citado por Mateus 27, 46, "Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?", como palavras do Cristo crucificado. Essas palavras em Mateus são precedidas de sua citação em aramaico ("*Eli, Eli, lama sabachthani?*") seguidas pela tradução para o grego, língua na qual o evangelho de Mateus foi originalmente redigido. Esse aramaico já é uma tradução do hebraico do texto massorético (*Eli Eli lama 'azavtani*) do Salmo, e, portanto, quem traduz Mateus a partir do grego, traduz a tradução de uma tradução. Seja como for, todas as traduções, do próprio Salmo 22, que Meschonnic menciona—onze no total, incluindo a dos Setenta, a Vulgata e a de Buber-Rosenzweig, sendo que dessas onze pelo menos nove são traduções diretamente do hebraico—dizem com pequenas variações em Sl 22, 2 o que diz o português da CNBB, repetindo Mateus: "Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?".

Mas não Meschonnic:

> O sentido [cristão, de Mateus, que todos adotaram] é aqui o silêncio do ritmo. [E], no entanto, o ritmo é bem simples. Visível e audível desde sempre, pode-se dizer. É o lugar do acento hebreu em *lama* [...]. Se ele recaísse sobre a primeira [sílaba]: *'lama*, a palavra significaria "porquê". Acentuado *la'ma*, ela não pergunta mais 'por que razão' mas [...] 'para que resultado' ou '[com que] intenção'. [...] Por isso traduzi: [...]
>
> "Meu Deus meu Deus a quê me abandonaste?" ["*Mon Dieu mon Dieu à quoi m'as-tu abandonné?*"]
>
> É de um ponto do ritmo que tudo pende. O ritmo é o pivô. Por uma diferença mínima, uma transformação extrema—de um lado o cristianismo: uma escatologia, o judaísmo do outro lado: o exílio [id., 134].

De fato, tem-se aí duas historicidades diferentes, numa diferença mínima de ritmo. E uma delas é resgatada quando seu ritmo correto é resgatado por Meschonnic. Mas é importante notar qual é aqui o ponto. Não a correção de um "erro de tradução" mas duas historicidades, de dois diferentes sujeitos, e igualmente válidas (ainda hoje) para os respectivos sujeitos que lêem o texto. Duas **historicidades que são ritmos**, que nesse (mesmo?) texto são esses dois (respectivos) ritmos, que diferem um do outro. Numa delas um sujeito, o cristão, (ainda hoje) se redime pelo evento central da cruz. Na outra, um segundo sujeito, o judeu, (ainda hoje) parte para um exílio na Babilônia.

O segundo exemplo é de Rosenzweig, e nele essa historicidade que é o ritmo se expressa através da colometria, que sobrepuja a métrica de um trecho em poesia da Bíblia.

Meschonnic diz que "a Bíblia não tem métrica. Portanto não conhece a distinção entre prosa e verso. Mas ela é do começo ao fim uma codificação do ritmo, corporal-oral, versículo a versículo. A ponto de contrariar a sintaxe[3]." [Meschonnic, 1999b, p. 100]. Rosenzweig diz isso e mais, em mais belas palavras:

> Para nós [Buber e Rosenzweig], o movimento respiratório da fala natural (*natural speech*) precisa às vezes quebrar o passo de dança, métrico, da poesia. Assim, por exemplo, [ocorre] nas proclamações do moribundo Jacó a seus doze filhos tribais (Gênesis 49). Em cada caso as primeiras duas *cola* da tradução correspondem a apenas um único verso da métrica, e de forma mais surpreendente na profecia a Judá. A fala internamente rítmica da palavra vence os pulsos discretos da canção; a prosa ganha da poesia.
>
> Pois a poesia é de fato a língua mãe da raça humana; não é necessário que rejeitemos aqui os *insights* de Hamann e Herder. Mas *apenas* da raça. [...] [Com o advento da Revelação], de dentro da língua original da raça humana irrompe a linguagem da humanidade no ser humano, a linguagem da palavra [de Revelação]. A Bíblia é o celeiro dessa linguagem do ser humano, porque é prosa, prosa no canto arrebatado da profecia e na poderosa declaração da lei. [Rosenzweig, 1925 in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 45].

A tradução que Fox faz da profecia a Judá, uma tradução do Pentatêuco hebraico para o inglês à luz das diretrizes de Buber-Rosenzweig [Gen 49, 8, trad. Everett Fox, p. 231] corresponde ao que Rosenzweig indica: o primeiro verso, decassílabo, "*Yehuda, you your brothers will praise you*" é modificado pela colometria e toma uma disposição gráfica em duas *cola* (aqui separadas pela barra) na página: "*Yehuda, / you—your brothers will praise you*". O "de forma mais surpreendente" a que se refere Rosenzweig fica, provavelmente, por conta do fato de que apenas no caso da profecia a Judá a divisão do primeiro verso em duas *cola*, ganha, ademais, um travessão na segunda *cola*.

Mas onde está a "historicidade no ritmo"? Está justamente no "quebrar-se o passo de dança métrico da poesia" em favor da "prosa arrebatada de profecia" (mais arrebatada no caso de Judá, concedamos, por conta do travessão).

Isso porque é sabido[4] que os livros do Pentatêuco (Gen, Ex, Lev, Num e Deut) tomaram forma final no período que se seguiu à restauração do Templo em torno de 500 a.C., a partir de textos e tradições orais que remontavam de 1000 a 600 a.C.

---

[3] Um pouco antes, nesse mesmo texto, Meschonnic ressalta a importância de traduções da Bíblia para a sua empreitada: "Nessa prova de força, teórica e prática, entre a teoria tradicional e a [minha] teoria crítica da tradução ligada a uma teoria crítica do ritmo, a [tradução da] Bíblia tem um papel exemplar, fundamental". Será, portanto, a partir de exemplos de tradução da Bíblia, como os que examinamos nesta seção, que se poderá elucidar da melhor forma os conceitos teóricos de Meschonnic. E com eles, inclusive, elucidar Rosenzweig, como se verá logo adiante neste segundo exemplo.

[4] De forma a facilitar a fluidez na leitura que uma remissão prejudicaria, este parágrafo e os dois seguintes são transcritos do Cap. 5, sec. 4, p. 124.

Esse séc. VI a.C. foi para os israelitas um tempo fortemente marcado pela experiência do exílio na Babilônia, exílio que se seguiu à tomada de Jerusalém pelo império assírio e à destruição do Primeiro Templo, em 586 a.C. Um tempo, por outro lado, também marcado pela experiência do retorno, cerca de 80 anos mais tarde, já sob os auspícios do império persa, com a finalidade de reconstituir em Jerusalém um estado títere, e com autorização para reconstruir o (Segundo) Templo.

Assim, esses cinco primeiros livros da Bíblia tratam de compor o quadro de uma antiga história que pudesse ser percebida como comum aos ex-exilados que retornavam, aos israelitas que permaneceram na Judéia—a terra de Judá, note-se—ocupada, e aos adventícios das populações a ela circunvizinhas que, no decorrer desses oitenta anos, vieram a habitá-la. Uma história na qual a experiência recente é espelhada: o mundo é incerto, a terra é uma dádiva, e, se há exilio e castigo, há também restauração e perdão [Neusner, 2003, p. 9].

E há a grandeza—prometida para o reino teocrático (e títere) que se formava—que é antevista, na literatura que se formava, nessa "prosa no canto arrebatado da profecia" de Jacó a seu filho Judá. Uma profecia que, diz-nos Rosenzweig no trecho acima, ainda que faça parte de um poema, não é algo que pode ser meramente declamado. É impossível declamar em poesia uma profecia que só pode ser proclamada em prosa.

Aqui, portanto, é a "historicidade que é ritmo" de Meschonnic que nos faz entender o porquê dessa impossibilidade, ao buscarmos entender na História o momento da enunciação. Neste exemplo, foi Meschonnic quem nos ajudou a elucidar Rosenzweig.

5. O SIGNO E A SIGNIFICÂNCIA, A REFERÊNCIA E A INTENSIVIDADE

A crítica de Meschonnic à teoria tradicional da tradução centra-se num ataque à noção de "signo" e à de "sentido". Condena o simplismo que há em supor-se que o que se traduz são "sentidos, palavras, frases, línguas". Uma visão a seu ver equivocada, que parte de "uma anterioridade do compreender e do interpretar com relação ao traduzir." [Meschonnic, 1999d, p. 139][5].

A isso se opõe, é claro, a sua teoria crítica da tradução e do ritmo, onde o ritmo, tal como redefinido por Meschonnic, é a noção fundamental, e que não parte de unidades discretas, como fonemas, palavras, frases, mas de uma "semântica serial [i.e., contínua] [...] que eu chamo de prosódias pessoais. É o recitativo." [id.].

Podemos dizer que o que ocorre aqui é a crítica a uma ilusão. A crítica da denotação. Sabemos ser impossível uma língua de denotação pura, sabemos, ou

[5] E nisso já se vê uma proximidade com o *linguistic turn* de Rosenzweig no qual *speech precedes thought*. Pensamos porque falamos, ou porque nos foi falado, mais do que pensamos o que falaremos. Vide Cap. 4, sec. 2, p. 89.

dizemos saber, que as palavras também conotam, que tudo na linguagem—e para além da linguagem—conota. Mas vivemos e traduzimos como se não o soubéssemos. Se a metafrase não funciona muito além de "*the book is on the table = le livre est sur la table*", recorremos à paráfrase para recuperar, na medida do possível o que importa: o sentido, a referência do signo. E se a reação a essa visão estreita for a busca da equivalência formal, tampouco se terá a solução, alerta Meschonnic. "A equivalência formal não é senão um efeito da teoria do signo" [id. p. 141].

O signo, o signo binário e dualista da denotação,

> na antigüidade e na universalidade de seu emprego [...], sua fraqueza é que ele **não sabe pensar o que o transborda. O corpo, o ritmo, o poema**. Ele não sabe pensar-se senão a si mesmo. O que o basta, pois ele se acredita ser toda a linguagem. [...] [A solução é] contra a estática [bi-unívoca] do signo [...] opor-se a dinâmica [fluida] que é a crítica do ritmo. [...] **Eu me dirijo ao homem que, no mundo real, está em vias de** (*est en train de*) **falar**. [Meschonnic, 1999e, p. 143].

Também na visão de Rosenzweig o signo é pernicioso. Ele é "uma maldição". A mesma maldição que fez do livro não mais um servidor da palavra dita em voz alta, mas "seu tirano e seu obstáculo" (vide p. 161 acima). Ocorre que:

> onde há uma maldição, as pessoas buscam livrar-se dela. Quando o que é escrito se torna Escritura, imediatamente aparece por toda parte um ensinamento oral ligado a ela. [...] Por mais impiedosa que uma boca possa ser, ela ainda é de carne e osso e não de papel; ela se cansa, e assim aceita a alternância do dia e da noite; precisa comer, e ao menos então há de encontrar um instante para conversar. Mas o livro [e os signos nele impressos] é infatigável, não quer saber de dia ou noite, não tem noção da necessidade humana de relaxamento e de mudança. [...] Mesmo o descompromissado papo, na festa, acerca da última novela, e até o *feuilleton* do jornal, por mais reduzido que seja para caber no tempo de um café da manhã, tem algo do abençoado poder oral de banir essa maldição da literatura: sua intemporalidade. [Rosenzweig 1925, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 41].

Eis aí, de novo, o corpo. E mais o tempo. E, portanto, o ritmo. E ainda a necessidade de uma "temporalidade" no literário, o que vai ao encontro de Meschonnic: "o que define especificamente, a cada vez, a coisa literária, e que inclui, é claro, o romance, é o recitativo [as prosódias pessoais]." [Meschonnic, 1999d, p.140]. Tudo isso transborda, transcende o signo. Tudo isso não é discreto, nem dual, nem binário.

Sabemos, pois, o que não é. Mas o que é? Um nome sempre ajuda, e o nome que Meschonnic dá a esse "isso" é "significância". Mais que um nome, ajuda uma definição (dentre as muitas que o obsessivo Meschonnic dá): "Significância é uma rítmica e uma prosódia pelas quais passa tudo o que faz sentido, e que transborda a circunscrição tradicional do sentido, seus niveis lingüísticos. É o que mais está em jogo numa crítica da tradução." [Meschonnic, 1999g, p. 319]. É importante notar que essa

definição não é circular, como pode parecer à primeira vista: o ponto de Meschonnic é, justamente, o de fazer ver que não é só o sentido que "faz sentido".

Ritmo e prosódia são algo que estão **na** linguagem. Nessa linguagem que sai de uma boca que está num corpo que está no tempo (e na história). Já o signo opera não **na**, mas **através da** linguagem, pela **referência** ao que está fora da linguagem. Essa distinção, implicita em Meschonnic, é explícita—na realidade é pedra angular—em Walter Benjamin que, como visto no Cap. 5, foi um grande batalhador contra a tirania do sentido na linguagem e na tradução.

Para ele o que há que traduzir é até mais do que ritmo, oralidade ou significância. É uma **vivência NA** língua. De novo, Meschonnic *avant la lettre*. E, como veremos, *with a vengeance*. Ou quase.

5.1 Meschonnic e Benjamin

No entanto, pelo que se lê em *Poétique du Traduire*, Meschonnic não há de concordar com a afirmação do parágrafo imediatamente acima acerca do alcance de Benjamin. Para ele "A Tarefa do Tradutor" de Walter Benjamin, de 1923, é principalmente o texto que marca a inversão que ocorre no início do séc. 20 de uma tendência "*anexante*" a uma tendência "*decentrante*" na tradução, por representar "[a] teorização mais conhecida [dessa inversão de tendência]. [...] Mas sempre [se permanece, ainda, numa tradução] *de língua a língua*." [Meschonnic 1999c, p.122, itálicos de Meschonnic].

Na visão de Meschonnic, Benjamin ainda não está na tradução do *discurso*, que se volta para o ritmo, a oralidade e a meschonniciana "significância".

Mas note-se que Benjamin, em "A Tarefa", tem também—como tem Meschonnic—o seu idioleto. Esta lá, p. ex., um certo "modo de designar" e uns certos "simbolizado e simbolizante" (vide no Apêndice, item A.9.2, p. 233 adiante), cujos exatos sentidos (?!) são difíceis de se atinar e que podem estar, ao menos em parte, dando conta do *discurso*.

Mas, sobretudo, Meschonnic parece não levar em conta na análise que faz de Benjamin, o ensaio anterior desse autor, de 1916, "Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana" (doravante, "A Linguagem"). Como vimos no Cap. 5, esse primeiro ensaio de Benjamin é indispensável para uma leitura proveitosa da críptica "A Tarefa".

Para o que aqui nos concerne, são sobretudo os conceitos do "modo de designar" e da "intenção" em "A Tarefa" que cabe serem enfocados. A eles equacionamos, no Cap. 5, a noção de "intensividade" conforme lá a definimos (Cap. 5, sec. 5.3, p. 143). A intensividade é o aspecto da linguagem que Benjamin valoriza. Ela se aproxima,

como veremos, da "significância" em Meschonnic, e é através dessa proximidade que os dois autores a nosso ver se inter-elucidam.

"A Linguagem" é, como vimos, um texto bastante carregado de teologia mas que, não obstante, apresenta uma teoria da linguagem que não transcende o âmbito do lingüístico. Trata-se, na realidade, do movimento oposto ao de uma invasão da linguagem pela teologia: o que se tem é um radical *linguistic turn*, tanto filosófico, quanto teológico e metafísico.

Dele resulta, conforme detalhadamente discutido no capítulo 5, um menosprezo pela denotação em favor de uma expressão "na" linguagem, ou seja, imediata e intrínseca à linguagem. Isso está em linha com o menosprezo de Meschonnic pelo signo que refere, pela ilusão de uma pura e unívoca denotação. É a linguagem como vivência e não como mero meio de comunicação que constitui a virada lingüística de Benjamin na metafísica e na filosofia.

O ápice da linguagem como vivência se dá, para Benjamin, na nomeação humana que—ainda num âmbito paradisíaco e não decaído— participa com Deus da Criação, e que portanto tem, como tem Deus, uma função nessa Criação. Essa nomeação aponta para esse outro aspecto da linguagem, a intensividade, que—neste pobre mundo pós-paradisíaco e decaído—normalmente passa despercebido, dada a tirania do signo referente.

É essa "intensividade" que é vivência **na** língua, o que para Benjamin é preciso fazer passar na tradução. E essa "vivência na língua" claramente tem—e aqui repetimos Meschonnic para fazer ver o ponto—muito da

> significância [que] é uma rítmica e uma prosódia [portanto, algo **na** língua] pelas quais passa tudo o que faz sentido, e que transborda a circunscrição tradicional do sentido, seus niveis lingüísticos [que são os da referência]. É o que mais está em jogo numa crítica da tradução. [Meschonnic, 1999g, p. 319].

Como Buber-Rosenzweig no caso do ritmo, o Benjamin da intensividade (/modo de designar/ intenção) tem, portanto, muito de Meschonnic *avant la lettre*.

E assim, Benjamin não opera só "*de língua a língua*" [Meschonnic, 1999d, p. 122] como pensa Meschonnic. Está também no discurso.

E talvez esteja até mais do que Meschonnic. O modo de designar, na medida em que é **vivência na língua** pode abarcar mais do que as categorias rítmicas que Meschonnic define. Tornemos, à guisa de exemplo, a uma situação já discutida no Cap. 5 (item 6.2.3, pp. 152-153). A tradução—de um modo de designar, de uma vivência na língua—que Rosenzweig descreve no "Posfácio" ao *Halevi* [Rosenzweig, 1995, p. 178].

> O tradutor] não pode suprimir os *double entendres* [dessa] linguagem [de Halevi, que é coalhada de intertexto bíblico]. [...] **Assim o tradutor tem a tarefa de ajeitar** [*the task of working out*] **as citações** que ele deseja ressaltar como tais

> [i.e., como se tratando de uma citação explícita ou implícita], **e** possivelmente [a tarefa] de **substituir uma citação** que é estranha a um [leitor] contemporâneo **por outra** que lhe é **mais familiar**. [id., 178].

Em outras palavras, traduzir a intertextualidade (aqui de novo, *avant la lettre* quarenta anos antes de Kristeva!). Traduzir para que uma vivência na linguagem passe através da tradução. No caso, a vivência do reconhecimento de uma referência intertextual não explícita. Assim, a "intensividade" de Benjamin parece transbordar para além da "significância" (que "é [só] uma rítmica e uma prosódia") de Meschonnic. *A vengeance?*

Na realidade não. A "intensividade" de Benjamin transborda (talvez) a "significância" de Meschonnic, mas não transborda Meschonnic como um todo. Todo o esforço é sempre o de se traduzir a poética (a intensividade) de um texto, e esse *insight* de Meschonnic permanece e auxilia a análise.

Quando se leva em conta essa noção de uma "poética do traduzir", o pensamento de Meschonnic revela-se elaborado e sofisticado o suficiente para dar conta do que faz Rosenzweig e do que diz Benjamin. E, dessa forma, elucidá-los.

6. *LEITWÖRTER*, POÉTICA, SISTEMATICIDADE, TRADUZIBILIDADE

Como vimos ao início, o texto literário é uma oralidade na escrita, uma oralidade que só atinge sua plenitude na escrita. Essa oralidade, "primado do ritmo no modo de significar" [Meschonnic, 1999a, p. 29]—primado do ritmo na significância, portanto—é que dá unidade ao texto. E essa unidade vem da poética do texto. Uma poética que é do autor, que é aquilo que o autor imprime ao texto e que faz do texto um uno.

É a poética de Dante que dá à Divina Comédia a unidade que **é** a Divina Comédia, e que contrasta com, digamos, um texto que tenha sido artificialmente arcaizado—qual o móvel artificialmente envelhecido da feira de artesanato[6]—e que pode até impressionar pontualmente, mas no qual se sente que falta uma unidade, um todo, isto é, uma poética.

No trecho de Meschonnic que citamos ao início do presente capítulo e que é o celeiro dos conceitos que vimos procurando elucidar, aparece o "ritmo, que é a organização do movimento da palavra no discurso" e que, assim sendo, "é a especificidade, subjetividade, historicidade do discurso, **e também a sistematicidade** [desse discurso]." [id.]. O ritmo como "especificidade, subjetividade e historicidade" já foram considerados acima na sec. 4. Cabe agora que busquemos entender melhor

[6] A imagem, o exemplo e a esclarecedora conceituação da poética do autor como unidade do texto são do Prof. Alain Mouzat, dados em aula de sua disciplina ("Textualidade e Tradução") de pós-graduação na FFLCH-USP (2006). Se conceito, imagem e exemplo estão aqui corretamente apresentados ou não, e se é cabível ou não o seu uso na presente argumentação, são aspectos cuja responsabilidade, no caso de incorreção, cabe exclusivamente a quem redige estas linhas.

essa "sistematicidade" em Meschonnic, e que reconheçamos seus paralelos em Rosenzweig e Benjamin.

Em um de seus artigos, Meschonnic menciona a sistematicidade justamente no contexto da poética como unidade do texto, e com imagens que lembram muito a argumentação do segundo parágrafo acima:

> A **coerência e a sistematicidade interna fazem** com que **a unidade poética do texto seja**, tão somente ela, **o próprio texto** [*font que la seule unité poétique d'un texte est ce texte lui-même*]. Todas as outras unidades [...] são lingüísticas ou retóricas. Paradoxalmente, o risco maior de uma tradução que deve deslocar [*faire bouger*] ao mesmo tempo o texto e suas traduções anteriores, são os sucessos pontuais. [Sucessos esses] [q]ue não são mais que uma forma do heteróclito. Como o arcaísmo. [Meschonnic, 1999f, p. 178].

O que Meschonnic diz logo a seguir nesse texto pode ser tomado como uma quase-definição da tradução dialógica de Rosenzweig—a tradução que busca desenvolver na língua de chegada, e mesmo que ao custo de um grande estranhamento, uma expressividade que o tradutor reconhece na língua de partida, mas que ainda inexiste na língua de chegada. Dizemos uma quase-definição, na medida em que Meschonnic não define, mas sim faz uma apresentação do problema tradutório que essa tradução dialógica busca enfrentar. E o faz à luz de sua "poética do traduzir", permitindo-nos com isso constatar a proximidade que existe entre o seu pensamento e o de Rosenzweig.

Isso se dá quando, na continuação do trecho que vimos de citar, Meschonnic volta a insistir na precedência do poético ante o retórico e o lingüístico e visa

> mostrar, pela **distância entre as poéticas e os meios lingüísticos**, o efeito das aclimatações costumeiras. E [mostrar, por outro lado] o contra-efeito de uma possibilidade nova. [Aclimatação costumeira] como [a que se faz no caso] [d]o pentâmetro iambo de Shakespeare, [onde] se vê surgir o papel infeliz do alexandrino [que é a versificação padrão do francês] como molde poetizado por antecipação pelo seu uso e sua usura, *passe-partout* convencional que se tornou um dos maiores obstáculos da poesia, dada a maneira que dele [alexandrino] se serve toda a gente [ao traduzir Shakespeare para o francês], de uma maneira que multiplica as *chevilles* [*lit*. "cavilhas", i.e., palavras vazias que só servem para completar a métrica ou a rima do verso alexandrino]. [id., pp. 178-179, grifos meus].

Ao comparar-se o que vai nesses dois trechos de Meschonnic com a definição padrão da tradução dialógica de Rosenzweig (dada logo acima do segundo trecho), constata-se que, nesse caso, esses dois autores de fato se elucidam mutuamente, e quase se equacionam[7].

---

[7] Ficamos aqui só no exemplo que Meschonnic dá para o "efeito das aclimatações costumeiras", ou seja, Shakespeare traduzido para o francês em alexandrinos. É o que nos basta para fazer ver a proximidade entre Meschonnic e Rosenzweig neste caso. O "contra-exemplo" que traz "uma possibilidade nova" está em Meschonnic, 1999f, pp. 179-181. Trata-se da tradução por Meschonnic de uma quadra chinesa em versos de cinco caracteres, do poeta chinês contemporâneo François Cheng. A solução

Usando os termos que Meschonnic emprega nesses dois trechos, pode-se dizer que uma "sistematicidade coerente" é o que constrói a "unidade poética" (vide o primeiro dos dois trechos de Meschonnic logo acima). E é nessa dimensão do poético que deve operar a tradução. Operar no além das "poéticas" (vide o segundo trecho) mesmo que à custa de um estranhamento, e não no aquém da mesmice dos "meios lingüísticos".

Mas essa proximidade Meschonnic/Rosenzweig merece ser mais aprofundada, agora do lado de Rosenzweig. Como veremos, para ele há também uma unidade do texto que é fundamental. Uma poética, portanto, nos termos de Meschonnic, e será interessante surpreendermos Rosenzweig constatando esse fato (mas sem usar o termo "poética").

Além disso, também no caso de Buber-Rosenzweig há a constatação de uma coerência de natureza sistemática (e rítmica) que precisa ser fundamentalmente respeitada na tradução. Essa coerência sistemática—ou sistematicidade—se configura na técnica tradutória das *Leitwörter* [palavras-líder], a segunda das revolucionárias técnicas de tradução introduzidas por Buber-Rosenzweig. Como veremos, é o arcabouço de Meschonnic que nos permite constatar que, através das *Leitwörter*, Buber-Rosenzweig estão na realidade detectando os *building-blocks* de uma poética do texto bíblico.

Vamos, pois, a Meschonnic ajudando-nos a vislumbrar a poética do traduzir de Buber-Rosenzweig. E às *Leitwörter* de Buber-Rosenzweig constituindo um exemplo prático do que seja o "ritmo, [a] organização do movimento da palavra, que é a **sistematicidade** do discurso" em Meschonnic.

6.1 As *Leitwörter* e a poética do traduzir de Buber-Rosenzweig

"**Traduzimos a *Torah* como um livro único"**, diz Rosenzweig acerca do que denomina a "unidade da Bíblia",

> **[p]ara nós ela é o produto de uma mente única**. Não sabemos a quem pertenceu essa mente; não podemos crer que tenha sido Moisés. Designamos essa mente entre nós [Rosenzweig e Buber], pela [mesma] abreviatura com que a Alta Crítica da Bíblia indica o presumido redator final do texto: R. Para nós entretanto ela não se refere a redator, mas a *rabenu* [nosso mestre]. Por que ele, quem quer que tenha sido, e seja qual for o texto que tinha à sua frente, ele é o nosso mestre, e sua teologia é o nosso ensinamento. (Rosenzweig, 1927, in Buber e Rosenzweig, 1994. pp.22-23, grifos meus, vide também Cap. 2, sec 7, pp. 54-55).

---

de Meschonnic é, definitivamente, a tradução dialógica de uma intensividade *a la* Rosenzweig, que não teme o estranhamento: a cada ideograma corresponde uma única palavra em francês, compondo assim uma quadra com versos de cinco palavras, versos esses que não formam frases coordenadas, no máximo sugerem soluções de coordenação que o leitor mais vivencia do que busca estabilizar como uma sentença com um sentido.

À luz da discussão no início da presente seção, fica claro que Rosenzweig, teologia à parte, está aqui reconhecendo—ou reconhecendo a necessidade de—um autor único e sua poética, de forma a que o todo da Bíblia hebraica constitua-se aos olhos de Buber-Rosenzweig num texto único e uno, com uma poética que lhe dá essa unidade. Assim, todo o esforço de tradução de Buber-Rosenzweig e as técnicas tradutórias que aplicam, pode ser entendido como o esforço de tradução de uma poética.

Essas técnicas tradutórias podem, conseqüentemente, ser entendidas como os *building-blocks* de uma (re-)construção da poética no texto traduzido (veja-se Oliveira, 2000, p. 120, fazendo esse ponto acerca das *Leitwörter*). A colometria, na medida em que, como já vimos, reconstrói na língua de chegada a oralidade de um texto escrito, reconstrói de fato uma poética. Não é portanto mera coincidência o fato de que tanto Buber-Rosenzweig quanto Meschonnic empregam a técnica da colometria. Mas há também, como vimos, a segunda técnica que Buber e Rosenzweig introduzem, a técnica das *Leitwörter*.

Lawrence Rosenwald, um dos editores da tradução para o inglês dos escritos de Buber e Rosenzweig sobre tradução da Bíblia, nos esclarece que

> uma *Leitwort* é para um texto o que um *Leitmotif* é para uma ópera de Wagner: uma palavra temática ou complexo de palavras. [...] [E no que concerne o trabalho de] tradução, uma *Leitwort* é simplesmente uma palavra ou complexo de palavras que se deve traduzir consistentemente em todas as suas ocorrências, i. e., deve-se traduzir de tal maneira que onde uma *Leitwort* recorre no original, seu equivalente recorre na tradução. [Rosenwald, 1994, p. xxxix].

Fazer isso não é tão simples quanto a formulação de Rosenwald (seu, "simplesmente" acima) pode fazer parecer à primeira vista[8]. Quando mais não seja, há que reconhecer se um termo é ou não uma *Leitwort*, e isso ao longo de **todo** o texto da Bíblia, não apenas para um dado trecho ou só para um dado livro da Bíblia. E há que, dada a polissemia dos termos e a pluralidade dos contextos, decidir qual "equivalente" único adotar.

---

[8] Cabe que fiquem aqui registrados dois exemplos dentre as *Leitwörter* que Buber e Rosenzweig registram: as ocorrências do verbo "ver" nas narrativas de Abraão, que segundo Buber visam estabelecer a condição de "visionário" de Abraão. Essas ocorrências são numerosas ao longo dos caps. 12, 13, 16 e 17 do Gênesis, atingem um clímax no "teste de Abraão" no cap. 22, e chegam até ao livro de Samuel em Sam 9, 9 [Buber, *apud* Fox, 1997, pp. xv-xvi]. Outro exemplo é a consistência na tradução de *reiqam* por "de mãos vazias" [*empyt-handed*], que Rosenzweig advoga para as ocorrências em Gen 32, 24; Ex 3, 21 e Dt 15, 13. "Só assim [com essa consistência na tradução] a notória passagem do Ex pode ser corretamente entendida", diz Rosenzweig [Rosenzweig, 1927, in Buber e Rosenzweig, 1994, pp. 24-25]. Note-se a inversão que se dá neste segundo exemplo com relação à visão tradicional: a tradução (a rigor a **técnica** de tradução) propicia a hermenêutica (vide Cap. 2, sec. 8, n. 10, p. 56). E por falar em hermenêutica e *avant la lettre*, pode-se reconhecer na postura que Rosenzweig adota no trecho citado pouco acima (no início desta sub-seção 6.1) de encarar a Bíblia como um texto unitário, a mesma postura da celebrada "hermenêutica canônica" de Brevard Childs (p. ex. em Childs, 2001, pp. 18, 21, 59), mais de cinqüenta anos *avant la lettre*.

Seja como for, está aí sem dúvida o reconhecimento **prático**, substanciado pela adoção de uma **técnica** tradutória, de que existem uma "**coerência e sistematicidade interna** que **fazem** com que **a unidade poética do texto** seja, ela tão somente, o próprio texto" [Meschonnic, 1999, p. 178, grifos meus. Vide p. 172 acima.].

Fox, na Introdução de sua tradução—rosenzweigueana—do Pentatêuco, avança um pouco mais que Rosenwald na direção da constatação de uma poética da Bíblia:

> [à parte transmitirem um significado] as *Leitwörter* podem estar desempenhando um papel estrutural. [...] Os antigos redatores da Bíblia aparentemente moldaram [*crafted*] o material que receberam num todo orgânico. Usando meios tais como as palavras-líderes eles, com efeito, criaram uma nova literatura na qual profundas relações existem entre as partes e o todo. [Fox, 1997, p. xvii].

Mas é Buber quem, muito antes de Rosenwald ou Fox, coloca a questão em termos bem mais próximos a uma poética do texto bíblico, similares aos de Meschonnic:

> Seqüências de sons, de palavras, de grupos de palavras recorrem [reaparecem] em específica relação com as diversas partes de uma passagem, com várias passagens, com vários livros; reaparecem de forma a constituir uma unidade discernível, [...]. O ensinamento bíblico menos *apresenta* suas maiores verdades do que deixa que elas *se revelem* [*lets them be opened up*] por **esses arcos de repetição significante**, ligando passagem a passagem de forma **perceptível a todo leitor atento** e de mente aberta." (Buber, 1926a in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 14, negritos meus, itálicos de Buber, vide Cap. 2, sec. 7, p. 54).

Mais uma vez, o difícil aqui é saber-se o quão atento deve estar "todo leitor [/tradutor] atento" para que venha a discernir tais "arcos de repetição". Mas o ponto principal a ressaltar são justamente "esses arcos de repetição significante" em si, enquanto entidade textual que Buber constata. Eis aí, sem dúvida, uma poética definição de "poética" e de "ritmo", que Meschonnic com certeza aprovaria.

Num outro trecho, Buber é ainda mais explícito quanto a poética e ritmo. Um trecho que traz o bônus adicional de alertar contra a ilusão da dicotomia forma / conteúdo:

> Não existe um "conteúdo" a ser extraído a partir do minério bíblico [*to be smelted from the biblic ore*]; cada conteúdo bíblico existe em seu unitário e indissolúvel *Gestalt*, **um *Gestalt* tão indissolúvel quanto o de um bom poema** [...]. **Tudo na Escritura é fala genuína** [*genuine spokenness*], **em comparação com a qual conteúdo e forma aparecem como o resultado de uma falsa análise**.[...] A Mensagem [...] entra na forma, ajuda a determinar a forma, transforma-a, e se transforma por [*for*] ela—mas sem com isso afetar-nos, nem um mínimo que seja, como algo que possa vir-nos distorcido, confundido, didatizado. [...].
>
> **O princípio através do qual isso é alcançado deve ser, justamente, um princípio formal. Esse princípio formal é o ritmo**—mas ritmo tanto num sentido amplo, quanto num bastante específico." (Buber, 1926b in Buber e Rosenzweig, 1994. pp.28, grifos meus, vide Cap. 2, seção 7, pp. 54-55).

O primeiro parágrafo de Buber acima, descreve, poderíamos dizer, uma poética. O segundo faz do ritmo o princípio dessa poética. Um ritmo que "num sentido amplo" se desdobra com a sistematicidade dos "arcos de repetição significante" das *Leitwörter*[9].

Eis aí, portanto, na prática, na técnica tradutória das *Leitwörter* de Buber-Rosenzweig, a **poética** de um texto, num **ritmo** que é a **sistematicidade** do discurso desse texto. E tudo com vistas a preservar a "fala genuína", ou seja, a **oralidade** do texto.

Quomodo erat demonstrandum, diria Meschonnic.

6.2 A poética do traduzir vivências.

O ritmo lato senso de Meschonnic envolve, portanto, essa série de aspectos que vimos discutindo (oralidade, historicidade, sistematicidade, significância, subjetividade), todos compondo uma "poética" do texto. Para Meschonnic, essa poética, esse ritmo, **é** o texto (vide p. 172 acima), e é isso, essa poética que é ritmo lato senso, o que deve ser passado na tradução—pelo "passador" que é o tradutor—para que "o que chega do outro lado, chegue vivo" [Meschonnic, 1999a, p. 17]. Assim, ao se traduzir um texto literário, não se traduz um sentido do texto ou uma sua hermenêutica, mas um texto *tout-court*, e portanto uma poética.

Essa idéia de que há uma poética a se traduzir pode ajudar no entendimento de uma noção que, talvez por seu caráter "platônico", não fica clara em "A Tarefa do Tradutor" de Walter Benjamin. Trata-se do que Benjamin chama de "traduzibilidade".

O caráter platônico que, nesse aspecto, a teoria de Benjamin toma é colocado de forma clara pelo autor: "**A tradução é uma forma. [...] e a traduzibilidade [é] essencial a certas obras**" [Benjamin 2001, p. 191]. Essas afirmações devem ser lidas sob uma ótica em que, como vimos, o sentido é tido por absolutamente acessório (vide Cap. 5, sec. 3, p. 121).

Mas o que seria exatamente essa "traduzibilidade essencial a certas obras", essencial a certos textos originais, e que instancia a forma-Tradução na "traduzibilidade de suas construções de linguagem" [id.]?

Quem lê Benjamin com olhos de Meschonnic, ou com as lentes que Meschonnic provê, responde: a traduzibilidade do texto é a sua poética. A poética-ritmo desse texto, uma poética que abarca todos os aspectos que Meschonnic aponta.

Nem todos os textos têm poética. E muito poucos textos têm a poética de um "Shakespeare, Isaías ou Dante" [Rosenzweig, 1995, p. 171]. E no caso desses últimos, vale a substituição na frase de Benjamin, "a poética [/traduzibilidade]

---

[9] E um ritmo, que "num sentido bastante específico" é a "ordem interna [de cada] discurso [específico]", o "movimento da fala" que no texto escrito se expressa pela colometria.

de suas construções de linguagem" com certeza "é levada em consideração" [vide Benjamin, 2001, p. 191 e Apêndice, item A.2, p. 215]. E é "essencial a essas obras". A traduzibilidade benjaminiana de um texto é, portanto, a sua poética.

Note-se que ao equacionar traduzibilidade e poética, estamos também equacionando essa poética, ou seja, o "ritmo" lato senso de Meschonnic, ao "modo de designar" de Benjamin. À "intensividade" que, como vimos no Cap. 5, alcança toda uma amplitude de vivências na língua. Na realidade já equacionáramos, anteriormente neste capítulo, a poética de Meschonnic com a intensividade, quando notamos que a intensividade de Benjamin transborda (talvez) a significância Meschonnic, mas não transborda Meschonnic como um todo (vide p. 171 acima).

E, enfim, é isso—traduzir a poética, o ritmo e/ou a intensividade—o que fazem Buber-Rosenzweig quando aplicam suas técnicas tradutórias da colometria e das *Leitwörter*. Por outro lado, como visto anteriormente, ao assim traduzirem, usando essas técnicas com vistas a preservarem no texto traduzido o "potencial de Revelação" do texto original da Bíblia, Buber e Rosenzweig estão traduzindo a "enunciação" do Bakhtin de "Os Gêneros do Discurso" (vide Cap. 3 sec. 8, pp. 83-84).

Traduzindo a enunciação, traduzindo a intensividade, traduzindo o ritmo. *Plus ça change, plus c'est la même chose*:

Vivências na língua é o que há que traduzir.

CAPÍTULO 7

CORPO, TEXTO, VIDA, LÍNGUA

Le texte scriptible est un présent perpétuel, […] c'est nous en train d'écrire.
Roland Barthes, 1970

1. INTRODUÇÃO

Este último capítulo aprofunda-se no exame das vivências na língua que um traduzir dialógico deve ter em conta, e trata das conexões texto-vida e vida-língua, às quais a tradução dialógica está atenta.

A seção 2 faz ver os vários níveis experienciais em que essas vivências se dão, dentre eles um nível mais corporal que autoriza, à luz de Buber-Rosenzweig, um enfoque somático na teoria da tradução. A seção 3 examina um caso em que esse ponto de vista foi adotado, o da "somática da tradução" de Douglas Robinson em *The Translator's Turn*, e considera seus méritos e fraquezas bem como suas semelhanças e diferenças com relação ao enfoque do presente trabalho.

A seção 4 serve-se do escriptível de Barthes para examinar a conexão do textual à vida e considera um caso em que essa conexão se dá na prática a partir de uma *Leitwort*. Assim sendo, argumenta-se, a postura tradutória de Buber-Rosenzweig deve ser reconhecida como um *writerly turn in translation*. Na seção 5 a conexão (ou o mútuo imbuir-se) da língua à vida é examinada à luz do próprio Rosenzweig e a partir do fenômeno da homofonia que é, igualmente, uma vivência na língua que deve ser levada em conta na tradução dialógica.

2. CORPO E TEXTO

Encerramos o capítulo anterior com a constatação de que, para uma tradução dialógica tal como a que Rosenzweig pratica, vivências na língua são o que há que traduzir. Mas não há "vivências na língua" em abstrato. O que há são as **vivências de alguém** que fala **aquela** língua. Vivências que alguém as vivencia **porque fala a língua**. Alguém que, é claro, tem um corpo, uma história e uma memória[1]. Alguém que tem uma respiração, uma glote, um sistema límbico e (até) um córtex cerebral. Alguém que tem olhos que vêem (ou não), que tem interlocutores, os escuta atento e lhes responde. Alguém que se emociona. Alguém, enfim, que vivencia a intensividade da língua da qual é um falante.

---

[1] E tem também um inconsciente, é claro. Mas a psicanálise, especialmente sua vertente lacaniana, tem sido um *non dit* no presente trabalho, e assim permanecerá. Ou melhor, *on la dirá encore*, mas apenas em notas de pé de página.

Rosenzweig já nos fez ver, na prática, algumas maneiras de como essa vivência da intensividade da linguagem pode se dar. De que forma o que vai no texto pode vincular-se ao corpo, e assim construir vivências, na linha do que Benjamin refere em "Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana".

Isso—a apresentação por Rosenzweig de exemplos práticos dessa intensividade da linguagem que é vivência—se dá, p. ex., nos trechos que incluímos na extensa discussão que fizemos no Cap 5, sec. 6.2 (pp. 148-155), acerca das técnicas de tradução empregadas no *Halevi* com vistas a uma reprodução, justamente, da intensividade ou "modo de designar" benjaminiano, na língua de chegada.

Como lá foi visto, as técnicas empregadas para a tradução de rima, métrica, escolha de palavras e estilo buscam propiciar, no leitor da língua de chegada, uma vivência experiencial **da** palavra e **na** linguagem que provoque, desde os níveis mais básicos da percepção e da emoção que ela suscita, algo similar ao que é experienciado pelo leitor do original.

Rosenzweig fala, p. ex., em

> forçar na língua alemã [que é normalmente] inclinada ao iambo e o trocaico, versos com [uma] acumulação de tônicas". [Isso no empenho de] "**obter**, na língua para a qual se traduz, **uma impressão** a mais próxima possível da [impressão da métrica] do original. (Rosenzweig, 1995, p. 178, grifos meus, vide também Cap. 5, item 6.2.2, p. 151 acima).

E diz que

> "o tradutor tem a tarefa de ajeitar [*the task of working out*] as citações que ele deseja ressaltar como tais [i.e., como se tratando de uma citação explícita ou implícita], e possivelmente [a tarefa] de substituir uma citação que é estranha a um [leitor] contemporâneo por outra que lhe é mais familiar" [id., 178]

de forma a que **o vivencial da percepção de um intertexto** possa se dar no leitor da língua de chegada (Cap. 5 item 6.2.3, pp. 151-152 acima).

Esses dois exemplos (métrica e intertexto) já indicam que essas vivências— ou seja, que a intensividade ou os modos de designar a serem traduzidos—podem ocorrer em níveis experienciais bem diferentes. Níveis que inclusive podem ser fisiologicamente bem básicos, e, não obstante, situarem-se ainda **na** língua, darem-se a partir da linguagem e exigirem técnicas de tradução que os alcancem.

Assim, como vimos no Cap. 6 (sec. 3, p. 161), Buber justifica a adoção de uma apresentação colométrica do texto como algo que já era desejável "mesmo para os antigos cujo ouvido era treinado para a leitura", e que é muito mais necessário agora para nós, "acostumados a ler só com os olhos". Algo, portanto, que está no nível corporal, na vivência da percepção visual e acústica da língua.

E o trecho clássico de Rosenzweig que justifica a colometria, vai num nível fisiológico ainda mais básico, o da respiração, e coloca a "ordem interna do discurso"

como algo "construído no interior [de duas] fronteiras [consecutivas] de silêncios para retomada do ar" (Cap. 6, seção 3.1, pp. 177-158). Esse espaço tão fisiológico envelopa, não obstante, um outro nível vivencial bem mais elevado e que é preciso traduzir, o da emoção ditada pelos "movimentos e os estímulos da alma" (id.), que a técnica da colometria, indo contra a "lógica da pontuação" (id.) ou contra "o passo de dança métrico da poesia" (Cap. 6, seção 4, p. 161), também alcança.

De que forma os "movimentos e estímulos da alma" podem estar em—ou podem ser suscitados por—algo que está num texto impresso, será discutido logo adiante. Seja como for, os níveis mais básicos—os "fisiológicos" ou "corporais"—que vimos de apontar, indicam que a "tradução de vivências" que reconhecemos em Rosenzweig, Benjamin e Bakhtin corresponde, ao menos em parte, a uma teoria da tradução que toma a resposta somática como base.

Esse é um resultado importante, e é importante que ele tenha sido tirado a partir da longa argumentação do presente trabalho, com base em três pensadores de estatura, cujas respectivas filosofias buscam chamar a atenção para um aspecto da linguagem que é o contraponto da referência, ou seja, a intensividade, que o falante da língua vivencia. E a vivencia (em muitos casos) num nível corporal. Somático.

A importância está, enfim, em ter-se demonstrado que o peso do ferramental de Bakhtin, da prática e reflexão tradutórias de Rosenzweig, e da filosofia que embasa "A Tarefa do Tradutor" de Benjamin autorizam uma teoria somática da tradução.

Uma tal chancela seria, é claro, sempre bem-vinda. Mas ela é especialmente bem-vinda para uma tal (somática) teoria.

3. *DOUG'S DREAM COME TRUE*

Isso porque, diz-nos Douglas Robinson em *The Translator's Turn*—um livro admirável que mereceria uma atenção maior—, "parece haver, de fato, uma regra não escrita [que vige] entre os teóricos da tradução, segundo a qual a resposta somática é, para a teoria, o beijo da morte." (Robinson, 1991, p.18). E, de fato, pode-se entender o porquê de uma tal regra. Afinal, é de se esperar dos teóricos que tenham uma postura mais "científica", e a resposta somática é muito imprevisível e idiossincrática.

A ousadia de falar de equivalência "em termos de sentimento, intuição, resposta corporal" (id.) só poderia vir de quem pratica a tradução, vir de um tradutor de ofício, e dentre esses, "de um poeta maior com uma reputação de brilhantismo errático" (id.). A menção meio implícita—Robinson a explicita em nota—é a Ezra Pound, e faz, a nós, pensar nos irmãos Campos.

Um enfoque para a tradução que supere esse dualismo da "razão" *versus* o "sentimento", uma concepção que seja uma mistura harmoniosa desse viés da teoria com o viés da prática e que enfatize a contribuição criativa do tradutor, eis o objetivo

de Robinson (id., p. 100). O primeiro passo nessa busca é uma "somática da tradução" (id., pp. 3-64), o atentar para o que, no presente estudo, denominamos "vivência", no caso de Robinson uma vivência corporal mais básica, fisiológica.

Nesse sentido, *The Translator's Turn* é muito relevante para o que nos concerne. Robinson parte da resposta somática para construir uma teoria que esteja atenta à "realidade" da prática. Por nosso lado, partimos da teoria—da filosofia de Rosenzweig que é carregada de teologia—, buscando entender como o trabalho de tradução desse autor pôde constituir-se em aplicação prática de uma (à primeira vista) tão "etérea" filosofia. E chegamos na vivência corporal, que não deixa de ser uma "somática da tradução".

Caminhos semelhantes, portanto, trilhados em direções opostas. Guardadas as proporções, o ponto de partida de um é, de certa forma, o ponto de chegada do outro. De quebra, e para gáudio de Robinson, o "beijo da morte" é, no presente trabalho, tornado em sopro de vida, e isso à luz de Rosenzweig, Benjamin e Bakhtin. *Doug's dream come true, indeed. Et avant même qu'il le songea...*

Robinson, ademais, também propõe uma "tradução dialógica" e quem a inspira, ao menos em parte, também são Buber e Bakhtin[2]. Ela é colocada em termos de um novo, terceiro paradigma, a ser introduzido após os dois paradigmas da tradução que Robinson reconhece na tradição ocidental, o de Agostinho e o de Lutero.

Há que superar, diz Robinson, três barreiras à criatividade do tradutor herdadas desses dois paradigmas. Um dualismo (o do "conteúdo" único e essencial a preservar *versus* as transitórias "formas" com as quais o tradutor se vê às voltas nas diversas línguas), um instrumentalismo (segundo o qual o tradutor deve ser um mero instrumento, neutro e transparente, para a transmissão do pensamento do autor do original) e um perfeccionismo (com tintas de um Espírito Santo a inspirar os tradutores da Septuaginta), que em tese busca uma tradução que supere o original, mas que na realidade vive a melancolia da impotência—entendida como incompetência—do tradutor (id., pp. 47, 52, 55, 57).

The Translator's Turn é de 1991. Rosenzweig, que àquela altura era bem menos conhecido no mundo anglófono, não é, nessa obra, mais do que o colaborador de Buber[3] numa tradução da Bíblia Hebraica que é "*[intended] for the jaded and sated*

---

[2] A bem da precisão note-se que o presente trabalho, ao contrário de Robinson, não *propõe* uma teoria dialógica da tradução (e nem de longe, é claro, tem o porte do de Robinson). O que se faz aqui é *constatar a existência* de uma prática de tradução dialógica, a de Rosenzweig, e estudá-la à luz da filosofia e da reflexão do próprio Rosenzweig e das de outros autores.

[3] Galli, em sua penetrante análise do trabalho de tradução de Rosenzweig no *Halevi* (Galli, 1995), dedica alguns parágrafos a *The Translator's Turn*, que considera ser uma "interessante história da tradução, escrita num modo explicitamente dialógico [...] [e] que soa muito como um livro que fosse escrito segundo o método do *speech thinking*." (Galli, 1995, p. 364). Por outro lado, lamenta o fato de que Rosenzweig seja mencionado apenas de passagem e, mesmo assim, subordinado a Buber. E, principalmente, o fato de que o esforço de Buber-Rosenzweig no sentido de "recuperar a expressão oral do texto escrito da Bíblia" (id., p. 366) não tenha sido compreendido por Robinson, que o tomou

intelligentsia, no matter what Buber and Rosenzweig say" (id., p. 227). Já Bakhtin é—de forma surpreendente—apresentado apenas como "*Buber's most illustrious follower*" (!)[4] (id., p.66).

No que concerne a Buber, Robinson diz que é o seu (de Buber) "marginalizado" dialogismo que pode vir a apontar para um novo paradigma para a tradução. Mesmo sendo assim, para Robinson "Buber não nos levará longe na direção que quero tomar" (p. 92). E, de fato, é no "dialogismo interno, ou heteroglossia, do discurso" de Bakhtin que Robinson vai, de fato, buscar o antídoto para a barreira do dualismo (p. 100)[5].

Buber, a rigor, serve mais para corroborar—e isso não é pouco—a "somática" de Robinson, por sua (de Buber) insistência em que a Revelação, propiciada (ou não) pela leitura de um texto, ocorre na vida de alguém, "acontece em mim" (vide a citação de Buber no Cap. 2, sec. 6, p. 50), "é sempre carne humana e voz humana" (Buber *apud* Robinson, p. 94).

Seja como for, se Robinson, dado o momento em que escreve, relega por desconhecimento Rosenzweig a um segundo plano, quem lê Robinson hoje em dia clama por aproximá-lo de Rosenzweig. É interessante constatar o quanto Robinson intuiu de Rosenzweig, para além do que a proximidade deste último com Bakhtin e Buber—autores nos quais, como vimos, Robinson se baseia em parte—poderia justificar.

O "*turn*" de Robinson é polissêmico. Na primeira de três acepções, "*turn*" refere-se à **vez do tradutor** que é chegada, com o reconhecimento do papel criativo por ele desempenhado no processo da tradução, do muito que há de seu na autoria de um texto que, na língua de chegada, já não é mais tão "só do autor". Na ética da tradução que Robinson propõe, ao tradutor não cabe só "verter", mas cabe também—a esse tradutor não mais "**intro**vertido", mas saudavelmente "**extro**vertido"—"**con**verter". E mais ainda—e sempre eticamente—, cabe a ele também "**re**verter", "**contro**verter" e "**sub**verter", dentre outros tipos de ação que podem ser tomados (id., p. 203).

Robinson, p. ex., considera, corretamente, a tradução de Buber-Rosenzweig como uma subversão, produzida na esperança de que venha a "chocar" o leitor, levando-o a lançar um olhar novo e interessado para a Bíblia (id., p. 226).

Ainda nessa primeira acepção de "*turn*", é chegada também a "vez" do tradutor (Robinson) arvorar-se em teórico da tradução e teorizar a posição ateórica do tradutor (Gentzler, 2001, pp. 188-189). Produzir a teoria (dialógica) que vem temperada com

---

por uma mera tradução elitizada. Em favor de Robinson pesa o fato acima mencionado de que, ao escrever em 1991, o autor muito provavelmente nunca lera Rosenzweig.

[4] Como se vê, e não obstante o inegável mérito de seu livro, o efusivo Robinson às vezes leva a extremos de liberdade a criatividade do tradutor (e do teórico).

[5] Já a barreira do instrumentalismo é superada principalmente com o auxílio dos seis estágios da "*primal scene of instruction*" de Harold Bloom (Robinson, 1991, pp. 109-111), e para vencer a barreira do perfeccionismo Robinson se utiliza de um tratamento dramatístico das motivações para a ação, desenvolvido por Kenneth Burke (id. pp. 127 ss.). As heteroglossias e o discurso multivocal de Bakhtin, são, entretanto, também convocados por Robinson para a superação dessas duas barreiras.

a prática, é o objetivo declarado de Robinson. Objetivo de Robinson, e feito (muito mais bem feito) de Rosenzweig.

Numa segunda acepção, o "*turn*" é o volteio, é uma dentre as várias figuras de linguagem ou tropos—ferramentas retóricas, portanto, e não as ferramentas racionais que são as que se espera que figurem numa teoria (tradicional)—figuras ou tropos, dizíamos, de que se servem, conscientemente ou não, os tradutores em seu ofício. Metáfora, metonímia, sinédoque, metalepse, ironia, Robinson trata de demonstrar com exemplos as soluções de tradução que correspondem a tais "volteios" do tradutor em seu trabalho de trazer o original para a língua de chegada (Robinson, 1991, pp. 140, ss.). Ao priorizar dessa forma a retórica frente à razão, o convencimento circunstancial ante a demonstração definitiva, Robinson, é claro está na linha do *linguistic turn* em que o pensamento de Rosenzweig se enquadra (vide Cap. 4, seção 3, p. 94).

Na terceira acepção, "*turn*" é o desvio que o tradutor toma da língua de partida para a de chegada. Um desvio de estrada (id., p. xv) , ou de *turnpike*. Nisso, Robinson, criado em Los Angeles, quer ver também—num gesto um pouco forçado em prol da somaticidade—a simbiose californiana do indivíduo com seu veículo, o carro que é uma extensão do corpo do indivíduo e de sua personalidade, de forma que no chegar (pelo desvio) a um texto na língua da tradução, há mais do que só movimento e translação: "*not to build a stable bridge, but* get *somewhere in an interactive way*" (id, p. 261, n. 2, grifo de Robinson). Não a decisão racional que busca preservar o sentido, mas a **vivência** de um traduzir, ou um **traduzir vivências**, diríamos.

Num outro ponto de *The Translator's Turn*, Robinson retoma a figura do desvio na estrada que empregara na introdução do livro, e o surpreendente é que o uso que faz dessa imagem resulta no que, para todos os efeitos, pode ser tido como uma (muito boa) definição figurada da tradução dialógica de Rosenzweig. Até o "esticamento da língua", e mesmo o estranhamento, que de um modo geral é pouco mencionado por Robinson, aparecem aqui como motores da evolução da língua:

> Para usar o tropo da estrada que mencionei na Introdução, o tradutor, ao desviar da bem iluminada auto-estrada de quatro pistas da língua de partida para adentrar o ermo tropical, não está dirigindo um veículo urbano, nem um carro de rally, nem mesmo um 4x4, mas **um bulldozer, progredindo lentamente e de forma algo laboriosa para *criar* uma nova estrada—que *é* o texto de chegada. Deixar a rodovia da língua de partida não corresponde a tomar-se um desvio vicinal que dá na auto-estrada paralela da língua de chegada. Trata-se, isso sim, de abrir um novo caminho, desbravar uma nova trilha.** (Robinson, 1991, p. 136, grifos meus, itálicos de Robinson).

Há ainda um momento em Robinson que merece ser aqui citado. Ele faz ver, por um lado, o alcance da "tradução de vivências" que aqui estamos postulando, em especial quando o tradutor dessas vivências tem o porte de um Rosenzweig. Por

outro, permite reconhecer uma somaticidade excessiva na postura e no vocabulário de Robinson.

Robinson vai comentar um trecho de George Steiner acerca da fidelidade e contra traduções "apropriadoras". Diz Steiner (e o trecho precisa ser aqui transcrito no inglês do original): "***The translator**, the exegetist, the reader is* faithful *to his text, **makes his reponse responsible**, only when he endeavours **to restore the balance of forces**, [...] **which his appropriative comprehension has disrupted**."* (Steiner, *After Babel*, *apud* Robinson, 1991, p. 19, grifo de Steiner, negritos meus).

"Como pode uma tradução causar a disrupção de um texto da língua de partida? Que efeito disruptivo pode a tradução ter sobre um *texto*?" (id, p. 20, grifo de Robinson), pergunta-se Robinson, aparentemente minimizando na problemática corpo/texto/vida a dimensão texto/vida que nos ocupará mais adiante neste capítulo.

A resposta que encontra centra-se no mais básico do somático. Na polissemia de "*responsible*", a "resposta responsável" de Steiner parece tornar-se para Robinson uma tautológica "resposta responsível [e restrita a um nível fisiológico]", e a solução é que "[Steiner] deve estar falando não de textos mas de nossas respostas somáticas a eles [...]: **tendo lido uma tradução** apropriadora **o receptor** [que aqui soa como um leitor que é só (neuro)fisiologia] **pode vir a sentir de uma forma diferente o original**" (id, grifo meu).

Desconte-se o fato de que um leitor da língua de chegada não pode "sentir" o texto original escrito numa língua que desconhece, a não ser que estejamos numa situação que transcende as "fronteiras do lingüístico" (e os objetivos do presente estudo), como é o caso do "hebraico, a língua sagrada" que Rosenzweig prefere não traduzir, e que foi discutido no Cap. 5 (sec. 4, esp. pp. 128-129). Robinson deve estar falando de vivências do leitor da tradução que diferem muito das de um leitor do original. Mas faz isso utilizando um vocabulário inapropriado (por ser excessivamente "somático").

Ademais a "apropriação" é visada sob uma ótica que é totalmente negativa: não cabe apropriar-se do texto, um texto que aparentemente é visto por Steiner como portador de um conteúdo que é só do autor.

Com isso Robinson—talvez levado por Steiner—está aqui divergindo da atitude, mais positiva, da hermenêutica dialógica de Buber, o Buber que, diz ele, serve de paradigma para sua (de Robinson) nova tradução. Segundo essa hermenêutica eminentemente dialógica o primeiro passo a ser dado pelo leitor (/tradutor) deve ser o de tomar o "texto como um Tu" (vide Cap. 1, sec. 7.1, p. 36).

Se tomarmos então a "apropriação" sob o aspecto positivo que lhe confere essa hermenêutica (de acordo com o quarto passo da hermenêutica de Buber a "apropriação" é "partilha da interpretação [que o diálogo Eu-hermeneuta/Tu-texto

propiciou] com a comunidade"), e se o somático puder ser menos fisiológico e mais vivencial, a resposta encontrada por Robinson torna-se bem relevante.

Aplicada no caso específico em que o leitor é também o próprio tradutor do texto[6], e o lê em original e tradução, ela serve para que se desfaça o paradoxo de uma frase de Rosenzweig acerca da tradução do *Halevi* que julgamos significativa a ponto de tomá-la como epígrafe do presente trabalho.

"**Eu mesmo",** diz Rosenzweig, "**compreendo um poema só depois de tê-lo traduzido**." (Rosenzweig, carta a Margaret Sussmann de 22/8/1924, *apud* Glatzer, 1998, p. 134, grifo meu). "**Tendo lido uma tradução**", repitamos Robinson, "**o receptor pode vir a sentir de uma forma diferente o original**." (Robinson, 1991, p. 19, grifo meu).

Vivenciado o texto na língua do original, construído e vivenciado um texto na língua da tradução, o tradutor decide por dar as duas vivências por equacionadas. Mas há ainda a meta-vivência desse equacionamento. Uma terceira vivência dialógica ocorre. Uma vivência que, no próprio tradutor, faz crescer a compreensão da tradução. E do original.

4. TEXTO E VIDA

"Vivenciado o texto", diz de início o parágrafo anterior. Vivenciado no corpo já o sabemos, mas o quê do texto se faz vivência, se transporta para uma vida? Como um textual se faz responsividade, ritmo, intensividade, acontecimento na vida de alguém? Cabe agora que, a partir do textual, examinemos essa conexão do texto à vida.

Para tanto, as noções de texto "escriptível" (*scriptible*, *writerly*) e texto "lisível" (*lisible*, *readerly*) que Roland Barthes propõe em *S/Z* (Barthes, 1970), são especialmente úteis.

Essa partição escriptível/lisível constitui uma tipologia "primeira, fundadora" (id., p. 9, grifo meu), que Barthes constata ser a aplicável para a avaliação—ou valoração—de um texto. "Como postular o valor de um texto (literário)?", ele se pergunta de início. A resposta que dá é bem relevante para quem vê na tradução, antes de tudo, uma **prática**:

> Nossa avaliação não pode estar ligada a não ser a uma prática[7], e essa prática é a da escrita. [...] E o que a avaliação encontra é o seguinte valor: aquilo que pode ser hoje escrito (reescrito): o [texto] *escriptível* [*le* scriptible]. Porque o

[6] O que está bem de acordo com o espírito do que Robinson diz, como vimos pouco mais acima: "*not to build a stable bridge, but* get *somewhere in an interactive way*." (vide p. 183 acima). Sobre o que se seguirá no texto acima, vide também Ozick (*apud* Oliveira, 2000, p.87, n. 33): "...the poem is not 'translated', but uncovered".

[7] E não a uma ciência "que não valora", nem a uma ideologia, cujo valor "não produz", apenas "representa" (id.).

> escriptível é o nosso valor? Porque o desafio do trabalho literário (da literatura como trabalho) é fazer do leitor, não mais um consumidor, mas um produtor do texto. (id., pp. 9-10, itálico de Barthes).

Desde logo é possível reconhecer, nesse valor primeiro e fundador da tipologia de Barthes, a responsividade de Rosenzweig e Bakhtin, aqui posta em termos da capacidade que o texto escriptível por definição há de ter, de suscitar no leitor uma resposta produtiva. No caso, a produção de um novo texto—ou até do "mesmo" texto—pelo leitor, que é assim tornado autor.

Barthes tem então uma frase que é bem importante para o que aqui nos concerne, pois apresenta de maneira bastante clara a forma—ou pelo menos **uma** forma—pela qual um texto pode vir a tornar-se vida para alguém: "**O texto escriptível é um perpétuo presente**", diz Barthes, "[...] **somos *nós em vias de escrever*** [*c'est* nous en train d'écrire]" (id., p.10, negritos meus, itálicos de Barthes). É nesse ímpeto de ação, ação que o texto escriptível suscita no leitor que está por se tornar autor, que se dá a conexão do texto à vida. Tem essa natureza a conexão texto-vida[8].

No que se segue, acompanharemos então brevemente a argumentação de Barthes, na busca de entender exatamente o que, no nível textual ou sub-textual, propicia que isso, essa conexão texto-vida, se dê. Constataremos, como se verá, conceitos e preocupações que estão bem próximos daqueles que ditaram a Buber/Rosenzweig a adoção, dentre outras, das técnicas mais inovadoras na tradução da Bíblia (a da colometria e, especialmente, a das *Leitwörter*). Assim, pode-se dizer, **a prática tradutória de Rosenzweig constitui-se num *writerly turn in translation*.** Vejamos o que nos autoriza a essa afirmação.

4.1 Pluralidade, conotação, comentário

Ao tipo "escriptível", quase ideal (e quase inencontrável[9]) de textos, Barthes contrapõe o tipo usual de textos, os de "nossa literatura marcada pelo divórcio imperdoável que a instituição literária mantém entre o fabricante e o usuário do texto". O "contravalor negativo e reativo" do texto escriptível, é o texto "que pode ser lido, mas não escrito: o [texto] *lisível* [*le* lisible]", aquele que condena o leitor ao ócio, ao papel de mero referendador, de ter gostado ou não de ler o texto. E Barthes esclarece: "chamamos de clássico todo texto lisível" (id., p. 10, itálico de Barthes).

---

[8] Aqui fica evidente o paralelo com Meschonnic que, como visto no Cap. 6 (sec. 5, p. 168), ao valorizar a tradução do ritmo e da oralidade do texto ante a do sentido, diz: "Eu me dirijo ao homem que, no mundo real, está em vias de falar [*est en train de parler*]" (Meschonnic, 1999e, p. 143).

[9] Tais textos, segundo Barthes, são encontráveis "apenas por acaso, furtiva e obliquamente em algumas obras-limites" (id.). O estranhamento, como nos textos traduzidos de Rosenzweig, há de estar neles presente.

É à análise de uma narrativa curta de Balzac ("*Sarrasine*") que Barthes se dedica em S/Z. Análise de um texto clássico, portanto, e assim sendo, um texto lisível e não escriptível. Não obstante, essa análise de um texto lisível, mas de "qualidade incomparável" (p. 19), é conduzida por Barthes sempre com um olho no escriptível. A leitura escriptível, de um (incomparável) texto lisível de Balzac, é assim levada a cabo. E com isso, note-se, o "escriptível", revela-se uma valoração que pode ser aplicada não somente a um texto, mas também a uma atitude, "produtiva", de leitura (Ulmer, 1998, p. 117). E também, como já mencionado e como procuraremos demonstrar, a uma atitude de tradução.

Entretanto, dessa análise do texto de Balzac, que Barthes realiza de forma "disseminada" e "desnaturando o texto" (id.), não nos ocuparemos. O que nos importa para a conexão texto-vida que buscamos entender são alguns dos conceitos e operações que Barthes define e aplica, de forma a que possa garimpar o que há de escriptível no lisível de Balzac.

São eles:

1) **Interpretação:** a interpretação do texto (tal como Barthes a define), é uma "operação segunda" (id., p. 11, grifo meu) que a "tipologia primeira", primordial, de valoração de textos, requer para ser aplicada ao texto lisível. Trata-se de uma interpretação *sui generis* que não busca dar um sentido ao texto, mas que "ao contrário, [busca] apreciar de que **plural** ele é feito";
2) **Conotação:** Barthes busca então um "instrumento [apenas] *modesto*" (id. p. 12, itálico de Barthes), terceiro diríamos, necessário para a aferição desse plural "mais ou menos parcimonioso" que constitui um texto que, afinal, por mais qualidade que tenha, é apenas lisível e não escriptível. Esse instrumento modesto "que não pode aferir senão uma porção mediana" da pluralidade "é a **conotação**" (id.).
3) **Comentário:** essa operação de apreciação de um plural (i.e., a interpretação), levada a cabo mediante um tal instrumento de aferição (i.e., a conotação) é, ainda que modestamente (por operar num lisível), **produtiva**. Dela emerge o **comentário** (id., p. 19). As características desse comentário nos dizem muito por se referirem—mesmo que de forma mais, digamos, bartheanamente radical—a uma materialidade do texto que deve ser tratada *à la* Rosenzweig:

> [no comentário] o texto tutor será sem cessar estilhaçado, interrompido **sem qualquer consideração por suas divisões naturais** (**sintáticas**, retóricas, anedóticas) [...] **[podendo] mesmo separar o verbo e seu complemento, o nome e seu atributo**. [...] Entretanto, **o que é [assim] negado**, não é a *qualidade* do texto (aqui [em Balzac] incomparável), **é seu "natural"** (id. p. 19, negritos meus, itálico de Barthes).

Se no trecho acima substituirmos "divisões naturais" por "pontuação lógica" (vide trecho de Rosenzweig citado acima no Cap. 6, sec. 3.1, p. 162), se o "natural a ser negado" inclui (como de fato inclui, dada a atenção de Barthes à conotação), a necessidade de que se reconheça que há ambigüidade mesmo nas "sentenças [que parecem ser] de uma lógica sem qualquer ambigüidade" (vide, id.), e se, p. ex., as "divisões sintáticas" estiverem indevidamente respeitando uma "métrica da poesia" que há que desrespeitar ao ler-se/comentar-se o texto (vide trecho de Rosenzweig citado no Cap. 6., sec 4, p. 166 acima), temos aí o escriptível de Barthes a justificar, p. ex., a técnica da colometria de Buber-Rosenzweig.

Assim, o escriptível de Barthes pode—*avant la lettre, et avant* Barthes *lui même*—ser reconhecido na atitude tradutória de Rosenzweig. Graças a ela o escriptível do texto original fica preservado na tradução, o texto traduzido confronta o leitor, exige resposta, pode conectar-se à sua vida, fazer dele um produtor do texto.

Dispomos inclusive do testemunho concreto de uma situação na qual essa transição de um texto traduzido à vida de alguém se deu. Ele está numa carta que Leo Baeck enviou a Rosenzweig em junho de 1924, após ter lido sua tradução dos poemas de Jehuda Halevi:

> Eu queria primeiro ler, e ler de novo, o seu Jehuda Halevi, antes de lhe escrever; pois já no primeiro poema aconteceu comigo que o primeiro [poema] não me largava, e eu só continuei [i.e., passei para o segundo poema] depois de um de novo [ler o primeiro poema], e de um de novo [lê-lo] outra vez. [...] E então **o seu livro tem sido uma graça sempre renovada para mim**, há já um mês agora, na hora que me sobra.
>
> Pode alguém ler o próprio Jehuda Halevi [em hebraico] de outra maneira? Não sei se alguém nalgum lugar já resenhou seu livro e se alguma insatisfação foi expressada [quanto ao estranhamento que a tradução causa][...] Eu indagaria [a esse resenhador] se ele alguma vez já leu o próprio Jehuda [no original], e se não o fez senão lendo três ou quatro vezes cada hino antes que **a identidade de linguagem e conteúdo, de ritmo, e de trem do pensamento** ficasse clara.
>
> **Um Jehuda Halevi "legível"** [em alemão]!
> Muito obrigado! (Baeck, in Rosenzweig, 1995, p.1, grifos meus)

As aspas em "legível", acima, querem com certeza fazer o termo significar algo bem próximo daquilo que o neologismo "escriptível" de Barthes conceituou. Leo Baeck, que lia o hebraico do original, fala de um texto traduzido que se faz vida, torna-se "*an ever-renewed gift for me*". Texto que, ademais, note-se, lhe propicia a redação de um comentário—epistolar, breve, mas nem por isso menos profundo, e longamente refletido—no qual a força do textual é ressaltada.

4.2 Mais conotação

Entretanto, no quadro conceitual de Barthes que estamos considerando, devemos agora dar à **conotação** uma atenção mais detida. A conotação também está presente no que determinou a Buber-Rosenzweig a adoção de suas técnicas tradutórias, e, ademais, se revelará importante para que se entenda a conexão texto-vida que ora nos ocupa.

Além disso a conotação é, é claro, um aspecto importante da intensividade, tal como a definimos no Cap. 5, sec. 5.3, p. 143[10]. Já no quadro de Barthes a conotação é, como vimos, o instrumento que mensura, modestamente diz ele de início, o plural que constitui o texto. Um "modestamente" enganoso, a julgar por suas considerações subseqüentes:

> Negar universalmente a conotação é abolir o *valor* diferencial dos textos, [...] é se privar de um instrumento tipológico. **A conotação é a via de acesso à polissemia do texto** clássico, **a esse plural** limitado **que fundamenta o texto** clássico (não é certo que haja conotações no texto moderno [!]). [...] O que é uma conotação? Definicionalmente é [...] uma relação [...] que tem o poder de se reportar a menções anteriores, ulteriores ou exteriores, a outros lugares do texto (ou de um outro texto): não se deve restringir em nada essa relação [...], salvo somente a não se deixar confundir **conotação** com associação de idéias: esta última remete ao sistema de um sujeito; a primeira [i.e., a conotação] **é uma correlação imanente ao texto, aos textos**; ou ainda se quisermos, **é uma associação operada pelo texto-sujeito no interior de seu próprio sistema**. (Barthes, 1970, grifos meus).

É, portanto, através da conotação que se acede ao valor de um texto, ao seu plural. Além disso, as conotações são imanentes ao texto, é nelas que o texto assume sua força. Nesse sentido, pode-se dizer que o texto é a tessitura de suas conotações. E é justamente isso o que diz Buber, num trecho em que comenta a tessitura do texto bíblico que traduziu com Rosenzweig.

Esse trecho, que já examinamos no Cap. 2 (sec. 7, p. 54), foi importante no contexto daquele capítulo, pois nele Buber inicia a argumentação que justificará a utilização da técnica tradutória das *Leitwörter*[11].

Mas o trecho é também especialmente importante para a discussão ora em pauta, a da conexão texto-vida. Nele, Buber deixa claro que é a conotação (embora

---

[10] Entendemos, naquele capítulo, como "intensividade", tudo aquilo que *na* linguagem e *nas* línguas é experiência que se **conota**, exprime e inter-vivencia, e que se contrapõe à referência *através da* qual essas mesmas linguagem e línguas denotam e informam *acerca do* referente.

[11] Como visto no Cap. 2, sec. 8, p. 56, uma vez reconhecida uma *Leitwort*, i. e., uma palavra (ou um complexo lexical) que, ao repetir-se, opera como que uma "condução" do texto, o tradutor deverá traduzir consistentemente todas as suas ocorrências. Respeita-se assim a "repetição de palavras ou seqüências de palavras homônimas ou quase-homônimas que numa passagem, num livro ou numa seqüência de livros, exercem um poder silencioso que, não obstante, toma conta do leitor disposto a ouvi-las" (Buber, 1935, p. 91).

não expressamente citada no trecho) que fundamenta a "mensagem" do texto bíblico, uma mensagem que, Buber diz de forma explícita, transcende a dicotomia forma-conteúdo (vide Cap. 2, id). Mais importante ainda, a conexão texto-vida é nesse trecho uma clara premissa, sendo que, ademais, essa conexão se desenvolve a partir de um textual "disseminado" como o de Barthes:

> [...] como deve ser lida a Bíblia: **em presença viva**. Seqüências de **sons**, de **palavras**, de **grupos de palavras**, **recorrem** [reaparecem, re-ocorrem] em específica relação com as diversas partes de uma passagem, com várias passagens, com vários livros**; reaparecem de forma a constituir uma unidade discernível**, [uma ocorrência] significativamente desenvolvendo [um]a outra [ocorrência], clarificando-se uma à outra, suplementando-se uma à outra. **Devemos aprender de cada recorrência [específica] a lição que ela ensina.** O ensinamento bíblico menos *apresenta* suas maiores verdades do que deixa que elas *se revelem* [*lets them be opened up*]—que se revelem não pela quebra de um código ou deciframento de uma alegoria, mas por **esses arcos de repetição significante**, ligando passagem a passagem de forma **perceptível a todo leitor atento** e de mente aberta. (Buber, 1926a in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 14, negritos meus, itálicos de Buber).

É às diversas **conotações** dessas várias ocorrências de "sons, palavras, grupos de palavras que recorrem" de forma disseminada no todo do texto bíblico, que cabe dar atenção. São elas que compõem esses "**arcos de repetição significante**" que se lançam para além do denotativo de "códigos a serem quebrados ou alegorias a serem decifradas".

A importância da conotação como veículo da transição de um texto para a vida de alguém, como instrumento para que essa conexão se dê, já havia, de resto, sido reconhecida muito antes. Na realidade, o respeito pelas conotações do texto está na própria origem do movimento que Buber e Rosenzweig buscam recuperar através de seu trabalho de tradução da Bíblia hebraica.

O objetivo desse trabalho de tradução foi, como se recorda (Cap. 2, sec. 6, p. 49), o de que o texto bíblico voltasse a confrontar o leitor moderno, da mesma forma que o texto hebraico confrontara (e significara para) tantas gerações passadas de leitores do texto massorético.

Pois bem, já na origem da transição do Pentateuco de literatura a cânone religioso, já "no processo através do qual o conteúdo dos clássicos [dessa] literatura vieram a ser adotados como agenda para a vida de um judeu" (Davies, 2003, p. 46), estava presente uma extrema valorização do aspecto conotativo do texto.

O Pentateuco, como visto no Cap. 5 (sec. 4.1, p. 124), foi composto e constituiu-se inicialmente como literatura (a partir de textos e tradições orais que remontavam ao séc. XII) no séc. VI a. C., logo após o retorno do exílio na Babilônia. Isso se deu quando da re-instauração de um estado judaico em Jerusalém, como estado títere do novo

império persa que derrotara os babilônios promotores do exílio, e que chegava—esse novo estado teocrático—com autorização para reconstrução de um novo Templo.

Esse Segundo Templo foi por sua vez destruído seiscentos anos mais tarde (em 70 d.C) pelo império de então, o dos romanos, seguindo-se a isso uma diáspora irreversível e a formação do judaísmo tal como o conhecemos: o judaísmo rabínico, que na falta de um Templo, tomou o Texto (em especial o do Pentateuco, que no ínterim adquirira relevância religiosa) e sua interpretação, como o aspecto central da religião. Desse processo, David Aaron diz:

> A empreitada rabínica, como um todo, funda-se numa espécie de meta-semântica que mantém que o significado está enraizado nas palavras da *Torah* [Pentateuco], mas não é idêntico às suas conotações comuns. (Aaron, 2003, p. 284).

A empreitada rabínica é, portanto, a de fazer ver as conotações que estão no texto, mas que não são o óbvio do denotativo, ou das "conotações comuns".

E, nesse sentido, Edith Wyschogrod tem uma observação na qual o fato de um texto fazer-se vida é a um só tempo premissa e *grand-final*, e da qual o disseminado e as categorias escriptíveis de Barthes, o plural, a conotação e o comentário, são um pano de fundo não dito:

> [A] exegese rabínica [...] é **livre-forma, ricocheteando de um tema a outro, envolvendo-se em torno de fragmentos de argumento** que freqüentemente se concatenam de forma mais metonímica que silogística. [...] No entanto, a atividade de interpretação textual, de imersão nos escritos clássicos do Judaísmo é que é redentora. [...] **Não há epifania senão no desvendar do significado textual**. (Wyschogrod, 1998, pp. 128-129, grifos meus).

O contexto e os conceitos são aqui os da religião. E é revelador(!) o fato de que Wyschogrod, que logo a seguir fala em "o prazer do texto" (id., p. 129), sente a necessidade de esclarecer que essa frase é usada menos para significar "o prazer não-conceitual e dionisíaco que não é pré-determinado por convenções de leitura, ao qual Roland Barthes alude[12]", e mais "o que Michel de Certeau pretende, quando descreve Santa Teresa a vaguear por seu castelo interior experimentando a alegria do divino encontro" (Wyschogrod, 1998, pp. 129-130)[13].

---

[12] A menção de Wyschogrod é a um texto de Barthes posterior a *S/Z*. Trata-se de *O Prazer do Texto*, de 1973, em que Barthes praticamente repete a tipologia lisível/escriptível, só que agora usando as denominações de "texto de prazer/texto de fruição" (*texte de plaisir/texte de jouissance*). Vide Barthes, 1973, pp. 23-24, 30-31.

[13] Entretanto, Wyschgorod—ao ressaltar Certeau ante Barthes—está incorretamente valorizando o aspecto religioso num contexto em que o primordial é o textual. O judaísmo rabínico, cuja epifania como a própria autora aponta só pode advir do texto e de sua interpretação (que se torna texto), está na realidade muito mais próximo de Barthes do que de Santa Tereza. Também em Barthes, como no judaísmo, um texto—no caso de Barthes o texto escriptível—é fonte de fruição (ainda que não religiosa) e de produção de um novo texto. Assim, em ambos os casos, no de Barthes e no da exegese rabínica, a conexão entre texto e vida se dá no sentido **do texto à vida**. Já para os místicos cristãos as fontes da epifania são a contemplação, a oração e os exercícios espirituais. O texto sagrado não é para esses

Seja como for, divino ou dinosíaco, epifania ou (gozosa) fruição, eis aí—nessa exegese rabínica—uma forma milenar de o textual (ou, mais bartheanamente, o escriptível no textual) se fazer vida, acontecimento na vida de alguém. Ademais, é de se notar que (epifania, fruição), estamos sempre num ápice de vivência, o que não deixa de ser significativo ante uma tradução dialógica que, como constatamos, traduz vivências.

E eis que assim, Barthes, ao ajudar-nos no processo de entender como a conexão texto-vida se dá, acaba por resultar algo rabínico. Isso talvez não seja tão inesperado, dada sua proximidade com (o quase indisfarçavelmente rabínico) Derrida, e tendo em vista que, como aqui vimos, o que conceitua o seu escriptível está bem próximo da materialidade textual que embasa as técnicas tradutórias dos (indiscutivelmente rabínicos) Buber e Rosenzweig.

Aliás, nesse sentido do texto escriptível que se faz vida graças a uma ótica textual bem próxima da que embasa as técnicas tradutórias de Buber-Rosenzweig, há mais um exemplo prático a ser aqui considerado, um exemplo que Derrida nos propicia.

4.3 *Leitwörter* e comentário: "*En ce moment même*"

O exemplo é retirado do livro *Why ethics? Signs of responsibilities* (Gibbs, 2000), ao qual já nos referimos no Cap. 1 (n.8, p. 26), onde ressaltamos que essa obra de Robert Gibbs constitui-se num dos mais primorosos exemplos da aplicação do "novo pensamento" de Rosenzweig. Cabe agora que nos detenhamos um pouco acerca do conteúdo e, sobretudo, da forma de *Why ethics?*.

Baseando-se principalmente em Rosenzweig e Levinas, e dialogando com o pragmaticismo de Peirce, Gibbs desenvolve em sua obra uma ética cujo tema central é a responsabilidade para com o outro, e não a deliberação racional, os princípios de autonomia, ou a otimização de benefícios (Gibbs, 2000, p. 3).

O livro de Gibbs é inovador sob vários aspectos. Desde logo, a teoria da ética que Gibbs desenvolve é filosoficamente inovadora na medida em que posiciona a ética—uma ética de responsabilidade—como primeira filosofia, no lugar da ontologia que tradicionalmente ocupa essa posição.

---

místicos fonte de epifania, como o próprio Certeau indica em *La fable mystique*, a obra à qual Wyschogrod certamente está se referindo. Pelo contrário, diz Certeau, "a 'letra' [sagrada], com efeito, não é a palavra que eles [esses místicos] esperam, nenhum mensageiro [redator inspirado] saberia substituir o Único, o *Espírito*, aquele que [lhes] fala [diretamente]", como que num *speech-act à la* Searle ou numa função ilocucionária *à la* Austin (Certeau, 2002, pp. 14, 217, itálico de Certeau). Os textos que esses místicos produzem (como no caso de Santa Teresa de Ávila, que Wyschogrod menciona) seguem-se a esse "*conversar* [direto] *con Diós*" (id., p. 217). Assim, a conexão nesse caso vai em sentido contrário, **da vida ao texto**, e a partir de uma vida que se viu modificada pela vivência de um estado alternativo de consciência. Sobre essa conexão **vida-texto**, de sentido inverso à conexão **texto-vida** que aqui nos interessa, veja-se Tsur, 2003, esp. pp. 52, 90-91 e Spitzer, 2003, esp. pp. 40, 56-57.

Adicionalmente, e bem em linha com o *linguistic turn* em que Rosenzweig se insere, o *organon* dessa ética não é mais o pensamento racional, mas (inovadoramente) a semiótica, suas práticas que se fazem com signos (id., p. 6). Práticas tais como falar, ouvir, ler, escrever, traduzir, julgar, perdoar, rememorar. E mais especificamente dentro da semiótica, é a pragmática, "as relações dos signos e seus usuários", que é tomada como *organon* (id. p. 7). "A responsabilidade é chave para uma ética de signos—porque um signo requer [a existência d]as outras pessoas e me implica na resposta a elas" (id. p, 6). Aqui, como em Bakhtin e Rosenzweig, a responsividade é o fundamental.

Ademais—e isso é importante para o que aqui nos interessa—, o gênero empregado por Gibbs em sua obra, gênero inovador na medida em que pouco usual, é o *comentário*, realizado através de leituras atentas de longos trechos de vários autores.

Além disso, a própria composição gráfica do livro de Gibbs é inovadora. Na página de texto, parágrafos de vários autores aparecem justapostos, sem qualquer indicação de coordenação ou subordinação. São os comentários de Gibbs—que ele diz serem nessa medida "pós-modernos" (id., p. 10)—que entretecem os textos, e ao mesmo tempo constroem fluidamente a argumentação que justificará a inovadora teoria ética.

A isso se somam muitas vezes, em notas de rodapé, passagens paralelas dos autores comentados, ou de outros autores por eles citados nos trechos que Gibbs comenta. Tudo acaba por compor um **hipertexto**, de uma intertextualidade como que super-manifesta (pois certas palavras-chave dos autores citados, que co-ocorrem no comentário de Gibbs, nele aparecem em caixa-alta). Essa intertextualidade, super-manifesta, certamente reforça—com o peso dos autores citados—a argumentação de Gibbs.

É também importante notar que é ao formato do *Talmud*, da página talmúdica da edição de Vilna (onde o texto talmúdico propriamente dito vem rodeado por comentários, comentários de comentários, e referências de mestres rabínicos), é a esse *Talmud*, dizíamos, que remonta o hipertexto de Gibbs (id., p.11), e não a uma tela da *web*, como o emprego usual do termo "hipertexto" pode fazer parecer.

Gibbs denomina *"pretexts"* os numerosos textos dos vários autores citados ao longo da obra. Pretextos para que algo como *Why ethics?* viesse a ser escrito. Gibbs, portanto, sem mencionar Barthes nem ao menos uma vez nas mais de quatrocentas páginas de *Why ethics?*, está, não obstante, bem na linha de Barthes. Sua obra faz a coleção explícita dos *writerly texts* que fizeram dele, Gibbs, o produtor de um texto. Texto que se produz no comentar desses *pretexts*, num responder a eles.

Dessa obra que, em grande parte, se inspira em Rosenzweig, é que nos vem o exemplo que nos fará ver que a tradução dialógica de Rosenzweig pode ser entendida

como um *writerly turn in translation*. O exemplo é tirado dos capítulos 3 (*"Why write?")* e 4 (*"Why read?"*), que contêm trechos não de Rosenzweig, mas de Levinas (retirados de *Autrement qu'être*), e de Derrida comentando esses trechos de Levinas (no ensaio *"En ce moment même dans cet ouvrage me voici"*, de 1980). Finalmente, Gibbs comenta Derrida que comenta Levinas.

Estamos, portanto, num encadear de comentários, e, pelo menos nos dois primeiros casos, na seara das obras-limite em que, conforme diz Barthes (vide n. 9, p. 186 acima) um escriptível pleno pode ocorrer[14].

Mas nisso tudo o mais importante para o que aqui nos concerne é que no texto escriptível de Levinas **o que suscita o comentário escriptível de Derrida é**, muito menos um aspecto do conteúdo, e muito mais um aspecto **absolutamente textual**. **E absolutamente rosenzweigueano**. **Derrida se dá conta de uma *Leitwort*** (vide n.11, p. 189 acima), uma frase que se repete. E a partir daí produz um de seus "escritos mais ricos e mais obscuros" (Gibbs, 2000, p. 96, vide nota 14 abaixo nesta página). Um escriptível.

Gibbs, de sua parte, ao constatar a força que a repetição de uma frase em Levinas adquire como motor do comentário de Derrida, vai comentar Derrida a partir de uma outra *Leitwort*, ou, no dizer de Gibbs, uma "re-citação" [15] (id., p. 95): o aparecimento por duas vezes ao longo do comentário de Derrida, da citação de um mesmo trecho de Levinas.

Para usar termos de Buber-Rosenzweig, é ao procurar entender o porquê "desses **arcos de repetição significante** perceptíveis a todo leitor atento e de mente aberta" (vide seção 4.2, p. 190 acima), que Derrida e Gibbs produzem seus textos, seus comentários.

Além disso, como veremos para o caso da *Leitwort* que Derrida percebe em Levinas—e usando agora os termos de Barthes—, é no reconhecer as diferentes **conotações** de cada uma das ocorrências, é ao reconhecer através delas o **plural** de que esses textos são feitos, que Derrida e Gibbs chegam às principais conclusões dos respectivos comentários. Ademais, como nesse caso os textos a comentar são escriptíveis plenos, a conotação não é aqui um instrumento apenas "modesto" (vide

---

[14] Inclusive, diz-nos Gibbs, essa leitura que Derrida faz de Levinas em *"En ce moment même..."* é "um dos escritos mais ricos e mais obscuros de Derrida" (Gibbs, 2000, p. 96) , e "o ponto alto da Parte I" do livro (id., p. 16). Note-se, do livro **de Gibbs** (que parece nem se dar conta desse paradoxo)! Mas, afinal, porque não? Já que estamos no escriptível, de quem é, a esta altura, a "autoria"?

[15] Nem Gibbs, e é claro, nem Derrida e muito menos Levinas, mencionam nos textos em pauta o termo *Leitwort*, embora com certeza todos os três tenham conhecido o conceito e sua aplicação como técnica tradutória por Buber-Rosenzweig. O uso do termo no presente contexto é nosso, para demonstrar que no caso desses dois textos eminentemente escriptíveis de Derrida e Levinas o embasamento está no textual, e nele, numa *Leitwort*. Com isso queremos fazer ver que, de fato, a tradução dialógica de Rosenzweig pode ser entendida, em termos de Barthes, como um *writerly turn in translation*.

acima seção 4.1, p. 186, item 2), mas revela-se ferramenta poderosa na avaliação do plural dos textos.

Para que vejamos como tudo isso se dá, é preciso que deixemos por um momento a discussão de até aqui, mais voltada aos aspectos da textualidade, e passemos um pouco ao conteúdo do exemplo em tela.

4.3.1 Não por acaso esse exemplo

Agora que na análise do exemplo em pauta passaremos a nos fixar mais no conteúdo do que nos aspectos textuais, cabe de início notar que não é fortuito o fato de que, neste estudo de Rosenzweig, estejamos diante de um encadeamento de comentários que se inicia com um texto de Levinas, passa por um comentário de Derrida, para terminar num comentário de Gibbs. Na realidade tem-se aqui como que um "produto" do que Gibbs—um pouco *out of the blue* e sem maiores justificativas—chama de "quase uma tradição" Cohen-Rosenzweig-Levinas (Gibbs, 2000, p. 279).

Pode-se entretanto atinar com o que Gibbs tem em mente ao dizer isso, apontar qual seria a linha-mestra que poderia estar ditando uma tal "quase-tradição": trata-se, com certeza, da preeminência que a figura do outro assume na ética filosófica desses pensadores; do fato de que é a partir dessa preeminência que, cada um a seu modo, busca solucionar a questão imanência *versus* transcendência; e de que com isso buscam restabelecer o *status* epistemológico do transcendente, de um Absoluto.

Assim é que, já em Cohen, a dicotomia transcendência *versus* imanência se resolve por uma precedência dada ao outro. Em *A Religião da Razão a partir das Fontes do Judaísmo*, num capítulo intitulado "A descoberta do homem como outrem", Cohen expressa numa frase aquela que é a grande tese dessa sua última, e atualmente mais reconhecida, obra: "a correlação [i.e., a "relação de reciprocidade interativa"] entre Deus e o homem não pode se realizar sem que antes disso ela entre em jogo na correlação entre homem e homem, que ela inclui" (Cohen, 1994, pp. 127, 165; Bouretz, 2003, pp. 50, 53). Eis aí uma solução que não deixa de estar em linha com a de Rosenzweig, embora se dê ainda, como o próprio título de Cohen indica, no âmbito do velho pensamento racional, inclusive aplicando, como se vê, uma sólida lógica *à la* teoria dos conjuntos. Em Rosenzweig como vimos acima (pp. 111-112), são a fala e o gramático, e não mais a razão e a lógica, que ditam um novo pensamento da linguagem, na qual (linguagem) a distinção transcendente/imanente se desfaz.

No que se refere a Levinas, Rosenzweig está na origem de um importante movimento de seu pensamento. Foi em *A Estrela da Redenção* que esse autor pela primeira vez se deparou, "surpreso", diz ele, com a noção de "uma oposição à idéia de totalidade que é freqüente demais nesse livro [de Rosenzweig], para [poder] ser [aqui, em *Totalité et infini*] citada" (Levinas, 2006, p. 14). Foi, portanto, a partir do

exemplo de *A Estrela* que Levinas chegou à "crítica radical da totalidade" (Levinas, 1982, pp. 69-70) levada a cabo em seu trabalho filosófico mais brilhante, *Totalidade e Infinito*.

Quanto a Derrida, o Derrida que em 1980 escreveu o comentário que aqui examinaremos, pode-se claramente reconhecer já nele o pensador de quem se dirá, um quarto de século mais tarde, que está "agora mais suave, grisalho, mais levinasiano pródigo" e que é alguém que, tendo em vista o muito que ofereceu à religião, merece que sua dádiva seja reconhecida (Sherwood e Hart, 2005, pp. 4-5). Vê-lo-emos, logo mais, aplicando em 1980 uma "pragramatologia"— uma, digamos, gramatologia em que a precedência é do "outro" que lerá a marca — sete anos antes que essa mesma noção se cristalizasse em seu pensamento e ganhasse um nome. É esse um Derrida cuja postura — ainda que não comporte (se é que não comporta) preocupações com a transcendência divina — certamente justifica que a quase-tradição que Gibbs aponta seja estendida para incluí-lo: Cohen-Rosenzweig-Levinas-Derrida.

Feito o registro de que há toda uma linha filosófica por trás do exemplo que estamos examinando, passemos então ao conteúdo específico desse exemplo, à sua temática. Como já foi dito, ela será aprofundada apenas para a *Leitwort* que ocorre em Levinas, e que é o moto de uma parte do comentário de Derrida. Isso nos propiciará constatar uma repetição, num textual, tornando-se vida para alguém.

Esse alguém é Derrida.

4.3.2 Uma nova forma de escrever

A temática desse exemplo se inscreve na temática mais abrangente de *Why ethics?*, a qual, bem em linha com o que vimos de discutir, é a de uma ética de responsabilidade para com o outro, uma ética que é tomada como primeira filosofia. Ou seja, nessa filosofia **o outro é a primeira constatação.**

Para Levinas esse outro é o outro oprimido, excluído e sofredor. No texto que estamos considerando, Levinas, bem *à la* Rosenzweig, faz uma crítica à filosofia tradicional—e ao "livro [filosófico]" como obra acabada—, a qual, com suas pretensões totalizadoras, "constitui a epítome da falta de responsividade [e] de atenção ao outro. [...] [O] objetivo [dessa filosofia] é o de suprimir as descontinuidades, fazer com que pareça que tudo se encaixa". (Gibbs, 2000, pp. 92, 97).

Para tanto, Levinas contrapõe a essa tradição filosófica uma outra tradição, a das fontes do judaísmo[16], e alega que o discurso dessa totalizadora filosofia ocidental

[16] Nesse sentido, Hayoun (2002, p. 19) nota que a filosofia de Levinas busca a transformação da religião judaica em ética, na intenção de fazer do judaísmo uma categoria universal. Já no caso de Derrida, o que é contraposto à filosofia tradicional é, o mais das vezes, a Literatura (vide p. ex., Rorty, 1992, p. 374).

não consegue evitar sua (do discurso) disrupção pelos que lhe são "outros" (i.e. excluídos, loucos, radicais), mesmo quando os inunda com sua coerência lógica.

O termo que Levinas emprega para designar essa disrupção é "interrupção", algo que se aplica bem à ação de impingir uma pausa no monólogo dos textos filosóficos tradicionais que buscam impor sua coerência temática ao leitor sem nunca dar-lhe a palavra. Já a postura do texto interruptor (ou "interrompível") que Levinas escreve é bem outra. Trata-se nesse caso de um texto que, como se verá, chega a "se relaciona[r] com o leitor [desde] sua própria tessitura"[17] (id., p. 92).

É preciso, diz Levinas, ler o discurso monológico da filosofia tradicional em busca de "tramas interrompidas", e ficar alerta para que, a partir de uma tal prática de leitura, se pratique a seguir, ao comentar, **uma escrita não acabada, e feita para que o outro leia**. Um escrever de quem, em respeito ao outro e de forma totalmente atenta e responsiva a ele, se anula, não se impõe como autor do texto, mas, ao contrário, reduz-se a um mero "traço" ante a esse outro que lerá o texto. Alguém que escreve como se nada tivesse para dizer.

---

[17] E que é nessa medida, diz-nos Gibbs (id., 92), um texto "pragramatológico". Um pouco antes em *Why ethics?* Gibbs definira: "*the pragmatics of writing is pragrammatology, and the texts most responsible for our familiarity with the question of writing are Jacques Derrida's*" (id. p. 66).
O texto de Derrida que introduz essa idéia de uma "pragramatologia" (*Mes chances*, de 1987) tem três trechos que merecem ficar registrados na presente nota, por serem bastante relevantes tanto para o que se segue (vide adiante no início da sec. 5.1, pp. 203-204), quanto para algumas das noções que aqui nos ocupam: para a noção rosenzweigueana de "*Leitwort*" (o primeiro e o segundo trechos abaixo nesta nota), para a noção bartheana de "conotação" (idem), e para a supra citada "relação com o leitor desde a própria tessitura do texto" que remete a esta nota (o terceiro trecho abaixo). Os itálicos são de Derrida:

> "a língua nada mais é do que um sistema de marcas que têm por propriedade essa estranha tendência: acrescentar *simultaneamente* as reservas de indeterminação aleatória *e* poderes de codificar e sobre-codificar, ou seja de controle e auto-regulação. Essa concorrência entre o acaso e o código perturba a própria sistematicidade do sistema". (Derrida, *apud* Beato, 2005, p. 196).
> "A iterabilidade ideal, que forma a estrutura de toda marca, é o que lhe permite se subtrair a um contexto, se emancipar de todo o laço determinado com sua origem [...] Ela [a marca] é mais de uma. Ela se multiplica e se divide interiormente. Isso imprime a seu próprio movimento um poder de desvio". (id, p. 197).
> "dada a necessidade de constituir[-se num campo de saber] uma teoria e uma prática, a consignação de limites se impõe. Mas ela se impõe a um tal [indivíduo], [...] [e] em tal momento, naquela situação. [...] Os limites não podem ser reais e imóveis, *sólidos*, [mas devem ser] apenas efeitos de um corte contextual. Nem lineares nem indivisíveis, eles decorreriam antes de uma análise que eu chamaria, com alguma circunspecção, *pragramatológica*, na juntura de uma pragmática e uma gramatologia. Aberta a uma idéia de envio, os envios, essa pragramatologia deveria, cada vez levar em conta a situação das marcas, em particular dos enunciados, do lugar dos destinadores e dos destinatários, do enquadramento e do corte sócio-político, etc.". (id., pp. 198-199).

Como não poderia deixar de ser (e como veremos adiante), o comentário que Derrida faz do texto—"pragramatológico", no dizer de Gibbs—de Levinas, tem também esse caráter de uma análise pragramatológica tal como definida no último trecho acima. Análise pragramatológica *avant la lettre*, pois o comentário é de 1980 e essa definição do termo "pragramatologia" por Derrida em *Mes Chances* é de 1987. Adicionalmente, e em linha com o segundo trecho acima, o comentário de Derrida é feito a partir da "iterabilidade de uma marca" em Levinas, a partir de uma *Leitwort*, a frase "*en ce moment même*".

Não obstante, a Filosofia ocidental totalizadora e acabada é bem resiliente. Consegue suportar e superar essas tentativas de "interrupção". Isso porque a ela, Filosofia, se aliam o Estado e a Medicina, a repressão e a medicação, a prisão e o hospício.

Mas, diz-nos Levinas, esse discurso lógico e mais acabado, esse discurso que consegue tematizar e envelopar até mesmo o enquadramento violento dos mais excluídos—enquadramento que a Medicina ou o Estado lhe provêem—, vê-se (esse discurso) afinal interrompido por uma escrita que faz referência ao interlocutor, uma escrita que está totalmente voltada a ele (interlocutor). A responsabilidade para com o outro excluído, e a responsividade a ele, conduzem assim Levinas a uma reconcepção da tarefa da filosofia, que constitui, pode-se dizer, **uma nova forma de escrever** a filosofia.

Vamos aos dois excertos que aqui nos interessam desse texto de Levinas que vimos de descrever. No primeiro deles Levinas constata a resiliência do discurso filosófico ocidental, e nele se dá a primeira ocorrência da *Leitwort* em pauta, "*en ce moment même*":

> Toda contestação e interrupção desse poder do discurso é imediatamente relatada [pelo próprio discurso] e invertida pelo discurso. O discurso reinicia tão logo alguém o interrompa. [...] Esse discurso [da filosofia ocidental] vai afirmar-se como coerente e uno. Ao relatar uma interrupção [desse] discurso, eu [Levinas] estou [inevitavelmente] re-atando a trama [rompida]. O discurso está [sempre] pronto a dizer, por si mesmo, toda ruptura [que possa vir a nele ocorrer] [...]. Se o discurso filosófico se rompe, se se abstém da palavra ou se [apenas] resmunga—ele não obstante fala, e fala a partir do discurso de onde acabou de falar, e ao qual retorna para falar dessa sua provisória abstenção. E acaso não estamos nós, **aqui neste momento mesmo** [*en ce moment même*], no processo de barrar a saída que [este] nosso ensaio inteiro [vem] tent[ando encontrar]? [...] As palavras excepcionais pelas quais o traço do passado e a extravagância do enfoque foram ditos—[palavras como] Um, Deus—tornam-se termos, reentram no vocabulário, colocam-se à disposição dos filologistas em vez de confundir a linguagem filosófica. As próprias explosões são relatadas.
>
> [Mas] por acaso o que num texto lógico se vê rompido, acaba sendo novamente costurado pela lógica apenas? [Não], é na associação da filosofia com o estado e [com a] medicina que a ruptura do discurso é superada. O interlocutor que não se submete à lógica [p. ex., que não se submete à lógica de uma postura aética, mas permanece, ao contrário, obsessivo em sua preocupação com o outro] é ameaçado com a [violência] da prisão ou do hospício [...] (Levinas, *Autrement qu'être*, pp. 215, 216-217, *apud* Gibbs, 2000, pp. 92-93, 96-97, grifo meu).

No segundo excerto, Levinas aponta de que forma essa intervenção do Estado em favor do discurso da Filosofia acaba por propiciar-lhe (a Levinas) a oportunidade de interromper de forma definitiva esse discurso totalizador. Nesse excerto, a segunda instância da *Leitwort* "*en ce moment même*" ocorre. O excerto inclui também a segunda

Leitwort do exemplo que estamos examinando (e que não será aqui discutida mais a fundo). Trata-se do trecho que aparece abaixo em itálico, que será citado por duas vezes ao longo do comentário de Derrida, e cuja repetição é o moto do comentário desse comentário por parte de Gibbs.

> O estado, porém, dá pouca importância à [i.e., àquilo que o estado toma por] loucura incurável e aos intervalos de loucura. [...] [E assim sendo, o estado nesse caso] não [apenas] desfaz os nós [como meramente o faria um discurso escrito no livro filosófico], mas os corta [sumariamente]. [...] *[E assim sendo, nesse caso] os intervalos não são recuperados. O Discurso [que decorre desse sumário corte, um discurso] que [como todo discurso da filosofia ocidental] suprime as interrupções do discurso ao relatá-las—não acaba ele [neste caso específico, devido ao corte sumário e violento que o estado promovera,] mantendo a descontinuidade [cujos vestígios neste caso são ainda perceptíveis] sob os nós onde a trama é re-atada? As interrupções do discurso [...] [ficam assim] preservadas como os nós de uma trama reatada, [tornam-se] o traço de uma diacronia que não entra no presente, que foge da simultaneidade*.
>
> Mas eu interrompo novamente esse discurso último [*ultimate discourse*] onde todo o discurso é anunciado, dizendo-o para alguém [excluído por ele discurso, alguém] que está fora de tudo o que ele inclui. E isso se aplica ao discurso que eu faço **aqui neste momento mesmo [***en ce moment même*]. Essa referência ao interlocutor trespassa de forma permanente o texto [supostamente ininterrupto] que o discurso diz tecer ao tematizar e envelopar o Todo. (Levinas, *Autrement qu'être*, pp. 217-218, *apud*, Gibbs, 2000, pp. 97-98, negritos e itálicos meus).

A menção ao outro excluído e violentado—a total atenção a esse outro—no discurso de Levinas, consegue assim interromper de forma irreversível o discurso totalizador da filosofia tradicional que o Estado e a Medicina garantem (garantem = *they enforce*).

O objetivo de Derrida ao ler e comentar esse responsivo texto de Levinas é o de entender como, exatamente, a responsividade ao outro pode se dar na prática de uma escrita. Uma escrita que implique num abdicar-se de si como autor dessa escrita, num abdicar de temas próprios e de qualquer direito ao outro. Derrida quer também entender como se deve ler tal texto, de uma forma que esteja atenta à responsabilidade/responsividade que existe nesse modo de escrever.

"Ler responsivamente é descobrir como o outro escreve responsivamente", resume Gibbs. "E, então, comentar responsivamente em resposta [a isso tudo]" (Gibbs, 2000, p. 100). Estamos, definitivamente, na seara das filosofias de Bakhtin e Rosenzweig, voltadas para a responsividade, e no escriptível de Barthes, que quer fazer do leitor um produtor do texto.

Mais importante, porém, para o que nos concerne: **estamos na reflexão tradutória de Buber-Rosenzweig**, que se ancora no "minimalismo" de técnicas tradutórias como a das *Leitwörter*, e que mesmo assim atinge o "grandioso" dos objetivos filosóficos. Numa frase que clama por incluir o termo "*Leitwort*" e a expressão

"arcos de repetição significante" de Buber-Rosenzweig, Gibbs diz do trecho de seu livro que ora nos ocupa: trata-se de entender "como a repetição [de uma frase no texto] pode romper o impulso de ter algo a dizer, um impulso [negativo] que frustra a responsabilidade [para com o outro]" (id., p. 16).

Ou, em outras palavras, **como o fato absolutamente textual da repetição de um trecho em um texto pode levar a uma postura de vida**, uma postura de responsabilidade para com o outro na vida?

Derrida vai constatar uma repetição num texto de Levinas, a *Leitwort* apontada nos excertos acima, e a partir disso—e de uma imensa confiança na linguagem (vide Cap. 1, item 7.2)[18], nessa linguagem que comporta uma tal escrita—vai comentá-la, e assim explicitará e performará o novo modo de escrever filosofia que Levinas descortina. Um escrever novo que—ao contrário de (quase) tudo o que se escrevera na filosofia até então—é totalmente voltado para o outro, para o leitor que seja outro e excluído.

Passemos então a alguns detalhes do comentário que Derrida faz a "esse texto obsessionado pelas metáforas da sutura [*seam*] e do rasgo [*tear*]" de Levinas (Derrida, apud Gibbs, 2000, p. 106).

Ao início do trecho que nos interessa, Derrida relata o envelopamento que, conforme notara Levinas em seu texto, o discurso filosófico tradicional promove. "Mais adiante vocês notarão", começa Derrida num tom algo professoral que (intencionalmente?) não condiz com a postura que Levinas recomenda,

> vocês notarão a metáfora da *trama reatada* em torno do "aqui neste momento mesmo". Essa metáfora pertence a um tecido bem distinto [daquele que Derrida vinha discutindo, trata-se agora do tecido] de uma relação (no sentido de [relatar] uma história, uma relação do mesmo que recaptura as interrupções da Relação com o Outro em seus nós) [uma relação] pela qual o logos filosófico reapropria-se a si mesmo, recapturando em seu pano a história de todas as suas rupturas: (id., p. 102).

Note-se que **Derrida já aqui faz**, sutilmente, **notar a pluralidade do texto, as duas acepções/conotações** possíveis de "relação": 1) a do ato de relatar, que é a acepção no "imediatamente relatada" que aparece num parágrafo de Levinas que já vimos acima e que Derrida está para citar, e; 2) a Relação com o Outro, que o discurso filosófico tradicional suprime ao relatar suas interrupções.

Derrida cita então o primeiro parágrafo do primeiro excerto de Levinas apresentado à p. 198 acima onde a primeira ocorrência do "*en ce moment même*" se

[18] Aliás, aqui Derrida olha o texto de Levinas com os mesmos olhos "rabínicos" com que Buber-Rosenzweig olham o texto Bíblico. Assim como a confiança de que existem "arcos de repetição significante" embute uma hermenêutica rabínica cuja premissa é a de que o texto "perfeito" da Bíblia não há de repetir-se em vão (vide Kugel, 2007, p. 15, item 3), também para Derrida um texto como o de Levinas merece um escrutínio gramatológico que faça ver que nele certas repetições não são fortuitas, mas altamente significativas (e, é claro, devem portanto ser mantidas na tradução).

dá, para constatá-la, a essa ocorrência de **uma *Leitwort*, como o instrumento** para que o envelopamento da interrupção do discurso, pelo próprio discurso, se dê:

> Na questão que acaba de ser colocada [por Levinas] ("E acaso não estamos nós, aqui neste momento mesmo [*en ce moment même*], ...") o "aqui neste momento mesmo" seria uma forma de envelopamento, o pano de um texto que incessantemente involucra todos os seus rasgos [*tears*].(id., p. 103).

Mas, logo a seguir, Derrida vai apontar a segunda ocorrência de "*en ce moment même*", para notar toda a força que tem essa "mera"repetição textual, o arco de significação que a partir daí se abre para o plural das conotações (que aqui, neste contexto do escriptível não são nada "modestas"):

> Mas duas páginas adiante, o mesmo "aqui neste momento mesmo" é dito de outra forma no texto, é pego num outro encadear-e-desencadear, vem dizer algo totalmente outro, qual seja, que "aqui neste momento mesmo" a fisgada [*piercing*] interruptora tem um lugar, um inelutável *aqui neste momento mesmo*, onde a relação [aqui na acepção de fazer o relato] discursiva, a história filosófica, afirma reapropriar o rasgo [*tear*] no contínuo de sua textura: [Derrida cita então o segundo excerto de Levinas onde a segunda ocorrência de "*en ce moment même*, que apresentamos à p. 199 acima, a partir do trecho em itálico até o seu final, e prossegue:] Num intervalo de duas páginas [...] o "aqui neste momento mesmo" parece repetir-se apenas para ser irreparavelmente deslocado. O "mesmo" de "mesmo" em "aqui neste momento mesmo" fez ressaltar sua própria alteração, aquela que desde sempre terá se aberto ao outro. O "primeiro" [i.e., a primeira ocorrência da *Leitwort*] que formara o elemento de reapropriação no contínuo estará desde sempre *obrigado* pelo [e também obrigado ao] "segundo", o outro, o interruptor, [obrigado] mesmo antes de ser produzido e [obrigado até mesmo] para que pudesse ser produzido. [...] A singular textualidade dessa "série" não abarca o Outro, ao contrário, abre-se a si própria desde uma irredutível diferença, que é o passado [desde sempre] anterior a qualquer presente, [...] anterior a tudo o que cremos e entendemos ao dizermos "aqui neste momento mesmo". (id., pp. 104, 105, 106, itálico de Derrida).

Eis aí um belo trecho de Derrida, em que a oportunidade de utilizar algumas noções tão a seu gosto (interupção, deslocamento, fisgada, rasgo, diferença) é-lhe proporcionada, sem dúvida, pelas "metáforas da sutura e do rasgo que obsessionam o texto [de Levinas]" por ele comentado. Derrida inclusive chega ao ponto de usar um termo que Levinas só usaria para descrever o relacionamento entre pessoas (o "*obrigado*", aliás tão cheio de conotações), para referir-se à relação entre os dois usos de uma frase (Gibbs, 2000, p. 105).

Nesse sentido é importante registrar que mais adiante em seu comentário, no momento em que re-cita o trecho de Levinas que aparece em itálico à p. 199 acima—e com isso produz em seu texto a *Leitwort* que Gibbs comentará—, Derrida fará a transição dessa "pragramática" de frases (ou "marcas") no texto, para a pragmática de uma ética de signos e de sua (dos signos) relação com seus usuários, que é ética de

responsabilidade com o outro (vide, sec. 4.3, pp. 192-193 acima). A ética de um autor que se anula enquanto dono de um discurso, para abrir-se e obrigar-se ao outro que o lerá. E assim obrigar esse leitor, mas sem compeli-lo, a uma postura de solidariedade com o Outro sofredor (Derrida, apud Gibbs, 2000, p. 110).

Já no que concerne ao escriptível em Barthes, especificamente no que respeita à conotação como instrumento para aferir a pluralidade do texto (vide, sec. 4.1, item 2, p. 187 acima), o presente exemplo de Derrida faz ver a sua (da conotação) força, *vis-à-vis* a "modesta" efetividade que Barthes lhe atribui na seara do lisível. Aqui, nesses textos escriptíveis, essa (super-)conotação "abre-se a si própria desde uma irredutível diferença" é instrumento que consegue medir, até, um plural que se abre para o incomensurável.

Mas, novamente, o mais importante a reter-se nisso tudo é o fato de que uma rosenzweigueana *Leitwort*, uma frase que se repete num texto, foi o fator desencadeante de todo um comentário chave de Derrida. Foi o que fez do Derrida leitor de Levinas, o produtor de um texto. Fez dele o autor do texto escriptível que comenta o escriptível texto de Levinas.

Assim, o comentário de Derrida—na mesma medida em que é inconfundivelmente derrideano e "pragramatológico" (vide nota 17, p. 197 acima)—pode ser visto como a explicitação da existência de um rosenzweigueano "arco de repetição significante" (vide pp. 190 e 194 acima) no texto de Levinas, pois Derrida constata a existência do que Buber-Rosenzweig chamam de uma *Leitwort* nesse texto, e a partir dessa constatação desenvolve uma parte importante de seu comentário.

Para dizer o mesmo—mas agora usando os termos de Barthes—, Derrida dá-se conta de que a repetição de um específico trecho do texto lança o arco de um plural conotativo que faz a textura do texto significar, e assim exige, do "leitor atento" (vide id.) que é Derrida, uma resposta produtiva, uma ação na vida.

Com isso Derrida nos provê uma demonstração, na prática, de que o traduzir de Buber-Rosenzweig, ao conceituar a técnica das *Leitwörter* e valorizá-la como algo chave na tradução dialógica, opera no escriptível de Barthes.

E assim, a atitude tradutória de Franz Rosenzweig se revela um *writerly turn in translation*. Uma atitude que produz textos traduzidos que se conectam à vida, que se tornam vida (e atitude) na vida de quem os lê.

5. VIDA E LÍNGUA

Como vimos no início deste capítulo, as vivências que há que traduzir, ou seja, as formas pela quais a intensividade da língua é vivenciada por um seu falante, podem ocorrer em níveis experienciais os mais diversos. Tentemos uma lista—não exaustiva

é claro, e nem mesmo muito extensa—dessas vivências, algumas delas já discutidas anteriormente nos exemplos considerados até aqui:

A vivência da produção de um som pela glote. A vivência de uma métrica. Ou a da percepção de uma homofonia. Ou a da oralidade de um texto escrito. Ou a de um registro de fala. Ou a de uma conotação. Ou a de uma pluralidade simultânea de conotações. Ou a de uma aliteração, assonância ou paranomásia. Ou a de uma polissemia, ou a da percepção de uma intertextualidade, ou a de uma historicidade, ou a de uma declamação, ou a de uma proclamação, ou a da localização de um termo ou expressão na economia da língua, ou a de um "algo" que não se põe em palavras mas que se dá na língua... Ou, como vimos agora por último, a vivência de uma *Leitwort*, ou seja, a percepção da repetição de uma palavra ou complexo lexical num texto.

Todas elas são, é óbvio, vivências a partir de um corpo, e, ademais, vivências que se atêm em maior ou menor grau a esse nível corporal—p. ex., a vivência (eminentemente corporal) da emissão de um som pela glote *versus* a vivência de uma historicidade que se dá na "quebra do passo de dança métrico da poesia" (a qual, ademais do corporal, comporta uma importante carga existencial). No caso da *Leitwort*, é preciso que de início se perceba na inspeção **visual** do texto uma **repetição de marcas** (vide n. 17, p. 197 acima), para que posteriormente se atente a algo como, p. ex., um plural de conotações.

Assim como há o visual, há, é claro, o **auditivo**. E assim como há no texto repetição de marcas, há na língua **repetição de sons**, repetição essa que pode também comportar um plural: o plural da vivência de uma homofonia, "o espantoso fenômeno de que palavras que soam igual, podem ter os mais distintos e desconexos significados" (Rosenzweig, 1995, p. 245).

As considerações que Rosenzweig faz a esse respeito são muito esclarecedoras para que se entenda, já desde o plano sub-textual em que suas técnicas tradutórias operam, uma importante conexão da vida à **língua**. Elas abrem também espaço para que se examine alguns outros aspectos que lançam uma luz final sobre o que está por trás da opção pela intensividade, por trás do fato de reconhecer-se que existem vivências na língua, e que há que traduzi-las. Vamos a isso.

5.1 Sons e marcas

Vimos na seção anterior (n. 17, p. 197) o gramatológico Derrida tirando o máximo (ou melhor, fazendo o máximo) das "marcas [...] cuja iterabilidade lhes permite subtraírem-se a um contexto". Entretanto, não obstante essa característica de *context-free*, Derrida acaba concedendo—embora "com alguma circunspecção"—uma "pragramatologia" em que o contexto (entendido como uma "situação das marcas") possa afinal ser levado em conta. Vimo-lo também aplicando essa pragramatologia

num comentário que, suscitado por uma *Leitwort*, exemplificou-nos a importância que tem esse fenômeno textual—que Buber-Rosenzweig tratam de preservar em sua tradução dialógica—inclusive como moto da conexão texto-vida à luz do escriptível de Barthes.

Mas para o que aqui agora nos ocupará, é uma frase de Derrida, ao início de sua discussão da pragramatologia, o que nos interessa. Diz ele: "A língua nada mais é do que um sistema de marcas." (Derrida, *apud* Beato, 2005, p. 196). Nada de sons, só língua escrita.

Já Richard Rorty, adversário filosófico de Derrida, é mais pragmático (no sentido usual, não técnico, do termo). "Uma diferença [entre Derrida e eu]", diz ele, "é que Derrida gosta de pôr tudo em questão, enquanto [eu] insisto em perguntar 'qual é o problema?' [Minha] atitude é: se não está quebrado, não conserte." (Rorty, 1996, p. 44). Para Rorty a língua são sons e marcas. Mas para o Rorty que se desiludiu do *linguistic turn*, a filosofia da linguagem já não é solução para a filosofia:

> Uma vez que a filosofia da linguagem se viu livre [...] [dos] 'dogmas do empiricismo' [...] as sentenças [...] passaram a ser pensadas como **seqüências de marcas e ruídos usadas pelos seres humanos na busca de** suas práticas sociais—práticas que permitem à pessoas o atingimento de seus **objetivos, objetivos esses que não incluem 'representar a realidade tal como ela é em si'**. (Rorty, 1992, p. 373, grifos meus).

e

> É importante para mim manter que, embora o naturalismo possa explicar como uma certa espécie de animais pôde vir a desenvolver projetos de troca de marcas e ruídos, e assim explicar as origens da linguagem, **ele o faz precisamente tratando de excluir qualquer referência a qualquer coisa que seja tanto não-proposicional quanto filosoficamente interessante**." (Rorty, 1996, p.42, grifos meus).

Note-se que Rorty está indo aqui frontalmente contra dois pontos chaves de Rosenzweig. 1) o pensamento gramático: o real para Rorty não tem nada com o "real da língua real"[19] (vide Cap. 4, sec. 7, item 7.2 , pp 105 e 107, acima); 2) o que importa para Rorty é o proposicional, a referência na linguagem, não há que ter em conta a intensividade ou algo como "vivências na língua"[20].

---

[19] E, isso, muito embora os seres humanos utilizem a língua em suas práticas sociais. Rorty parece sentir-se mais à vontade na realidade mecânica das ciências exatas do que numa realidade dialógica voltada para as ciências humanas.

[20] Nisso Rorty está bem em linha com a tradição analítica na qual se insere (vide Cap. 5, n. 16, p.143). No que concerne ao que aqui chamamos de "vivências na língua", elas podem ser enquadradas no que essa tradição define como *qualia* (sensações qualitativas ou qualidades fenomenais, vide Chalmers, 1996, p. 4; Dennett, 1988, p. 42), no caso as *qualia* que um falante da língua as experimenta **porque** fala a língua, **por conta de sua competência** de falante da língua. Rorty provavelmente trataria de "*quine these qualia*" (Dennett, id) na linha do que Quine faz ao tentar "*get rid of [intensional objects] altogether*" (Quine, 1960, p. 168) e assim se livrar de vocabulários como "acreditar que", "deleitar-se com", "achar bela a". Seja como for, é questionável se tais tentativas de um "mecanizar-se as ciências

Mas Rorty, ao menos, fala mais que Derrida quando fala de marcas **e ruídos**. Com isso nos leva para além da escrita à qual Derrida—não obstante o seu alcance nessa escrita—se limita. Dessa forma, queira ele ou não falar em vivências, Rorty nos autoriza a discussão do corporal das vivências visuais e sonoras, na linha de Buber-Rosenzweig (vide, p. ex., Cap. 6, sec. 3). E isso inclui também a discussão da vivência de constatarem-se **repetições** visuais (de marcas num texto) ou sonoras (de homofonias numa fala).

No caso da "repetição de marcas", foi Derrida quem nos ajudou a entender o que pode estar por trás da *Leitwort* de um texto e, com isso, a importância de levá-la em conta na tradução.

No caso da repetição de sons é Rosenzweig quem nos indicará a importância do que está por trás da vivência da percepção de uma homofonia.

5.2 O que não há em Okinawá

Antes porém, consideremos um texto que está muito mais voltado para o que se vivencia **na** língua, do que para o que se pode comunicar **através da** língua. Como seria de se esperar, trata-se de um texto poético. *Pero no mucho*. É uma letra de canção, *Aquidauana* de Chico César, da qual transcrevemos alguns trechos abaixo na esperança de que a leitora concorde que nesse texto a intensividade se sobrepõe à referência:

O que há
E o que não há
Em Okayama e Okinawa
Pro povo de Aquidauana
Eu vou ter de perguntar

Se tem pé de juazeiro
Pra poder nascer juá
Se tem bode pai-de-chiqueiro
Que é pra cabra bodejar
Se a galinha no poleiro
À tardinha vai deitar
Pouco ou muito pé de cana
Pro povo de Aquidauana
Eu vou ter de perguntar
[...]
Se beijar é proibido
Ou se é dejá-vu beijar

humanas" poderão ter sucesso (MacIntire, 1984, pp. 83-84; McGinn, 1997, p. 538-539). Ademais, e não obstante todo o acima, veja-se um Rorty aparentemente mais "intensivo" no Cap. 4 (sec. 4, p. 96 acima), falando do "poder que a linguagem tem de tornar possíveis coisas novas e diferentes". (Rorty, 1992, p. 67).

Se o beiju é comprimido
Como pó de guaraná
Se a besteira do sabido
Tem poder de governar
Se eu não passo na aduana
Pro povo de Aquidauana
Eu vou ter de perguntar
[...] (Chico César, 2000, CD *Mama Mundi*)

"Okinawa" é aqui palavra oxítona (oquinauá). A primeira estrofe acima, de cinco versos, é o refrão que se repete ao final de cada estrofe de nove versos da canção, das quais estão aqui reproduzidas a primeira estrofe e uma das intermediárias. E a questão que ora colocamos é a de qual poderia ser a tradução para o inglês dessa estrofe de cinco versos, à luz das vivências **na** língua que esse refrão suscita neste pobre tradutor.

Desde logo, há a homofonia de "Okinawá" com "o que não há". E há também, ao menos para o tradutor em pauta, a impressão que "eu vou ter de perguntar" deixa de "um estribilho, conhecido por muita gente, por se repetir como verso final de estrofe em vários desafios de cordel". Uma vivência que fica, digamos, entre um quê de alusivo, de "meta-intertextual" e um "sentimento" da localização de uma expressão na economia da língua.

Isso posto, vamos à solução que demos e que não valerá pela qualidade (nem poderia), mas apenas e tão somente como exemplo de (uma tentativa de) tradução de vivências na língua:

To those who	O que há
Walking now are	**E o que não há**
In Okayama, Okinawa,	Em Okayama e Okinawa
From afar Aquidauana	Pro povo de Aquidauana
How I wonder what you are.	*Eu vou ter de perguntar*.

Qualidade à parte, eis aí, no segundo verso, a tradução da vivência da percepção de uma homofonia. E no quinto verso a tradução da segunda vivência mencionada acima, que a leitura do original provocou no tradutor. Uma tradução que nesse segundo caso logrou uma transposição apenas parcial da vivência original, para algo como: "um verso de uma canção infantil muito conhecida (*Twinkle, twinkle, little star*), que quase toda gente há de reconhecer".

Enfim, um exemplo (qualidade à parte) de uma tradução da intensividade, acerca da qual cabe ressaltar três pontos. Primeiro, um simples cotejo verso a verso com o original já indica que a tradução do sentido de fato acaba sendo nesse exemplo absolutamente acessória ou quase inexistente. O que não há em Okinawá é uma tradução do sentido...

Segundo, na linha de Ricoeur, trata-se aqui da tradução enquanto "construção de um comparável" (Cap. 1, sec. 7.3, p. 40), no caso um comparável de vivências na língua, um comparável do qual o tradutor é o construtor e o árbitro: tudo é feito sempre à luz do tradutor, que é aquele que decide que há uma vivência[21] (i. e., uma intensividade) a traduzir e que, ao traduzi-la, pela primeira vez vive as duas vivências e as compara. É ele que decide—exultante ou conformado—por dá-las como equacionadas.

Terceiro, em todo esse exemplo, em toda essa canção, a vivência do—para Rosenzweig— "espantoso fenômeno" da homofonia é a primeira que se dá, e é a que permanece mais marcante[22]. Busquemos então Rosenzweig para entender o porquê disso.

5.3 Nossa língua

Nas notas de sua tradução de Jehuda Halevi, Rosenzweig observa que o hino "Ao Redentor" (trad., Rosenzweig, 1995, pp. 112-115) apresenta uma métrica livre, à qual, não obstante, a tonicidade das palavras nos hemistíquios confere uma certa amarração (métrica). A ela se agrega uma segunda amarração que através de "jogos de palavras e remotas alusões à Bíblia, envelopa de dentro para fora a forma [que à primeira vista parecia] mais solta" (id., p. 242).

Isso o leva a incluir, logo a seguir nessas notas, um excurso intitulado "Um jogo de palavras artístico" (id. pp. 242-245) com a tradução e notas de um poema que Rosenzweig, aparentemente, considerou não ter porte e/ou seriedade suficientes para merecer constar do corpo principal de poemas traduzidos. O tema, entretanto, é sério (uma prece pelo retorno a Jerusalém) e o poema parece estar-lhe à altura. O problema é que há neste caso um certo exagero, um excesso de algo que é uma marca dos poemas de Halevi:

> O que aflora em muitos desses poemas—e de forma especialmente poderosa no hino anterior, "Ao Redentor"—é o que rege de forma absoluta esta peça: a alegria no jogo de palavras, mais precisamente, os sons similares em palavras de significados distintos. É surpreendente que tal artistismo [*artistry*] não se tenha revelado muito mais ofensivo [...]: em que relação com a língua este poeta baseou o que para é nós uma conduta tão apoética? (id., 244).

Na busca da resposta Rosenzweig observa que essa nova poesia judaica que se inicia na Espanha muçulmana do séc. 12 é uma poesia "clássica: no seu berço está—a

---

[21] E que inclusive pode ser uma vivência só sua do tradutor, e não pretendida pelo autor do original. Por exemplo, o Google não confirma que "eu vou ter de perguntar" é refrão usual nos desafios de viola, e nem mesmo de **algum** desafio de viola. A tradução da intensividade pode, portanto, incluir até a tradução de alucinações do tradutor. (*Encore, Lacan non-dit*).

[22] Por exemplo, "beijar" e "beiju", na última estrofe citada.

gramática. [...] Seu nascimento aguardou a origem de uma gramática científica da língua hebraica." (id.).

Aqui é preciso que lembremos que essa poesia foi escrita numa situação de diglossia, por um autor que tinha no árabe sua língua nativa, mas que compôs poemas em hebraico, a língua sagrada de sua religião. Mas então, justamente aquele que viria a ser reconhecido como o vulto maior dessa poesia está a "brincar com as palavras" sagradas? Realmente, o que se passa?

Rosenzweig ressalta que esse hebraico é uma língua cuja norma foi, pelo menos até antes que sua "gramática científica" se firmasse, ditada pela escrita (que aqui é Escritura). Não era uma língua correntemente falada. Se o fosse, isso com certeza facilitaria os vôos livres da criatividade que transpõe sem cuidado ou culpa as fronteiras do uso corrente.

Mas não. Nesse caso as fronteiras estão escritas, são ditadas pelos "vinte-e-quatro livros remanescentes da Antiga Literatura Hebraica" (id., 245) e esses poetas, respeitadores dessas fronteiras, perscrutam o seu interior com uma atitude semelhante à do tradutor dialógico Rosenzweig no "Posfácio" ao *Halevi*. Esse tradutor que "semeia um solo fértil e incultivado" (id., 171) na língua de chegada, para transplantar para ela uma intensividade da língua de partida. De forma similar quem, como esses poetas espanhóis,

> for resoluto em sua persistência de manter-se no interior das fronteiras, irá arar essa esfera limitada que ele chama de sua sem deixar de fora qualquer pedaço de chão, [por mais] infrutífero [que pareça]. E o meio para isso é a jovem ciência da gramática. [...] Ela serve [até] para **sondar** [...] **o espantoso fenômeno—espantoso tão somente para uma concepção racionalista da linguagem, que vê na linguagem um método e conseqüentemente símbolos nas palavras (mas toda ciência primitiva da linguagem é assim racionalista)—o espantoso fenômeno, então, de que palavras que soam igual podem ter os mais distintos e desconexos significados**[23], é ao menos em parte esclarecido através da gramática. Assim, o vocabulário da Escritura se amplia e pela primeira vez se expande a olhos vistos. Os poetas entretanto solenizam agora a aquisição dessa fortuna reexaminando-a e passando [por exemplo] a empregar uma palavra que na Escritura ocorre uma única vez, e que portanto dela mal se conhecia um uso natural[...]. **Toda a fortuna desse tesouro da língua tornou-se, através dessa poesia espanhola, pela primeira vez para o povo uma propriedade [da qual] ele [povo] está totalmente consciente**. (id., 245).

Nisso tudo, o ponto não é meramente um maravilhar-se ante a sutileza das homofonias, que a gramática descortina. Desde logo, é importante—em especial para o presente estudo—o fato de que um significativo *insight* acerca daquilo que determina o vínculo de uma língua à vida de um povo nos venha de Rosenzweig, e se dê a partir

[23] *Et encore*...(Vide nota 21 acima).

de um fenômeno similar e de mesmo nível do das *Leitwörter*: uma repetição, que no caso não é de expressões (ou marcas) no texto, mas de sons na fala.

Mas a grande mensagem é que uma língua é (ou se torna) **minha língua** na medida em que, nela, eu consiga migrar da primitividade racionalista dos símbolos que referem algo externo a ela, à riqueza (gramatical) de vivenciar algo que está **nela**: a sua intensividade.

Isso se dá, dentre outros, no comprazer-me na polissemia das homofonias dessa língua e no brincar com elas; no constatar a pluralidade das várias conotações de uma mesma frase que reaparece em diferentes pontos de um texto; no surpreender-me com um ritmo no qual numa alteração sutil faz com que uma frase, pela qual tantas vezes eu passei indiferente, passe agora a tocar-me a alma, e com isso faça-me sentir, e inter-vivenciar, esta minha língua como **nossa língua**. E assim por diante.

Em suma, uma língua só é de alguém, se esse alguém consegue operar no plano da intensividade dessa língua.

E no que concerne a tradução, ninguém traduzirá da **minha língua** se não tomar em conta os aspectos da intensividade, empregando para isso técnicas tradutórias que a preservem como minha língua, traduzindo-a dialogicamente como o fizeram Buber-Rosenzweig.

Só assim a **nossa língua** chegará viva—para além dos códigos referenciais—na **língua de outros**.

Na língua **de alguém.**

CONCLUSÃO

...no patamar sempre instável do ensaio,...
Luís Augusto Fischer
(Folha de São Paulo,18/11/2007)

Rosenzweig denominou "Pórtico" a seção final de *A Estrela da Redenção*. Ela funciona como um portal que o filósofo descortina para o vislumbre de quem acompanhou até o fim a exposição de sua filosofia. "Para onde se abre este pórtico?" pergunta Rosenzweig na última página da obra, um último parágrafo ao qual a colometria dá a forma de um triângulo invertido, qual a ponta de uma flecha que se lançasse para fora do texto. "Não vês [para onde]?", insiste Rosenzweig. "Para a vida!" é a frase final de *A Estrela*. A intenção maior é sacudir o leitor de seu marasmo, ejetá-lo da filosófica poltrona para a ação na vida, para uma vida—tal como a de Rosenzweig—em que se aplique na prática esse *speech thinking* dialógico e voltado ao outro.

"Para a vida" a filosofia, "na vida" a tradução. Ao tratarmos no presente trabalho de preencher o *gap* da Revelação à respiração, retraçando o *como* das técnicas de tradução de Rosenzweig e o seu *porquê*, que a reflexão tradutória explana, demos com um traduzir *na* língua. Numa língua que está na vida, que é contínua a ela e que é feita de tantas coisas da vida: sons, marcas, alusões, ritmos, conotações, repetições, enunciações, ímpetos de resposta, respostas, entonações que uma condição existencial exige, falas e textos (e, é claro, também denotações e referências).

Muitas dessas tantas coisas da vida, mais do que informarem, suscitam (muitas) vivências no falante da língua. Vivências que devem, na medida do possível, ser também suscitadas no falante da outra língua para a qual se traduz dialogicamente. E tal tradução não é tarefa fácil, já que exige uma criatividade rara, na medida em que ela é contida de forma a não ultrapassar as "fronteiras da lingüisticidade" da língua de chegada. Sobretudo, nesse traduzir dá-se atenção ao que chamamos—até para dar um nome àquilo que a argumentação exigia que nome tivesse—de *intensividade* na(s) língua(s).

Seja como for, a noção de intensividade—o poder de a língua, intrinsecamente **na** língua, suscitar vivências no falante—revelou-se bastante útil para o que aqui nos ocupou. Assim sendo, o alcance e a produtividade desse conceito talvez mereçam ser testados em contextos semelhantes, contextos nos quais a chamada "realidade" se funde a um (primeiro) "imaginário" sem muitos mistérios (p. ex., no aquém da propaganda, das ações de marketing, do ensino de línguas, da interpretação de textos, da análise do discurso; mas não no além da psicanálise).

Por outro lado, pode surpreender que uma filosofia tão "teológica" quanto a de Rosenzweig, na qual a linguagem é colocada (em princípio) como uma entidade transcendental e "essencial", tenha resultado numa prática de tradução que, embora seja difícil de ser levada a cabo, dá-se, afinal, a partir de prosaicas "coisas da vida" sem muito mistério.

É preciso então lembrar a estreita proximidade de Rosenzweig com Bakhtin que este trabalho buscou demonstrar. O prosaico, como vimos, tem para Bakhtin uma carga de grandioso. Ele é da natureza da própria realidade. Para Bakhtin os eventos, muitos deles eventos *enunciados*, prosaicamente acontecem no dia a dia e exigem de cada um respostas, respostas que se encadeiam para constituir aquilo que para Bakhtin é "a vida de alguém".

Do mesmo modo, vimos que o minimalismo (sub-textual e prosaico) de cada (inovadora!) técnica de tradução que examinamos, constrói, p. ex., o grandioso todo de uma poética, propicia a vivência de uma Revelação, carrega a rítmica de uma historicidade, suscita um comentário, *nous met en train d'écrire*. Tudo isso na vida. E a partir da língua. **Na** língua. Assim sendo, como sugerido em nota ao fim do Cap. 3, um confronto dessas técnicas de tradução com outras características do enunciado bakhtiniano—além das da responsividade e da entonação que aqui estudamos—haverá de aprofundar o lado vida-língua da conexão texto-vida-língua, que neste estudo se ateve mais à responsividade (fundamental em Rosenzweig e Bakhtin), e à homofonia, como visto ao final do último capítulo.

Pudemos também aquilatar aqui o valor do pensamento gramático que Rosenzweig aplica em momentos chave de *A Estrela*. Seu alcance para abarcar um real que o existencial permeia e no qual o "outro que exige resposta" é a constatação primeira, recomendam um esforço no sentido de se adquirir algum hábito de aplicação desse pensamento. Situações relacionais, típicas das ciências humanas, hão de se servir melhor de categorias tais como tempos, modos, classes, número (singular/plural/coletivo), transitividade, etc., do que das imutáveis implicações, ou da rígida causa-e-efeito do pensamento lógico-racional.

Os diálogos de inter-iluminação que promovemos também revelaram-se profícuos. Assim, ensaios como este, voltados, digamos, "mais para a convergência do que para a diferença" parecem recomendáveis em certas situações. Afinal, *some great minds do think somewhat alike, at least some of the time*. Em especial, esses diálogos propiciaram que aqui o ferramental de Bakhtin se prestasse aos estudos da tradução, que a noção de intensividade fosse reconhecida e explorada, que Meschonnic esclarecesse Rosenzweig, e até mesmo que o que há de críptico em Meschonnic, uma certa impressão de "*so what?*" que ele deixa, ao final, em quem lê sua magnífica teoria crítica da tradução, se esclarecesse através de Rosenzweig.

Finalmente, algo que não foi explorado aqui. Ao propiciar um aumento da expressividade da língua de chegada, a tradução dialógica de Rosenzweig parece bem próxima da visada ética da tradução em Berman (2002) que se preocupa com uma preservação da riqueza das línguas.

Nesse sentido é significativo o fato de que Berman vincula primordialmente essa sua "eticidade do traduzir" à meditação de Levinas em *Totalidade e Infinito* (Berman, 2007, p. 68), uma obra cujo mote é o de uma "crítica radical da totalidade". Levinas por seu lado aponta que foi em *A Estrela da Redenção* de Rosenzweig que se deparou pela primeira vez com uma tal crítica, e tão bem desenvolvida a ponto de vir a influenciá-lo definitivamente (Levinas, 1982, pp. 69-70). Está aí portanto um ponto que, se ainda não foi estudado mais profundamente, merece consideração: a filosofia fazendo-se prática tradutória, agora em Berman e à luz de Rosenzweig.

Mais que tudo, tudo o que aqui se viu indica que a filosofia de Rosenzweig e a sua reflexão tradutória merecem entre nós maior atenção e aplicação, especialmente no estudo das várias traduções de obras dos autores maiores de nossa literatura, e no do traduzir de nossos maiores tradutores.

Esperemos que assim seja doravante.

APÊNDICE

"A TAREFA DO TRADUTOR": UM GUIA DOS PERPLEXOS
(*WITH A LITTLE HELP FROM FRANZ ROSENZWEIG*)

Oh, I get by with a little help from my friends.
John Lennon, 1967

Com o que se discutiu no Cap 5, seções 1 a 5, está dado o pano de fundo para uma leitura detalhada de "A Tarefa". Duas noções em especial devem ser retidas: a de intensividade, o aspecto da linguagem que se contrapõe à referência e que **na**—e não através da—linguagem expressa vivências experienciais; e a de uma pura linguagem, ou seja, a Linguagem na plenitude de sua intensividade.

Deve-se notar ademais que **essas duas noções** são, como se vê, de ordem eminentemente lingüística, e que, como a noção de tradução, **permanecem no texto de Benjamin sempre dentro do lingüístico**. Isso não obstante o uso religioso-messiânico que Benjamin, como veremos, faz dessas noções, ademais de apontar a tradução como ferramenta para a construção (lingüística) da plenitude intensiva da linguagem. Embora essa plenitude possa—a olhos mais seculares—parecer difícil de ser atingida, para Benjamin, o homem religioso que redigiu "A Tarefa", a (lingüística) plenitude intensiva da linguagem será eventualmente alcançada e é o índice do advento de um tempo messiânico, esse sim de cunho eminentemente religioso.

Em outras palavras, o traduzir pode, em Benjamin, ser visto como um dever religioso—e nisso Benjamin se aproxima de Rosenzweig—, mas a tradução permanece uma tarefa a ser desincumbida no âmbito lingüístico.

Mas sempre é uma tradução bem distinta da usual. Tornemos à breve definição-resumo que demos da tradução em "A Tarefa" no Cap. 5 sec. 3, p. 121 acima, já devidamente modificada e acrescida de algumas noções que a discussão, até aqui, tornou familiares.

"A Tarefa do Tradutor" apresenta uma teoria platônica e messiânica da tradução (das obras maiores da literatura), na qual a restituição do sentido é tida como absolutamente acessória, e onde os conceitos de fidelidade e liberdade, usualmente contrapostos nas teorias tradicionais da tradução, são harmonizados ao se libertarem de sua submissão ao sentido: a fidelidade volta-se, sobretudo, a uma literalidade na transposição da sintaxe, e a liberdade se expressa por meio da recriação, na língua de chegada, do modo de designar (ou da intenção)[1] do original. Com isso o fragmento

[1] "Modo de designar" e "intenção" que devem, no texto de Benjamin ser considerados como sinônimos de "intensividade", tal como a definimos no Cap. 5 subseção 5.3, p. 143 acima.

de pura linguagem que graças à obra original se expressava na língua de partida, se reintegra no movimento da língua de chegada em direção à pura linguagem.

O que vai acima é a esta altura menos críptico (espera-se) do que ao início do Cap. 5, mas ainda intrigante. Munidos do que nesse ínterim pudemos amealhar de conceitos nas seções 1 a 5 daquele capítulo, e tomando o que da teoria, da prática e do viver tradutórios de Rosenzweig possa vir em nosso auxílio, vamos a "A Tarefa do Tradutor".

Consideraremos então de uma forma razoavelmente detalhada a linha da argumentação de Benjamin (as págs. indicadas nas citações abaixo referem-se a Benjamin, 2001, tradução de Susana Kampff Lages).

A.1

Benjamin inicia considerando ser "nefasta", na produção de qualquer obra de arte a atenção ao receptor: "a arte pressupõe a natureza corporal e espiritual do homem; mas em nenhuma de suas obras pressupõe sua atenção". E ao considerar especificamente a obra literária, o sentido—na linha de "A Linguagem"'—toma já de início um caráter acessório:

> O que diz uma obra poética? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é a comunicação, o enunciado [i.e., o sentido] [...] mas aquilo que está numa obra literária para além do que é comunicado [...] (e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial) [p. 189].

E assim como a obra literária, a tradução dessa obra não deve ter em conta o seu leitor: "Se o original não existe em função do leitor, como poderíamos compreender a tradução a partir de uma tradução dessa espécie?" [p. 191].

Desde logo alguns pontos ficam claros e o estranhamento que—compreensivelmente—essas afirmações causam no leitor que, despreparado, se defronta com esses primeiros parágrafos sem conhecer as premissas da filosofia da linguagem de Benjamin, começam a se dirimir à luz do que discutimos anteriormente no Cap. 5:

a) Estamos no âmbito das grandes obras de arte, e a discussão é acerca da **tradução de obras maiores da literatura**, em especial a poesia, nas quais a linguagem e as línguas atingem um ápice de expressão. Assim, a teoria de Benjamin não se aplica, p. ex., a algo como a tradução de um manual de telefone celular, onde o usuário deve, obviamente, ser levado em conta e onde a restituição do sentido e sua comunicação são fundamentais.
b) Benjamin já nos prepara—a nós que lemos "A Linguagem"—para a *intensividade* "aquilo que está **numa** obra literária para além do que é comunicado [**através dela**]" [p.189].

c) Não levar em conta o leitor da tradução implica nada fazer para facilitar a recepção ou facilitar-lhe a vida.

Virá daí, inevitavelmente, o estranhamento que assombrava o leitor de Rosenzweig (vide Cap. 2, sec 4, p. 46). Está aí também, implícita, a crítica aos tradutores germanizantes que Rosenzweig explicita no "Posfácio" da tradução do *Halevi* (id.). Aliás, a forma que Rosenzweig dá a essa crítica é altamente indicativa da proximidade Benjamin-Rosenzweig. Ela é, fundamentalmente, uma condenação dos que dão prevalência ao sentido ante a intensividade:

> Traduzem como quem não tem nada a dizer. **Quem nada tem a dizer nada exige da língua**. E **a língua, da qual quem a fala nada exige,** entra em torpor, **torna-se tão somente um meio de comunicação do sentido** [id., e Rosenzweig, 1995, p. 171].

Esses tradutores germanizantes nada sabem da pura linguagem e nada fazem por ela. Aqui a proximidade entre os dois autores é patente.

A.2

Pois bem, o que é então essa tradução que não leva em conta o leitor e não se interessa pela restituição do sentido? Aqui o caráter platônico que a teoria de Benjamin toma é colocado de forma clara: "**A tradução é uma forma. [...] e a traduzibilidade [é] essencial a certas obras**" [p. 191]. Novamente, essas afirmações devem ser lidas sob uma nova ótica em que o sentido é tido por acessório. A traduzibilidade de um texto não é ditada pelo fato de ele (texto) ser passível ou não de tradução, na medida em que o sentido possa vir ou não a ser restituído com sucesso na língua de chegada. Não estamos sob essa ótica usual, na qual o fato de que existe um texto traduzido que é, reconhecidamente, a tradução de um dado texto original, implica, tautologicamente, a traduzibilidade desse original (é traduzível já que foi traduzido).

Essa nova **Tradução** maiúscula de Benjamin que é uma forma platônica, instancia-se **no original** como uma **traduzibilidade que lhe é** (ao original) **inerente**, do mesmo modo que a beleza intrínseca a essa obra maior da literatura é o Belo que nela se instancia. Nessa ótica platônica *beauty is **not** in the eye of the beholder*, uma beleza que nunca foi contemplada não deixa por isso de ser bela, e a traduzibilidade de um texto não é algo à espera da perícia do tradutor que esteja à altura desse texto. Pelo contrário, há textos que nunca serão traduzidos e que não obstante são inerentemente traduzíveis e que **exigem** tradução: "**a traduzibilidade dessas construções de linguagem deveria ser levada em consideração**", diz Benjamin, "ainda que elas [essas construções de linguagem] fossem intraduzíveis para os homens." [p. 191]. Ou seja, há lições a tirar da intensividade **na** linguagem.

E há, por outro lado, também (inúmeros) **textos que foram traduzidos mas que não têm—sob essa ótica—qualquer traduzibilidade. Neles há apenas sentidos**

a serem restituídos e nenhuma intensividade, nenhum modo de designar, a ser recriado.

Essa perspectiva de Benjamin ilumina—e é iluminada por—um trecho de Rosenzweig que citamos no Cap. 2 (sec. 5, p. 48), onde a Bíblia surge como sendo o texto traduzível por excelência:

> A Bíblia deve certamente ser o primeiro livro a ser traduzido e [o texto traduzido] deve ser considerado igual [em status] ao texto original. Por toda parte Deus fala com as palavras do homem. E o Espírito faz ver que o tradutor, aquele que ouve e que transmite, sabe-se igual ao que pela primeira vez falou e recebeu a palavra (Rosenzweig, 1970 p. 366, vide Abdulkader, 2003, pp. 273-274).

O texto bíblico em que Deus fala "**na** totalidade intensiva da linguagem" (vide p. 136 acima) usando as palavras do homem (homem decaído que **através** dessas suas palavras humanas mormente refere) é—no sentido que Benjamin dá a "traduzível" e "tradução"—o mais traduzível dos textos, ou seja, o que mais exige tradução. **N**essa palavra de revelação—"que toma o caráter intangível do verbo como [sendo] a única e suficiente condição" para que se dê a revelação na vida [Benjamin, 2000b, p. 151 em "A Linguagem, vide p. 134 acima]— tudo é intensividade, vivência experiencial imediata, e quase nada é referência.

E o tradutor dialógico que traduz essa intensividade benjaminiana—ou essa enunciação bakhtiniana—cumpre a exigência de traduzibilidade desse texto inerentemente traduzível, e sabe que preservou no processo o potencial de revelação do texto original, "sabe-se igual ao [redator do original bíblico] que pela primeira vez falou e recebeu a palavra".

A.3

Benjamin inicia então uma linha de argumentação que visa demonstrar que essa **sua Tradução** peculiar **tem** na realidade **uma finalidade mais elevada** do que a mera transposição de uma língua a outra. Num **primeiro passo**, Benjamin trata de demonstrar que a tradução guarda uma "relação de vida" [p. 193] com o original. E a noção de "vida" em Benjamin é também peculiar e expandida, como o é a sua noção de "tradução". Peculiar, expandida e rica:

> É somente quando se reconhece vida em tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela [história], que o conceito de vida encontra legitimação. Pois é a partir da história [...] que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva para o filósofo a tarefa: compreender toda vida natural a partir dessa vida mais vasta que é a história [p. 193].

Essa "idéia da vida e da continuação da vida [que se aplica não só ao mundo biológico mas também, *inter alia*, à vida] das obras de arte, deve ser entendida em sentido inteiramente objetivo e não metafórico" [id.]. E numa tal vida

> a tradução provém [da vida] do original. Na verdade, ela não deriva tanto de sua vida quanto de sua sobrevida [termo nosso, Kampff-Lages diz "sobrevivência"]. Pois a tradução é posterior ao original e assinala, no caso de obras importantes que não encontraram à época de sua criação seu tradutor de eleição, o estágio de continuação de sua vida. [...] [Nas várias traduções que do original são produzidas ao longo do tempo da história] o original alcança, de forma constantemente renovada, seu mais tardio e vasto desdobramento. [pp. 193, 195].

É a partir desse "vasto desdobramento" que Benjamin dá então **o segundo passo**, aquele em direção à almejada "finalidade mais elevada" da tradução. Trata-se de um passo nada materialista-histórico, que desfaz as esperanças de algum leitor que tivesse se animado com a vinculação inicial feita entre vida e história. Mas é o passo esperado no Benjamin espiritualizado e pré-marxista de "A Tarefa":

> Enquanto desdobramento de uma peculiar vida elevada [a vida de uma determinada obra maior da literatura], esse desdobramento [que é a tradução] é determinado por uma finalidade peculiar e elevada, [pois o nexo entre vida e finalidade] [...] que é [um nexo] aparentemente evidente e que no entanto quase [sempre] escapa ao conhecimento, é descoberto apenas [...] quando deixa de ser buscado na sua própria esfera, para ser buscado numa esfera mais elevada. Todas as manifestações finalistas da vida, bem como sua finalidade em geral, não são conformes, em última instância, às finalidades da [própria] vida, mas à expressão de sua essência, à exposição de seu significado [p. 195].

Qual é então **essa finalidade mais elevada da tradução**, que transcende ao mero desdobramento da vida específica do (específico) original, desdobramento esse que a (específica) tradução instancia? Que finalidade da Tradução é essa que "**é conforme à expressão** da essência da Vida"? Uma "**essência da Vida**" que, já se vê, é essência espiritual.

E sendo espiritual, já se sabe de "A Linguagem", é lingüística.

A.4

"A finalidade da tradução é, ao fim e ao cabo, a de expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si" [p.195]. Essa é, para Benjamin, a finalidade mais elevada da Tradução que é uma forma. Ou seja, ao instanciar-se na traduzibilidade das obras maiores da literatura—aquelas que, venham um dia a ser traduzidas ou não, **exigem** tradução—a tradução **expressa** "uma convergência original, [...] [o] fato de que as línguas não são estranhas umas à outras, sendo *a priori*—e abstraindo todas as ligações históricas—afins naquilo que querem dizer" [id.].

Benjamin também nota—e isso é importante para o que aqui nos interessa—que essa relação íntima entre as línguas que é anterior a todas as ligações históricas, a tradução não a apresenta de maneira explícita ou extensiva, a tradução "não é capaz de instituí[-la]", até porque **essa é** uma "**relação oculta**" (e, de resto, é Benjamin

quem nos informa da existência dessa "relação íntima entre as línguas", que até então desconhecíamos).

Mas **a tradução "pode**, porém, **apresentá-la** [a essa relação], **realizando-a em germe** ou [seja] **de forma intensiva** [...], **um modo** muito peculiar **de apresentação**, o qual **dificilmente** pode ser **encontrado no âmbito da vida não-lingüística**", vida essa (não-lingüística) que está **mais afeita**, " nas analogias e nos signos, **a outros tipos** de referência, **que não a realização intensiva** ,[...] **anunciadora**" [id].

Em outras palavras, já aqui, nesta altura ainda quase inicial de "A Tarefa", se anuncia—para quem leu "A Linguagem"—que a boa tradução, aquela que realmente interessa, deve concentrar-se no elevado âmbito da **intensividade nas** línguas e na linguagem, e não no decaído âmbito da referência através das línguas.

Finalmente, apontemos uma proximidade em Rosenzweig com aquilo que foi enfocado neste ítem A.4. Para tanto cabe excertar de um famoso trecho do "Posfácio" ao *Halevi*:

> Não existe traço lingüístico de uma língua que não se evidencie, **ao menos em germe**, em todas as outras línguas. [...] **Nessa essencial unidade de toda linguagem** [...] está baseada a possibilidade bem como a tarefa ["a tarefa" tem aqui o sentido (sentido?!) de "o dever"] de traduzir [Rosenzweig, 1995, p. 171, grifo meu].

A.5

Benjamin dedica então um longo parágrafo para fazer ver o que, conforme apontado num parágrafo pouco acima (o parágrafo anterior ao que introduz a citação de Rosenzweig), já se anunciava: não é a referência "que é essencial em traduções" [id.].

No entanto, Benjamin não cita expressamente a "referência" no texto. Mas **só** não a cita expressamente, pois passa boa parte do parágrafo a desfazer do aspecto "referência" da linguagem. E nem diz—ainda, di-lo-á no próximo parágrafo—o que é o essencial ao qual se deve dar especial atenção no trabalho tradutório (qual seja, à "intensividade").

Convém que excertemos desse parágrafo que, à parte ressaltar o aspecto acessório da referência, também aborda a permanência do original *versus* a transitoriedade de uma sua dada tradução. E o que é mais importante, esse longo parágrafo se encerra com **uma frase**, que abaixo vai grifada, e **que pode ser tida como uma definição implícita tanto da tradução dialógica quanto da tarefa do tradutor**:

> numa tradução, a afinidade entre as línguas demonstra-se muito mais profunda e definida do que na semelhança superficial e vaga entre [i.e., na proximidade ou identidade do que é referido em] duas obras poéticas [i.e., o original e a tradução]. [...] em nosso caso, pode-se comprovar não ser possível existir uma

> [boa] tradução, caso ela, em sua essência última, ambicione alcançar [apenas e tão somente] alguma semelhança [de referência] com o original. Pois [...] o original se modifica [com o decorrer do tempo]. Também existe uma maturação póstuma das palavras que já se fixaram. [...] **Procurar o essencial** de tais mudanças [...] **na subjetividade dos pósteros, em vez de buscá-lo na vida mais íntima da linguagem** [...] seria [...] o mais tosco psicologismo, [**seria**] **confundir causa e essência** de um objeto. [...]Pois da mesma forma com que o tom e o significado das grandes obras poéticas se transformam completamente ao longo dos séculos, também a língua materna do tradutor se transforma. E digamos mais: enquanto a palavra do poeta perdura em sua língua materna, mesmo a maior tradução está fadada a desaparecer dentro da evolução de sua língua e a soçobrar em sua renovação. Tão longe está a tradução de ser a equação surda entre duas línguas findas que, precisamente, dentre todas as formas [platônicas], **a ela [Tradução]** mais propriamente **compete atentar para aquela maturação póstuma da palavra estrangeira, e para as dolorosas contrações da própria [palavra na língua materna]** [pp. 195, 197 com modificações sugeridas pela trad. Francesa, Benjamin, 2000a, p. 250, grifos meus].

A última frase acima grifada tem grande proximidade com momentos em que Rosenzweig busca descrever sua tarefa de tradutor, a sua tradução que estamos denominando "dialógica". Veja-se nesse sentido as duas primeiras citações abaixo. A primeira delas é um trecho de Lutero na "Introdução" à tradução do Saltério, que Rosenzweig cita em "Lutero e a Escritura" com vistas a definir sua (de Rosenzweig e de Lutero) situação tradutória, e que contém o que no Cap. 2 consideramos uma ótima formulação para a meso-definição da tradução dialógica (vide Cap. 2, sec. 6 p. 51 acima). O segundo trecho citado abaixo é do próprio Rosenzweig, no mesmo artigo.

E há, ainda, uma terceira citação abaixo, curta e veemente, de Bakhtin, já bem conhecida a esta altura do presente trabalho (vide Cap. 3, sec 8, p. 82). As três citações, assim alinhadas, visam fazer ver mais um aspecto—a valorização da intensividade—que revela a proximidade Bakhtin-Rosenzweig-Benjamin. Com esse objetivo, inclusive, inserimos nesses trechos específicos colchetes elucidativos que a leitora reconhecerá:

> é preciso que retenhamos essas palavras ["intensivas", plenas de "intensividade"], que as toleremos, dando dessa forma ao hebraico algum espaço, nas situações em que ele se sai melhor do que o alemão [Lutero, apud Rosenzweig, 1926, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 49]

> o tradutor deve, tanto quanto a sua língua o permitir, buscar seguir os peculiares volteios [de linguagem] daquele enunciado que está, potencialmente, ["intensivamente"], prenhe de revelação [...] [Rosenzweig, 1926, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 49].

> Toda compreensão [que vai além do captar frio da informação que o referente provê, que é 'intensiva'] é prenhe de resposta [Bakhtin, 2003c, p. 271].

A.6

Tornemos ao argumento de "A Tarefa". Se, como visto no item acima a referência não é essencial à tradução e se mesmo assim,

> na tradução a afinidade entre as línguas se anuncia [...] de uma forma diversa do que pela vaga semelhança [de referência] entre original e tradução, [...] [fica] evidente, em geral que afinidade não implica necessariamente semelhança [deste tipo]. [...] Onde então deve se buscar a afinidade entre as línguas, abstraindo de um parentesco histórico [e que] [c]ertamente não está na semelhança entre obras poéticas [i.e, original e tradução], nem tão pouco na semelhança [referencial] de suas palavras? [pp. 197, 199]

Onde buscar? Seja-nos permitido e perdoado—dada a obviedade—o anticlímax. A resposta, é claro, será: na intensividade. Mas, como se verá, a formulação que Benjamin dá a essa resposta nada tem de simples.

Note-se, aliás, que até aqui em "A Tarefa", Benjamin mencionou apenas uma vez, e de passagem, a "intensividade", esse outro aspecto da linguagem que não é a "referência das analogias e dos signos", referência que—ao contrário da intensividade—está presente também em outras searas que não a lingüística (vide item A.4, p. 218 acima). Foi a leitura prévia de "A Linguagem"—fundamental para um bom entendimento de "A Tarefa", e este fato deveria ser mais propalado—que nos permitiu valorizar essa menção quase indireta da intensividade, e utilizar já no item anterior (A.5) essa noção (de intensividade) para clarificar as leituras que lá fizemos.

Mas, enfim, Benjamin é agora explícito em citar a intensividade. E trata-se, é claro, de um momento fundamental no desenvolvimento de "A Tarefa". Isso se dá, infelizmente, num trecho em si difícil e, aparentemente, de difícil tradução. Convém que realizemos em partes, passo a passo, a sua análise:

> Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é designada [a trad. francesa diz "visada"]; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas [línguas] isoladamente, mas somente [será alcançado] pela totalidade de suas [das línguas] intenções [i.e., intensividades] complementares, ou seja, a pura linguagem. [p.199, vide tb. trad. francesa, pp. 250-251].

A afinidade então consiste em que a cada língua, tomada em seu todo, corresponde uma intenção [intensividade]. E no fato de que essas intenções, dessas várias línguas, são complementares, o que há numa(s) falta noutra(s). Intenções (i.e., intensividades), já sabemos, expressam-se **na** língua e não **através da** língua. Cabe então citar aqui novamente um trecho de "A Linguagem": "o alemão não é de forma alguma a expressão de tudo o que *por* ele cremos poder exprimir, mas é antes a expressão imediata daquilo que nele *se* comunica. Este 'se' é uma essência espiritual" [p. 143, grifos de Benjamin, vide Cap. 5, sec. 5.1, p. 131 acima].

Parece lícito supor que a este "*se*" que se comunica **no** alemão e não ***por*** ele, algo que "é essência espiritual" (e portanto essência língüística), que é "essência da vida mais íntima da linguagem" e não mera "causa" (vide item A.5, p. 219 acima), corresponda à intenção (i.e., intensividade) da língua alemã "tomada como um todo".

Essa intenção, assim definida, da língua alemã, e as correspondentes intenções de cada uma de todas as outras línguas—para as quais, e das quais, se traduzem obras maiores da literatura—, **cada uma dessas intenções** totais (uma intenção total por língua), visa, designa, ou se quisermos, corresponde a uma **realização** ainda em germe, **intensiva e anunciadora, da pura linguagem** (vide item A.4, p. 218 acima).

Esse é, ademais um processo dinâmico

> pois nas línguas tomadas isoladamente, incompletas, aquilo que nelas é designado [...] encontra-se em constante transformação, até que da harmonia de todos aqueles modos de designar ele [aquilo que nas intenções das línguas é visado, designado, anunciado] consiga emergir como pura linguagem. Até então permanece oculto nas línguas. [p. 199].

Antes, porém, dessa intensividade de cada língua tomada como um todo, que é construtiva da pura linguagem e no qual "as línguas se complementam em suas intenções mesmas" [id.], há o nível das palavras da língua. Uma dimensão de intensividade também está presente em cada palavra que—neste mundo decaído— inescapavelmente refere. Ocorre que nesse nível elementar de cada língua "os elementos isolados—as palavras, frases, nexos sintáticos—das línguas estrangeiras [entre si] se excluem. Em '*Brot*' e '*pain*' o designado é o mesmo; mas o modo de designar, ao contrário, não o é". Ou seja, no nível dos **elementos** de cada língua as intensividades—p. ex. as intensividades de um mesmo designado em duas línguas distintas—**não** se complementam, ao contrário do que se dá com as intensividades de cada língua tomada como um todo.

Essa é uma discrepância que surge no argumento como um *fact of life*, algo que Benjamin simplesmente aponta, sem dar uma razão que a explique. Mas na realidade, o que ocorre é uma sutil confusão de categorias filosófico-teológicas *versus* lingüísticas, similar à que se dá em Buber-Rosenzweig quando esses autores falam em "preservar-se o potencial de Revelação no texto traduzido".

A tradução que anuncia a afinidade das línguas entre si (tomadas cada uma delas como um todo), línguas que se complementam em suas intensividades (totais) é a Tradução "*metaphor and category of thought*" da epígrafe do Capítulo 5. Já no "nível elementar dos elementos isolados de cada língua—palavras, frases, nexos sintáticos —que entre duas línguas se excluem" estamos na "*actual translation*" que é a que nos interessa neste trabalho, a "*pale reflection*" da Tradução.

Mas o interessante nisso tudo é notar Benjamin se esforçando para apontar—no texto de "A Tarefa" e para leitores que em tese nunca leriam "A Linguagem"[2]—a existência de um aspecto de intensividade na palavra (elementar) que refere. Antes de apontar que em '*Brot*' e '*pain*' o designado é o mesmo mas o modo de designar não o é, Benjamin notara o quão fundamental é ter-se em conta essa diferenciação entre o designado e o modo de designar[3]: o fato de que os modos de designar um mesmo designado [pão], são diferentes nos **idiomas** francês e alemão, implica que essas palavras têm diferentes significações para uma **pessoa** alemã e para uma **pessoa** francesa. Trata-se, no caso, de uma significação que não é (só) a que vem da referência. Estamos aqui na significação que vem do **existencial, vivencial, experiencial**, de ler, ver, ouvir, fazer soar, perceber alusões lingüísticas e sensoriais em "*Brot*" ou "*pain*", e nas vivências, necessariamente diferentes, que isso implica para cada um dos dois casos (a pessoa francesa ou a pessoa alemã).

Mas tornemos ao que—como vimos pouco mais acima—é o essencial para Benjamin: são **as intenções de cada língua tomada como um todo** que, em sua complementaridade, **visam a pura linguagem e caminham em sua direção**. Pura linguagem que, recordemos de "A Linguagem", é a "totalidade intensiva da linguagem" [p. 148], a linguagem numa plenitude de intensividade, onde **na** palavra se conhece plenamente (vide Cap. 5, seção 5.3, p. 142 acima).

Assim sendo, e "uma vez que elas [as línguas] estão evoluindo dessa forma até o fim messiânico de sua história", diz-nos Benjamin,

> é à tradução [...] que cabe sempre questionar essa sacra evolução das línguas, de forma a que se saiba a que distância aquilo que elas ocultam está da Revelação. E em que medida se pode, uma vez que se conheça essa distância, [fazer] o elemento oculto tornar-se presente. [pp. 199, 201, vide tb. trad. francesa p. 251].

Eis aí, portanto, a **perspectiva messiânica da tradução**, mencionada na definição bem resumida, que de início fizemos do objeto de "A Tarefa" (vide acima pp. 213-214).

E eis aí também uma interessante visão religiosa da tradução como uma métrica. A métrica da distância—que ao longo do tempo se reduz—entre a palavra decaída do homem e a palavra de revelação. Uma palavra de revelação que, para Benjamin, é só intensividade, e nela se basta, pois é essa intensividade que propicia que a revelação

---

[2] Recordemo-nos que "A Linguagem", anterior a "A Tarefa", é um texto originalmente enviado por Benjamin sob forma de carta a Scholem, e que não foi publicado em vida do autor.

[3] Benjamin fala em "diferenciar, na intenção, o designado do modo de designar". Aqui—mas só aqui e num outro ponto bem específico de "A Tarefa" (vide p. 229 adiante)— "intenção" é também referência, "designado" e, portanto "*intention*", "*aboutness*" e não só "*intensividade*", i.e., "modo de designar" (vide Cap. 5, n. 16, p.143).

da palavra bíblica se faça experiência de revelação na vida indivídual (vide Cap. 5, item 5.2.1, pp. 134-135 acima)[4].

Para finalizar, considere-se o seguinte excerto de Rosenzweig—tirado do mesmo trecho do Posfácio de onde excertamos o que vai ao final do item A.4 acima (p. 218)—que revela a mesma visão messiânica de uma linguagem de plenitude e harmonia a ser construída a partir da diversidade das línguas, que tem a tradução por ferramenta, e que propicia um tempo de entendimento universal:

> Só existe uma língua. [...] Sobre essa essencial unidade da linguagem e sobre o mandamento que dela advém, qual seja, o de um humano entendimento mútuo e universal, está baseada a possibilidade, bem como a tarefa, de traduzir; [...] **deve-se** traduzir para que o dia dessa harmonia das línguas, [harmonia] que só pode crescer em cada língua individual e não no espaço vazio 'entre' elas, possa [esse dia] chegar. [Rosenzweig, 1995, p.171, grifo meu].

A.7

No trecho que então se segue, Benjamin toma o vínculo entre linguagem e religião que no trecho anterior se delineara a partir da perspectiva messiânica dada à tradução, e aprofunda-o para dar uma visão sublimada do traduzir. A tradução, assim, ainda que transitória, empresta (transitoriamente) mais sublimidade à permanência do original.

> a evolução das religiões é a responsável pelo amadurecimento do sêmen velado de uma língua mais superior. Portanto, a tradução, embora não possa pretender que suas obras perdurem—e nisso diferencia-se da arte—não nega seu direcionamento a um estágio último, definitivo e decisivo de toda e estrutura da linguagem. Na tradução o original evolui, cresce alçando-se a uma atmosfera por assim dizer mais elevada e mais pura da linguagem [...] onde não poderá viver eternamente [...] mas à qual alude de modo como que miraculosamente penetrante, indicando o âmbito predestinado e interdito onde as línguas se reconciliarão e se realizarão plenamente [*s'accompliront*]. [p. 201, vide tb. trad. fran. p. 252]

Também nesse ponto de "A Tarefa" duas noções importantes surgem. A primeira é a de que é "impossível" a tradução de uma tradução. É aqui que Benjamin utiliza a famosa imagem do "manto real". A se notar, nessa argumentação da intraduzibilidade da tradução, o aspecto secundário que Benjamin, mais uma vez, dá à referência, ante a intensividade:

> nele [nesse âmbito predestinado e interdito] está tudo aquilo que numa tradução ultrapassa a mera comunicação. [...] Pode-se definir esse núcleo essencial como aquilo que numa tradução não pode ser retraduzido. Subtraia-se da tradução o que se puder em termos de informação [...], ainda assim, restará intocável no

[4] Neste ponto é bom também retornar ao Cap. 5 (sec. 5.3, p. 143 acima) para que se recorde a definição meta-lingüística de "intensividade", despida das conotações "teológicas" da visão religiosa de Benjamin.

> texto aquilo a que se dirigia o trabalho do tradutor. Não é traduzível a [palavra da tradução] como [o é] a palavra poética[5] do original, pois a relação do conteúdo com a linguagem é completamente diversa no original e na tradução. Pois, se no original eles [conteúdo e linguagem] formam uma certa unidade, como a casca com o fruto, na tradução a linguagem recobre o conteúdo em amplas pregas, como um manto real. Pois ela [linguagem da tradução] remete a uma língua mais elevada do que ela própria é, permanecendo com isso inadequada a seu próprio conteúdo—grandiosa e estranha. [p. 201, vide tb. trad. fran. p. 252].

Na mesma linha da intraduzibilidade de uma tradução, Benjamin repetirá bem mais adiante no texto:

> Quanto mais elevada a qualidade de uma obra, tanto mais ela permanecerá—mesmo no contacto mais fugidio com o seu sentido—traduzível. Isso vale, naturalmente, apenas para os originais. Traduções, ao contrário, demonstram-se intraduzíveis. [p. 213, vide adiante, item A 11, p. 237].

A segunda noção importante que Benjamin introduz no trecho que estamos examinando neste ítem A.7 é a de que, assim como existe uma tarefa que é específica do poeta—e que é clara e universalmente reconhecida—, também existe, e precisa ser reconhecida, uma tarefa que é específica do tradutor:

> Antes de outros, [os românticos] possuíram uma consciência da vida das obras da qual a tradução é o mais alto testemunho. [...] [A] grande obra de tradutores [dos românticos] implicava uma sensibilidade para com a essência e a dignidade dessa forma [platônica, que é a tradução]. Ao que tudo indica, essa sensibilidade não tem que ser mais forte no poeta; talvez nele, poeta, ela tenha justamente menos espaço. [...] Pois assim como a tradução é uma forma própria, também a tarefa do tradutor pode ser entendida como uma tarefa própria, podendo ser diferenciada com precisão da do poeta. [p. 203].

Dos pontos considerados neste item, Rosenzweig se aproxima especialmente do que se refere à retradução. Isso através de um testemunho que dá acerca da impossibilidade de se traduzir a partir de uma tradução. No caso de Rosenzweig tratava-se na realidade de **adaptar** uma tradução, aproveitar uma (magistral) tradução já existente e revisá-la à luz do original. É interessante esse relato que mostra que a consciência dessa impossibilidade foi obtida ao longo—e com o crescer—de sua experiência como tradutor da Bíblia:

> [Quando há muitos anos atrás] ouvi dizer que a comunidade judaica de Berlim estava planejando uma nova tradução [da Bíblia], até pensei em escrever um longo artigo contra esse projeto, e solicitar que em seu lugar se fizesse uma revisão da Bíblia de Lutero [...] Agora me vejo culpado do que queria evitar. E aconteceu exatamente do mesmo jeito com que as garotas se metem em enrascada. Imperceptivelmente, passo a passo, até que está feito. E aí (a não ser pelo fato

[5] Aqui, como já anteriormente (vide a citação no item A1, p. 214 acima), vê-se que Benjamin está tratando da tradução não apenas da obras maiores da literatura, mas especialmente de obras maiores que são poéticas.

> de que no meu caso só foram necessários seis meses), as conseqüências vêm à luz. Pois, acredite você ou não, esta tradução começou como uma tentativa de revisar a Bíblia de Lutero. Distanciamo-nos do texto de Lutero passo a passo, a princípio relutantemente (eu), e Buber de coração partido. [Rosenzweig, carta de 30 de dezembro de 1925 a Eugen Mayer, *apud* Glatzer, 1998, p. 152].

A.8

Mas tornemos a "A Tarefa". Estávamos no ponto em que Benjamin constata que a tarefa do tradutor é uma tarefa própria e diferenciada da do poeta. Qual é essa tarefa? A resposta de Benjamin é uma ode à intensividade e um libelo contra a redução da tradução à referência, à mera restituição do sentido. É nesse ponto de "A Tarefa" que Benjamin utiliza outra imagem que se tornou famosa, a da "mata [ou floresta alpestre] da língua":

> **Essa tarefa consiste em se encontrar na língua para a qual se traduz a intenção a partir da qual o eco do original é nela [língua] despertado**. Aqui está um traço que distingue absolutamente a tradução da obra poética original, pois a intenção desta última jamais se dirige à língua como tal, em sua totalidade, mas somente, e de modo imediato, a determinados portadores de conteúdo lingüístico [*certains ensembles de teneurs langagières*]. Mas **a tradução não se vê, como a obra literária, por assim dizer mergulhada no coração da mata da língua** [trad. fran., *au coeur de la forêt alpestre de la langue*], **mas vê-se de fora dela, diante dela e, sem penetrá-la, faz com que o original ressoe naquele único local no qual, a cada vez, ela** [língua de chegada] **consegue fazer com que se escute o eco de uma obra escrita numa língua estrangeira**. [pp. 203, 205, trad. fran. P. 254, grifos meus].

E é importante notar que Benjamin, ao apresentar a diferença entre as tarefas do poeta e do tradutor baseia-se na distinção que apontamos acima no item A.6 (p. 221). Por um lado há uma intensividade/intenção local, das "palavras, frases e nexos sintáticos" com que trabalhou o autor do original. Por outro, a da "língua como um todo" e que é visada e reconstruída com sucesso pela Tradução "*category of thought*" (vide p. 116, epígrafe do Cap. 5) a cada vez que o tradutor cumpre sua tarefa, encontra "aquele único local na mata da língua", aquela específica solução de tradução, a "*actual translation*" da palavra, da frase ou do nexo sintático.

*

Antes que continuemos na leitura desse trecho, convém que nos detenhamos aqui por um momento para registrar uma imagem muito semelhante utilizada por Rosenzweig num trecho do "Posfácio ao *Halevi*, trecho esse que já foi excertado anteriormente (vide pp. 218 e 223 acima). Por sua centralidade no demonstrar várias proximidades com Benjamin, esse trecho surgirá de forma recorrente nesta

nossa análise, mas variadamente excertado de maneira a fazer ressaltar a específica proximidade em cada caso:

> Só existe uma língua. [...] Sobre essa essencial unidade da linguagem [...] está baseada a tarefa [i.e., o dever] de traduzir. Pode-se traduzir por que em toda língua está contida a possibilidade de qualquer outra língua; é factível que se traduza se se consegue **realizar essa possibilidade pelo cultivo [na língua de chegada] de um determinado campo lingüístico fértil e até então incultivado** [...] [Rosenzweig, 1995, p.171].

A figura—já citada no Cap. 2, e certamente inspirada pelo trecho acima grifado—que Galli emprega para descrever a atitude do tradutor à luz do *speech thinking* de Rosenzweig, merece ser aqui também transcrita para que se sublinhe a proximidade entre os dois enfoques:

> *The [...] translator who wishes to speak as the one to whom he listens, [...] forsees, forhears, in his or her own language territory the possibilities for the cultivation of verbal expression. He picks up from what is already realized in the source language that which is about to be unearthed from the target language's soil.* [Galli, 1995, p. 361, vide Cap. 2, sec. , p. 47].

Um, Rosenzweig, dialogicamente à busca da expressividade e da Revelação, o outro, Benjamin, messianicamente à busca da plenitude da intenção (i.e., intensividade), ambos cumprem, no (meta-) lingüístico, a mesma tarefa de tradução.

*

Tornemos agora ao trecho de "A Tarefa" que estávamos analisando neste item A.8. Ele prossegue:

> A intenção da tradução não só se dirige a algo diverso [do que aquilo a que se dirige a intenção] da obra poética original, isto é, [dirige-se, a intenção da tradução,] a uma língua como um todo; mas a própria intenção é outra: a intenção do escritor é ingênua, primeira, intuitiva; a do tradutor derivada, última, ideal. Pois **o trabalho do tradutor é animado pelo grande tema de uma integração das várias línguas para formar uma única linguagem verdadeira** [...] aquela na qual as línguas coincidem entre si, completadas e reconciliadas no seu modo de designar. [pp. 203, 205, trad. fran. p. 254, grifos meus].

A menção a essa "linguagem verdadeira", o outro nome que Benjamin dá aqui à "pura linguagem", leva-o a considerar uma "linguagem da verdade"—cujo atingimento seria o alvo maior de toda a Filososfia—, para concluir que essa linguagem da verdade deve ser equacionada à "linguagem verdadeira", ou seja, à pura linguagem:

> se de fato existir uma linguagem da verdade [da Filosofia] na qual estão guardados **sem tensão** e mesmo silenciosamente os segredos últimos que o pensamento se esforça por alcançar, então essa linguagem da verdade é a verdadeira linguagem

> [visada pela Tradução]. [...] Pois há um engenho filosófico, cujo mais íntimo desejo é [como o é o desejo da grande literatura poética] o de alcançar aquela língua que se anuncia na tradução [p. 205, trad. fran. pp. 254-255, grifo meu].

O mais interessante é ver Benjamin recorrendo—para fazer ver esse ponto de que essa língua da verdade filosófica é a pura linguagem visada pela tradução—a um convoluto trecho de Mallarmé em que a linguagem ideal é descrita, de forma indireta, em termos de uma linguagem na plenitude da intensividade, aquela que, nomeando, conhece em plenitude (vide Cap. 5, sec. 5, pp. 129-130 acima). O trecho que se segue é o de Mallarmé, que é citado em francês no original de "A Tarefa" e também na tradução de Kampff Lages. Não fora a "chave da intensividade" que a leitura de "A Linguagem" nos proveu, esse trecho, ademais de convoluto, soaria críptico:

> Às línguas, imperfeitas na medida em que são várias [línguas], falta [a língua] suprema: sendo o pensar um escrever sem acessórios, e sem balbucio [i.e., sem o balbucio que muitas vezes acompanha o ato de escrever], mas [sendo no pensar] tácita ainda a imortal palavra, a diversidade de idiomas sobre a terra [é o que] impede que se possa vir a proferir as palavras que, caso contrário [i.e., não houvesse tal diversidade de línguas decaídas] seriam encontradas [essas palavras hoje improferíveis] de uma só tacada, ela própria [a tacada de **palavras] constituindo materialmente a verdade**. [Mallarmé[6], *apud* Benjamin, 2001, p. 205, grifos meus].

Ou seja, na linguagem em seu estágio ideal o que ocorre é a plenitude da intensividade. E isso é valido não só para a literatura e a poesia, mas também para a filosofia. Também a verdade filosófica está (ou estará)—materialmente—**nas** palavras, **na** linguagem, não é uma verdade externa que é meramente referida e descrita **através** delas. A essência de toda linguagem é a intensividade, não a referência.

O comentário de Benjamin que se segue à sua citação de Mallarmé, revela um certo *mixed-feeling* e soa um pouco depreciativo à tradução, mas, de resto, reflete uma atitude que é usual em tradutores:

> Se aquilo a que aludem essas palavras de Mallarmé puder ser rigorosamente apreciado pelo filósofo, **a tradução**, com os germes que ela traz em si de uma tal linguagem, **encontra-se a meio caminho entre a poesia e a doutrina. A obra da tradução tem um cunho inferior ao de ambas**; entretanto, imprime marcas não menos profundas na história [p. 205, trad. fran. p. 255, grifos meus].

À guisa de paralelo, há dois exemplos (vide Cap. 2, sec. 4, p. 45) de uma similar—mas mais pessimista—atitude em Rosenzweig, que devem ser recordados aqui. O primeiro é a epígrafe que Rosenzweig adota para o "Posfácio" do *Halevi*:

---

[6] Trecho de "Crise de Vers" em Variations sur un sujet., apud Rochlitz, in Benjamin, 2000, p. 255.

> Oh, caro leitor, aprende o grego,
> e atira às chamas
> esta minha tradução.
> [L. von Stolberg, N.T. de sua trad. da *Ilíada*, *apud* Rosenzweig, 1995, p. 169].

O segundo exemplo de uma atitude depreciativa à tradução, em Rosenzweig, é a inquietante carta de 1921 a Scholem acerca da tradução do *Tischdank*. Nesse caso[7], a angústia de Rosenzweig parece mais voltada a uma "língua sagrada" que foi coisificada e ritualizada, e tornou-se nessa medida insubstituível, do que a uma "língua única" de harmonia que ainda não foi alcançada. No entanto, e na linha dos *translator's mixed-feelings*, essa carta expressa também uma esperança de superação da angústia. Nessa esperança, uma semente do que viria a ser no "Posfácio" o conceito de "língua única"—tão próximo da "pura linguagem"—parece presente.

> Se acontece de algum convidado judeu poder apenas ler o hebraico [sem entender o que lê], [...] eu não menciono a existência da minha tradução. O hebraico, mesmo sem ser entendido, lhe proporciona mais do que a melhor das traduções. [...]Na medida em que falamos o alemão não podemos evitar esse desvio [da tradução] que [...] nos faz, a duras penas, retornar do que nos é alheio ao que nos é próprio. **Nossa única certeza é de que acabaremos [por esse desvio] chegando afinal até lá.** [...] Caso contrário seria de fato insuportável [Rosenzweig, *apud* Glatzer, 1998, p.102, grifo meu]

A.9

Um dos pontos mais importantes do longo trecho que consideraremos neste ítem é o fato de nele ocorrer, ainda que de forma pouco explicitada, a única menção a uma técnica de tradução que Benjamin faz em toda "A Tarefa". Trata-se da "literalidade na transposição da sintaxe". Como veremos logo mais—e é Rosenzweig quem nos esclarecerá—essa é uma técnica típica da tradução dialógica.

Ademais é nesse trecho que Benjamin introduz uma oposição que é clássica nas teorias mais tradicionais da tradução, a oposição fidelidade/liberdade, que será superada pela nova teoria.

O parágrafo entretanto se inicia com Benjamin julgando necessário, mais uma vez—e mesmo depois de há pouco ter dito com todas as letras que "a tarefa [do tradutor] consiste em encontrar na língua para a qual se traduz a intenção" (vide item A.8 p. 225 acima)—, esclarecer o que a esta altura deveria ser óbvio: não é à recuperação "sentido" que se dirige a tarefa do tradutor.

Aliás, tudo indica que Benjamin concordaria quanto ao fato de que *logocentrism dies hard*. Aos olhos de Benjamin "a tarefa de fazer amadurecer na tradução o sêmen da pura língua" [p. 205], pode ainda afigurar-se para seus leitores como "insolúvel [...] quando a reprodução do sentido deixa de ser determinante" [id.]. Isso, mesmo

[7] Sobre essa carta, vide Cap. 2 sec. 4, p. 45 e Cap. 5 sec. 4.1, pp. 128-129 acima.

depois de ter-lhes sido dito poucas páginas atrás que "realizar em germe" é sinônimo de "realizar de forma intensiva" [p. 195, vide item A.4, p. 220 acima]. Realizar, portanto, de forma não-expressa, não-dêitica, não-referencial.

Benjamin parece sentir que é preciso repetir: "[sim, é isso mesmo, o sentido cessa de ser determinante], não é outro [...] o significado de tudo quanto foi exposto precedentemente." [p. 205]. E com isso inicia-se uma discussão sobre a oposição entre fidelidade e liberdade, que sua teoria superará.

Trata-se de um longo e intrincado argumento. Dele emergirão, conciliadas,

a) uma **fidelidade** que advém de uma "**literalidade na transposição da sintaxe**", e que abdica de ser a restituição do sentido. Nessa perspectiva **a tonalidade afetiva da palavra**, a **sua** como que "**literalidade intensiva**", é valorizada.
b) uma **liberdade** para **recriar** na língua de chegada a **intensividade** do original.

Essa discussão liberdade *versus* fidelidade se inicia com algumas platitudes:

> Fidelidade e liberdade—liberdade na reprodução do sentido e, a serviço dessa liberdade, fidelidade à palavra—são os velhos e tradicionais conceitos presentes em qualquer discussão sobre traduções. Eles parecem não mais servir para uma [nova] teoria que procura na tradução mais do que a mera reprodução do sentido. E, de fato, o emprego tradicional desses [dois] conceitos os considera sempre dentro de uma antinomia insolúvel. [pp. 205-207]

Benjamin tratará então de redifinir (ou aclarar) esses dois conceitos, para que eles possam vir a servir para essa nova teoria, e para que a "antinomia insolúvel" se resolva em conciliação. Isso se dá em dois longos sub-trechos, um que redefine a fidelidade na tradução, e outro, a liberdade.

A.9.1

Vejamos o sub-trecho da fidelidade. Em sua argumentação é que Benjamin vai, pela segunda vez—como já fizera na discussão *Brot/pain* (vide p. 222)—, ressaltar a diferença, na palavra, entre o designado (i.e, a referência) e o modo designar (i.e., a intensividade). Assim, novamente, e por um segundo fugaz momento em "A Tarefa" (vide Cap. 5, n. 16, p. 143 e n. 3, p. 222 acima), Benjamin migrará—em termos das definições que adotamos na presente discussão—da "intenção" que é "intensividade" para a "intenção" que é "intencionalidade", referência. Mas tudo sempre para finalmente valorizar a intensividade, o modo de designar, e para desfazer da referência.

Isso suscita nesse sub-trecho uma bela e famosa imagem em Benjamin, a dos "cacos do vaso", vaso que a tradução, "amorosamente", reconstrói. A imagem, entretanto, não consta do longo excerto que apresentamos abaixo já que nossa atenção se foca em buscar entender melhor o que seja a "literalidade na transposição da sintaxe". O trecho (e o excerto) se encerra com outra bela e famosa imagem a da "arcada da literalidade" no "muro da frase".

Benjamin inicia constatando que a "antinomia insolúvel" entre fidelidade e liberdade se deve ao inegável fato de que

> A fidelidade na tradução de palavras isoladas quase nunca é capaz de reproduzir plenamente o sentido que elas possuem no original. Pois **em sua significação literária para o original esse sentido não se esgota no designado; ele adquire esse valor precisamente pela maneira com que o designado se liga ao modo de designar** <u>**em cada palavra específica**</u>. Costuma-se expressar isso utilizando a forma: **as palavras carregam consigo uma tonalidade afetiva. Com mais razão** [ainda] **a** <u>**literalidade com relação à sintaxe**</u> [trad. fran. *literalité syntaxique*] **destrói toda** e qualquer **possibilidade de reprodução do sentido**, ameaçando conduzir imediatamente à ininteligibilidade. **As traduções de Sófocles por Hölderlin ofereceram ao século XIX exemplos monstruosos de uma tal literalidade**. [...]. Enfim, nem é preciso que se diga que a fidelidade à restituição da forma torna extremamente difícil a restituição do sentido. Conseqüentemente, **não é em nome da conservação do sentido que se deve exigir a literalidade**. [...] essa exigência [de literalidade], cuja pertinência salta aos olhos mas cuja motivação se deve a razões profundamente ocultas, deve ser compreendida a partir de contextos mais pertinentes: [...] **a tradução deve, amorosamente e até os mínimos detalhes, [...] adotar em sua própria língua o modo de designar do original**, de forma a torná-los um e outro [modos de designar (a rigor, o "mesmo" modo de designar, só que substanciado "um" na lingua do original e "outro" na da tradução)], reconhecíveis como fragmentos de **uma mesma linguagem maior**. E precisamente por isso ela **[a tradução] deve abstrair do propósito de comunicar, e, em larga medida, [deve abstrair] do [próprio] sentido, sendo-lhe o original essencial apenas pelo fato de** já **ter eliminado para o tradutor o esforço** e a ordem próprios **do comunicar**[...] Diante do sentido [a] língua [da tradução] tem o direito, aliás, o dever, de despreender-se, **de forma a fazer ecoar sua intenção** [total, a intensividade **total da língua para a qual se traduz** (vide pp. 220-221 acima)] **enquanto harmonia, e não sua intenção** [/*intentionality*] **enquanto reprodução do sentido**. [...] Antes [do sentido], o significado da fidelidade garantida pela literalidade é que se expresse [...] o grande anelo por uma complementação entre as línguas. **Esse efeito é obtido sobretudo por** <u>**uma literalidade na transposição da sintaxe**</u>**, [...]** <u>**que justamente demonstra ser a palavra—e não a frase—o elemento originário do tradutor**</u>. Pois a frase constitui o muro que se ergue diante do original, e a literalidade a sua arcada. [p. 207, trad. fran., p. 256].

Transparência de intensividade e não de referência é, pois, a mensagem já a esta altura bem conhecida de Benjamin. Atenção—como esperado—à forma que se expressa, e não ao conteúdo que se comunica, mesmo que ao custo de uma "monstruosa ininteligibilidade". Mas Benjamin nesse trecho põe as coisas de forma mais radical: o que do sentido se transporta para a língua de chegada, vem quase que eventualmente, é como que um epifenômeno dessa tradução da intensividade.

A novidade aqui é que **uma determinada maneira de atenção à forma, a literalidade na transposição da sintaxe, propicia especialmente essa transparência da intensividade**, e a propicia mais até do que a (também esperada) atenção à

intensividade da palavra, à sua "tonalidade afetiva". Palavra, veja-se, que, em sua intensividade, é o "elemento originário do tradutor". Mesmo assim, quem "demonstra" essa centralidade da palavra para o traduzir é, ainda, essa literalidade sintática que, ao que parece, aplica-se também no nível da tradução da palavra individual.

Pode-se até entender—sem grandes dificuldades—o que seja a literalidade na transposição da sintaxe da sentença. Mas **da palavra**? Como essa literalidade sintática pode tanto? E como pode tudo isso se dar na **prática** tradutória?

Rosenzweig nos esclarecerá.

*

Como já foi visto anteriormente (pp. 218, 223 e 226 acima), Rosenzweig também fala—no "Posfácio" ao *Halevi*—de uma "língua única", de "uma unidade essencial da linguagem e [d]o mandamento de entendimento universal que dela advém" e também de "um dia de harmonia das línguas", que são aquilo que embasa a possibilidade e o dever de traduzir. Tudo em termos muito parecidos com a pura linguagem de Benjamin, que é a "uma mesma linguagem maior" e o "grande anelo de uma complementação entre as línguas", mencionados no sub-trecho de "A Tarefa" que vimos considerando.

Porém, imediatamente após o trecho do "Posfácio" em que, em nível de abstração comparável ao de Benjamin, Rosenzweig trata de todos esses temas, seguem-se considerações de ordem **prática**. Uma prática, justamente, de literalidade na transposição da sintaxe que se aplica no nível da frase, mas também—e no mesmo espírito de Benjamin—no nível da palavra. Uma prática que Rosenzweig reconhece no mestre tradutor Lutero:

> Um exemplo pode ilustrar isso. Lutero pôde traduzir a Bíblia porque é possível se **transpor para o alemão [certas] particularidades do hebraico, bem como os hebraísmos do Novo Testamento Grego, tais como a junção coordenada, e não subordinada, de sentenças**. Se Lutero tivesse traduzido [o hebraico da Bíblia] para a língua de suas próprias publicações, [publicações] que, de fato, traem [i.e., fazem ver] um mestre totalmente escolado da língua, então [algo como a tradução banal de] Kautzsch-Weizsäcker ou algo ainda pior teria emergido, mas não a Bíblia Luterana. Mas ele teve a coragem de **transportar para o alemão a construção de sentenças do hebraico**, [construção que era,] mesmo então, ciclópica para a cultivada consciência alemã da língua. [...] Pois, de fato, não é a literalidade indiscriminada que leva ao objetivo que aqui se pretende, e que Lutero alcançou. **A língua não é feita de um vocabulário, mas de palavras**. O escolar e o mestre-escola traduzem vocabulário. O vocabulário fica no dicionário. Já as palavras ficam na sentença. "Ficam" na realidade dá uma falsa idéia, que não faz justiça ao ondulado fluir das palavras no leito da sentença. [...] **Esses contornos [das palavras na sentença**, e que não podem ser encontrados no vocabulário dos dicionários] **é o que quer ser, e precisa ser, traduzido**, e o exemplo acima das construções coordenadas e subordinadas da

> sentença é um exemplo de tais contornos, mas só para a sentença, não para a palavra. **O quanto essa busca por contornos pode se forjar nos elementos da estrutura gramatical, se chega** tão somente nas sentenças, **se até [o nível das] palavras, ou, mesmo, se, chegando até à raiz, pode ser escavado sob a palavra—isso só pode ser determinado para cada caso individual. Mas é sempre uma questão de contornos**; e quando **Lutero** recusa-se a traduzir a palavra da saudação por "Ave, cheia de graça" [na trad. inglesa de Galli: "*refuses to translate the word of the English salutation with 'You, full of grace'*"] **ele consegue captar o contorno da palavra com a sua tradução "*holdselig*" ao não descartar a raiz contida na palavra grega**, que, justamente, "*hold*" [benquista] traduz bem melhor do que a tradução por "*Gnade*" [graça], do dicionário da escola, faria. [Rosenzweig, 1995, pp. 171-172].

Eis aí então *the real thing*: a literalidade na transposição da sintaxe, que é um dos dois aspectos básicos—o aspecto da fidelidade—na tradução da intensividade que Benjamin advoga em "A Tarefa", é no texto acima reconhecida e descrita (essa literalidade) pelo tradutor dialógico Franz Rosenzweig, como uma técnica de tradução fundamental, dialógica, e que foi efetivamente levada a cabo, na prática, por ninguém menos do que Lutero. E vêmo-la sendo aplicada não só no nível da frase—o que seria de se esperar—mas também no nível da palavra que Benjamin menciona (e o leitor estranha), e até no nível ainda mais básico da etimologia da palavra. Aqui Rosenzweig esclarece a tarefa do tradutor que Benjamin advoga, e que Lutero já cumprira há mais de trezentos anos antes, e *avant la lettre* da "literalidade sintática".

A notar-se, ademais, que em "a língua não é feita de vocabulário [que registra a referência], mas de palavras [cujos contornos, 'no leito da sentença' constituem a intensividade]", está a mensagem benjaminiana básica, pró-intensividade e anti- (ou *caveat*) referência. E está também a meta-lingüística do enunciado de Bakhtin, desse Bakhtin que é um *non dit* em tantos momentos do presente Apêndice.

Enough, para o que é a literalidade na transposição da sintaxe[8] que instancia o aspecto da fidelidade na teoria da tradução de Benjamin, e que é a única técnica tradutória que o texto de "A Tarefa" menciona (ainda que mal descreva). Passemos à liberdade na tradução, que em Benjamin não se contrapõe à fidelidade, mas se harmoniza com ela.

---

[8] Caberia mencionar aqui—mas já nos alongamos muito nesta discussão da fidelidade/literalidade—um outro trecho de Rosenzweig, em "A Escritura e Lutero", de 1926, em que o autor cita expressamente o seu "Só existe uma língua" do "Posfácio" ao Halevi de três anos antes, e insiste em que o tradutor deve ir mais fundo no diálogo tradutório (ou seja, na busca da literalidade sintática da palavra, na busca da intensividade). Para isso é preciso que se "adote um enfoque mais geológico" de forma a enxergar graças "à lâmpada de mineiro da etimologia científica" "aquela unidade de toda fala humana que a superfície das palavras nos permite meramente intuir na penumbra". [Rosenzweig, 1926, in Buber e Rosenzweig, 1994, p. 67]. Não faltavam belas imagens a Rosenzweig (e nem a Benjamin ou Bakhtin).

A.9.2

O segundo e último sub-trecho do grande trecho "fidelidade/liberdade" em "A Tarefa", que estamos enfocando no presente item A.9, é o que redefine—*vis à vis* as teorias tradicionais—o conceito de liberdade na tradução.

Este é talvez o trecho mais complexo de todo o texto, pois nele o que vem a ser a pura linguagem em Benjamin é mais especificamente colocado, mas nem por isso esse conceito (da pura linguagem) se torna mais claro ao leitor. Antes, e ao menos ao primeiro embate, o aprofundamento do conceito aprofunda a perplexidade. Não obstante, tratemos de tentar dirimir essa perplexidade acompanhando o argumento de Benjamin.

Sabemos que tradicionalmente a liberdade na tradução se opõe à fidelidade à palavra, à literalidade, e o faz para servir o sentido, como já nos colocara Benjamin logo ao início da discussão em pauta (vide p. 205 , trad. fran. p. 256, e p. 229 acima). Por exemplo, não traduzirei "gatos e cães" (ou mesmo "cães e gatos") se o que chove é "a cântaros", ainda que o original diga "*cats and dogs*". Mas como ficará essa liberdade sob essa nova ótica em que "a restituição do sentido deixa de ser normativa"? [p. 209]. A resposta, para Benjamin, está em atentar-se para algo que está para além daquilo que é o comunicável na linguagem.

> Mas se é permitido que se equipare o sentido de uma obra da língua [trad. fran., *une oeuvre langagière*] ao sentido daquilo que por ela se comunica, ainda resta, próximo a esse sentido comunicado e no entanto infinitamente distante dele, [...] um elemento último, decisivo. Resta em toda língua e em suas obras, para além do que é comunicado, um incomunicável, um algo que, conforme o contexto onde se encontra [i.e., o contexto onde está esse algo], é simbolizante ou simbolizado. Simbolizante somente nas obras finalizadas das línguas; mas simbolizado no devir mesmo [dessas] línguas" [p. 209, trad. fran. p. 258]. Ora, o [algo] que busca se representar e mesmo se realizar no devir das línguas, é o cerne mesmo da pura linguagem. Mas, se este [cerne da pura linguagem], mesmo escondido ou fragmentado está presente na vida como simbolizado, ele não habita as obras [da língua] senão como simbolizante. Se essa última essência, que é a própria pura linguagem, nas línguas não se acha ligada senão ao linguajar e a suas mutações, nas obras aflige-a o sentido que lhe pesa e lhe é estranho. **Liberá-la** [a essa essência última] **desse sentido** [pesado e estranho, que a aflige na obra], fazer do simbolizado o próprio simbolizante, reintegrar ao movimento da língua [de chegada] a pura linguagem, tal é o prodigioso e único poder da tradução [da obra]. [p. 209, trad. fran., p. 258].

O que está dito no trecho acima?

a) Além da referência, daquilo que se comunica numa obra original **através de** sua língua, algo remanesce, algo que é "último e definitivo".
b) Na medida em que está na língua do original esse algo é simbolizante. O racional dessa afirmação pode-se entender pois: (1) esse algo não é mais referência, pois

remanesce dela. (2) está, porém, na língua, e nessa medida tem a natureza—gerundial, digamos—de um significante, sem entretanto sê-lo. É, portanto, um "simbolizante" (i.e., foi essa a opção terminológica de Benjamin. Digamos que qualquer termo que tenha um similar campo semântico serviria, menos, é claro, o termo "significante").

c) A esse simbolizante na língua do original corresponde, é claro, um simbolizado. E esse simbolizado, informa-nos Benjamin, está no devir das línguas, **é** (ou, na medida em que está no devir, **será**) o "cerne da pura língua".

d) Mas esse simbolizado não está só no devir. Ele está também na vida (de hoje). Para aplicar o pensamento gramático de Rosenzweig, diríamos que ele ("simboli**zado**") é o particípio que necessariamente existe na vida, na medida em que na língua existe o seu gerúndio correspondente ("simboli**zante**"). Apenas, na vida destes tempos decaídos, esse simbolizado se encontra "fragmentado e escondido".

e) **O simbolizado pleno** que esta(rá) no devir das línguas é hoje, repitamos, um simbolizante que **está nas línguas** e "não se acha ligado senão ao linguajar e a suas mutações". Algo que, ademais, expressamente e por definição (vide item a), **não é** referência e nem sentido.

f) Mas não só na língua, ligado em seu linguajar e em suas mutações, está, **porém, o simbolizante**. Ele **está também**, a partir do "simbolizado fragmentado e escondido" que está na vida (vide item d), **nas obras** (maiores) **da língua**. E **nessas obras da língua original**, "o sentido pesado e estrangeiro" aflige o simbolizante, qual uma enfermidade.

h) Liberar a pura linguagem dessa aflição, libertá-la de todo e qualquer sentido que sempre lhe pesará e lhe estranhará, "tornar o simbolizante em simbolizado [i.e., o simbolizante torna-se o simbolizado em si] reintegrar ao movimento da língua [de chegada] a pura linguagem, tal é o prodigioso e único poder da tradução."

Dessa forma, pela tradução, o simbolizado se equaciona com o simbolizante. E assim também o simbolizado permanece na linguagem, não sai mais para fora dela sob a forma de referência ou sentido, como ocorria no original. Aquilo que da linguagem pura se resgata na língua de chegada da tradução **é só intensividade** e fica **na** linguagem.

Isso faz lembrar algo que Benjamin já colocara em "A Linguagem", qual seja, um "âmbito da linguagem que ignora o inexprimível". Lá, no caso, tratava-se do âmbito "do **mais alto domínio espiritual** da religião, a Revelação, **que toma o caráter intangível do verbo como** [sendo] **a única e suficiente condição, e [**como sendo a própria] **característica**, da [...] palavra de revelação" (vide Cap. 5, sec. 5 p. 134 acima). Uma palavra de revelação que (igualmente à palavra da pura linguagem resgatada pela tradução), é tudo o que se tem, o simbolizado é o simbolzante, tudo é só intensividade, sendo que essa mesma intensividade **é** o potencial de revelação

que poderá se expressar na vida do indivíduo. Uma revelação que **é** linguagem e fica na linguagem.

Podemos então dizer—usando a terminologia que aqui adotamos, e deixando de lado os aspectos teológico-messiânicos que importam a Benjamin—que **a tarefa do tradutor é um trabalho no sentido de um constante aumento da intensividade na língua de chegada**. E é **em favor desse constante aumento de intensividade** na língua, que **ele, tradutor, exerce sua liberdade**, uma liberdade **que dessa forma se harmoniza com aquela fidelidade** que, conforme vimos, é—enquanto técnica de tradução—a busca de uma literalidade na transposição da sintaxe, e **que, igualmente** (também essa fidelidade)**, visa prover um aumento de intensividade**.

Assim, **a fidelidade** na tradução, **é** para o tradutor da intensividade uma forma de exercer a sua **liberdade** de tradutor. Ademais, **esse tradutor da intensividade é um tradutor dialógico**, na medida em que o aumento da intensividade da linguagem na língua de chegada implica um aumento da expressividade da língua. É o que Benjamin, em termos mais teológico-messiânicos, dirá logo em seguida:

> por amor da pura linguagem, é *vis-à-vis* a sua própria língua que [o tradutor] exerce sua liberdade. **Redimir na sua própria língua a pura linguagem** exilada na língua estrangeira, **liberar a pura linguagem** cativa na obra **por meio da recriação**, essa é a tarefa do tradutor. **Por ela o tradutor rompe as barreiras** apodrecidas [trad. fran., *vermoulues*] **da própria língua**: Lutero, Voss, Hölderlin, George **ampliaram as fronteiras do alemão**. [p. 211, trad. fran. p. 259].

Mas o que pode ser, na prática, uma tal "recriação" da intensividade da língua de partida na língua de chegada, que não transborde para alguma "transcriação" ou "variação sobre o tema" da obra original? (vide Cap. 2, sec. 5, -p. 48-49 e Oliveira, 2000, p. 136 colocando, talvez de forma muito contundente, uma preocupação semelhante). Aqui, novamente, quem nos mostra a prática é Rosenzweig.

E com isso é chegada a ocasião para que examinemos as técnicas de tradução do *Halevi*, um trabalho de tradução tão bem sucedido e que deixou tal impressão em Buber, que fez com que este viesse a propor pouco tempo depois a Rosenzweig—não obstante a muito difícil condição de saúde deste último—uma parceria para tradução da Bíblia.

Para tanto, remetemos a leitora ao Cap. 5 do presente trabalho, sub-seção 6.2, pp. 148-155 acima, onde o exame das técnicas de tradução do *Halevi* são apresentadas, e as várias formas pelas quais a "tradução da intensividade" é através delas levada a cabo é discutida. Encerrado esse exame, deve a leitora retornar a este Apêndice, onde a leitura de "A Tarefa" à luz de Rosenzweig prossegue no próximo item A.10.

A.10

Encerrado assim o exame do longo trecho da fidelidade *versus* liberdade em "A Tarefa", exame que nos propiciou inclusive, no Cap. 5, sub-sec. 6.2, a apresentação detalhada das quatro técnicas tradutórias de Rosenzweig no *Halevi* que nos esclarecem o que seja a recriação/transposição do modo de intenção que Benjamin propugna, prossigamos na leitura de "A Tarefa".

O próximo trecho que chama a atenção é mais uma imagem famosa, agora a da "tangente", a qual busca ainda, uma derradeira vez, fazer ver a liberdade em sua harmonia com a fidelidade nessa nova teoria da tradução. O interesse maior desse trecho para o que aqui nos ocupa é, porém, o fato de que a partir dessa imagem Benjamin cita Rudolf Pannwitz, para emprestar dele considerações que são, em "A Tarefa", aquelas que mais claramente fazem ver que as traduções de Benjamin e Rosenzweig são uma e a mesma seara.

A imagem da "tangente" se inicia com uma menção implícita àquele "sentido" que, na obra, "pesa e é estranho" a um simbolizante que, mesmo sendo ele "o elemento último e decisivo" que resta quando "todo sentido a ser comunicado na obra" é desconsiderado, ainda assim vem carregado (esse simbolizante), na obra original, de um simbolizado com resquícios de referência (vide p. 233-234 acima).

A imagem quer fazer ver a forma com que a tradução desassombra esse simbolizante de toda referência, e o lança **na** pura linguagem, ou seja, na linguagem que é uma plenitude de intensividade:

> da mesma forma com que a tangente toca a circunferência de maneira fugidia e em um ponto apenas, sendo esse contato, e não o ponto, que determina a lei segundo a qual ela continua sua linha reta para o infinito, a tradução toca fugazmente e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do original, para perseguir, segundo a lei da fidelidade [ao modo de designar], sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua. O verdadeiro significado dessa liberdade foi caracterizado por Rudolf Pannwitz [...]: [...] 'O erro fundamental de quem traduz [germanizando] é apegar-se ao estado fortuito da própria língua ao invés de deixar-se abalar violentamente pela língua estrangeira. [...] **[o tradutor] deve remontar aos elementos últimos da própria língua, onde palavra, imagem e som se tornam um só; ele tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro'** [p. 211].

Como se vê, **a frase de Pannwitz** que grifamos **equaciona clara e explicitamente a tradução da intensividade** ("onde palavra, imagem e som se tornam um só"), **com a tradução dialógica** (que "amplia e aprofunda [a expressividade de] sua língua por meio do elemento estrangeiro"). E Benjamin, se cita a frase, é claro, é para corroborá-la. E para corroborar-nos esse equacionamento.

A.11

Benjamin prossegue com a segunda menção que faz em "A Tarefa" acerca da intraduzibilidade, um trecho cujo início já foi citado acima (item A.7, p. 224). Nosso interesse aqui é no prosseguimento desse trecho, que vai mencionar Hölderlin pela quarta vez no texto.

Benjamin, que, é óbvio, admirava profundamente Hölderlin, já o mencionara antes em "A Tarefa" para citá-lo como um grande poeta que foi também um grande tradutor [p. 203]; para falar que "as traduções de Sófocles por Hölderlin ofereceram ao século XIX exemplos [saudavelmente] monstruosos de uma tal literalidade [na transposição da sintaxe]" [p. 207, vide p. 230 acima]; de passagem, incluindo-o dentre os maiores tradutores do alemão, para dizer que "Lutero, Voss, Hölderlin, George ampliaram as fronteiras do alemão." [p. 211, vide p. 235 acima].

No trecho que se segue, porém, Hölderlin vai surgir como **o maior** tradutor do alemão:

> Quanto mais elevada a qualidade de uma obra, tanto mais ela permanecerá—mesmo no contacto mais fugidio com o seu sentido—traduzível. Isso vale, naturalmente, apenas para os originais. **Traduções**, ao contrário, **demonstram-se intraduzíveis**—não por sua gravidade, mas **devido à excessiva fugacidade com que o sentido adere a elas. [...] Disso, [...] são uma confirmação as traduções de Hölderlin, especialmente as das duas tragédias de Sófocles. Nelas a harmonia das línguas é tão profunda que o sentido só é tocado pela língua como uma harpa eólia [é tocada] pelo vento. [...]As traduções de Hölderlin são arquétipos de sua forma; [...] Precisamente por isso reside nelas, mais do que em outras, o** [não-saudável] **monstruoso perigo originário de toda tradução: que se fechem as portas de uma língua tão dominada e expandida, encerrando o tradutor no silêncio**. [p. 213].

Seria possível buscar um exemplo que desse, para quem desgraçadamente nunca lerá Sófocles na tradução de Hölderlin, uma idéia dessa "excessiva fugacidade de sentido", dessa "monstruosa [mas bem-vinda] ininteligibilidade" que—não obstante o ápice de gênio tradutório que a produz—traz o "perigo de encerrar o tradutor no silêncio"?

Quem virá em nosso auxílio não é Rosenzweig, mas é um *scholar* em Rosenzweig. Marc de Launay, nas considerações que faz acerca das reflexões de Paul Ricoeur sobre a tradução [de Launay, 2004, vide Cap. 1 (seção 7.3, p. 39)] aponta, como vimos, as duas tendências que estão permanentemente presentes em toda língua: a dinâmica semântica e a dinâmica semiótica. É nessa dinâmica imbricada que, para Ricoeur, trabalha a tradução, "traição criativa do original, apropriação igualmente criativa pela língua de chegada: construção do comparável" (Ricoeur *apud* de Launay, p. 88).

De Launay nota então que o intraduzível **de fato**, é (nesse contexto) a rara exceção. Pode-se dizer que ele ocorre apenas em raros casos específicos, nos quais o

original "é bem opaco mesmo para o olhar autóctone. O exame do que torna um original 'intraduzível', no sentido próprio do termo, permite, *a contrario*, compreender-se porque **quase todo original admite tradução**, como uma das virtualidades consubstanciais à sua produção" (de Launay, 89).

De Launay apresenta então um caso de "intraduzível de fato" que é famoso: trata-se do último poema de Hölderlin, *die Aussicht* (*A Vista*) (e que, é claro, já foi "traduzido" várias vezes para várias línguas).

Essa é uma "intraduzibilidade", é claro, do ponto de vista de de Launay e Ricoeur. Para Benjamin, *die Aussicht* é, por excelência, um exemplo do traduzível tal como definido em "A Tarefa". Parafraseando Benjamin, podemos dizer que "a traduzibilidade [de *die Ausicht*] deveria ser levada em consideração, [ainda que esse poema] fosse intraduzível para os homens [vide Benjamin, 2001 ("A Tarefa"), p. 191, e item A.2 p. 215 acima].

Mas se pudermos aproximar a "dimensão semântica" de Ricoeur e de Launay (Cap. 1, sec. 7.3, p. 39) à "referência" ou ao "sentido" em Benjamin, e a sua "dimensão semiótica" ao "modo de designar" ou "intenção" (ou seja à intensividade) benjaminianos, de Launay lança-nos uma luz.

Isso porque, feitas essas aproximações, podemos tomar a conclusão resumida que de Launay dá (de Launay, 2004, pp. 89-90) da análise estrutural que Roman Jakobson faz para demonstrar a intraduzibilidade de *die Ausicht*, e utilizá-la para que se compreenda, em parte ao menos, a natureza da "monstruosa ininteligibilidade" que Benjamin aponta nas traduções de Hölderlin.

Com isso se obtém a descrição do que possa ser um texto que—neste nosso decaído mundo da referência—consegue ser pleno de intensividade, e no qual o sentido não passa de um "fugaz suporte". O que está em itálico no trecho abaixo corresponde à substituição no texto original de de Launay, de "semântica" por "*referência*", e "semiótica" por "*intensividade*", com as correspondentes adaptações necessárias à fluidez do texto:

> O que torna o texto intraduzível não é a sua incoerência semântica, provocada pela 'loucura'[9]—ao contrário o texto tem a aparência de uma balada tingida de nostalgia, cujo sentido superficial é trecho a trecho perfeitamente decifrável. [O que torna o texto intraduzível] é seu arranjo, que só é revelado pela análise [estrutual de Jakobson]: [em *die Aussicht*] a *referência* e a *intensividade* vêm seus papéis se inverterem, sendo que *o referencial e o intensivo no texto*, em lugar de tenderem um ao outro numa relação que, normalmente, permanece dinâmica justamente porque *referência e intensividade* [num texto "normal"] nunca chegam a coincidir ou a se recobrir ou saturar o texto, aqui [no caso de

[9] É preciso que se recorde que Friedrich Hölderlin (1770-1843) passou os últimos 37 anos da vida num estado de loucura benigna sob os cuidados de um carpinteiro seu admirador, produzindo uma obra que é considerada de alta qualidade poética, com poemas que entretanto vão, ao longo do tempo, se tornando cada vez mais incompreensíveis (ou, talvez, "limites").

> *die Aussicht*] *a intensividade* assume a função *que* [*num texto "normal"*] *tem a referência*, e *a referência*, [*que nesse poema de Hölderlin é fugaz qual um ponto de tangência*][10], só serve como suporte da *intensividade* (id. 89-90, grifo meu).

Enfim, quem pode, leia Sófocles traduzido para o alemão por Hölderlin. Quem não pode, fique, como este que aqui escreve, com o consolo dos conceitos acima.

E com o consolo de uma "tradução". Afinal, cabe que ao fim deste item A.11 se transcreva o original alemão de *Die Aussicht* e uma tradução francesa (por J.-P. Lefèvre)[11]. Note-se que o poema foi escrito por Hölderlin em 1843, poucos dias antes de sua morte. Scardanelli é seu pseudônimo ou *alter* poético:

> Die Aussicht
>
> *Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben,*
> *Wo in die Ferne sich erglänzt die Zeit der Reben,*
> *Ist auch dabei des Sommers leer Gefilde,*
> *Der Wald erscheint mit seinem dunklen Bilde.*
>
> *Daß die Natur ergänzt das Bild der Zeiten,*
> *Daß die verweilt, sie schnell vorübergleiten,*
> *Ist aus Vollkommenheit, des Himmels Höhe glänzet*
> *Den Menschen dann, wie Bäume Blüt umkränzet.*
>
> *d. 24 Mai 1748*
> *Mit Untertänigkeit,*
> SCARDANELLI
>
> La vue
>
> *Lorsque au loin part des hommes l'habitante vie,*
> *Loin où resplendit la saison des raisins,*
> *Il y a là aussi les champs de l'été, vides,*
> *La forêt qui paraît et son image sombre.*
>
> *Si la nature achève l'image des temps,*
> *Et s'attarde, tandis qu'eux rapidement passent,*
> *C'est par perfection - la hauteur des cieux luit*
> *Pour les hommes alors, comme des arbres en fleur.*
>
> *Le 24 mai 1748*
> *Votre très humble sujet*
> SCARDANELLI

A.12

O trecho final de "A Tarefa" discorre sobre "o texto sagrado, no qual o sentido cessou de constituir o divisor de águas entre o fluxo da linguagem e o fluxo

[10] O que vai entre estes específicos colchetes, é, é claro, um adendo meu para fazer paralelo com o a figura da "tangente" no trecho de Benjamin que estamos considerando.

[11] www.contrechamps.ch/conc06.html acessado em 10/10/2006

da revelação". Esse texto "é, por definição, traduzível [...] e tem no entre linhas sua tradução virtual. A versão interlinear do texto sagrado é o arquétipo ou ideal de toda tradução." [pp. 213, 215, trad. fran., 261-262].

O maior estranhamento que esse trecho causa é a menção a uma tradução interlinear—que é a princípio tomada como literal, palavra a palavra—como sendo o "arquétipo de toda tradução". E isso como o *grand final* de um texto no qual fidelidade e liberdade na tradução foram exaustivamente discutidas, e redefinidas de forma a se harmonizarem: a liberdade voltando-se a uma criatividade na transposição da intensividade, do modo de designar e—o que é importante para o ponto aqui em discussão—a fidelidade passando a servir a uma "literalidade na transposição da sintaxe" que não é mais uma literalidade só, e nem principalmente, da palavra. Mas então, aplica-se realmente aqui a literalidade antiga da versão interlinear, palavra a palavra?

Na realidade não. Para que se entenda o porquê disso, tratemos de examinar cada uma das afirmações de Benjamin citadas no primeiro parágrafo deste item A.12:

A.12.1

"[n]o texto sagrado, [...] o sentido cessou de constituir o divisor de águas entre o fluxo da linguagem e o fluxo da revelação".

Aqui basta lembrar um trecho, tirado de "A Linguagem", que freqüentemente nos valeu nesta análise de "A Tarefa" [Benjamin, 2000b, p. 151, vide Cap. 5, sec. 5.2.1 p. 134 acima]. No texto sagrado se está no âmbito d**a Revelação**, "o mais alto domínio espiritual", aquele que, para Benjamin, é **uma plenitude de intensividade da linguagem** e "ignora o inexprimível", aquele onde a palavra é tudo o que se tem, e onde (essa palavra, *qua* palavra) é "a única e suficiente condição, e característica, da natureza divina que se exprime".

O texto sagrado, portanto, é sempre revelação **na** linguagem e não **através dela**. A Linguagem (na plenitude da intensividade) é a Revelação. Não há qualquer "divisão entre o fluxo da linguagem e o fluxo da revelação". Muito menos uma que seja promovida pelo "sentido", ou seja, pela referência.

A.12.2

"[o texto sagrado] é, por definição, traduzível".

De fato, dada "a tradução [que] é uma forma. [...] e a traduzibilidade [que é] essencial a certas obras" [p. 191, vide acima item A.2, p. 215], o texto sagrado há de ser, para Benjamin, um ápice de traduzibilidade. E nisso Benjamin está repetindo o que Rosenzweig disse em *A Estrela*:

> O efeito primeiro do Espírito é traduzir, construir a ponte entre homem e homem, entre língua e língua. A Bíblia deve certamente ser o primeiro livro a ser traduzido [...]. Por toda parte Deus fala com as palavras do homem. E o Espírito faz ver que **o tradutor, aquele que ouve e que transmite, sabe-se igual ao que pela primeira vez falou e recebeu a palavra** (Rosenzweig, 1970, p. 366, vide também item A.2, p. 216 acima).

A.12.3

"[o texto sagrado] tem no entre linhas sua tradução virtual. A versão interlinear do texto sagrado é o arquétipo ou ideal de toda tradução."

Do que foi visto nos dois sub-itens anteriores, estamos aqui na plenitude de intensividade da linguagem em dois textos, um o original e o outro o traduzido que deve "ser considerado igual [em *status* de intensividade] ao texto original". Estamos, portanto, numa condição em que **uma tradução da intensividade** foi levada a cabo. Ou seja, estamos numa tradução dialógica tal como Benjamin a propugna e Rosenzweig a descreve e pratica. Mas não necessariamente (e, diríamos nós, nem mesmo provavelmente) numa tradução literal à antiga, como a expressão "versão interlinear" de início sugere.

Colocando em termos da teologia de *A Estrela* e do que há de teológico em "A Tarefa": se tomarmos essa tradução que Rosenzweig descreve do trecho acima de *A Estrela*—e que praticará em parceria com Buber—e a colocarmos no entrelinhas do texto hebraico, teremos aí um texto de revelação que se entremeia de igual para igual com o original, e que é "igual ao texto original" em termos de seu potencial vir a propiciar a revelação na vida do indivíduo. O leitor igualmente fluente no alemão e no hebraico desfrutará, em princípio, igualmente ambas as versões, e extrairá de ambos esses textos a revelação em sua vida.

Colocando agora nos termos que nos interessam, os de uma teoria da tradução desteologizada que fica só no lingüístico: esse mesmo leitor se comprazerá com a apresentação sinóptica dos "modos de designar" nas duas línguas que domina, pois essa apresentação interlinear se constrói como que em "frestas" que fazem ressaltar de forma simultânea o fulgor da intensividade nas duas línguas.

E assim, nesse fulgor de intensividade, "a versão interlinear se faz arquétipo ou ideal de toda tradução".

BIBLIOGRAFIA

AARON,D. H. The Doctrine of Hebrew Language Usage. In: NEUSNER, J. and A. J. AVERY-PECK (eds.). **The Blackwell Companion to Judaism**. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 268-287

ABDULKADER, I. Rosenzweig: a ética como primeira filosofia e o dever de traduzir. **Pandaemonium Germanicum:** Revista de Estudos Germanísticos, DLM-FFLCH/USP, no. 7, pp. 253-282, 2003.

ABDULKADER, I.; CARUY, A.E.G.; NEIRA, F.G.; RIBEIRO, H.M.; ZANETTI, L.H.; TAGNIN, S.E.O. My Fair Trade: a introdução e algumas das notas de uma nova tradução do Pigmalião, de G. B. Shaw. **Tradterm**, São Paulo, v. 12, pp. 205-227, 2006.

ABDULKADER, I. **Historiografia, Surrealismo e Paradoxo:** colocar as questões de uma maneira nova, e o que se passa nas *Passagens*. 2007. 34 f. Trabalho (Avaliação da disciplina de pós-graduação "O estético e o político nas *Passagens* de Walter Benjamin", do Prof. Willi Bolle), DLM-FFLCH/USP. 2007.

AULETTA, G. PROVIDENCE. (verbete) In J.-Y. Lacoste (dir.) **Dictionnaire Critique de Théologie**. Paris: PUF, 1998. pp. 949-950.

BAKHTIN, M. **The Dialogic Imagination:** Four Essays by M. M. Bakhtin. Edição Michael Holquist. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. Epic and the Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel. In: _____ **The Dialogic Imagination:** Four Essays by M. M. Bakhtin. Edição Michael Holquist. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981a. pp. 3-40.

_____. Forms of time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics. In: _____ **The Dialogic Imagination:** Four Essays by M. M. Bakhtin. Edição Michael Holquist. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981b. pp 85-258.

_____. Discourse in the Novel. In: _____ **The Dialogic Imagination:** Four Essays by M. M. Bakhtin. Edição Michael Holquist. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981c. pp. 259-422.

_____. **Problemas da Poética de Dostoiévski.** Tradução de Paulo Bezerra. 3ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 2002.

_____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Arte e Responsabilidade. In: _____. **Estética da Criação Verbal.** Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003a. pp. XIIII-XIV.

_____. O Autor e a Personagem na Atividade Estética. In: _____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003b. pp. 3-192.

_____. Os Gêneros do Discurso. In: _____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003c. pp. 261-306.

_____. O problema do texto na lingüística, na filologia e em outras ciências humanas. In: _____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003d. pp. 305-357.

_____. Os estudos literários hoje. In: _____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003e. pp. 359-366.

_____. Metodologia das Ciências Humanas. In: _____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003f. pp. 393-410.

BALOCCO, Anna Elizabeth. A escrita e o escrito: produzindo identidades, domesticando diferenças. In: BETHANIA, Mariani (org.) **A Escrita e os Escritos:** reflexões em análise do discurso e psicanálise. São Carlos: Claraluz, 2006. pp. 81-108.

BARTHES, Roland. **S/Z**. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

_____. **Le plaisir du texte**. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

BEATO, Zelina. **Derrida e a cena da tradução na cena da escrita de Freud**. 2005. xv + 261 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 2005.

BENJAMIN, Andrew. Walter Benjamin and the Translator's Task. In: _____. **Translation and the Nature of Philosophy**. Londres e Nova York: Routledge, 1989. pp. 86-108.

BENJAMIN, Walter. **Œuvres**. vols. I, II e III. Paris: Gallimard, 2000.

_____. La Tâche du Traducteur. In: _____.**Œuvres**. vol. I. Paris: Gallimard, 2000a. pp. 245-273.

_____. Sur le Langage en General et le Langage Humain. In: _____. **Œuvres**. vol. I. Paris: Gallimard 2000b. pp. 142-165.

_____. Le Conteur. In: _____. **Œuvres**. vol. III. Paris: Gallimard, 2000c. pp. 114-151.

_____. Sur le programme de la philosophie qui vient. In: _____. **Œuvres**. vol. I. Paris: Gallimard, 2000d. pp. 179-197.

_____. A Tarefa-Renúncia do Tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (org.). **Antologia Bilíngüe:** Clássicos da Teoria da Tradução. Tradução de Susana Kampff-Lages. vol. I. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. pp 189-215.

BERMAN, A. **A prova do estrangeiro**. Tradução de Maria Emília Ferreira Chanut. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. A ética da tradução. In: _____. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Tradução de Marie-Helène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007. pp. 63-71.

BETZ, A. **Franz Rosenzweig essay**. 2002. Disponível em: <http://divinity.library.vanderbilt.edu/collections/rosenzweig/rosenart.html>. Acesso em: 16/07/2002.

BEZERRA, P. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp IX-XII.

Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB com introdução e notas. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2001.

BOLLE, W. Um Painel com Milhares de Lâmpadas: Metrópole & Megacidade. In: BENJAMIN, W. **Passagens**. Willi Bolle (org.). Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/IOESP, 2006. pp. 1141-1167.

BOURETZ, Pierre. **Témoins du future:** Philosophie et messianisme. Paris: Gallimard, 2003.

BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

BUBER, M. People today and the Jewish Bible: From a Lecture Series (1926 a). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 4-21.

_____. The Language of Botschaft (1926 b). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 27-39.

_____. **I and Thou**. Tradução de Ronald Gregor Smith. Nova York: Scribners Classics, 2000.

CADOGAN, L. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Nota preliminar de Egon Schaden. **Revista de Antropologia**, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, nº 5, Boletim nº 227, 1959.

CANTIQUE DES CANTIQUES. (verbete) In: SANDOZ, J-P. **Dictionnaire du Judaïsme**. Paris: Albin Michel, 1998. pp. 159-163.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. **O Cântico dos Cânticos**: Um Ensaio de Interpretação através de Suas Traduções. São Paulo: EDUSP, 2005.

CHALMERS, D. J. **The Conscious Mind:** In Search of a Fundamental Theory. Nova York: Oxford University Press, 1996.

CHILDS, B. **Isaiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

CHURCHILL, W. **The Best of Winston Churchill's Speeches**. Nova York: Hyperion, 2003.

CLARK, K.; HOLQUIST, M. **Michael Bakhtin**. Tradução J. Guinburg. São Paulo: Perspectiva, 1998.

COHEN, Hermann. **Religion de la raison tirée des source du judaïsme**. Tradução de Marc B. de Launay e Anne Lagny. Paris: PUF, 1994.

D'ALLONES, M. R.; AZOUVI, F. (dirs.). **Ricoeur**. Cahiers de l'Herne, nº 81. Paris: L'Herne, 2004.

DAVIES, P. R. Judaism and the Hebrew Scriptures Neusner. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan (eds.). **The Blackwell Companion to Judaism**. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 37-57.

DE CERTEAU, Michel. **La fable mystique**. 1. Paris: Gallimard, 2002.

DE LAUNNAY, Marc. Réflexions sur la Traduction. In: D'ALLONES, M. R.; AZOUVI, F. (dirs.) **Ricoeur**. Cahiers de l'Herne, nº 81. Paris: L'Herne, 2004. pp 85-95.

DENNETT, Daniel C. Quining Qualia. In: MARCEL, A. J.; BISIACH, E. (eds.). **Consciousness in Contemporary Science**. Oxford: Clarendon Press, 1988. pp. 42-77.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. Les yeux de la langue: I-L'abîme et le volcan; II-Séculariser la langue. In: MALLET, Marie Louise; MICHAUD, Ginette (dirs.). **Derrida**. Cahiers de l'Herne, nº 84. Paris: L'Herne, 2004. pp. 473-493.

_____. [*Mes*] Chances, no encontro de algumas estereofonias epicuristas. Tradução inédita por Élida Ferreira de *Mes chances* (1987). trechos In: BEATO, Zelina. **Derrida e a cena da tradução na cena da escrita de Freud**. 2005. xv + 261 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 2005. pp. 195-199.

ELLIOTT, M. Timothea. Song of Songs. In: FARMER, William R. (ed.). **The International Bible Commentary:** A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century. Collegeville: The Liturgical Press, 1998. pp. 803-907.

EMERSON, Caryl. **Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Rio de Janeiro: Difel-Bertrand, 2003.

FORD, D. He is our peace: The Letter to the Ephesians and the Theology of Fulfilment – A Dialogue with Peter Ochs. **The Journal of Scriptural Reasoning**, Electronic Text Center, University of Virginia, Vol. 1, No. 1. Aug. 2001. Disponível em: < http://etex.lib.virginia.edu/journal/ssr/issues/volume1/number1/ssr01-01-a01.html >. Acesso em: 23/10/2008.

FOX, Everett (trad., intr., com., not.). The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuternomy. **The Schoken Bible**, vol. 1. New York: Schoken, 1997.

FRANKS, P. W.; MORGAN, M. L. (eds.). From 1908 to 1914. In: ROSENZWEIG, F. **Philosophical and Theological Writings**. Indianapolis: Hackett, 2000a. pp. 1-9.

FRANKS, P. W.; MORGAN, M. L. (eds.). From 1914 to 1917. In: ROSENZWEIG, F. **Philosophical and Theological Writings**. Indianapolis: Hackett, 2000b. pp. 25-47.

GALLI, B. E. **Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi:** Translating, Translations and Translators. Foreword by Paul Mendes-Flohr. Montreal: McGill-Queens University Press, 1995.

GENTZLER, E. **Contemporary Translation Theories**. 2ª edição revista. Clevedon: Multilingual Matters Ltd, 2001.

GIBBS, R. **Why ethics?:** Signs of responsibilities. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GLATZER, N. N. **Franz Rosenzweig:** His Life and Thought. Foreword by Paul Mendes-Flohr. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

GLATZER, N. N. Foreword. In: ROSENZWEIG, Franz. **The Star of Redemption**. Tradução de William H. Hallo. Notre Dame/ Indiana: University of Notre Dame Press, 1970. pp. ix-xviii.

HORWITZ, R. **Buber's way to I and Thou:** An Historical Analysis and The First Publication of Martin Buber´s Lectures Religion als Gegenwart. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978.

KAMPFF-LAGES, S. A Tarefa do Tradutor e o seu duplo: a Teoria da Linguagem de Walter Benjamin como Teoria da Traduzibilidade. In: **Cadernos de Tradução**, nº III G.T. de Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, 1998. pp.63-88.

KEPNES, Steven. **The Text as Thou:** Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

KEPNES, Steven; OCHS, Peter; GIBBS, Robert. **Reasoning After Revelation.** With commentaries by Yudit Greenberg, Susan Shapiro, Elliot Wolfson, Almut Bruckstein and Edith Wyschogrod. Boulder: Westview Press, 1998.

KRAUSS, Rosalind. **O fotográfico**. Tradução de Anne Marie Davée. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

KUGEL, James l. **How to Read the Bible:** A Guide to Scripture, Then and Now. Nova York: Free Press, 2007.

LACLAU, E. Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics. In: BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality:** contemporary dialogues on the Left. Londres: Verso, 2000. pp. 44-89.

LACOSTE, J.-Y. ÊTRE. (verbete) In: LACOSTE, J.-Y. (dir.) Dieu et l'être. **Dictionnaire Critique de Théologie**. Paris: PUF, 1998. pp. 420-422.

LACOSTE, J.-Y. RELIGION (Philosophie de la). (verbete) In: LACOSTE, J.-Y. (dir.) **Dictionnaire Critique de Théologie**. Paris: PUF, 1998. pp. 981-985.

LAFONT, C. **The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy**. Cambridge e Londres: MIT Press, 1999.

LEFEVERE, A. **Translating Literature:** The German Tradition from Luther to Rosenzweig. Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1977.

LÉVINAS, E. Foreword. In: MOSÈS, S. **System and Revelation**: The philosophy of Franz Rosenzweig. Translated by Catherine Tihanyi. Detroit: Wayne State University Press, 1992. pp. 13-22.

_____. **Éthique et Infini:** Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Athène Fayard et Radio France, 1982.

_____. **Totalité et infini:** Essai sur l'exteriorité. Paris: Kluwer, 2006.

LUX, R. **Franz Rosenzweig**. 1986. Disponível em: < http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Rosenzweig.html >. Acesso em: 16/07/2002.

MACINTIRE, A. **After Virtue:** a study in moral theory. 2nd edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

MCGINN, C. Can we solve the mind-body problem? In: BLOCK, Ned; FLANAGAN, Owen J.; GÜZELDERE, Güven (eds.). **The Nature of Consciousness:** Philosophical Debates. Cambridge: MIT Press, 1997. pp. 529-542.

MEDINA RODRIGUES, Antonio. A Eneida virgiliana entre a vivência e a narração. In: VIRGÍLIO. **Eneida**. Apresentação de Antonio Medina Rodrigues. Tradução e notas de Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

MEIR, Ephraim. **Letters of Love:** Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Grittli Letters. New York: Peter Lang, 2006.

MESCHONNIC, Henri. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999.

_____. Introduction. 1. En començant par les principes. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999a. pp. 9-31.

_____. Rythme et Traduction. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999b. pp. 95-111.

_____. Penser le continu, traduire le continu. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999c. pp. 112-137.

_____. Traduire ce que les mots ne disent pas. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999d. pp. 138-141.

_____. Alors la traduction chantera. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999e. pp. 142-159.

_____. Le texte comme mouvement, et as traduction comme mouvement. In _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999f. pp. 168-184.

_____. La femme cachée dans letexte de Kafka. In: _____. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999g. pp. 319-342.

MILBANK, John. Only Theology Overcomes Metaphysics. In: _____. **The Word Made Strange:** Theology, Language, Culture. Oxford: Blackwell, 1997a. pp. 36-52.

_____. Pleonasm, Speech and Writing. In: _____. **The Word Made Strange:** Theology, Language, Culture. Oxford: Blackwell, 1997b. pp. 56-83.

_____. The Linguistic Turn as a Theological Turn. In: _____. **The Word Made Strange:** Theology, Language, Culture. Oxford: Blackwell, 1997c. pp. 84-120.

MOSÈS, S. **System and Revelation**. Translated by Catherine Tihanyi. Foreword by Emanuel Lévinas. Detroit: Wayne State University Press, 1992.

MORSON, G.S.; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin:** Creation of a Prosaics. Stanford: Stanford University Press, 1997.

NARDI, H. C. ; SILVA, Rosane Neves da . Ética e Subjetivação: as técnicas de si na atualidade. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL MICHEL FOUCAULT: PERSPECTIVAS, 2004, Florianópolis. **Anais do Seminário Internacional Michel Foucault: perspectivas**. Florianópolis : Clicdata multimídia, 2004. v. 1. p. 371-374.

NARBONNE, Jean-Marc. **Lévinas et l'héritage grec**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2004.

NEF, Frédéric. **Qu'est-ce que la métaphysique?** Paris: Gallimard, 2004.

NEUSNER, Jacob. Defining Judaism. In: NEUSNER, J.; AVERY-PECK, A. J. (eds.). **The Blackwell Companion to Judaism**. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 3-19.

NOVALIS, Friedrich Von Hardenberg. Monólogo. In: _____. **Polen:** fragmentos, diálogos, monólogo. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988. pp. 195-196.

OCHS, P. Judaism and Christian Theology. In FORD, David F.; MUERS, Rachel (eds.). **The Modern Theologians:** an introduction to Christian theology since 1918. 3rd edition. Oxford:Blackwell, 2005. pp. 645-662.

OLIVEIRA, M. C. Castellões de. **O Pensamento Tradutório Judaico:** Franz Rosenzweig em diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos. 2000. 213 f.. Tese (Doutoramento) Letras: Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

PATY, Michel. **Einstein philosophe**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

PICKSTOCK, C. **After Writing:** On the Liturgical Consummation of Philosophy. Oxford: Blackwell, 1998.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POINCARÉ, H. **A decription of his own creativity**. 1908. Disponível em: < http://www.somatematica. com.br/forumsm/viewtopic.php?t=2265 >. Acesso em 28/05/2008.

QUINE, W. V. O. **Word and Object**. Cambridge: The MIT Press, 1960.

RICOEUR, P. **Da Interpretação:** Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.

RICOEUR, P. **O Conflito das Interpretações:** Ensaios de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1978.

ROBINSON, D. **The Translator's Turn**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

ROCHLITZ, R. Présentation. In: BENJAMIN, W. **Œuvres**. vol. I. Paris: Gallimard, 2000. pp. 7-50.

RORTY, Richard. Twenty-five years after. In: _____. (ed.). **The Linguistic Turn:** essays in philosophical method with two retrospective essays. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992. pp. 371-374.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

_____. Response to Simon Critchley. In: MOUFFE, Chantal (ed.) **Deconstruction and Pragmatism**. London and New York: Routledge, 1996. pp. 13-18.

ROSENWALD, Lawrence. Buber and Rosenzweig's challenge to translation theory. In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. xxix-liv.

ROSENZWEIG, Franz. **The Star of Redemption**. Translated by William H. Hallo. Foreword by N. N. Glatzer. Notre Dame/ Indiana: University of Notre Dame Press, 1970.

_____. Scripture and Word: on the new Bible translation (1925). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 40-46.

_____. Scripture and Luther (1926). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 47-69.

_____. The Eternal (1927). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 99-113.

_____. A Letter to Martin Goldner (1929). In: BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Tradução de Lawrence Rosenwald e Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. pp. 198-192.

_____. Jehuda Halevi: Ninety-two Hymns and Poems. Tradução de Barbara Ellen Galli. In: GALLI, B. E. **Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi:** Translating, Translations and Translators. Foreword by Paul Mendes-Flohr. Montreal: McGill-Queens University Press, 1995. pp. 1-286.

_____. **Philosophical and Theological Writings**. Translation, introduction, notes and commentaries by Paul W. Franks and Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

_____. The New Thinking. In: _____. **Philosophical and Theological Writings**. Translation, introduction, notes and commentaries by Paul W. FRANKS and Michael L. MORGAN. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000a. pp. 107-139.

_____. **Foi et Savoir:** Autour de L'Étoile de la Redemption. Introdução, tradução e notas de G. Benssussan, M. Crépon e M. de Launay. Paris: Vrin, 2001.

_____. Noyau originaire de 'L' Étoile de la Redemption'. In: _____. **Foi et Savoir:** Autour de L'Étoile de la Redemption. Introdução, tradução e notas de G. BENSSUSSAN, M. Crépon e M. de Launay. Paris: Vrin, 2001a. pp. 129-143.

_____. **L'Étoile de la Redemption**. Tradução de Alexandre Derczansky e Jean-Louis Schlegel. Prefácio de S. Mosès. Paris: Seuil, 2003.

_____. **Hegel e o Estado**. Tradução de Ricardo Timm de Souza. Coordenação de Jacó Guinsburg, Roberto Romano e Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SAFRANSKI, R. **Martin Heidegger:** Between Good and Evil. Transated by Ewald Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SCHONFIELD, H. J. **The Song of Songs:** Translated from the Original Hebrew with an Introduction and Explanations. Nova York: Mentor Books, 1959.

SHERWOOD, Y.; HART, K. Other Testaments. In: _____. (eds.) **Derrida and Religion**. NovaYork: Routledge, 2005. pp. 3-29.

SPITZER, Leo. **Três poemas sobre o êxtase**. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosasc&Naify, 2003.

STAHMER, Harold. **Speak That I May See Thee!:** The Religious Significance of Language. Nova York: Macmillan, 1968.

STEINER, George. Zion's shadows. **Times Literary Review**, Londres, 27/02/2004. Disponível em: <http://www.timesonline.co.uk/tol/incomingFeeds/article746384.ece?token=null&offset=0&page=1> Acesso em 27/08/2008.

TODOROV, T. Prefácio à edição francesa. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 4ª edição. Tradução do russo por Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. XIII-XXX.

TSUR, R. **On the Shore of nothingness:** a study in cognitive poetics. Exeter: Imprint Academic, 2003.

ULMER, Gregory L. The object of Post-Critiscism. In: FOSTER, Hal (ed.) **The anti-aesthetic:** essays on postmodern culture. New York: The New Press, 1998. pp. 93-125.

WITTE, B. **Walter Benjamin:** an intelectual biography. Tradução de James Rolleston. Detroit: Wayne University Press, 1991.

WYSCHOGROD, Edith. Trends in Post-Modern Jewish Philosophy: Contexts of a Conversation. In: KEPNES, Steven; OCHS, Peter; GIBBS, Robert. **Reasoning After Revelation**. With commentaries by Yudit Greenberg, Susan Shapiro, Elliot Wolfson, Almut Bruckstein, Edith Wyschogrod. Boulder: Westview Press, 1998. pp.123-126.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo