

## 2 PARTE 1 – TRADUÇÃO DA TRADUÇÃO

Nessa primeira parte, discuto a noção de tradução tal como identifico, na desconstrução de Jacques Derrida como um *pensar-fazer*<sup>1</sup>. Com essa premissa, não pretendo aqui demarcar um conceito derridiano de tradução, mas apresentar uma tradução minha sobre textos ou passagens da desconstrução que apontam um sentido de *performance* da tradução como processo de *atravessamento*.

A noção de *tradução da tradução* que irei desenvolver evoca, portanto, os processos de passagem entre textos que, ao invés de falarem *a respeito de*, ao invés de encerrarem uma discussão a respeito deles, põem em marcha uma rede de referências *sobre* esses, inscrevendo-se neles, sendo incorporado a eles. Esse *pôr em marcha* está relacionado ao movimento da *disseminação*, *différance* seminal, tão caro ao pensamento derridiano, em que não se busca uma leitura ansiosa em demarcar um sentido tutelar a respeito da tradução, mas, sim, afirma a multiplicidade de sentidos, ou ainda, os *múltiplos afastamentos de sentido*<sup>2</sup> que a

---

<sup>1</sup> Pensar-fazer é um recurso sob rasura que venho utilizando desde minha dissertação de mestrado em Artes Cênicas a partir de traduções do pensamento da desconstrução de Jacques Derrida, para tentar dar conta de uma noção de pensamento que se entende como ação, em *duplo bind* (que será explicado mais adiante). Tal noção não demarca uma reivindicação utilitária do pensamento, mas sim entende que o pensamento, sua performance, se dá na produção de diferença, portanto um fazer. O fazer é desde então um saber-fazer, que para além de ser uma estância provida de abstrações e conceitos é o acontecimento do pensamento, sua ação, acontecimento-pensamento. Para além de Derrida, recentemente em meus estudos na Filosofia, encontrei um outro eco pertinente a essa questão em *Carta Sobre o Humanismo* (1967), de Martin Heidegger, o qual ao responder uma pergunta sobre “o que fazer” a filosofia frente ao período pós-guerra – qual seria a tarefa do pensamento, sua ação propriamente dita – ele irá dizer que a *Essência* do agir não está na sua produção de efeitos como utilidade, mas sim em con-sumar, “conduzir uma coisa ao consumo, à plenitude de sua Essência. [...] O pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa.” (p. 24-25). Desde então, já se pode entender uma noção de pensamento como ação, mas é preciso acrescentar contribuições de Derrida em *Gramatologia* (1973), em que diz: “nada escapa ao movimento do significante e que, em última instância, a diferença entre significado e significante não é nada” (p. 27-28). Até mesmo aquela voz, “sopro ou criação espiritual”, ou ainda o “Ser”, “presença”, “logos” não escapam ao processo de constituição e jogo de significantes (elemento exterior, formal, produção diferencial...), passando, conseqüentemente, a operar (acontecer) numa escritura, e afirmando uma alteridade do pensamento que se faz no processo de inscrição que é a sua própria ação, o seu acontecimento enquanto corpo. Nesse sentido, pensar-fazer demarca a performatividade do pensamento da desconstrução, onde pensar/falar sobre é agir, imprimir, encetar o seu movimento arrombador de incondicional exterioriade.

<sup>2</sup> A noção de múltiplos afastamentos aqui empregada é o que, para Derrida, difere a disseminação da polissemia. Para Derrida, a polissemia reafirma o projeto monossêmico ansioso sobre o texto, na medida em que seu movimento reafirma a retomada de significado a um referente primordial, organizando-se “no horizonte implícito de uma retomada unitária de sentido, até mesmo de uma

noção de tradução parece evocar. Tal movimento na tradução não permite a saturação, a possibilidade de acabamento e restituição a uma origem ou a um referente inicial, aniquilando, portanto, a possibilidade de um *telos* num texto.

O movimento da disseminação na tradução derridiana, tal como busco apresentar nessa parte da dissertação, afirma a inacababilidade de todo texto, sua necessidade incondicional da passagem ao outro, a operação do “entre”, que põe a escritura em marcha. Nesse sentido, será necessário também discutir a tradução como instância sem estância – *khora* – da alteridade no pensamento, ou, numa perspectiva radical, pensar a tradução como a agência do *todo outro*, de toda a passagem do por vir ou a necessidade incondicional do outro em qualquer referente.

Derrida demarca a *brisura*<sup>3</sup> tradução/alteridade quando afirma: “Se tivesse de arriscar, Deus me valha, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica, como uma palavra de ordem, diria sem frase: *plus d'une langue*” (DERRIDA, 1988 apud DERRIDA, 2001, p. 2). Nessa sentença é preciso destacar o jogo duplo demarcado sobre o “*plus de*” que tanto pode significar “*mais de uma língua*” quanto “*já não há/basta de uma língua*”, demarcando assim uma incondicional multiplicidade da língua como lei<sup>4</sup>. Com essa quase definição

---

dialética” (DERRIDA, 2001b, p. 51-52). A disseminação, ao contrário, propõe um movimento arrombador do horizonte semântico “por produzir um número não-finito de efeitos semânticos, não se deixa reconduzir a um presente de origem simples (‘A disseminação’, ‘A dupla sessão’, ‘A mitologia branca’ são re-colocações em cena – re-colocações práticas – de todas as falsas partidas, de todos os começos, incipits, títulos, exergos, pretextos, pretextos fictícios, etc.: decapitações) nem a uma presença escatológica. Ela marca uma multiplicidade irredutível e *gerativa*. O suplemento e a turbulência de uma certa falta fraturam o limite do texto, interditam sua formalização exaustiva e clausurante ou, ao menos, a taxonomia saturante de seus temas, de seu significado, de seu querer-dizer” (Ibid, p. 52). A força arrombadora da disseminação já não deixa mais o sentido retornar a uma unidade, sendo somente possível enquanto efeito do processo de afastamento irredutível, numa temporalidade singular de adiamento.

<sup>3</sup> De *brisure* em francês – termo designado tanto fenda quanto para juntura – é utilizado por Derrida em *Gramatologia* (1977) para afirmar que “diferença é articulação” (p. 80). Brisura enceta então um gesto duplo na desconstrução, ao mesmo tempo talhando e reunindo, como um efeito de “borderização”, “margeamento” da *différance* – outro recurso utilizado por Derrida para escapar a diferença do jogo, genealógicamente construído, como oposição binária. A escolha de brisura como elo de ligação entre tradução e alteridade quer demarcar em primeiro lugar que essas duas referências aqui tensionadas são também efeitos de *différance*, ou seja, não são conceitos reunidos em si mesmo, mas sim rastros de um processo contínuo de enredamento de outras referências, outros *referir-se-á*. Em segundo lugar, quer-se também desde já demarcar o *double bind* – endividamento duplo – dessa ligação: “tradução: alteridade”, ou seja, tradução como alteridade e vice-versa.

<sup>4</sup> O jogo do indecidível do “*plus de un/e*” é explicado também por Derrida em “Não/mais Estados Vadios” [*Plus d'États Voyus*] (In: Derrida, J. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2009b), quando ele deflagra certa resistência ao abuso da soberania do poder norte-americano em decidir sobre um estado vadio (*rogue states*), “estados fora-da-lei”, que, em suma, seriam estados que agridem à democracia, sobretudo, à democracia norte-americana: “*A rogue State is whoever the United States*

ao mesmo tempo econômica e arriscada, a desconstrução enceta duplamente a tradução como produção de diferença e agência do outro-outro, do estrangeiro irreduzível, que ao mesmo tempo é a vitalidade e a ameaça sempre por vir de todo texto.

O rastro da tradução demarca, assim, uma *hospitalidade* de todo texto, que, como lembra Fernanda Bernado (2009, p. 8):

É por excelência uma das figuras da ‘incondicionalidade sem soberania’ e, enquanto tal, não só um dos motivos definidores da Desconstrução (que é um *pensamento da hospitalidade, como hospitalidade e como justiça*) como desconstrutores da soberania na multimodalidade de seus registros.

A tradução reserva no texto a “não identidade a si”, a “alienação originária” e necessidade incondicional do outro. O “*plus d’ un/e*” incondicional é, deste modo, anterior à vontade de um sujeito, ao poder de decisão de um sujeito frente ao texto, e demarca o texto à experiência do por vir, ou seja, de uma irreduzibilidade do a traduzir.

A incondicionalidade do por vir em Derrida afirma então uma *ipse* de *traição*, uma impureza constitucional que se dá em um sentido muito particular de “faltar à promessa, renegar ao projeto, subtrair-se ao controle, mas de modo a revelar a verdade assim traída. Traduzi-la e arrastá-la para a luz do dia” (DERRIDA, 1998, p. 24)<sup>5</sup>. Trata-se de um apelo ao inimigo outro, à necessidade

---

*says it is*” (LITWAK, 2000 apud DERRIDA, 2009b, p. 183). Derrida irá concluir então que se os EUA tem o poder de decidir investir 60 bilhões de dólares num sistema de míssil e anti-míssil contra um *rogue State*, contra a soberania e a possibilidade de qualquer estado responder por si, julgado por eles (EUA) como um *rogue State*, os EUA, e por vezes seus aliados, seriam então “os mais perversos e os mais violentos, os mais destruidores dos *rogue States*” (DERRIDA, 2009b, p. 183), pois seriam desde sempre essa força sobre o outro, sobre o poder tirar o outro de si, o poder destruir o outro, uma soberania construída sobre tal poder de partilha. Para Derrida, a *vadiocracia* é própria a toda *cracia* da soberania de Estado, “ai onde não há senão vadios, não há mais vadios. *Plus de voyus* [não (há) /mais vadios]” (*ibidem*, p. 192).

<sup>5</sup> Estou aqui, num movimento de desapropriação, citando um trecho de Derrida que não se refere exatamente ao sentido de *ipse* de *traição* que estou interessado em desdobrar. Esse trecho aparece em *Enlouquecer o Subjétil* (1998), quando Derrida se refere à tentativa de Thévenin de não deixar que a palavra *subjétil*, lançada por Artaud (1932, 1946, 1947), ainda pouco conhecida nos dicionários contemporâneos, não fosse confundida com outras próximas, como um efeito de aliteração: *subjetivo*, *subposto*, *projétil*, *subject*, etc. Derrida então vai defender tal deslizamento entre o *sub* e o *til*, *il*, a fim de forçar a virtualidade de sentidos próprios ao vocabulário de Artaud. O *subjétil* pode deslizar, trair ao projeto de um em si, da redução do *subjétil* enquanto um conceito, e é nesse sentido que a expropriação desse trecho, esse roubo de sentido está desautorizado aqui. Ao pensar num sentido de *ipse* de *traição* de todo texto, quero afirmar essa possibilidade do deslizamento e dinamismo do sentido que se faz em jogo com o outro, como o lançamento ao outro próprio do texto.

de sentido sempre adiado e fora de si que aniquila o *autos*, uma constituição de *si*, para demarcar a *ipseidade* enquanto reenvio e abertura ao outro.

Nessa perspectiva, o rastro da tradução afirma o texto como uma rede suplementada e irreduzível de outras línguas, de outros retornos a outros textos que margeiam a multiplicidade da produção de sentido. É a partir dessa premissa da promiscuidade de todo texto, sua *ipse* de traição, que será importante, aqui, retornar ao código teológico, o texto sagrado, o mito babélico, que atravessa o sistema de compreensão da tradução, ou ainda, da tradução como parte de um sistema linguístico do qual pode se falar sobre e criar leis, despesas de herança e sucessão, imposto, obrigação e labor.

Esse “falar sobre” a afinidade entre as línguas, o sistema linguístico, marca o limite entre o mito babélico e o pensamento corrente clássico da tradução – construído entremeado ao falatório rotineiro dos lábios e às mais altas teorias da tradução – que, em suma, buscam garantir a possibilidade de restituição de sentido comum, originário, de um texto em outra língua. Como afirma Derrida, é somente em nome dessa afinidade gênese/gestora que se pode pensar numa “tarefa do tradutor”, enquanto um dever de restituição da experiência da linguagem ao santo crescimento comum a todas as línguas – tal como evocada por W. Benjamin, em seu ensaio de 1916 –, um imposto a ser pago que afirma a unidade entre elas.

## 2.1 INTERDITO NECESSÁRIO: A INCONDICIONAL MONOLÍNGUA DO OUTRO QUE LOGO SOU E SIGO

*Sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha.  
Derrida, 1996.*

Derrida inicia seu ensaio *Des tours de Babel* (1987-1998), em que faz uma operação desconstrutiva ao ensaio de Benjamin *A tarefa do tradutor* (1916), lembrando a impossibilidade da tradução da própria Babel<sup>6</sup>. Tal impossibilidade

---

<sup>6</sup> Desde o título do ensaio, Benjamin deixa escapar que sua preocupação está voltada, sobretudo, a pensar numa tributação do sujeito-autor-tradutor, a tarefa do do tradutor e não a tarefa da tradução (sua agência ou *performance*, pois essa, tal como diz Derrida, é incalculável, incontrolável). A “tarefa” em Benjamin demarca certo engajamento, dever, dívida, responsabilidade a qual o sujeito-tradutor deve responder. Como ainda aponta Derrida (2006, p.27): “Ele [o tradutor] *deve* *quitar-se*

é logo anunciada na experiência da im-própria tradução de “babel” como um nome próprio – que também é o nome de deus. Ou seja, “Babel” como um termo originário, portanto encerrado nele mesmo, primeva ou gênese de todas as línguas, é intraduzível, ou ainda, Babel foi privada de ser traduzida. Nesse duplo movimento, Babel enceta a incondicionalidade do *a traduzir* como lei, e a lei como um interdito. Uma lei que não encerra o texto nele mesmo, Babel nela mesma, mas enceta seu estado de falta, de “esburacamento”, e necessidade incondicional da alteridade, do *plus d’un/e*.

Todavia, antes de iniciar a questão do *a traduzir* como lei e como lei interdita, tal como aparece no atravessamento Derrida/Benjamin, gostaria de, ainda que rapidamente, apresentar também minha im-própria experiência a partir de um texto traduzido. Prefiro, estrategicamente, colocar esse desvio no corpo do texto em lugar de mais uma nota de rodapé, para demarcar abruptamente o meu lugar de fala sobre tradução enquanto mais uma tradução, portanto incompleta – e assim talvez essa interrupção não seja um desvio sobre a lei do *a traduzir*, mas sua performance.

Falo aqui, e somente posso falar, de *Des tours de Babel* (1987-1998) de Derrida, a partir da tradução de Junia Barreto, *Torres de Babel* (2002-2006). Nesse ato de escrita, de tentar falar sobre, retraduzo o *mesmo* texto em outro. Não somente esse, mas quase todos os textos originais que apresento nessa dissertação são, em verdade, traduções. Até mesmo aqueles poucos cujos “originais” tive acesso durante minha formação, são também dobras da tradução. Só posso falar lançado da língua secundária e na língua secundária<sup>7</sup>.

---

também, e de qualquer coisa que implique talvez uma falha, uma queda, uma falta, até mesmo um crime. Ver-se-á que o ensaio tem por horizonte a ‘reconciliação’”. Ou seja, a tarefa do tradutor em Benjamin se perfaz na restituição da verdade do texto através da reconciliação das diferenças entre línguas. Há, portanto, em Benjamin um sentido de parentesco entre as línguas que se põe como dívida ao tradutor e que ao mesmo tempo é sua salvação. É a esse sentido de restituição à linhagem, que é resguardado um certo sentido de uma pureza da linguagem, que Derrida irá desconstruir em *Torres de Babel* (2006).

<sup>7</sup> E assim é necessário fazer tributação a todas as traduções, outros lábios, que atravessam fantasmaticamente esse texto em curso. Primeiramente, porque só posso pensar-fazer traduções no pensamento da desconstrução graças às primeiras traduções que a mim chegaram de textos de Derrida do francês para minha língua materna, português – a qual também nunca me pertenceu – ou do francês para inglês. Somam-se ainda às mediações, que são também traduções, de muitos lábios pelos quais o pensamento derridiano veio passando até os meus: desde as primeiras leituras com Lúcia Lobato (PPGAC-UFBA) e nossos trânsitos e convívio às margens da Filosofia, até às contaminações adquiridas pelas aulas, comentários e orientação de Paulo Cesar Duque-Estrada (PUC-Rio); sem esquecer também de citar os textos de Fernanda Bernado e suas traduções que foram importantes elos de conexão entre os temas aqui brisurados. Esse texto não poderia senão ser uma tradução dessas outras traduções de traduções.

Essa incondicionalidade aponta ainda para um rastro de violência não somente sobre uma lei da língua, mas também sobre qualquer lei que se faça em nome da razão, como o estudar Filosofia. Só posso falar da Filosofia na língua do *Outro*, a que não é a original, e é nesse falar sobre, secundário, que não é “meu”, que se margeia e se constitui o próprio sistema da tradição, ou melhor, do que pode ser chamado de tradição.

Esse *Outro* aqui empregado evoca ao mesmo tempo uma noção de subalternidade – aqui gostaria de destacar a figuração do *índio*<sup>8</sup> como uma subalternidade radical do qualquer um alheio a língua hegemônica – e também o todo outro, todo estrangeiro a um referente, o que sempre escapa, o por vir, exterioridade absoluta que já não se deixa reduzir pelo par dicotômico dentro/fora. Porém, é preciso salvar esse *só poder falar a língua do outro* da ainda atual “economia trágica” que mantém a homo-hegemonia dos sistemas linguísticos dominantes, tal como afirma Derrida, onde “alguns estão obrigados a aprender a língua dos senhores, do capital e das máquinas, [onde alguns] estão obrigados a perder o seu idioma para sobreviverem ou para viverem melhor. Economia trágica, conselho impossível” (2001, p. 45-46).

O *só poder falar uma língua* demarca, na verdade, a incondicionalidade da língua onde só se pode falar uma língua apropriada, apreendida por uma exterioridade, a qual também nunca foi minha, nunca esteve sob meu controle ou posse e sempre foi um reenvio ao também *outro*. É esse jogo de uma língua sempre vinda do outro e reenviada ao outro, acolhida e doada, que Derrida (2001) denomina de “monolinguismo do outro”, como a lei da língua, a língua da lei, ou ainda, a lei como língua.

Destarte, o que chamei agora a pouco de “sistema da tradição” é mais uma dobra dessa lei, que também poderia ser chamada de “arquitetônica” ou “*oikonomia*” disseminadora de textos – conforme Agamben (2009) recentemente utilizou para definir a noção de dispositivo, “conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições, cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, no sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN,

---

<sup>8</sup> Em *O monolinguismo do Outro* (2001), Derrida lembra que a noção de “índio” no projeto colonial era a atribuição dada a qualquer indivíduo pertencente a um povo para além dos domínios da cultura hegemônica, sendo, desde lá, *para além mar*, o primitivo, o distante e o não-civilizado, que é também o não-domesticado. O chamamento de “índio” pode portanto se imprimir como um dispositivo tanto de estereotipação do outro como também o todo *outro para além*.

2009, p. 39), tal como se insere essa dissertação dentro de um curso de pós-graduação.

A Filosofia só se constituiria como cultura, tradição ou sistema, enquanto acolhida e doada tal como a língua, assim *pôr em marcha* uma tradição é necessariamente fazer passar por muitos lábios. É preciso falar *uma* língua, não qualquer língua, mas dominar uma língua *apropriada*, externa e, por vezes, imposta pelo outro pela força ou pela manha. Essa expropriação incondicional, a *monolíngua do outro*, demarca o traço colonial que esse texto aqui não poderia se furtrar.

Assim, Derrida (2001) apresenta a lei da língua, lembrando que:

Qualquer cultura é originariamente colonial. Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar. Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. A magistralidade começa, como se sabe, pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações. (...) Esta imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através de álibis do humanismo “universal”, por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede sempre a cultura como a sua sombra (DERRIDA, 2001, p. 55).

Essa seria a primeira condição do monolinguismo do outro: a soberania da língua da lei ou a lei da língua, onde todos nós falamos uma língua vinda de *algures* como se a nós ela pertencesse e como se ela fosse apropriada para nós. O sentido de “apropriado” é também aqui um sentido adjetivado, pois uma língua apropriada é também aquela modelo do bem falar e do bem escrever, que pertence ou se reduz a um mesmo código comum, gramatical, cultural que possibilita as noções de contrato. Todo esse jogo de soberania/apropriação é o que Derrida (2001) designa como “hegemonia do homogêneo”.

Por razão dessa homo-hegemonia, Derrida aponta que o monolinguismo do outro ainda quer dizer outra coisa: “(...) não falamos senão uma língua – e que não a *temos*. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre do *outro*, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida” (DERRIDA, 2001, p. 57).

Paradoxalmente, é por conta dessa acolhida e reenvio da língua que se justifica o certo tom autobiográfico empregado por Derrida em *O Monolinguismo do Outro* (2001), que aqui também é performatizada, nessa dissertação, escrita predominantemente em primeira pessoa. Esse tom confessional aqui/lá não busca

construir uma tessitura fantasmática sobre a subjetividade de um *eu*, do *autos*, da constituição de um em si identitário que demarcaria por conseguinte a subjetividade autoral de um texto. A opção de se deixar escapar o *eu* é na verdade a demarcação de um *queixume*<sup>9</sup> a esse não pertencimento a nenhuma língua; fruto dessa apropriação sem apropriação; fruto desse só poder dizer *eu* numa língua que nunca me foi dada. *Eu* somente sou enunciado pela língua vinda de algures, acolhida e reenviada a outro além também inencontrável.

Nesse queixume, pausa, sem repousar, o que Derrida nomeia de “perturbação da identidade<sup>10</sup>”, configurada justamente na fragilidade da *ipseidade*, da possibilidade de se *poder-dizer-eu*, sendo também a capacidade de poder dizer “eu posso”. Esse poder dado à identidade de um sujeito, à autonomia de um sujeito, à possibilidade de se enunciar enquanto tal, é garantido por uma lei que é também dissimetricamente a lei do outro, de acolher o outro, Vejamos:

E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstracta para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder do “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o “*pse*” de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes* (refiro-me aqui à cadeia semântica que trabalha no corpo a hospitalidade tanto quanto hostilidade – *hostis, hospes, hosti-pet, posis, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos, etc.* –) (DERRIDA, 2001, p. 27, grifo do autor)

Ou seja, todo poder dizer “eu”, o “auto” de toda autoidentidade, é garantido pela capacidade de hospitalidade (*hospes*) incondicional à *monolíngua do outro*, ao acolhimento de uma exterioridade que é também a sua negativa (*hostis*). A *ipseidade* é assim apresentada por Derrida pela *falta* e pela *necessidade de acolher* algo desde sempre fora de si e que somente pode ser garantida pela sobreposição de atributos, nomes e os mais diversos dispositivos – sociais, políticos e jurídicos – os quais, inversamente, podem ser os mesmos dispositivos de interdição. Nacionalidade, cidadania, gênero e língua, por exemplo, são os primeiros a serem afirmados e banidos nos processos de interdição do outro e também nos processos de retorno a um *ipse*, a uma *casa*, a

<sup>9</sup> *Grief* em inglês, que Derrida lembra ser, sobretudo, “a queixa sem acusação, o sofrimento e o luto” (2001, p. 49).

<sup>10</sup> No original, *trouble de l’identité*.

reivindicação de *identidade*<sup>11</sup>. Nesse sentido, ainda lembra Paulo Cesar Duque Estrada, em seu ensaio *Derrida e a escritura* (2002)<sup>12</sup>:

(...) aquilo que vem a formar uma identidade é, ao mesmo tempo, aquilo que já a desloca, que já a abala, já afrouxa os laços de sua própria coesão, e, deste modo, não se pode pensar aqui nem em identidade [“uma identidade jamais é dada, recebida ou alcançada...”], nem em não-identidade, mas sim em um processo contínuo de ex-apropriação, de “alienação sem alienação”, de uma “propriedade (“auto”) que jamais se perde e jamais se reapropria”, processo este que se repete “interminável, indefinidamente, fantasmático...” e que Derrida chama de *identificação* (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 14).

Mesmo dada tal fragilidade de qualquer processo de identificação, é ainda esse precário poder-dizer-eu, de poder acolher e enviar um *eu* alimentado pela monolíngua do outro, que qualquer “*poder falar sobre*” se constitui. Ao mesmo tempo, essa *ipseidade* contraditória apontada por Derrida persegue, assombra e perturba todo processo de subjetivação, todo sentido de sujeito e da autonomia de um sujeito, o “auto” de um sujeito – esse também, desde sempre, fruto do processo de falar sobre ele, também exterior e secundário – que são parte de um encadeamento metafísico que comporta outras palavras como verdade, alienação, apropriação, habitação (*habitat*), lei, etc.

Para Derrida, todas essas palavras se impuseram através deste monolinguismo do outro, desta tradição desde sempre atravessadora, arrombadora, de conceitos constituídos de *outros* conceitos, interminavelmente. Um monolinguismo incondicional, do qual todos nós nos servimos [“que sou obrigado a bem servir desde há bocado”<sup>13</sup>], mesmo que para lançá-lo à desconstrução. Tal seria a perturbadora arquitetura da desconstrução: a

<sup>11</sup> Importante destacar que parte do queixume de Derrida (que é também seu leitmotiv), em *O Monolinguismo do Outro* (2001), é anunciado por ele como fruto da interdição da cidadania franco-magrebina pela abolição, em 1940, do decreto Crémieux de 24 de Outubro de 1870, que constituía o Estado Francês da Argélia: “retirando-a [a identidade] àqueles cuja a memória coletiva continuava a lembrar-se ou tinha acabado de se esquecer que ela lhe tinha sido emprestada na véspera e que não tinha deixado de dar lugar, menos de um século antes (1898), a perseguições assassinas e ao começo de pogroms. Sem no entanto impedir uma ‘assimilação’ sem precedentes: profunda, rápida, zelosa, espetacular. Em duas gerações” (DERRIDA, 2001, p. 31). Tal queixume é que justifica ou mesmo performatiza a enunciação do seu “eu” em francês, por amor a língua francesa. Língua que nunca foi sua, nem de ninguém, mas a qual, incondicionalmente, ele é capaz de se sentir em casa: “eu chamo-lhe a minha morada, e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. Ele habita-me” (*idem*, p. 13-14).

<sup>12</sup> In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Ed. Loyola, 2002.

<sup>13</sup> Derrida, 2001.

*disseminação* que não se deixa reduzir à esfera semântica, mas sim evidencia uma *irredutível alteridade* no texto, ou mais amplamente, na escritura.

Retornar a um referente autobiográfico, o *poder dizer eu*, é, portanto, a demarcação de uma contradição performativa anunciada desde a língua: o só poder dizer sobre qualquer referente estando fora dele e a partir do que não é ele, o que desloca também qualquer relação estéril de sujeito/objeto. Toda tentativa do que se pretende dizer aqui, só posso dizer no jogo irredutível de traduções minhas sobre outras traduções; só posso afirmar qualquer referente em Derrida a partir de processos de expropriação ou de forçamento do sentido em minhas *im-próprias* traduções sobre Derrida – sobre ele, fora do seu si, portanto, impregnado, camada sobre camada, no “que se chama *ele, it, il*”<sup>14</sup>.

Por ora, poderia dizer que o tom confessional dessa escrita é, ademais, uma tradução ao que Derrida chama em *Monolingüismo do Outro* (2001) de “modalidade identificatória”, que seria justamente esse dizer em primeira pessoa que aqui se faz necessário para falar de língua, da tradução entre línguas, que não restitui uma identidade, mas, sim, demarca a *performance* da monolíngua do outro. Pois esse *eu enunciado* se constrói textualmente atravessado pelo outro, por textos do outro, vindos do outro, enviados ao outro e ao outro, alhures, acolhidos:

Qualquer que seja a história de um retorno a si ou *a sua casa* [chez-soi], na “casa” da *sua casa* (chez é a casa), seja ela uma odisseia ou uma *Bildungsroman*, seja de que modo for que se fabule uma constituição do *si*, do *autos*, do *ipse*, *imaginamos* sempre que aquele ou aquela que escreve deve já saber dizer *eu*. (...) Sem dúvida que o *eu* em questão se formou, podemos crê-lo, se ele pôde ao menos fazê-lo e se a perturbação da identidade (...) não afeta precisamente a própria constituição do *eu*, a formação do *dizer-eu*, do *mim-eu*, ou a aparição, como tal, de uma ipseidade pré-egológica. Ele ter-se-ia então *formado*, este *eu*, no lugar de uma *situação* inencontrável, reenviando sempre a algures, a outra coisa, a uma outra língua, ao outro em geral. Ele ter-se-ia *situado* numa experiência insituável da *língua*, da língua no sentido lato, portanto, desta palavra (DERRIDA, 2001, p. 43-44, grifo do autor)

Retornando ao início desse corte abrupto, ao eu-dizer que só poderia falar a língua do *outro*, a língua secundária a um original, uma tradução, estou reafirmando essa incondicionalidade de qualquer “referir-se-á” enquanto lei do outro, sua monolíngua. Todo acesso a um texto sempre será mediado por essa lei

<sup>14</sup> Essa noção de um pensamento irredutível sobre o fora de si sobre todo aquilo que se chama é também o que se refere à noção de subjetividade no pensamento derridiano, tratada na Parte 2 dessa dissertação.

da língua, por essa mediação, expropriação, transferência, tradução ao *outro*. Até mesmo um dito original, seria também fruto do processo de disseminação, ou seja, arquitetura de outros textos – enredamento e remendo – promotora de envios e transferências ao *outro* que também não retornam a um “*auto*” da identidade do sentido, a uma subjetividade em si, mas são a abertura ao outro, ao lançamento ao outro por vir. Nesse sentido, até mesmo o dito original é desde sempre tradução, portanto, desde o princípio, instância secundária, exterior, da ordem do outro.

Sobre tal brisura, entre os sentidos de monolíngua do outro e de tradução aqui perseguidos, Derrida dá uma possível pista:

Resumamos. O monolíngue de que falo fala uma língua de que está *privado*. Não é sua, o francês. Porque está assim privado de *toda e qualquer* língua, e não tem outros recursos – nem árabe, nem berbere, nem o hebreu, nem nenhuma das línguas que terão falado os antepassados – porque este monolíngue é de certo modo *afásico* (talvez ele escreva porque é afásico), está lançado na tradução absoluta, uma tradução sem polo de referência, sem língua originária, sem língua de partida [e aqui se justifica o porquê todo texto, mesmo que dito primeiro, é desde sempre uma tradução, pois nunca teve língua – *chez-soi* – de partida]. Não existem para ele senão línguas de chegada, se quiseres, mas línguas que, singular aventura, não chegam a chegar, uma vez que não sabem mais de onde partem, *a partir* de onde falam, e qual é o sentido do seu trajecto. Línguas sem itinerário, e sobretudo, sem auto-estrada de não sei que informação (DERRIDA, 2001, p. 93).

A “tradução absoluta” é o próprio exercício de pôr uma tradição/herança em marcha, mantendo *a pulsão e o lance*<sup>15</sup>, a promessa de passagem ao outro onde só é possível se falar apenas uma língua de chegada que é a monolíngua *do* outro, e como lembra Derrida, “o *de* não significa tanto a propriedade quanto a proveniência: a língua é do outro, vem do outro, (é) *a* vinda do outro” (2001, p. 101). Nesse sentido, a monolíngua aqui não aponta para um retorno a uma unidade, ao pertencimento a um uno, pelo contrário. A unicidade do outro é incalculável, é acolhida e envio ao mesmo-outro-sempre-por-vir, que pelo *por vir* não se pode ter em posse nem prever. É esse sentido incondicional, e até mesmo imperativo de “relação ao outro!” ou “abertura ao outro!” que a noção de *monolíngua* diz respeito a qual sou incondicionalmente tributário.

A *performance* de qualquer texto, ou arquitetura de textos, como na minha relação com a Filosofia derridiana, sua encenação em ato, se constitui nesse

<sup>15</sup> A noção de pulsão e lance faz referência aqui ao pensamento de Antonin Artaud que trato na segunda parte da dissertação.

passar por muitos lábios que desviam e multiplicam seus buracos, suas faltas, o seu *a traduzir* alhures<sup>16</sup>. Essa *monolíngua*, que nunca foi minha nem nunca pertenceu a nenhum território ou a alguém, essa força que não se pode prever, nem mesmo calcular e que atravessa qualquer referente, sem nunca o restituir, mas o esburaca, soçobra, tal como a torre de Babel – incompleta, insaturada, aberta, irredutível.

## 2.2 A PERFORMANCE BABÉLICA

Derrida assinala em *Torres de Babel* (2006) que foi justamente devido à tentativa de reunir a multiplicidade de línguas sob um mesmo código linguístico, uma mesma torre, o *Uno*, que Deus – paradoxalmente, aquele que na metafísica é também a referência da unidade, signo do signo –, no mito babélico, enceta a incondicionalidade da tradução, criando desde a origem da origem, a metáfora da metáfora, Babel, uma resistência a um universalismo e a uma genealogia única:

[...] os Semitas querem colocar a razão no mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também

<sup>16</sup> Talvez, entre essas brechas esteja lançado o meu queixume – também *leitmotiv* dessa dissertação –, que é também parte do meu caminhar pelas bordas da Filosofia, minha trajetória sempre tortuosa aos olhos de um homem da Filosofia – digno de nome – já anunciada como uma confissão na introdução deste tomo: sim, eu danço. *Lembro-me* (e aqui mais uma vez abro outra brecha performativa do “poder-dizer-eu”) da minha entrevista no processo de seleção do Mestrado em Filosofia na PUC-Rio, quando abruptamente fui interpelado por um dos professores entrevistadores: “– Mas você aqui você não vai dançar, né?” (sim, naquele momento, mais do que uma simples interrogação, era-me proferido um chamamento, *uma chamada à razão*, uma chamada a responder por um poder-dizer-eu). Muitos desvios poderiam ser comentados a respeito do porque de tal interpelação ou as conseqüentes respostas *apropriadas* a ela, mas, de todos, um talvez seja o que mais ecoa como reenvio, o qual não pude enunciar de imediato, mas que, adiado e *a demeure*, profiro *aqui* – ao longo dessa dissertação – como rastro ainda de lá: “– E posso eu/outro parar de dançar?”. Essa resposta de envio atrasado e arrastado ao interdito do outro, é o que talvez, incondicionalmente (e também *talvez* por isso eu não saiba se tenho mesmo certeza sobre isso, se estou autorizado a dizer isso), o que motiva e *sobre* o que se demora essa escrita. Só posso falar enquanto *outro*, na monolíngua do outro, da qual não me autoriza a dizer nada soberanamente, mas somente marca minha incondicionalidade de reenvio: só posso falar de Derrida enquanto tradução, dos meus processos de transferência, de expropriação *para além* da Filosofia, *para além* de Derrida, *para alhures*. Trazer este queixume para essa escrita de maneira alguma pretende anular a instância de um rigor filosófico, pelo contrário, é só porque há rigor que pode falar uma certa Filosofia. Sem acusação, tal queixume é mais uma assombração, mais um eco que atravessa – e marca a travessia – de *outra* escrita filosófica que não/pode parar de dançar.

a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar. Tal insolubilidade encontra-se marcada diretamente no nome de Babel: que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente, ao lado dele mesmo como outro. Tal seria a performance babélica (DERRIDA, 2006, p. 25-26).

Deus, em um ato de loucura ou de cólera, de um extravazamento de si, desconstrói a torre de Babel, impondo a necessidade impossível da tradução, fazendo resistência à tentativa de reverter à sua força – a multiplicidade das línguas – à razão do uno e ao apaziguamento entre as diferenças, transparência pacífica entre povos. Nesse gesto de desconstrução originário, a “torre de Babel” enceta então a necessidade do ruído, da confusão, do dissenso, dos múltiplos desvios irredutíveis de toda forma de passagem dum sentido a outro e, sobretudo, a “impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica” (DERRIDA, 2006, p. 12).

A condenação babélica da necessidade da tradução, necessidade de se falar em mais uma língua, se institui para além de uma obrigação, uma dívida, ou lei em nome de um sujeito totalizante em sua busca imperialista de reunir todos a um mesmo código. Sim, Derrida fala de uma dívida, mas uma dívida da tradução e não de um sujeito-tradutor, de alguém frente a um texto, pois essa é uma “dívida que não se pode mais quitar”, portanto, anterior a qualquer decisão de um sujeito sobre o texto, na sua tarefa frente a um texto. A necessidade de tradução tal como uma transferência ao outro, de passagem a um sentido fora texto que não retorna a uma unidade, a um mesmo *Uno*, mas prolifera uma tessitura de muitos lábios que se confundem, é a impropriedade da língua, a lei da *monolíngua*.

Deus enceta a “babel” – a confusão – como lei. Essa *monolíngua do outro* que é também um *plus d'un-e*, não só se refere à multiplicidade de idiomas como qualquer mais de um referente em todo *texto* é um problema a qualquer processo de tradução, pois demarca a impossibilidade de restituição a um originário uno.

Ao munir essa escrita a partir da tradução de Junia Barreto, em vez de recorrer ao original do próprio Derrida, estou também assinando a dupla impossibilidade já demarcada entre línguas – francês/português – e, pela minha precariedade na tradução direta do francês para o português, a própria impossibilidade de restituição a um originário: se Derrida, em *Torres de Babel* (2006, p. 26), diz estar apresentando “a tradução de um outro texto sobre a tradução” e que, sem quitá-las, reconhece assim uma de suas “numerosas dívidas em relação a Maurice Gandillac”<sup>17</sup>, o que diferiria este outro texto meu sobre a tradução da tradução? Como retornar a um texto primeiro, a um autor originário, Derrida, se este já se anuncia secundário? Como exigir assim um selo – um *telos* de tributação –, se desde a origem a expropriação se faz como lei?

Essa confusão/circunlocução aqui gerada – da tradução da tradução, texto secundário do texto secundário – é anunciada também desde o título do ensaio de Derrida: “*Des tours de Babel*”. Em nota de abertura da publicação brasileira, Barreto já anuncia o labirinto textual presente não somente no título, mas em todo o ensaio:

As dificuldades de tradução em “*Des tours de Babel*” começam pela intradutibilidade do título, sua multiplicidade de sentidos e de associações possíveis. Torres, giros, voltas, circunlocuções, viagens, passeios, vias, peças, vezes, tornos, truques, e até mesmo desvios se confundem na confusão de Babel. Um texto rico em interseções, que abriga outros textos e textos por sua vez já traduzidos. Uma tradução que acolhe outra tradução e que traduz a tradução (BARRETO *apud* DERRIDA, 2006, p. 7-8).

“*Des tours*” demarca em Derrida um gesto duplo de irreduzibilidade/redundância, que é também um apelo ao não encerramento das operações desconstrutivas. Tratar sobre Babel, ser tributário a essa herança, é não encerrá-la, tal como é própria a sua arquitetura insaturada, inacabada, incompleta. Os giros, os retornos sobre o mesmo tema, a insistência sobre o fundamento sem fundamento é próprio de toda edificação.

---

<sup>17</sup> Maurice de Gandillac (1906-2006) foi Professor de História da Filosofia na Sorbonne de 1946 a 1977, tendo sido professor de uma geração de pensadores franceses que incluem nomes como Lyotard, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida, além de ter sido autor de importantes traduções do alemão e latim para o francês. Derrida ao dizer que reconhece, “sem quitar”, suas numerosas dívidas a Gandillac está também deixando escapar que seu ensaio é mais um enredamento de outras traduções que multiplica a lei da monolíngua. Sua tributação a essa herança babélica se dá no acolhimento e no envio do outro, que não quita a sua dívida, mas sim a multiplica.

Babel, o nome próprio que acompanha este título, é também comumente traduzido como “confusão”, tradução que, como lembra Derrida, não se explica etimologicamente (Ba = pai, Bel = Deus), mas enquanto nome próprio da perplexidade diante ao *plus d'un/e*. Não há uma raiz etimológica anterior que justifique a tradução de Babel por confusão, entretanto, o seu sentido está justificado na própria perplexidade do não entendimento entre as línguas, próprio àquela “cidade que carregaria o nome de Deus o pai e o pai da cidade que se chama confusão”. Porém, essa incoerência fundadora e até mesmo não explicável [nem explicada pelos tradutores da Bíblia para o francês, Segond e Chouraqui, retomados pelo ensaio derridiano] da tradução de Babel por confusão pode ser uma interessante chave para se pensar o sentido de “Deus” que retorna em tantos textos de Derrida.

Esse dispositivo teleológico, nome próprio, que por tantas vezes me deparei em tantos retornos (*des tours*) derridianos, merece aqui uma atenção, ainda que rápida, mais cuidadosa. Confesso que, em minhas primeiras leituras, tantas circunlocuções de Derrida em torno de Deus me causavam certa inquietação, certo desconforto que em nada se assemelha a rastros de um ceticismo velado, também podendo soar como resistência a um rastro de minha formação colonial-cristã, até porque não se trata aqui de por a prova uma crença. Não obstante, mesmo negando qualquer possibilidade de retorno a uma totalidade, Derrida retorna muitas vezes a este signo do signo, Deus, em suas operações desconstrutivas *sobre* a metafísica. E talvez seja justamente este duplo sentido do “sobre” que merece ser tratado em particular, para desviar uma leitura *sobre* Derrida de uma genealogia/tributação messiânica.

Primeiro, é importante retomar a discussão que aparece em sua *Gramatologia* (1973), quando Derrida desvia a desconstrução de um sentido meramente opositor à tradição que se pretende desconstruir. O retrabalho da desconstrução *sobre* a impureza da origem ou enfraquecimento da autopresença, como enunciei em outro momento de *afrouxamento* (ANDRADE, 2010), em nada se assemelha à refutação ou denegação da tradição, nem mesmo a criação de um sistema autorreferencial, autônomo, soberano. Não se pode escapar aos atravessantes conceitos constituídos de *outros* conceitos, a lei da língua e seu rastro colonizador incondicional que há pouco falava, a qual *Deus*, “a melhor

alma telescópica do universo”<sup>18</sup>, insistentemente fantasmático, não somente faz parte, como é sua própria mitologia fundante, tal como em Babel.

Quanto a isso, o próprio Derrida (1973, p. 16) diz em *Gramatologia*:

É claro que não se trata de “rejeitar” estas noções: elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se inicialmente por em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos de pensamentos que, frequentemente, se acredita poder separar inocentemente.

Derrida (1973, p. 16-17) prossegue:

Um motivo a mais para não renunciarmos a estes conceitos é que eles nos são indispensáveis hoje para abalar a herança de que fazem parte. No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, que corre permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstruir; e, simultaneamente, a brecha por onde se entrever, ainda inomeável, o brilho do além-clausura.

Aqui assinalamos, portanto, o primeiro gesto *sobre* a noção de Deus na desconstrução. A insistência de Derrida sobre este signo do signo não aparece enquanto um messianismo, contudo, enquanto um posicionamento estratégico de

<sup>18</sup> Assim Derrida traduz – diria que, ironicamente – Deus, enviando em um de seus postais a sua secreta amada, criptado, em Cartão Postal (2007). Acompanhem: “Meu gosto pelo secreto (a-b-s-o-l-u-t-o): eu só posso gozar com esta condição, desta condição. MAS, o gozo secreto me priva do essencial. Eu gostaria que todo mundo (todo mundo não, *a melhor alma telescópica do universo, chame isso de Deus se você quiser*) saiba, testemunhe, assista. E não é uma contradição, é por isso, com vistas a isso que eu escrevo quando posso. Eu exerço o segredo contra as testemunhas fracas, as testemunhas particulares, mesmo se elas são multidão, porque elas são multidão. É a condição do testemunho – ou do *voyeurismo* – em princípio universal, do não-segredo absoluto, o fim desta vida privada que enfim eu detesto e recuso; mas enquanto espero, é preciso acrescentar o privado. Implacavelmente, e o segredo e a cripta e a reserva” (DERRIDA, 2007, p. 56, grifo meu). Nessa passagem, pode-se dizer que essa alma vigilante a qual tudo testemunha e que pode ser chamado por qualquer um de Deus – esse qualquer um é também qualquer *outro* criptado a quem se destina os postais –, ao mesmo tempo é convocado a assistir, como *voyeur* (que não toca, cessa seu desejo em apenas testemunhar) – como também é recusado ao acesso, a possibilidade de se ter acesso. A essa testemunha absoluta, que é também *sêmen* de toda uma genealogia incondicional do *logos* e por isso ele escreve “sem acreditar em nada, nem na literatura, nem na filosofia, nem na escola, na universidade, na academia, no liceu, no colégio, nem no jornalismo. *Até agora*” (*idem*) [e esse *Até agora*, pelo grifo, deve ser lido duplamente tanto no sentido evolutivo da cadeia genealógica, quanto no sentido da performance da sua escrita, portanto, continua sem acreditar naquela sua própria escrita], Derrida resiste com o absoluto inaccessível do cartão-postal. Esse dispositivo profano e, como ele mesmo denomina, “estereotipado, retrô”, que “passam [abertamente] de mão em mãos com os olhos, sim, vedados” (*idem*), o cartão-postal, aparece em Derrida como uma demarcação de *heresia* e *telos* do segredo absoluto próprio de qualquer passagem ao outro, que aqui ainda poderíamos afirmar, próprio de toda Babel, Confusão, textual.

atuação *sobre*: sondagem e fenda sobre a máquina que se pretende desconstruir, para deixar escapar o “inomeável, o brilho do além-clausura”. Ou seja, o irreduzível outro a traduzir, o por vir a dizer, interdito que não pretende encerrar a discussão apresentando um novo conceito. Tal é a performance do nada-querer-dizer derridiano.

Essa operação minuciosa de operação *sobre* Deus demarca o segundo gesto nele evocado, que diz respeito à própria contradição que Derrida quer demarcar em *Torres de Babel* (2006) ao reafirmar a tradução de Babel, o nome próprio de Deus, como Confusão. Esse *voyeur* que testemunha a todos e é ícone da própria possibilidade de absoluto, de totalização, desde o início, desde o início do início, enceta sobre os homens a desconstrução irreduzível, a disseminação, sobre a torre de Babel:

(...) “Vamos! Desçam! Confundam ai seus lábios, / o homem não compreenderá mais a língua do seu próximo” [Depois ele dissemina os Sem, a disseminação é aqui desconstrução] “YHWH os dispersa daí sobre a face de toda terra. / Eles cessam de edificar a cidade. / Sobre o que ele clama o seu nome: Babel, Confusão, / pois aí, YHWH confunde o lábio de toda a terra, / e daí YHWH os dispersa sobre a face de toda terra (GÊNESE *apud* DERRIDA, 2006, p. 18).<sup>19</sup>

Essa lei da confusão, da confusão como lei, perturba qualquer possibilidade identificatória de um Deus totalizante. Se este mito é o que justifica a possibilidade da criação de uma herança, da genealogia de uma herança, é este mesmo mito que desde já se anuncia como uma quebra a qualquer possibilidade de filiação, de uma harmonia entre os povos. Deus, a possibilidade de origem, de gênese, é desde início anúncio de envio, da lei do envio: “(...) dispersa daí sobre a face de toda terra”.

E assim Derrida lembra também em *O Cartão-Postal* (2007, p. 78), que “desde que há, há diferença (...), e há agenciamento postal, etapas, atraso, antecipação, destinação, dispositivo telecomunicante, possibilidade, e, portanto, necessidade fatal de *desvio*<sup>20</sup> etc”. Ou seja, a disseminação – a *dispersão* dos *Sem* confusos, necessitantes do passar entre muitos lábios e que mesmo assim continuam a derivar e a se perder – interrompe toda possibilidade de linhagem, de

<sup>19</sup> Essa é a tradução de Chouraqui que como destaca Derrida, prefere utilizar “lábio” ao invés de “língua” como aparece em Segond.

<sup>20</sup> Grifo meu.

um retorno à linhagem, o que aproxima Babel a noção de *correios* trazida por Derrida, que para ele não é uma simples metáfora, mas sim condição intrínseca a qualquer destinação ao outro, tal como um texto ou uma edificação.

Essa associação que aqui faço entre os sentidos de correios e Babel é um tanto perigosa, se não livramo-la da sedução cronológica ou lógica, ou mesmo do *logos* de se estabelecer um referente de origem. Ao dizer que no início há o correio, já não há mais como se afirmar uma possibilidade de uma metafísica, uma teoria, uma história, etc., de Babel. A dispersão, a desconstrução do *Uno*, da possibilidade de um *Uno*, torna Babel desde a origem essa agência de envios [“é por isso que só podemos substituir a fórmula e ‘no começo era o logos’ por ‘no começo era o correio’ para nos divertirmos” (DERRIDA, 2007, p. 77)]. O “*desde que há, há diferença*” reserva a possibilidade de não assimilarmos as diferenças – força que não é uma ciência, uma história, pensamento, nem mesmo uma língua, mas “ela concerne à própria possibilidade da história, de todos os conceitos, também, da história, da tradição, da transmissão ou das interrupções, desvios, etc.” (DERRIDA, 2007, p. 78). Há referente porque há possibilidade de passagem por muitos lábios, de falar sobre ele, de demarcar seu traço. Há correios, há envios.

Babel ainda reserva uma contradição ainda mais particular: o nome próprio, enquanto tal, deveria permanecer sempre intraduzível, pois diferente das outras palavras, o nome próprio é o único que estaria salvo do sistema linguístico, da possibilidade de ser “traduzido ou traduzante (*traduisante*)”. No entanto, contraditoriamente, Babel torna-se uma generalidade conceitual, comum a mais de um, mais de uma língua: Babel é a confusão entre língua; Babel é toda a história; Babel é uma cidade; é também o pai; a função de nome comum; por fim, é “a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como impossibilidade*” (DERRIDA, 2006, p. 21). Pode-se dizer, portanto, que Babel, enquanto “correios”, não pertence a ninguém, até mesmo seu nome próprio é passagem ao outro em *plus d’un/e*.

É nessa confusão labiríntica que a multiplicidade de idiomas naquele espaço comunitário, naquela cidade onde não se pode mais se entender o outro, demarca um problema para qualquer teoria da tradução que frequentemente tratam das passagens de uma língua para outra e desconsideram a possibilidade do *plus d’un/e*: “Como traduzir um texto escrito em diversas línguas ao mesmo tempo?

Como ‘devolver’ o efeito de pluralidade? E se se traduz para diversas línguas ao mesmo tempo, chamar-se-á isso traduzir?’ (DERRIDA, 2006, p. 20).

A radicalização desse pensamento da *alteridade irreduzível* como parte ao mesmo tempo faltante e intrínseca a todo texto no pensamento derridiano cria uma abertura perturbadora à noção de autoria de um texto enquanto originalidade da expressão. Trata-se de uma desconstrução da subjetividade tão demarcada pelo autor, seu nome próprio, que se comporta como um Deus intraduzível, impronunciável: YHWH<sup>21</sup>. Paradoxalmente, é essa impossibilidade de toque, esse interdito ao sentido originário, que move as infinitas leituras, circunlocações e retornos, os quais constroem as edificações [*des tours*], todas incompletas, portadoras da necessidade, da falta, da abertura ao outro pelo apelo incondicional da tradução. Está lançada a tradução como lei, a lei do outro *a traduzir*.

### 2.3 FORTLEBEN: A SOBREVIDA DO TEXTO

Em seu ensaio *A Tarefa do Tradutor* (2008), Benjamin inicia afirmando que “a tradução é em primeiro lugar uma forma” – tese que utiliza para estabelecer a impossibilidade de restituição do texto segundo (o traduzido) ao original (o texto primeiro). Benjamin irá desenvolver essa tese para salvar o tradutor livrando-o da noção de restituição, para evocar uma noção de fidelidade e liberdade. Para isso ele nos diz sobre o caráter de sobrevida (*fortleben*) da linguagem, que no seu estado de traduzibilidade, põe em movimento tanto o texto primeiro (chamado original) quanto o texto segundo (tradução). Benjamin (*apud* Derrida, 2006, pg. 32)<sup>22</sup> diz:

Da mesma forma que as manifestações da vida, sem nada significar para o vivo, estão com ele na mais íntima correlação, também a

<sup>21</sup> YHWH, *YAHWEH* em hebraico, Yahvé em francês, Jeová ou Javé em português, nome de Deus no Antigo Testamento. Tetragrama que os judeus consideravam, desde muito cedo, impronunciável.

<sup>22</sup> Utilizo aqui a versão apresentada pela tradução de *Torres de Babel* (2006), texto em que Jacques Derrida recoloca a questão da tradução de Benjamin. Escolhi essa versão porque nela ainda preserva-se a manutenção do termo *fortleben* (sobrevida) em alemão, sob comentário, o qual mais adiante tentarei demarcar certo efeito de aliteração indecível entre *forleben*, *for:da e forcener*. O mesmo trecho pode ser encontrado na tradução brasileira em: BENJAMIN, 2008, p. 27.

tradução procede do original. Certamente menos de sua vida que de sua “sobrevida” [“Überleben”]. Pois a tradução vem depois do original e, para as obras importantes, que não encontram jamais seu tradutor predestinado, no tempo de seu nascimento, ela caracteriza o estado de sua sobrevivida [*Fortleben*, desta vez, a sobrevivida como continuação da vida mais que como vida *post mortem*]. Ora, é na sua simples realidade, sem metáfora alguma [*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*] que é preciso conceber para as obras de arte as idéias de vida e de sobrevivida (*Fortleben*).

Nesse trecho, Benjamin já aponta o tradutor não como aquele que tem que restituir uma verdade originária da palavra, geralmente entendida pela primeira escrita. A tarefa do tradutor está a serviço da linguagem, do seu estado de sobrevivida (*Fortleben*) e deslocamento no tempo, “fazendo-a crescer”<sup>23</sup>. Numa passagem do texto, Benjamin ainda compara a tarefa do tradutor ao papel do filósofo, como aquele que tem a tarefa de compreender “toda a vida ‘natural’ no enquadramento mais vasto da História” (BENJAMIN, 2008, p. 28), ou seja, tratar os fenômenos como uma expressão da vida dentro de uma contingência (a História); genealogia a qual se deve tributar e restituir os fenômenos. Sobre tal analogia, Benjamin prossegue:

Do mesmo modo deverá ser finalidade da tradução expressar a relação mais íntima das línguas. A tradução nunca consegue na verdade revelar, nunca consegue estabelecer essa relação oculta; pode todavia apresentá-la na medida em que de modo incoativo intensifica ou fecunda a sua essência embrionária (BENJAMIN, 2008, p. 29).

Para Derrida (2006), ao aproximar o papel do filósofo ao de um tradutor, Benjamin atravessa outros problemas da Filosofia – e sua missão teleológica – à tradução. O tradutor que põe em movimento a linguagem se assemelha ao filósofo que põe em movimento (sobrevida) o pensamento e sua herança sempre de maneira inventiva. O papel do tradutor em Benjamin se constrói como um herdeiro de uma tradição, “inscrito como sobrevivente dentro de uma genealogia,

<sup>23</sup> Faço referência ao que Benjamin diz sobre uma afinidade natural entre as línguas, seu potencial de *traduzibilidade* da intenção que se expressa no “modo-de-querer-dizer”, presente em todas as línguas, e que o poeta assim como o tradutor contribuem para sua sobrevivência fazendo-o crescer. Cito Benjamin (2008, p. 31): “Sim, enquanto a palavra do poeta sobrevive na sua própria língua as traduções de grande valor também estão destinadas por um lado a contribuir para o crescimento e engrandecimento da sua língua e por outro a afundar-se entre as renovações que surgem. Neste sentido as traduções estão longe de constituírem equações estéreis entre duas línguas diferentes, porque, em todas as suas formas e partindo do amadurecimento posterior da palavra artística que lhe serve de base, lhes cabe muito particularmente notar a dor e vida da sua própria língua”. É Por essa noção de tarefa de “fazer crescer” da linguagem que Derrida irá remeter ao mito “Torres de Babel”, trazendo assim uma concepção de manutenção teleológica que se fundamenta em certa teologia de uma unidade das línguas, anterior e, portanto, originária.

como sobrevivente ou agente de sobrevida. A sobrevida das obras, não dos autores. Talvez dos nomes de autores e das assinaturas, mas não dos autores” (DERRIDA, 2006, p. 33).

No entanto, interessa a Derrida, ainda, pensar o processo de passagem entre texto para além de uma relação de dívida ou restituição originária, ou restauração de uma dimensão pura, “embrionária”, da linguagem que parece permanecer em Benjamin. Para evidenciar tal pensamento, Derrida apresenta quatro teses (em tópicos) presentes em *A Tarefa do Tradutor*. Retrabalho aqui alguns trechos<sup>24</sup>:

- 1- “A tarefa do tradutor não se anuncia a partir de uma *recepção*”. (DERRIDA, 2006, p. 33). Ou seja, não existe um compromisso com nenhuma lei ou teoria da recepção que balize o papel do tradutor. Essa questão pode ser vista logo no começo do texto *A Tarefa do Tradutor* (1916) onde Benjamin faz uma consideração sobre a forma artística dizendo que se dirigir uma noção de um “público ‘ideal’ prejudica todas as discussões teóricas sobre a arte, pois estas devem apenas aceitar e ter como pressuposto a existência e a essência do humano” (BENJAMIN, 2008, p. 25). Benjamin vai usar ainda a noção de forma artística para logo depois afirmar a tradução como forma.
- 2- “A tradução não tem por destinação essencial *comunicar*”. Derrida afirma essa tese, sobretudo ressaltando que Benjamin contesta toda dualidade rigorosa entre original e versão, traduzido e traduzante

---

<sup>24</sup> Em *Torres de Babel* (2006), Derrida desconstrói o pensamento benjaminiano desdobrando (colocando em movimento) alguns pontos do texto *A tarefa do Tradutor*, que passam desde a própria noção de “tarefa” como uma interpretação avaliadora em rede de “dever, dívida, contribuição, imposto, despesa de herança e sucessão, nobre obrigação, mas labor a meio caminho da criação, tarefa infinita, não acabamento essencial, como se o presumido criador do original não estivesse, ele também, endividado, taxado, obrigado por um outro texto, *a priori* tradutor” (p. 62-63); além de outras noções como “linguagem pura”, “pureza”, “reconciliação de línguas”, mais amplamente falando a questão da “verdade” ainda muito perseguida por Benjamin. Porém, a atração derridiana por noções de “margem”, “impureza”, “*différance*”, “conflito”, entre outras, não impedem um reconhecimento da contribuição de Benjamin na desconstrução em curso. Por isso mesmo, Derrida se vendo como um *tradutor* da tradução de Gandillac sobre a tradução em Benjamin propõe em *Torres de Babel* colocar este último também em deslocamento, não se vendo como um fiel ao nome próprio (um benjaminiano), mas sim um herdeiro convidado a fazê-lo deslocar, desconstruindo-o. Longe de querer fazer um exercício desconstrutivo do pensamento de Benjamin, nesse texto que aqui apresento, apenas tomarei emprestado algumas notas derridianas sobre Benjamin na tentativa de melhor esclarecer a imagem do *tradutor*.

[*traduisant*], texto primeiro e texto segundo. Nesse sentido, Benjamin, mais uma vez, reafirma não haver compromisso de restituição. “Não existe conteúdo da linguagem”, o que comunica em primeiro lugar na linguagem é sua “comunicabilidade”. Derrida, portanto coloca seu exercício próprio frente à obra de Benjamin como um ato de “isolar conteúdos e teses em *A tarefa do tradutor*, e traduzi-los de outro modo que não como a assinatura de uma espécie de nome próprio destinada a assegurar sua sobrevida como obra” (DERRIDA, 2006, p. 34-35).

- 3- “Se existe entre texto traduzido e texto traduzante um relação de ‘original’ à versão, ela não poderia ser *representativa* ou *reprodutiva*. A tradução não é nem uma imagem nem uma cópia” (DERRIDA, 2006, p. 35).

Essas três primeiras pistas já demarcam a noção de endividamento do tradutor, sua tarefa segundo o pensamento de Benjamin, que, até então, é acompanhado por Derrida. Mas buscando livrar a tradução de um sentido de engajamento do sujeito-tradutor, Derrida quer ainda pensar numa lei ainda anterior, ou seja, uma necessidade incondicional do texto que não está subjulgada a vontade de um sujeito frente ao texto. É nesse sentido que Derrida retoma mais uma vez a questão do *a-traduzir* de todo texto, como uma espécie de *lei interior original*: este (o original) exige a tradução mesmo que não esteja ali diante dele um sujeito engajado para tal; essa necessidade é sua imanência.

Derrida lembra que a tradução em Benjamin enquanto engajamento “não é pensável sem uma correspondência a um pensamento de Deus”. Deus – que já podemos aqui nos referir como rastro regulador da criação-gênese do sentido de unidade harmônica entre línguas – é aquele quem autoriza, garante, torna possível, mas que também vigia. “A dívida, no começo, forma-se na cavidade desse ‘pensamento de Deus’” (DERRIDA, 2006, p. 38).

Porém, como também é evocado por Benjamin e acompanhado por Derrida, a “sobrevida” do texto é também inerente à obra. Ou seja, é da imanência da obra seu estado de mutação – “metamorfose e renovação de algo com vida” (BENJAMIN, 2008, p.30), que não é nem restituição, nem cópia, nem boa imagem. Portanto o original se dá modificando-se, antes mesmo que se faça sobre

ele uma genealogia uma dívida de pertencimento. Até mesmo o original está em transmutação (vivo): “Pois na sobrevida, que não mereceria esse nome se ela não fosse mutação e renovação do vivo, o original se modifica. Mesmo nas palavras solidificadas existe ainda uma pós-maturação” (BENJAMIN apud DERRIDA, 2006, p.38). Estando o dito “original” em estado de mutação, seria impossível se dizer o texto traduzante (o texto segundo, a versão) como cópia ou representação de um primeiro, pois esse sequer existiu “enquanto tal”, saturado em si mesmo.

Assim, Derrida chega a sua quarta tese, radicalizando o problema do endividamento do tradutor: a assinatura do nome próprio, a presença da assinatura. Derrida quer livrar o tradutor como aquele que meramente é “um passador ou um passante” da assinatura de um original, pois, se é do original, da sua estrutura, a exigência de um tradutor, o primeiro estaria também endividado com o segundo, pois “a lei não comanda sem demandar ser lida, decifrada, traduzida” (Derrida, 2006, p. 41). Assim, Derrida demarca o compromisso ético duplamente contratado entre o texto traduzido e o traduzante, o autor do original e o autor do texto-sobrevida. O primeiro evoca a necessidade do segundo da mesma maneira que esse segundo ainda estabelece um compromisso com esse primeiro que sempre o escapa, nunca esteve em sua posse. Tal seria o endividamento em “duplo *bind*”<sup>25</sup> dos nomes próprios (autor primeiro e autor segundo) que assinam um contrato de morte de si para sobrevida da linguagem.

Insolvente de ambos os lados, o duplo endividamento passa entre os nomes. Ele ultrapassa *a priori* os portadores dos nomes se se entendem por isso os corpos mortais que desaparecem atrás da sobrevida do nome. Ora, um nome próprio pertence e não pertence, digamos, à língua, nem mesmo, precisemos agora, ao corpus do texto a traduzir, do *a-traduzir* (DERRIDA, 2006, p. 41).

Para Derrida, a força do contrato do *a-traduzir* entre línguas se coloca como aquele que não se pode nunca quitar e, nesse sentido, nada tem a ver com o que em geral se chama de contrato de língua que garante a estrutura teológica parental de uma língua, “a unidade de seu sistema e o contrato social que liga uma comunidade a esse respeito”. Assim, Derrida mais uma vez quer livrar a tradução do rastro colonial da razão, demarcada pela reunião do *logos*, tal como o

---

<sup>25</sup> Palavra do inglês que significa coisa que liga, fita, liga, ligadura; em alemão quer dizer ligadura, e o verbo (*ver*) *binden* quer dizer ligar.

imperialismo semita que buscava numa mesma torre, numa mesma comunidade, unir um povo a uma só língua, uma só lei. Derrida ainda afirma que tal rastro é também base do sentido de contrato social o qual só pode ser estabelecido em apenas uma língua. Toda lei ou responsabilidade do direito numa comunidade só podem ser estabelecidas sob a égide do *apenas um*. Mesmo os tratados diplomáticos, que envolvem mais de uma língua, só podem ser estabelecidos se a multiplicidade de línguas for absolutamente dominada.

Porém a radicalização do *duplo bind* evocado por Derrida não passa por esse sentido corrente de contrato clássico – jurídico –, mas ele seria o contrato ele mesmo, “o contrato absoluto, a forma-contrato do contrato, o que permite a um contrato ser o que ele é” (DERRIDA, 2006, pág. 43), ou seja, a ligadura, a necessidade do outro incondicional e irreduzível.

Porém, em Benjamin, o sentido de compromisso para além dos nomes quer reforçar mais uma vez o sentido de restituição a um *Uno* (Deus). Se não é a restituição a uma imagem fiel, nem mesmo a uma assinatura (o autor morto), o que engajaria o tradutor seria a afinidade entre línguas, a possibilidade de reconciliação entre elas. É nesse sentido que Derrida irá problematizar o sentido de *telos*, selo de dívida entre línguas, sua verdade, a qual a tradução teria que exprimir. Para Derrida *duplo bind* está no deslocamento, na necessidade de por em marcha que, portanto, não restitui nem exprime a verdade – o *telos* – entre línguas.

Em Benjamin, a verdade aparece como um lugar ao qual a operação da linguagem ainda aparece exterior a esse caroço (*Kern, Frucht/ Schale*). É como se houvesse um desejo do tradutor em tocar esse caroço, mas este sempre permanecerá externo a ele. O tradutor *tangencia*<sup>26</sup> a verdade, mas nunca se misturando a ela.

---

<sup>26</sup> Em *A Tarefa do Tradutor* (2008), Benjamin se refere a “tangente” para falar desse movimento do tradutor que nunca alcança o texto original (o mais verdadeiro). Cito Benjamin (2008, p. 40): “Aquilo portanto que para as relações entre a tradução e o original se refere ao significado pode ser mais facilmente apreendido por um paralelo. Do mesmo modo que uma tangente só toca ao de leve num único ponto da circunferência, e do mesmo modo que a lei geométrica apenas fixa e prevê este contato mas não o ponto em que ele tem de se verificar, continuando a tangente depois disso o seu caminho reto em direção ao infinito, também a tradução toca apenas superficialmente o original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir o seu próprio caminho”.

Acompanhemos esse movimento de amor, o gesto desse amante (*liebend*) que trabalha na tradução. Ele não reproduz, não restitui, não representa; no essencial ele não *desenvolve* o sentido do original, a não ser nesse ponto de contrato ou de carícia, o infinitamente pequeno do sentido. Ele entende o corpo das línguas, ele coloca a língua em expansão simbólica; e simbólica aqui quer dizer que, quão pouco de restituição haja cumprir, o maior, o novo conjunto mais vasto deve ainda *reconstituir* alguma coisa. Não é talvez um todo, mas é um conjunto cuja abertura não deve contradizer a unidade. Como o cântaro que se dá seu *topos* poético a tantas meditações, sobre a coisa e a língua, de Hölderlin a Rike e a Heidegger, a ânfora é uma com ela mesma toda se abrindo para fora – e essa abertura abre a unidade, torna-a possível e proíbe-lhe a totalidade. Ela lhe permite receber e dar. Se o crescimento da linguagem deve também reconstituir sem representar, se aí está o símbolo, pode a tradução aspirar a verdade? Verdade, será esse ainda o nome que faz a lei para uma tradução? (DERRIDA, 2006, p. 49).

A insistência sobre a verdade é recorrente no texto de Benjamin, e Derrida não se apressa em tentar compreendê-la, mas destaca, nesse ponto, que a questão (compromisso de toda metafísica) ainda parece fundamental em Benjamin. Na noção de verdade como algo que não se alcança, Derrida destaca um compromisso de demarcar a existência do original o qual o tradutor tangencia. Nesse sentido, é como se no texto original houvesse ainda presente uma noção de estrutura mais interior, *telos*, conteúdo este que o tradutor não opera e, portanto, permanece exterior ou, mais amplamente, mantém a relação da linguagem como “*invólucro*” de uma pureza não alcançável.

Porém, se a noção de sobrevida (*fortleben*) se aplica duplamente (duplo *bind*) entre texto primeiro/texto segundo, porque ainda manter a noção de originário, o mais próximo à verdade, se este que se diz como *primeiro* sempre esteve em deslocamento, sempre foi rastro de rastro<sup>27</sup>?

Para Derrida, não há *a coisa mesma* “verdade” enquanto telos. Há um por em marcha do texto, por muitos processos de passagem – há tradução! – que não reserva nada em si, é sempre um *para além* e um *como se e*, nesse sentido, o que se traduz é também experiência da tradução. A manutenção do sentido de verdade

<sup>27</sup> Aqui mais uma vez evoco a noção de rastro, já citada na introdução, para demarcar a impossibilidade de se estabelecer uma unidade da origem do sentido, o início do problema. A questão da tradução apareceria em Derrida já atravessada pelo outro, pela ausência presente no seu texto (Gandilac-Benjamin), portanto não sendo possível se estabelecer um original em si. O atravessamento da tradução entre autores traduz o sentido de estado errante e permanente de crise do “pensamento-que-nada-quer-dizer”. Mais uma vez cito uma passagem de Derrida sobre a força desse pensamento: “Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo [...] até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse ‘nada-querer-dizer’, não é [...] um exercício tranquilizante” (DERRIDA, 2001, p. 21).

enquanto caroço só pode ser justificada *como se* houvesse um *Deus*, lei capaz de unificar as línguas e que mantém a possibilidade de um pensamento sobre linguagem pura e originária, a qual Benjamin parece querer restaurar. Ou seja, manter títulos de original e texto secundário, ou, ainda, afirmar uma impossibilidade de tradução da tradução, somente se impõe como um selo do código religioso (“santo crescimento das línguas”) às teorias da tradução.

(...) O texto sagrado marca o limite, o modelo puro, mesmo se ele é inacessível, da tradutibilidade pura, o ideal a partir do qual poder-se-á pensar, avaliar, medir a tradução essencial, quer dizer, poética. A tradução, como santo crescimento das línguas, anuncia o termo messiânico, certamente, mas o signo desse termo e desse crescimento está “presente” apenas no “saber dessa distância”, no *Entfernung*, o *distanciamento* que a isso nos reporta. Esse distanciamento, pode-se sabê-lo, ter-se dele o saber ou o pressentimento, mas não pode vencê-lo. Mas ele nos coloca em relação com “essa língua da verdade” que é a “verdadeira linguagem” (...). Esse estar em relação realiza-se sobre o modo do “pressentimento”, o modo “intensivo” que torna presente o que está ausente, deixa vir o distanciamento como distanciamento, *fort:da* [par dicotômico do não-estar/estar; sumir, desaparecer/ser, aparecer; além/aqui. (N.T)]. Digamos que a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta, também: a experiência é tradução (DERRIDA, 2002, p. 68).

Nesse trecho, Derrida evoca na tradução uma postura muito mais traidora do que fiel à noção de verdade, pureza e originalidade. “O que se traduz” (o mais verdadeiro) é também experiência, operação de tradução, tão *escritura* quanto qualquer outra: operada/construída por sobreposições de muitas inscrições, portanto impura e imprópria desde sempre. Sendo o texto originário/primeiro uma experiência de tradução de uma escritura em curso, a tarefa do tradutor estaria dentro de uma rede de suplementariedade de tradução da tradução, texto do texto, dobra de dobra – abolindo assim qualquer noção de conteúdo anterior (como “invólucro intocável”), e, por conseguinte a impossibilidade de retorno a um originário. Construir uma tradição sob a égide da verdade somente é possível pelos infinitos retornos a ela, ao referir-se a ela, ao passar por muitos lábios sobre o que é ela, portanto a uma a monolíngua do outro.

Destarte, a verdade enquanto tradução-tradução se põe em estado de *operAção* em deslocamento que trai e escapa; sobrevive (*fortleben*) não como intocável, mas como aquilo que se alcança em promessa, no limite *fort:da*<sup>28</sup>. A

<sup>28</sup> Mais adiante, tratarei mais cuidadosamente do sentido de *fort:da* que aqui me refiro.

verdade acontece como efeito do seu processo da construção de uma rede infundável de um referir-se ao que se chama de verdade e que nunca se completa em si, nunca esteve presente a si mesma. O efeito de verdade sobre um texto, por exemplo, sempre foi precário, sempre demanda outro texto, outra tradução, outro-outro.

Derrida (2006, p. 68), ao dizer que “(...) a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta, também: a experiência é tradução”, abre uma brecha para pensarmos a tradução como operação de uma tradução já em curso – a passagem de texto a texto, tradução de tradução. O chamado efeito de verdade sobre o texto está também lançado a esse processo de por em marcha da tradução em curso. A verdade é ritmada pelo processo *de falar sobre*, portanto, desde a origem sempre secundária, exterior, suplemento, camada sobre camada.

Nesse sentido, a tradução se apresenta como um exercício de operação do “que se chama verdade”, desde sempre impura, misturando-se a ela, sendo ela própria efeitos de tradução (textos de outros textos, traduções de traduções). Esse exercício não restaura uma pureza da linguagem nem se baliza por uma teologia crescente. Toda tradução é assumidamente impura e não restitui à torre babilônica que se desloca, porque nem mesmo essa existe “enquanto tal”.

Como afirma Derrida, todo texto assina seu estado de morte e sobrevida, reivindica sua tradução. De um texto para outro, o último não restitui o primeiro, mas faz justiça ao estado de sobreposição ao qual tanto primeiro quanto segundo se constituem. A verdade acontece e é perseguida em estado de promessa: pela economia de conceitos, argumentos, livros, metáforas (o caroço, o intocável, o indizível...), anedotas e, mais amplamente falando, pelo entre da desconstrução textual (camadas sobre camadas) que é sempre da ordem do outro, da exterioridade radical que escapa e está por vir. Talvez por isso, um exercício de tradução não é nunca restituível e sempre irreduzível.

### **2.3.1 *Fort:da: o ritmo da marcha***

O acolhimento absoluto à “língua” do estrangeiro como outro na imprópria língua, evocado pelo sentido da tradução em Derrida sugere mais um desvio necessário nessa tradução da tradução. Se, para Derrida, seria justamente o

acolhimento do outro e o reenvio ao outro, a arquitetura da tradição, o pôr em marcha a tradição, faz-se ainda necessário falar desse dinamismo, *ritmo* que Derrida chama em *O Cartão Postal* (2007) de *fort:da*.

*Fort:da* é um deslocamento (tradução) de Derrida à anedota do “*fort/da*” apresentada por Sigmund Freud para interpretar o mecanismo de elaboração da criança de superação da sua relação com mãe. Para Freud, a criança encena a relação dicotômica de presença/ausência no seu jogo com brinquedos que traduz a relação com a mãe numa experiência aflitiva de “desaparecer” *versus* o prazer de “retorno”. Derrida (2007) faz uma longa análise de tal *jogo*, desconfiando de cada passo interpretativo de Freud e seus desvios necessários para afirmar a cena genealógica no processo de formação da subjetividade.

Derrida está interessado em demarcar a participação ativa do avô-pai (Freud) na descrição da cena, como aquele que não só especula sobre a brincadeira como toma parte dela. Essa desconstrução derridiana mereceria uma análise mais aprofundada que ficará adiada para outro momento, pois aqui me interessa apenas demarcar o sentido de *fort:da* enquanto ritmo de passagem, de transferência ao outro da tradução que enceta uma *outra* ética-política na desconstrução.

Cito Freud, mais um desvio necessário, a fim de evidenciar os rastros da formação desse termo em Derrida:

(...) Esse bom menino, contudo, tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e atirá-los longe para um canto, sob a cama, de maneira que procurar seus brinquedos e apanhá-los, quase sempre dava bom trabalho. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’, acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã ‘*fort*’. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de ‘ir embora’ com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. Nunca lhe ocorrera puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-o-ó’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre ‘*da*’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno. Via de regra, assistia-se apenas a seu primeiro ato, que era incansavelmente repetido como um jogo em si mesmo, embora não haja dúvida de que o prazer

maior se ligava ao segundo ato. A interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance (FREUD, Vol. XVIII, p. 5).

Com esse recurso interpretativo, Freud irá concluir que é na repetição desse gesto duplo de aflição no *fort*/lançar para fora e de prazer no *da*/retorno que a criança encena e reelabora a relação com a mãe, numa tensão de amor e repúdio. Derrida, por sua vez, re-lança o “*fort:da*” em *Torres de Babel* (2002) jogando com o termo “*fortleben*” de Walter Benjamin (2008), para evidenciar a tradução como mecanismo de *sobrevida* do texto como expropriação.

É justamente no jogo atravessado entre Freud-Benjamin que Derrida (2002) apresentará o *fort:da* da tradução como mecanismo que põe em marcha a “dívida da herança” de toda tradição: tornando-a irredutível, no seu trabalho incansável de deixá-la sempre escapar. Assim, ser tributário a uma tradição é necessariamente traí-la, impor-lhe a morte, fazendo justiça ao *Outro* sempre por vir.

Para performatizar a traição incondicional que a tradução lança à escritura, Derrida aproxima ‘*fort*’ e ‘*da*’ entremeados por um sinal de dois-pontos (*fort:da*) performatizando assim a ambivalência entre desaparecimento e repetição. Retornar a qualquer autor, texto, economia, estrutura ou referente é impor-lhe o desaparecimento. Trata-se de um gesto duplo de “traição:fidelidade”, que, nesse contexto, abre margens para se pensar num sentido ético da tradução que agencia a relação com *Outro* para além de uma relação de amor-tributário-fiel, para um pensar-fazer de um impossível amor-traidor-que-sempre-escapa.

Essa outra ética põe em marcha a noção que responsabilidade só pode ser pensada porque há traição, da mesma maneira que também só pode haver traição porque há contrato, relação de alteridade. A traição é constituidora de toda relação com outro, é seu fundo sem fundo, e, sendo a tradução o processo de passagem dessa relação, pode-se afirmar que a tradução, tal como o *subjéttil*, pode trair<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Aqui faço uma aproximação perigosa que poderá ser mais bem compreendida na segunda parte da dissertação. O *subjéttil*, palavra re-lançada por Artaud em três missivas de 1932, 1946 e 1947, marca, para Derrida, o desafio da tradução por instaurar a cripta, a impossibilidade de restituição a um sentido do uno, e ao mesmo tempo ser o lugar de todo nascimento. Sua força é intraduzível, pois o *subjéttil* é poroso e se deixa atravessar, pode ser chamado, mas também pode trair e escapar

Os atravessamentos de textos-de-textos, os eternos retornos da Filosofia à genealogia, por exemplo, são sempre traduções: traduções desde a origem, traduções da tradução, traição incondicional, retorno e escape, *fort:da*. Tal performatividade ratifica a tradução como um sentido de “*agência*”, envios, do *Outro* na desconstrução em curso, como elípticamente assumido em *Cartão Postal*<sup>30</sup>, em que Derrida diz: “*fort:da* são os correios, é a telemática absoluta” (2007, p. 53).

Tal contradição do *fort:da* numa arquitetura – que poderia também ser chamada de uma possibilidade de genealogia, que é ainda o agenciamento do pôr em marcha uma tradição, ser tributário a ela, estabelecer uma relação de dívida, pagamento de uma dívida, como um selo ou *telos* – é também apresentado por Derrida como “*evitação*”, processo pelo qual a aproximação ao outro, mesmo o mais próximo, se faz, necessariamente, pela denegação. Ou seja, estabelecer uma relação, uma transferência, é demarcar o traço diferencial. E ele nos alerta:

*É preciso evitar* o mais próximo, em razão mesmo de sua proximidade. É preciso mantê-lo a distância, adverti-lo. É preciso afastar-se dele, divertir-se com ele, *advertir*. Em verdade, *é preciso*, com essas advertências, evitá-lo? Não é realmente necessário: o mais próximo se evita no próprio inevitável. A estrutura de sua proximidade se distancia e prescreve que o *da* [retorno, presença fantasmática] seja *fort* [desaparecimento, ausência, desvio] antes mesmo que um julgamento de denegação venha colocar ali a especificidade de seu selo. A *evitação* da filosofia, quando ela está em seu lugar como falsário, nos introduzirá mais adiante, mais diretamente, ao *Além...* (DERRIDA, 2007, p. 291).

É nesse sentido de *agência, correios, envios, passagens ao sentido* que a tradução é também um mecanismo de atravessamento de Derrida entre outros. Seus textos estão sempre assombrados por outros rastros, cheios de outros nomes próprios expropriados como Freud, Benjamin, Artaud e outros-outros porvires, que na disseminação da escritura se misturam também aos processos de subjetivação, incorporação, outros *textos* daqueles que os traduzem. Para Derrida,

---

ao projeto, sendo ele mesmo o que nasce, o ser lançado, e o que jaz e está abaixo, fundado, como excremento. Entre o jazer e o lançar, o subjétil só pode ser traduzido enquanto a força do *Outro*, desde o nascimento, enlouquecida e fora do senso; para além de toda a negativa que não se deixa capturar nem reduzir, o subjétil é todo fundo sem fundo, tal como a força que a noção de tradução da tradução parece evocar. Uma operação sobre o outro que não tem língua de partida e é só lançamento, pulsão, compulsão e expulsão. A tradução é assim a “*paraforeidade*” constitutiva de todo texto.

<sup>30</sup> Livro nada fácil de classificar que se entremeia a ficção e não ficção, Filosofia e Psicanálise, considerado por alguns comentadores como o ensaio filosófico mais literário já produzido.

a tradução nos processos de disseminação desses tantos outros que atravessam seus textos em nada se assemelha a reafirmação do que eles disseram ou se referiram ou, ainda, escrever como eles ou sobre eles, mas, talvez, diretamente neles, ou melhor, naquilo que se chama “eles”, “*subject*”, “*it*”, “*il*”.

A tradução desconstrutiva seria um processo de sobreposição, alteração, imprecação e operação cirúrgica sobre a indecível pele que atravessa autores e contextos e os põem em marcha lançando-os para fora de si. Radicalizar esse processo passaria inclusive pelo adiamento da afirmação de nomes próprios ou suas derivações – como, por exemplo, se dizer “derridiano” ou “benjaminiano” ou “artaudiano” – pois, sendo “eles” nunca presentes em si mesmos (portanto, desde sempre próteses, desde sempre *fora do senso*<sup>31</sup>), a desconstrução jamais poderia sustentar tal genealogia de fidelidade ou território. Tal evitação presente no exercício de tradução seria assim um mecanismo de forçamento para fora, ao mesmo tempo retorno e desaparecimento de sentido, no limite.

---

<sup>31</sup> Destaco que “fora do senso” aqui quer fazer menção ao que Derrida diz sobre *forcener*, verbo infinito da palavra francesa *forcené* (louco): “fora [for], forte [fort], força [force], fora [fors] e nascido [né]” (DERRIDA, 1998, p.34). Neste jogo decompositivo, quer-se pensar um fora do sentido em si, como uma força extração (lançamento para fora) de toda relação a si mesmo ou unidade. É também com essa noção que Derrida irá pensar a desconstrução da noção de sujeito através do *subjétil* evocado por Artaud, que trato na segunda parte dessa dissertação.