

ILÓQUIO

ou

POR UMA MECÂNICA ÉTICA DA TRADUÇÃO

Mauricio Mendonça Cardozo

*Mais vale asno que me leve
que cavalo que me derrube*

dito popular

É manhã na província do mundo. Sólilo e Ilóquio, dois jovens tradutores e professores de uma instituição pública, encontram-se por acaso no pátio da Universidade antes do início de mais um longo dia letivo.

SÓLILO (*jocoso*) — Não fosse óbvio, perguntava logo para onde você vai tão cedo, meu caro Ilóquio, e de onde você vem?

ILÓQUIO (*riso complacente*) — Bom dia, meu caro Sólilo. Pois então, sua pergunta dava um bom começo de conversa. Para variar, tenho mais um dia cheio: aula a manhã inteira, reunião à tarde e ainda preciso fechar um artigo até de noite.

SÓLILO — Pois é, semestre insano... *in corpore* insano.

ILÓQUIO — Você e seus jogos... A propósito, por acaso você conhece um artigo que aquele colega famoso, aquele que é poeta e tradutor, escreveu em forma de diálogo?¹ Sabe qual? É um texto que põe em questão o texto dum americano,² que tratava justamente da questão do texto. Você não conhece o artigo?

SÓLILO — Não, devia?

ILÓQUIO — Enfim... hoje em dia nada mais me surpreende. Já perguntei para deus e todo mundo, mas ninguém sabe desse artigo. E olha que faz mais de dez anos que ele foi publicado...

SÓLILO — Puxa, agora você me deixou com um peso na consciência. Onde é que isso foi publicado? O autor não tem *blog*? Não dá para baixar o artigo da Internet?

ILÓQUIO — Dá sim, depois eu te passo o endereço.

¹ Britto, 1995.

² Fish, 1993.

SÓLILO (*curioso*) — E ele escreveu o artigo em forma de diálogo mesmo, como um diálogo... platônico? Bela idéia, hein! Ainda vou escrever um texto assim.

ILÓQUIO (*um tanto indignado*) — Pois foi! Mas de que adianta! Olha, vou te contar... não consigo entender essa coisa!

SÓLILO — O que, essa opção pela forma do diálogo?

ILÓQUIO — Não, não é isso. Fico aqui me perguntando: que jogo é este que estamos jogando? Qual o sentido de pesquisar, pensar, discutir, escrever e publicar se, no fim das contas, ninguém vai ler nada, ninguém vai te dar ouvidos. Tem tanto texto que fica sem resposta! É como se o texto não existisse.

SÓLILO — Não sei se entendo a razão de sua indignação. Como você pode afirmar com tanta certeza que esse texto não foi lido?

ILÓQUIO — Bom, se foi lido ou não, isso eu de fato não tenho como saber. Mas me refiro aqui mais especificamente a uma recepção produtiva, a leituras que se desdobram em outros textos como continuidade da discussão, entende? Não é isso que deveríamos esperar do jogo acadêmico?

SÓLILO — Presumo que sim, mas será que não é apenas uma questão de tempo, meu caro Ilóquio? Daqui a pouco alguém comenta esse texto... Afinal, não dá para ler tudo!

ILÓQUIO — Decerto que não, mas já se vão mais de dez anos... Será que isso significa que alguns textos estariam simplesmente *fadados* ao silêncio, à morte?

SÓLILO — Em alguma medida, penso que todos estão.

ILÓQUIO — Meu caro Sólilo, você parece estar se referindo aqui a uma condição geral das coisas. E quanto a isso, não tenho como discordar de ti. Decerto que nunca leremos tudo, em razão de nossas tantas limitações, bem como em razão de uma misteriosa — mas natural — dinâmica seletiva de leitura. E também penso que um certo silenciamento inscreve-se mesmo *ab ovo* como condição e destino de todo texto. Mas, sem proselitismos, tenho a impressão cada vez mais forte de que a situação a que me referi — a de que pouco se lê do que se escreve — chegou a um nível crítico. Posso estar errado — e como gostaria mesmo de estar —, mas temo que não se trate de um ou outro caso isolado: ao contrário, esta parece ser a condição dominante em nossa área. Aliás, como podemos falar de uma área, até mesmo no sentido mais fundamental de uma *comunidade interpretativa*, se grande parte dos textos que escrevemos estão predestinados a nunca terem resposta, a nunca entrarem no jogo? Creio que estejamos diante de um impasse. E, para mim, trata-se de uma questão fundamentalmente *ética*, que, em alguma medida, está ligada também à própria questão ética da prática de

tradução: não diretamente no sentido em que essa discussão costuma se colocar — como algo entre uma questão ética geral e uma questão deontológica (Pym, 2001b: 133) —, mas sim, em seu sentido mais elementar de uma falta de disposição para a *relação*, para o cuidado de dar ouvidos ao outro e, a partir disso, oferecer-lhe algo em resposta. Para mim, trata-se de uma questão de *responsabilidade*...

SÓLILO — Caro Ilóquio, não sei se em razão de ser ainda muito cedo, ou de minhas limitações no campo dessa discussão, mas o fato é que não consigo acompanhar todos os movimentos de seu raciocínio. Fale-me mais, conte-me de onde vêm essas idéias e para onde elas podem levar nossa conversa.

ILÓQUIO — Ora, seria ridículo assumir-me aqui num lugar do conhecimento e da razão, quando me encontro tão dividido entre o desejo de completar um vazio e o vício da falta. Não posso falar senão do lugar de minha inquietação.

SÓLILO — Que a incerteza seja então nossa companheira, ao invés de rival. *Mais vale asno que me leve, que cavalo que me derrube.*

ILÓQUIO — Temo que eu deva entender esse dito literalmente.

SÓLILO (*contendo o riso*) — Faça como bem quiser, mas saiba que não foi bem este o meu propósito primeiro. Agora vamos! Fale, que te dou ouvidos.

ILÓQUIO — Meu caro Sólilo, se posso contar com esse seu cuidado, que assim seja.

SÓLILO — Pois então peço que você comece pelas tais distinções da discussão ética da tradução: eis uma questão sobre a qual não tenho muita clareza.

ILÓQUIO — Também não disponho dessa clareza a que você se refere, caro Sólilo. Mas, de fato, algo me inquieta nessa discussão. E certamente não sou o único, como atestam publicações mais recentes, que apontam para um retorno à discussão da questão ética em tradução (Pym, 2001a). Penso que, em linhas gerais, esse movimento de rediscussão consegue ampliar os horizontes da questão, na medida em que vai além de uma visão meramente prescritiva e centrada em noções como, por exemplo, a de fidelidade (cf. Pym, 2001b: 137). A distinção a que me referi diz respeito justamente a esse contexto de rediscussão, que aponta uma tensão entre uma questão ética mais geral, como uma *ética da alteridade*, e uma questão ética mais ligada aos códigos de conduta de uma prática profissional da tradução e, portanto, como *questão deontológica*. Em alguns momentos, minha inquietação encontra eco em algumas dessas argumentações, sobretudo no sentido de entender que questões deontológicas só podem ser pensadas no contexto mais geral de uma *ética da alteridade* (p. 133-134).

SÓLILO — Isso faz sentido para mim, pois, queiramos ou não, entendo que a prática de tradução, por menos que pesemos mais amplamente suas implicações, desdobra-se sempre em inúmeras dimensões: de ordem textual, lingüística, comunicativa, cultural, política, ideológica, etc. Restringir a discussão da questão ética em tradução a apenas uma dessas dimensões não me parece ser, portanto, uma estratégia muito produtiva.

ILÓQUIO — Também penso como você, mas o desafio reside justamente em equacionar uma relação entre essas tantas dimensões; e de um modo que não seja necessariamente hierárquico. Se, por um lado, é preciso abstrair a questão da tradução em toda sua amplitude, por outro, não podemos esquecer de sua dimensão essencialmente prática. A tendência a pensar a condição profissional da tradução, nesse sentido, é perfeitamente legítima. O problema, a meu ver, é fundar essa discussão apenas numa matriz teleológica, no sentido de se ter em vista exclusivamente uma *excelência* dessa prática (Chesterman, 2001: 145), que se traduza centralmente na cura dos males do tradutor ou da condição de tradução, ou seja, na cura de um *sofrimento comunicativo* (p. 151) ou na eleição da *compreensão* como o valor mais elevado da prática tradutória (p. 152). Não descarto a validade de discutirmos a questão da *excelência* dessa prática, tomando por base inclusive as mesmas questões. No entanto, isso não implica em simplesmente recalcar o fato de que esse *sofrimento comunicativo* e essa *não-compreensão* não seriam apenas *males* que precisam *ser curados*, mas a própria condição de nossa prática. Assim, ao invés de limitar a discussão à *cura do mal*, prefiro concentrar o meu empenho no desafio de convivência *com essa* condição, *nessa* condição.

SÓLILO — Aos poucos, creio que eu esteja começando a entender os termos de sua inquietação, mas o desafio continua em aberto: como equacionar, a partir de um elemento comum, essas tantas dimensões?

ILÓQUIO — Bom, tenho cá minhas hipóteses. E aquela que mais me parece fazer sentido parte de uma constatação que beira o óbvio. Seja enquanto uma *ética da alteridade* ou enquanto *deontologia*, seja num nível *macro-ético* — enquanto uma *ética da prestação de serviço* ou *da comunicação* — ou num nível *micro-ético* — enquanto uma *ética da representação* ou *da norma* — (p. 139-143), todos esses modelos se traduzem, em alguma medida, como faceta particular de uma *ética da relação*. Como uma ética que se funda na *relação* instaurada nas diversas dimensões a que você se referiu anteriormente: entre línguas e culturas diferentes, entre o prestador de serviço e o cliente, entre texto de partida e texto de chegada, entre tradutor e autor, entre autor e leitor, entre tradutor e público, entre a prática estabelecida num contexto cultural e a sua transgressão, entre

tradição e inovação. A questão, a meu ver, é que nenhum desses modelos parte de uma problematização da noção de relação. Por conta disso, essa noção, a despeito de sua centralidade conceitual, acaba sendo simplesmente pressuposta, assumindo sempre um papel de coadjuvante nessas reflexões. Minha hipótese se funda justamente num movimento que coloca em foco a noção de relação, problematizando-a e apostando nela como um possível elemento de integração dessas várias dimensões da prática tradutória.

SÓLILO — De fato, apesar de um tanto abstrata, a noção de relação me parece muito produtiva para se pensar essas questões todas. E agora entendo o seu cuidado em referir-se a ela como uma questão quase óbvia: não consigo imaginar uma discussão sobre tradução que, em alguma medida, possa prescindir da pressuposição — ainda que implícita e meramente subsidiária — de uma noção de relação.

ILÓQUIO — Sim, meu caro Sólilo, este é exatamente o meu ponto. E, partindo disso, esbocei uma espécie de modelo hipotético, que, a despeito da forma em que está articulado, não proponho como um modelo que busca o fechamento dessa questão numa formalização. Meu esforço reflexivo se resume simplesmente ao encaminhamento formal de uma discussão.

SÓLILO — Você parece estar pressupondo agora uma série de outras inquietações, sobretudo de ordem epistemológica. Mas prefiro que, por ora, você se limite a uma exposição do seu modelo hipotético ou, como você disse, desse seu esboço.

ILÓQUIO — Meu caro Sólilo, se você me permitir, é exatamente isso que vou fazer. Mas insisto: só o faço para que, com base no proposto, possamos, futuramente, discutir a questão que nos interessa a partir de uma perspectiva que, possivelmente, nem se mostre assim tão outra, mas que acredito poder cumprir o fim de organizar de modo um pouco diferente os termos dessa discussão.

SÓLILO — Deixe de tantos cuidados e me fale logo desse seu modelo hipotético, caro Ilóquio. Tentarei acompanhá-lo até onde isso me for possível.

ILÓQUIO — Pois então, enquanto falo das minhas idéias, acompanhe-me também num café. Meu ponto de partida é a discussão que o filósofo Henrique de Lima Vaz (1999) enceta a partir da própria acepção do termo *ética* (*ethike*), que herdamos da língua grega. Num primeiro momento, esse termo remontaria ao uso, vulgarizado a partir de Aristóteles, como um “adjetivo que qualifica um tipo determinado de saber” (p. 12). Assim, a expressão aristotélica *ethike pragmateia* poderia ser traduzida tanto como “o exercício constante das virtudes morais” quanto “como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre o costume” (p. 13). Mais tarde, adjetivos

como *ethike*, *logike* e *physike* passariam a qualificar as partes nas quais era dividida a Filosofia concebida como ciência (*epistheme*) — Lógica, Física e Ética —, divisão esta que perduraria até o século XVIII. Com o passar do tempo, esses adjetivos foram se substantivando lentamente, “dando origem às disciplinas hoje conhecidas como Lógica, Física e Ética” (p. 13). O adjetivo *ethike*, no entanto, remontaria ainda a uma acepção primitiva do substantivo grego *ethos*, no sentido de morada:

Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos*, cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana (p. 13).

À diferença da noção de *ethos* (com *epsilon*), como caráter (cf. Fiorin, 2004), essa noção de *ethos* (com *eta*) fundaria, portanto, um *sentido ético de espaço*, ao qual Vaz atribuirá uma importância central, sobretudo enquanto transposição simbólica da *physis* para o mundo da *praxis* humana, ou seja, como uma “versão humana da *physis*” (p. 13). Enquanto “um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à *experiência* do indivíduo” (p. 37), o *ethos* constituiria, assim, o próprio objeto da Ética, que poderia ser nominalmente definida como *ciência do ethos*.

Fundado nessa experiência primeira, o *ethos* revelaria uma estrutura *dual*, como algo “inseparavelmente *social* e *individual*”, como “uma realidade sócio-histórica” que “só existe, concretamente, na *praxis* dos indivíduos” (p. 38). Com base nisso, Vaz afirmará que “todo fenômeno especificamente *humano*, isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo um fenômeno de *cultura*, é constitutivamente *social*” (p. 39). O filósofo explora, a partir disso, a dimensão simbólica da transposição metafórica do *ethos*:

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação

propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser-humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual — no mundo da *cultura* — que é constitutivamente *ético*. (p. 39-40)

O *ethos*, para além da dimensão natural e biofísica da *physis*, pode ser entendido, portanto, a partir de sua condição de morada ou casa, de “espaço habitável no mundo onde a comunidade humana pode lançar raízes e crescer” (p. 40).

No entanto, a idéia de *ethos* como morada não nos deve fazer imaginar esse lugar do homem no mundo como um espaço estático e fechado, mas sim, como uma estrutura dinâmica e aberta. Vaz sublinha o fato de que o “*ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo, mas, como a própria *cultura* [...], revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores” (p. 41). Nesse sentido, o filósofo dirá ainda que:

[...] o domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos*, no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído (Vaz, 1993: 13).

Pois então. A circunscrição do *ethos* como domínio de reflexão de uma certa Ética; a compreensão do *ethos* em seu sentido de *espaço humano*; a concepção *dinâmica* desse espaço humano do *ethos*, como algo que é “construído e incessantemente reconstruído” pela *praxis*; e a concepção de um espaço humano que só existe *na* ou *a partir* da *praxis*, ou seja, que tanto determina a *praxis*, quanto por ela é determinado: eis algumas noções fundamentais de que me aproveitarei, agora, para esboçar o modelo hipotético a que me referi anteriormente. E, por conta desse caráter necessariamente dinâmico, gostaria de organizar essas idéias como uma espécie de *mecânica* do *ethos*: como uma *mecânica ética*. É sobre ela que quero lhe falar na sequência, meu caro Sólilo.

SÓLILO — Percebo que você resume aqui os termos de uma reflexão bastante densa, sobre a qual você provavelmente já terá discorrido em outros contextos.³ Tendo isso em conta, prefiro não interromper sua linha de raciocínio. Mas antes de prosseguir, peço que você me dê duas palavras de explicação sobre o que você acaba de anunciar como uma *mecânica ética*.

³ Vide Cardozo, 2004: 120-131.

ILÓQUIO — Sim, com prazer. Trata-se de um movimento muito simples, ainda que pouco ortodoxo e um tanto arriscado. Penso aqui na Física, em especial no salto epistemológico que moveu essa área do conhecimento de uma *mecânica clássica* a uma *mecânica quântica* (cf. Heisenberg, 1934).⁴ Tomo esse salto como metáfora e decalco, sobre uma variação da estrutura geral de organização dos princípios da *mecânica quântica*, as relações conceituais e os pressupostos que fundam minha compreensão da *relação*, da *praxis* e do *ethos*. Nesse sentido, ao chamar esse modelo hipotético de uma *mecânica ética*, não faço mais que organizar a minha reflexão com base na apropriação metafórica da estrutura de um modelo que já está dado.

SÓLILO — Meu caro Ilóquio, não sei em que medida poderei acompanhar seu raciocínio por uma área tão desconhecida para mim.

ILÓQUIO — Mas não há razão para esse receio. Até porque não posso pressupor um conhecimento de que eu mesmo não disponho, a não ser num grau muito elementar. Faço uso de tal expediente apenas por uma questão prática. Insisto: peço que você entenda esse meu vício de formalização simplesmente como uma forma provisória de organizar essas tantas idéias.

SÓLILO — Não sou um fã de tais formalizações, mas se é assim, se você mesmo entende tal constructo apenas como um modelo hipotético, ou seja, como hipótese de trabalho, vamos adiante.

ILÓQUIO — Obrigado por sua disposição. Quem me dera dispor com mais frequência de um ouvinte tão paciente e tolerante, meu caro Sólilo. Procederei então à exposição dos quatro princípios sobre os quais repousam esta minha *mecânica ética*.

Para enunciar o que chamarei de *primeiro princípio da mecânica ética*, parto de dois pontos: primeiro, da centralidade da noção de relação para uma compreensão da questão *ética* — a que me referi no início desta nossa conversa; segundo, da compreensão vaziana de que todo fenômeno *humano*, manifestado em sua *dinâmica ética* (do *ethos*), é constitutivamente *social*. Uma vez que se entenda genericamente o *social*, sem maiores distinções, como o âmbito, por excelência, da *relação humana*, pode-se afirmar que o homem, em sua condição humana, é um ser relacional: que a relação é a primeira lei do homem.

Daí a formulação deste *primeiro princípio*, que chamo de *Princípio da relacionalidade*: *O homem, na inscrição de sua condição humana, é um ser relacional*

⁴ Vide também Heisenberg, 2000.

e, portanto, tem na relação — consigo, com o mundo e com os outros — sua lei mais fundamental em todas as dimensões de sua existência.

Não se trata aqui, evidentemente, de uma proposição inédita. Essa idéia é central, por exemplo, no pensamento do filósofo Martin Buber (2001; 2006), sobretudo para o desenvolvimento de sua *filosofia do encontro* ou *do diálogo*. Mas, em Buber, a noção de relação ainda se articula de modo idealizado, na medida em que o pensador pressupõe uma possibilidade de acesso ideal ao outro, de totalização do encontro, de realização efetiva do face-a-face. Ele não leva em conta, portanto, a condição de *enclausuramento* que o homem habita, o abismo que nos separa (Deguy, 2001). Lévinas questionará tal idealização buberiana pela via do pressuposto da reciprocidade expresso nessa *relação dialógica*. Seja porque Buber parte de uma dualidade que subestima o isolamento do Eu, bem como a dimensão da separação entre um Eu e um Tu. Seja porque, para Buber, essa relação é fundada na complementaridade de um Eu e um Tu autônomos e independentes, o que, para Lévinas, deixa de levar em conta uma assimetria fundamental da relação do *Eu* com o *Outro*. Em Lévinas, o *Outro* não é um *outro-Eu*, a sua semelhança e diferença: o “outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso” (Lévinas, 1993: 50); a manifestação do outro “é um excedente (*surplus*)” (p. 51). O Eu não encontra o *Outro*. Não se trata portanto de *alcançar o Outro*: “não se trata de encadeamento com outro ‘eu’; não se trata de compreensão do outro; não se trata de comunhão com o outro; justamente porque todas essas modalidades destruiriam a alteridade do outro e o reduziriam a um alter-ego subsumido no si-mesmo” (Costa, 2000: 88). Lévinas sublinha, na ordem da *linguagem* — esse espaço que tanto nos une quanto nos separa —, uma dimensão de *alteridade*: mas não apenas nos termos de uma articulação diferencial do plano sógnico, e sim, nos termos de uma significação que se define como um movimento em direção *a um outro*, como *abertura ao outro*. Portanto, não como encontro, mas como *liminaridade*.

Tal problematização — mesmo que aqui ferozmente abreviada — permite uma reelaboração da *noção de relação*, que passo a entender como um movimento fundado no *esforço relacional* — como esforço de *abertura ao outro*, em oposição à idealização de um esforço que tem em vista alcançar o *Outro*; na *responsabilidade* — redefinida como disposição para dar ouvidos *ao outro* e oferecer-lhe algo em *resposta*; e na *liminaridade* — como condição *liminar* da relação, como algo que se dá sempre num *limiar*, em oposição à idealização da relação como efetivação do encontro, do face-a-face.

Assumindo a perspectiva desse redimensionamento da noção de relação, não se pode mais pressupor, na relação de um Eu com um Outro — simplesmente como duas entidades da *physis* —, uma *presença* do *Outro em si*, uma vez que, em última análise, tal relação só se dá em termos de uma liminaridade. Ou seja, grosso modo, o *outro-da-relação* — diferentemente do Outro ôntico, do Outro enquanto um outro-Eu — pode ser entendido como o valor do Outro *na* relação, *a partir* da relação: como seu *valor relacional*. O *outro-da-relação* seria, assim, o resultado do *esforço relacional* de um Eu, que, por sua vez, só a partir dessa relação, *na* relação, passaria a ter um *valor relacional* enquanto *eu-da-relação*.

Nesse sentido, falar, em termos genéricos, de uma *relação com o Outro* — talvez fosse melhor falar de uma *relação ao outro* — não significa falar idealmente de uma relação de um Eu com um Outro presente, mas sim, de um *esforço relacional* que se traduz numa modalidade de *figuração da presença* do Outro na relação: podemos falar então, mais apropriadamente, de um “tornar o outro presente” (Lévinas, 1993: 21), de uma *presentificação do Outro*.

A partir da definição dessas noções preliminares, entendo que o *Princípio da relacionalidade* se desdobre em duas *ordens da relação*: uma *ordem axiogênica*, em que se dá a dimensão do valor dos termos da relação; e uma *ordem disposicional*, em que se estabelece a disposição do Eu em relação *ao* Outro.

Na *ordem axiogênica da relação*, o *valor relacional* — o *eu-da-relação* e o *outro-da-relação* — dos termos em relação — o Eu e o Outro — seria o valor resultante de uma articulação do *esforço relacional* sobre *dois eixos de presentificação*: um de *termo direto* e outro de *termo indireto*.

O *eixo de presentificação de termo direto* diz respeito a uma modalidade de presentificação do Outro enquanto o *termo direto* da relação. É dizer que na relação A–B, A presentifica B como *termo direto*, constituindo-se, a partir dessa relação, um valor de *a-da-relação* à diferença do valor de *b-da-relação*.

Já o *eixo de presentificação de termo indireto* diz respeito a uma modalidade de presentificação do Outro enquanto *termo indireto* da relação, por associação. É dizer que na relação A–B, para além do que ocorre no *eixo de presentificação de termo direto*, os valores de *a-da-relação* e de *b-da-relação* constituem-se também à diferença de termos presentificados indiretamente no *esforço relacional* constitutivo de A–B. Enfim, é dizer que os valores relacionais de *a-da-relação* e de *b-da-relação* constituem-se também à diferença dos termos com os quais A e B se relacionam indiretamente,

paradigmaticamente, uma vez que A e B também são termos de outras relações: A instaura-se como o valor de *a-da-relação* não apenas à diferença de B, mas, indiretamente, também à diferença de A1, A2, A3, o mesmo sendo válido para B e o valor de *b-da-relação*.

SÓLILO — Meu caro Ilóquio, você diz essas coisas todas como se fosse muito simples acompanhar os tantos movimentos do seu raciocínio. Permita-me traduzir tudo isso num exemplo, para que você possa ter uma medida do quanto entendi de sua exposição. Enquanto você falava, pensava aqui no caso da tradução. Considerando as noções apresentadas, um texto traduzido poderia ser lido *a partir da* relação com o seu texto de partida, ou seja, como *presentificação* do texto que lhe serviu de base. Nesse caso, o texto de partida seria o *termo direto* de presentificação dessa relação. Ocorre que, para além dessa relação, texto traduzido e texto de partida também são termos constitutivos de outras relações, de relações com outros termos, que você chama de *termos indiretos* — e, se bem entendi, indiretos não por serem menos importantes, mas apenas por não representarem o termo central da relação em questão. Penso aqui nas relações passíveis de se construírem entre o texto de partida e outros textos do seu autor ou do contexto cultural-literário em que esse texto se instaura originalmente; bem como nas relações do texto traduzido com o conjunto das traduções de uma obra, de um tradutor, de uma época ou, simplesmente, nas relações com outros textos da cultura de chegada em geral. É pensar, enfim, que ao presentificarmos uma relação do texto traduzido com o texto de partida, também presentificamos, por via indireta, todo um complexo de relações.

ILÓQUIO — Meu caro Sólilo, tenho a impressão de que, a despeito desse meu emaranhado um tanto confuso de noções, você conseguiu acompanhar o meu raciocínio. O caso da tradução ilustra de forma precisa a articulação desses dois eixos de presentificação na *ordem axiogênica* da relação. Mas, apenas para dirimir eventuais dúvidas, gostaria de enfatizar que, no seu exemplo, eu não entendo que o texto de partida tenha de ser sempre o *termo direto* de toda relação com o texto traduzido. A distinção entre termos diretos ou indiretos é apenas uma questão de foco. Em outras palavras: trata-se de dizer apenas que todo *esforço relacional* implica sempre em uma rede de relações, de inúmeros termos, dispostos tanto de modo direto — entre os elementos diretamente presentificados — quanto de modo indireto — por associação com elementos presentificados indiretamente.

SÓLILO — Ótimo, mas continue. Você também se referiu a uma segunda ordem da relação.

ILÓQUIO — Sim, trata-se da *ordem disposicional da relação*, que diz respeito ao modo como o Eu se dispõe em relação ao Outro, conformando, como complementaridade ou suplementaridade, esse *esforço* constitutivo da relação. Nesse sentido, podemos falar de duas manifestações diferentes dessa disposição do Eu na relação com o Outro: de uma *disposição complementar* e de uma *disposição suplementar*.

A *disposição complementar* diz respeito a uma relação que toma o *Outro como objeto*. Trata-se de uma disposição fundada numa transitividade do Outro, que assume o Outro como seu complemento, como o elemento capaz de suprir uma *falta*. Essa *disposição complementar*, por sua vez, é determinante de uma *relação de complementaridade*, de uma relação que tem em vista englobar o Outro, que visa ao fechamento; enfim, de uma relação que está a serviço da totalidade do Eu: $Eu + Outro = Eu\text{-}total$. Ou ainda: $Eu - Outro = E\{Outro\}u$.

Obviamente, é preciso destacar aqui que essa *relação de complementaridade* pressupõe uma possibilidade de suprir a falta, de alcançar o Outro e de abarcá-lo como fragmento do Eu, assim como a possibilidade de fechamento do Eu numa totalidade. Tais pressupostos apontam para uma noção idealizada de relação, conflitando, portanto, com a noção de relação nos termos em que ela foi problematizada anteriormente.

No entanto, se, do ponto de vista da problematização aqui empreendida, uma *relação de complementaridade* estaria fadada a não se realizar, por outro lado, sua relevância reside no fato de que uma certa *disposição complementar* parece manifestar-se sempre como uma das matrizes do desejo de relação, como uma das forças que impelem o *esforço relacional*.

Já a *disposição suplementar* diz respeito a uma relação que toma o *Outro como Outro*. Trata-se de uma disposição fundada numa intransitividade do Outro, que assume o Outro como suplemento, como algo que excede, como algo que se acrescenta a um Eu já completo — *completo*, não no sentido de uma totalização, mas no sentido de se entender essa completude do Eu como a soma do que ele *é* mais tudo o que lhe *falta*: $Eu\text{-}completo = Eu + falta$. Não há, portanto, nesse Outro, algo totalizante, no sentido de algo capaz de estancar a falta (cf. Rodrigues, 2000: 206-209; 2006: 197-202).

Essa *disposição suplementar*, por sua vez, é determinante de uma *relação de suplementaridade*, de uma relação que, enquanto relação, é sempre abertura, é sempre um transbordamento *no* espaço, ou melhor: é jorro, transbordamento *em* espaço, como se o transbordar de duas incomensurabilidades fosse a própria figuração do princípio

que instaura o espaço humano na condição de liminaridade: $Eu + Outro = Eu + Outro + n$. Ou ainda: $Eu - Outro = Eu \{ \{ Outro$.

Lévinas dirá: “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes” (1993: 49). Assim, a *falta* não é o que nos faz *falhar*, mas o que gera o movimento em direção ao Outro; e a impossibilidade de remediar a *falta* é justamente o que perpetua esse movimento. Lévinas perguntará ainda: “O Desejo do Outro é um apetite ou uma generosidade?” (p.49). Ambos, eu diria, uma vez que entendamos que o *esforço relacional* se instaura na tensão entre essas duas disposições: entre um desejo de complemento e o desafio transbordante da abertura.

SÓLILO — Suas formulações são tão belas quanto complexas, meu caro Ilóquio. E me assustam na mesma proporção de sua complexidade. Como você me disse organizar esse modelo em quatro princípios, peço que você fale logo dos princípios restantes. Teremos tempo, no futuro, para rediscutir cada passo de sua argumentação.

ILÓQUIO — Suas qualidades de bom ouvinte dão a dimensão do homem paciente e generoso que você é. Mas não se assuste! Os três princípios que se seguem não têm o mesmo grau de complexidade do primeiro.

Em grande medida, o *segundo princípio da mecânica ética* apenas retoma a discussão vaziana. É o que chamo de *Princípio dinâmico do espaço humano*: *A praxis humana instaura um espaço humano que, por sua vez, determina a inscrição ou reinscrição da praxis nesse espaço, tanto na ordem de um espaço individual quanto na ordem de um espaço comum.*

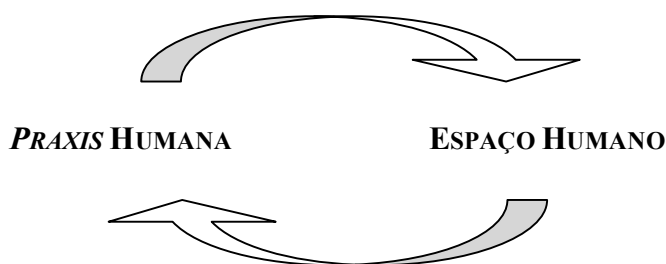


Figura 1

Como você pode ver, meu caro Sólilo, esse segundo princípio apenas repete uma formulação a que eu já havia aludido anteriormente e que está sintetizada na reflexão de Vaz. Como ilustra a figura 1, trata-se de formular esse princípio com base na circularidade da dinâmica que se instaura entre *praxis* e *espaço*, no sentido de entender

que a *praxis* instaura um espaço, que determina a *praxis*, que, por sua vez, alimenta esse espaço, e assim por diante.

A figuração dessa dinâmica como uma circularidade não deve, porém, dar a idéia de uma constância da *praxis* no sentido da construção de um espaço estável, estanque. É preciso entender essa circularidade como o movimento de re-inscrição da *praxis*, de uma *praxis* que, em alguma medida, é sempre outra; mas que, na medida em que é também determinada pelo espaço em que se inscreve, imprime em toda nova inscrição as marcas desse espaço.

Prova da natureza dinâmica e instável desse espaço humano é o fato de que ele só se mantém como um espaço enquanto houver uma *praxis*. Talvez seja interessante pensarmos, como exemplo, na natureza dinâmica das línguas. É justamente a *praxis*, aqui como o uso da língua, que alimenta a sua existência. Uma existência que se perpetua como um espaço dinâmico, como um espaço que, a cada reinscrição do uso, está em constante transformação, ainda que esta seja minimamente perceptível; e ainda, um espaço que deixa de existir a partir do momento em que não há mais falantes dessa língua, a partir do momento em que não há mais uma *praxis*.

Penso que, nesta altura, é importante fazer uma distinção na *ordem do espaço humano*: entre uma *ordem do espaço individual* e uma *ordem do espaço comum*.

Na *ordem do espaço individual*, o espaço se instaura a partir de uma *praxis de complementaridade*, fundada numa *relação de complementaridade*, que assume a transitividade do Outro e do mundo. Nessa ordem, a *praxis* instaura um *espaço individual*, que pode ser entendido como o *espaço da experiência*.

Já na *ordem do espaço comum*, o espaço se instaura a partir de uma *praxis de suplementaridade*, no sentido de uma *praxis* fundada na *relação de suplementaridade*, que assume a intransitividade do Outro como condição da relação. Nessa ordem, a *praxis* instaura um espaço que transborda a ordem do indivíduo e que, nesse sentido, pode ser entendido como um espaço de convivência com o Outro, como um espaço que torna possível partilhar algo da experiência com o Outro, como um *espaço comum*.

SÓLILO — Creio que o exemplo das línguas ilustra bem essa dinâmica circular entre *praxis* e espaço, bem como a distinção entre uma *ordem individual* e uma *ordem comum*, já que entendo o espaço de uma língua como sendo necessariamente um espaço de convivência.

ILÓQUIO — Perfeito, meu caro Sólilo. E disso tiraríamos também que a noção de relação, no espaço da língua, seria necessariamente suplementar, o que tem uma série de

implicações para a nossa compreensão da linguagem. Mas não quero me estender aqui sobre esse tema, deixemos essa questão para uma outra conversa e sigamos adiante.

De certo modo, o *terceiro princípio da mecânica ética* apenas complementa o segundo, pois se funda na compreensão vaziana do *ethos* como espaço humano. Por isso, chamo esse terceiro princípio de *Princípio dinâmico do ethos*: *Só uma praxis de complementaridade, fundada numa relação de complementaridade, num esforço relacional de abertura, numa disposição para a responsabilidade e no desafio da relação em sua condição de liminaridade é capaz de instaurar um espaço humano que transborde a dimensão da experiência individual, instaurando-se como espaço humano de ordem comum, como ethos.*

Nesse contexto, a noção de *valor relacional*, uma vez que fundada num *esforço relacional* capaz de instaurar um espaço como *ethos*, pode ser redefinida como *valor ético*, no sentido do *valor relacional* que os termos da relação adquirem no espaço comum do *ethos*.

Penso que, do ponto de vista de uma dinâmica do *ethos*, podemos falar de duas tendências na *ordem da praxis*: uma *tendência majorizante* e uma *tendência minorizante*. Uma *praxis de tendência majorizante* seria aquela que, em sua reinscrição no espaço comum do *ethos*, tenderia a uma positividade, no sentido de, em alguma medida, reafirmar as práticas comuns do *ethos*, instaurando um sentido de reinscrição da *praxis* que, em alguns contextos, associamos com uma espécie de força inercial ou mesmo com a idéia de tradição. Já uma *praxis de tendência minorizante* seria aquela que, em sua reinscrição no espaço comum do *ethos*, tenderia a uma negatividade, no sentido de ser, em alguma medida, desviante das práticas comuns do *ethos*, instaurando um sentido de reinscrição da *praxis* que poderíamos identificar como uma força de inovação.

Gostaria de deixar claro, aqui, que entendo que essa distinção não se resume a uma simples polarização da *ordem da praxis* — ou seja, não quero dizer com isso que uma determinada *praxis* seja simplesmente uma ou outra coisa. Essa distinção cumpre apenas o fim de identificar duas tendências extremas no sentido de reinscrição da *praxis*.

SÓLILO — E o que seria, depois disso tudo, o *quarto princípio da mecânica ética*?

ILÓQUIO — Trata-se do *Princípio de sobreposição na ordem do ethos*: *O ethos não se constitui como unidade discreta. Enquanto espaço humano, todo espaço do ethos manifesta-se, ao mesmo tempo, tanto como uma instância autopoiética, inscrita na*

circularidade dinâmica da especificidade de suas relações, quanto como um continuum, inscrito nas diversas modalidades de sobreposição relacional na ordem do ethos.

Em outras palavras: apesar de nos referirmos, em cada contexto de discussão, a um determinado espaço do *ethos* — ao *ethos* da prática de tradução, da área de pesquisa em tradução, da língua, da cultura —, esse espaço, para além de sua dinâmica própria, para além de ser *autopoiético*, não pode ser circunscrito de maneira fechada, como uma unidade independente. Ao contrário, a idéia é pensar que todo espaço humano sobrepõe-se sempre a outros espaços na ordem do *ethos*, relacionando-se com eles de maneira constitutiva.

Do ponto de vista das modalidades de sobreposição relacional, poderíamos falar, por exemplo, de uma *modalidade inscricional* ou *circunscricional* — alguns espaços se inscrevem no interior de outros ou circunscrevem espaços menos amplos (Figura 2); de uma *modalidade interseccional* — alguns espaços partilham de traços comuns e que lhes são mutuamente constitutivos (Figura 3); e de uma *modalidade de contigüidade* — alguns espaços são *diretamente contíguos*, no sentido de possuírem áreas diretas de contato, ou *indiretamente contíguos*, no sentido de se relacionarem indiretamente, tendo entre eles, como área de contato, um outro espaço (Figura 4).

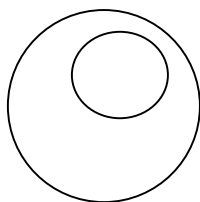


Figura 2

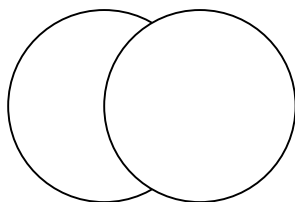


Figura 3

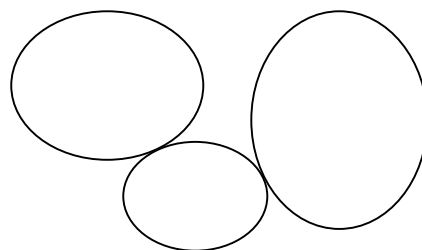


Figura 4

SÓLILO — Bom, se bem entendo, é como pensarmos que o *ethos* da tradução literária se inscreve no *ethos* da literatura, sendo que ambos são circunscritos pelo *ethos* da língua, e assim por diante.

ILÓQUIO — É exatamente isso, meu caro Sólilo. Na verdade, penso que uma das razões da complexidade do *ethos* reside justamente no fato de que não há, digamos, um *ethos puro*, assim como não há também uma *praxis* pura. Toda *praxis lingüística*, por exemplo, também é sempre uma *praxis* de outra ordem. As relações, no *ethos*, são sempre de ordem complexa.

É isso, meu caro Sólilo. Como você vê, esses quatro princípios, em conjunto, formam uma mecânica do *ethos*, que chamei aqui de uma *mecânica ética*. Penso que esse constructo possa ser utilizado como ponto de partida para pensarmos diferentes tipos de espaços do *ethos*. Entretanto, o que me interessa, a partir desta nossa conversa, é abrir uma perspectiva para se pensar uma *mecânica ética da tradução*, no sentido de se poder repensar o *ethos* da prática de tradução e da prática de reflexão sobre tradução.

SÓLILO — Muito bem, meu caro Ilóquio. Até aqui pude acompanhar seu raciocínio e tudo me parece, no mínimo, muito pertinente. Mas, para além da idéia de compreender essa dinâmica do *ethos*, ainda não entendi em que medida os seus quatro princípios têm alguma relação com modelos epistemológicos da Física.

ILÓQUIO — Entendo sua dúvida. Para não me alongar demais, darei apenas um exemplo breve a partir da noção de *efeito quântico*. O físico Werner Heisenberg dirá que “não podemos fazer observações sem perturbar os fenômenos” (Heisenberg, 1996: 124). Para ele, “os *efeitos quânticos* que introduzimos com nossa observação instauram, automaticamente, um grau de incerteza nos fenômenos a serem observados” (p.124, grifo meu). *Grosso modo*, podemos dizer que a *mecânica quântica* estuda sistemas em que conceitos usuais da *mecânica clássica* — como a *trajetória* ou questões ligadas à possibilidade de distinguir, ao mesmo tempo, posição e momento de uma *partícula* — perdem sua validade. Ao observarmos um carro em movimento, os efeitos gerados nessa observação são muito pouco relevantes para o fenômeno observado. Mas no caso da observação do movimento de partículas subatômicas, os *efeitos quânticos* passam a ser decisivos. Nesse sentido, a *mecânica quântica* não invalida de todo a *mecânica clássica*. Esta continua sendo válida para a compreensão de sistemas em que os *efeitos quânticos* não são relevantes, enquanto aquela pretende dar conta justamente dos sistemas em que tais efeitos se manifestam de modo determinante.

Agora, tomando essa idéia de *efeito quântico* por base, gostaria de propor a noção de *efeito ético*, que, pensando já na questão da tradução, poderia ser representado por questões como, por exemplo, a instabilidade do sentido, a indeterminância da comunicação e a incomensurabilidade lingüístico-cultural.

Uma *mecânica clássica da tradução* — que poderíamos identificar, aqui, a partir das figurações metafóricas da tradução como transporte ou transposição entre línguas — não leva em conta tais *efeitos éticos*, já que pressupõe uma estabilidade do sentido e uma conseqüente idealização das condições de comunicação e de equivalência. Apesar disso, essa *mecânica clássica* não perde sua força de expressão em contextos que

podem se estender desde uma conversa de bar até os termos de formulação de um contrato de tradução.

Já uma *mecânica ética da tradução* levaria em conta o fato de que pensar a tradução contemporaneamente impõe desafios de outra ordem, não sendo mais possível ignorar o impacto de *efeitos éticos* como os citados.

SÓLILO — E você acha mesmo que essa sua mecânica é capaz de subsidiar uma rediscussão em torno das *questões éticas da tradução*?

ILÓQUIO — Ora, é nisso mesmo que eu acredito e aposto. Entendo que os quatro princípios propostos no âmbito dessa *mecânica ética* possam servir como síntese da compreensão: de uma *mecânica da tradução* — sobretudo no sentido de se repensar o próprio fenômeno da tradução a partir da noção problematizada de relação; de uma *economia da tradução* — como uma espécie de *teoria do valor ético*; e de uma *ética da tradução* — tendo em vista uma mecânica do *ethos*.

Como eu disse no início dessa conversa, entendo que a *questão ética da tradução*, seja em relação à prática tradutória ou em relação à pesquisa sobre tradução, está intimamente relacionada àquela falta de disposição para a *resposta*, a que me referi inicialmente — portanto, a uma questão de *responsabilidade*. Sob a perspectiva de uma *mecânica ética*, essa falta de *responsabilidade*, enquanto um problema de relação, dá também a dimensão da precariedade do espaço da área dos estudos da tradução enquanto *ethos*. Pois se nossa *praxis*, como pesquisadores, não se funda num *esforço relacional* capaz de instaurar um *espaço comum* e um *valor ético* das instâncias em relação na área, esta dificilmente poderá se sustentar enquanto um *espaço ético*. É preciso, portanto, dar ouvidos aos Lícidas e Melibeus (Britto, 1995) e transbordar em espaço esses tantos *solilóquios*, alimentando, assim, a partir de uma *praxis de suplementaridade*, a circularidade dinâmica do *ethos* da pesquisa em tradução.

Em outras palavras, acredito que a *mecânica ética* aqui proposta possa servir de subsídio para repensar as diferentes facetas da *questão ética da tradução*, sobretudo enquanto uma *questão do ethos da tradução*. E fazer isso é também repensar essa questão pelo viés de uma *ética da relação no ethos*.

O modo de equacionar a relação entre níveis *macro-éticos* e *micro-éticos* não precisa, assim, passar necessariamente por uma hierarquização das dimensões éticas, no sentido de se partir de uma *ética geral* para se chegar a uma *deontologia*. Entender esses modelos sob a perspectiva de uma *mecânica ética* permite organizá-los, em qualquer de seus níveis, a partir dos mesmos princípios: dos princípios dinâmicos do *ethos*. Modelos

éticos como os *da prestação de serviço, da comunicação, da representação* ou *da norma* representariam, assim, apenas diferentes circunscrições do *ethos* da tradução, que não podem ser pensadas isoladamente em vista de sua natureza necessariamente sobreposta.

SÓLILO — Puxa, Ilóquio, confesso que só agora consegui entender as relações entre essa longa reflexão, sua indignação com a *falta de resposta* ao texto de nosso colega — como uma *praxis* incapaz de realimentar a dinâmica do *ethos* — e a noção de *comunidade interpretativa*, que agora também se traduz, para mim, em *ethos*. Quanta informação, meu caro! Já estou ficando tonto. Precisamos conversar mais sobre isso numa outra ocasião. Só me diga ainda uma última coisa: você não tem receio de que essas suas idéias passem a impressão de que você esteja propondo uma espécie de teoria geral?

ILÓQUIO — Caríssimo Sólilo, entenda como você bem quiser, mas, como já mencionei, não proponho, com essas idéias, um modelo que queira dar conta de tudo, e sim, um ponto de apoio para repensar algumas questões que nos inquietam. Para propor uma teoria geral, é preciso ter em vista uma minimização do imponderável, enquanto o meu desafio se resume à convivência com essa dimensão. É como se eu me sentisse tensionado entre duas forças: a da fascinação causada pela surpresa da figura prestes a se formar no próximo movimento do caleidoscópio; e a do afã de compreender os princípios complexos de sua formação. Não posso viver fora dessa tensão.

SÓLILO — Interessante você mencionar isso. Ontem mesmo, em meio a uma aula, um jovem e talentoso estudante me saiu com a seguinte máxima: “O acaso é o martírio da ciência”. O que você me diz disso?

ILÓQUIO — Trata-se de uma bela formulação, caro Sólilo. Entendo que o martírio se desdobre em pelo menos duas dimensões: na dimensão do sofrimento, do tormento; e na dimensão da consagração. Por um lado, o acaso é para a ciência o foco de resistência do imponderável, o ponto cego de toda teoria, o vazio argumentativo de cada reflexão: é o seu tormento, na medida em que representa justamente o elemento que impossibilita a totalização do modelo, seu fechamento, sua edificação. Por outro lado, é justamente uma *praxis* contínua de enfrentamento do imponderável que perpetua o espaço da ciência e o consagra como o grande campo de conhecimento de nossa Era. A solução do imponderável, se fosse possível, representaria, nesse sentido, a própria morte desse espaço. É como se pudéssemos dizer, portanto, que o acaso se inscreve no empenho

científico tanto como objeto do seu tormento quanto como condição de sua consagração.

SÓLILO — Bom, seja lá como for, já passamos aqui da medida. Vamos embora que o dia é curto para tanta idéia.

ILÓQUIO — Então, vamos!

Referências bibliográficas

- BRITTO, Paulo Henriques (1995) “Lícidas: diálogo mais ou menos platônico em torno de ‘Como reconhecer um poema ao vê-lo’, de Stanley Fish”. <http://www.phbritto.org/artigos/licidas/>. Acesso em 02 de novembro de 2007. Versão revista do texto publicado em *paLavra* (3), pp. 142-150.
- BUBER, Martin (2001) *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas de Newton Aquiles von Zuben. 8. ed. São Paulo: Centauro.
- _____. (2006) *Between man and man*. Trad. de Ronald Gregor-Smith. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- CARDOZO, Mauricio M. (2004) “Solidão e encontro: prática e espaço da crítica de tradução literária”. Tese de doutorado inédita, USP-FFLCH, São Paulo.
- CHESTERMAN, Andrew (2001) “Proposal for a Hieronymic oath”. *The Translator* 7(2), pp. 139-154.
- COSTA, Márcio L. (2000) *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes.
- DEGUY, Michel (2001) “Michel Deguy em entrevista”. *Revista Cult* 52, p. 8.
- FIORIN, J. L. (2004) “Semiótica e comunicação”. *Galáxia* 8, pp. 13-30.
- FISH, Stanley (1993) “Como reconhecer um poema ao vê-lo”. Trad. de S. Moreira. *paLavra* (1), pp. 156-165.
- HEISENBERG, Werner (1945 [1934]) “Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit”. *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 6.ed. Leipzig: Verlag von S.Hirzel.
- _____. (1996) *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (2000) *Physik und Philosophie*, 6.ed. Stuttgart: Hirzel.
- LÉVINAS, Emmanuel (1993) *Humanismo do outro homem*. Trad. de Pergentino Pivatto et al. Petrópolis: Vozes.
- PYM, Anthony (org.) (2001a) *The return to ethics*. Edição especial de *The Translator* 7(2).

- _____ (2001b) “Introduction: the return to ethics in Translation Studies”. *The Translator* 7(2), pp. 129-138.
- RODRIGUES, Cristina Carneiro (2000) *Tradução e diferença*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____ (2006) “A lógica da suplementaridade”. E. Ferreira & P. Ottoni (orgs.) *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Campinas: Mercado de Letras.
- TAURECK, Bernhard H. F. (2002) *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, 3ª. ed. Hamburgo: Junius.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima (1993) *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola.
- _____ (1999) *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola.