

A ética do traduzir: Antoine Berman e a “virada ética” na tradução¹

Barbara Godard

Tradução de Patricia Martins Barbosa* e Wellington Júnio Costa**

Reler os escritos de Antoine Berman sobre tradução nos permite compreender sua importante contribuição para o desenvolvimento da tradutologia como campo do saber. Essa releitura me levou a rastrear o percurso de minha prática de tradução e meus esforços para responder à pergunta “como traduzir?”. Se hoje a conceituação bermaniana da tradução orienta menos minhas reflexões sobre o ato de traduzir, não significa que esqueci seu elogio ao bilinguismo e o questionamento do próprio que ele elevou ao nível de um absoluto ético, ao designar a relação com o outro como a estrutura fundamental da subjetividade da tradução, mas isso porque presto mais atenção à estruturação do poder nas relações não simétricas entre línguas e culturas, que impede o reconhecimento intersubjetivo do outro.

¹ Tradução do texto “L’Éthique du traduire: Antoine Berman et le ‘virage éthique’ en traduction”, publicado originalmente em francês na revista canadense *TTR*, v.14, n.2, 2º semestre de 2001, p. 49-82. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/ttr/2001-v14-n2-ttr409/000569ar/>.

* Universidade de São Paulo

** Universidade Federal de Sergipe / Universidade de São Paulo

Uma evolução copernicana

*L'Épreuve de l'étranger*² foi publicada em uma época de grande efervescência na teorização do ato de traduzir. Durante os anos 1980, surgiu um número crescente de livros que articulavam projetos teóricos para a tradução como um modo de pensamento ou de intervenção cultural. Líamos, então, textos como *Theory of Translation and Intercultural Relations* de Itamar Even-Zohar e Gideon Toury, que abordavam a tradução mais como comunicação intersistêmica do que como operação puramente linguística e que insistiam na pertinência e não mais na equivalência como critério da tradutibilidade, na elaboração de uma teoria dos polissistemas; ou como *Translation Studies*³ de Susan Bassnett e *The Manipulation of Literature* de Theo Hermans, textos programáticos na elaboração de uma escola anglo-americana de tradução fundada no modelo de *Cultural Studies* centrado nas diferenças ideológicas entre culturas; ou ainda como *Difference in Translation*, sob a coordenação de Joseph Graham, conhecido pelo texto de Derrida “Les Tours de Babel”⁴[sic], que aborda a tradução como promessa ou performatividade, como pensamento da diferença, da contradição, do inacabado — todos os sinais anunciadores de uma “interdisciplina” emergente (BERMAN, 1984, p. 291)⁵. *L'Épreuve de l'étranger* de Berman me marcou fortemente, e voltei a ela muitas vezes desde então⁶. Mas de uma maneira bem parcial e mesmo para me afastar dessas questões completamente, sobretudo reconhecendo-me “uma

² As referências originais serão conservadas, mas as obras que já tenham sido traduzidas no Brasil terão suas edições indicadas em nota. Tradução brasileira: BERMAN, Antoine. *A Prova do Estrangeiro*. Trad. Maria Emília Pereira Chanut. São Paulo: EDUSC, 2002. (N.T.)

³ Tradução brasileira: BASSNETT, Susan. *Estudos de Tradução*. Trad. de Sônia Terezinha Gehring, Letícia Vasconcellos Abreu e Paula Azambuja Rossato Antinolfi. Porto Alegre: UFRGS, 2005. (N.T.)

⁴ Tradução brasileira: DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Título original: *Des tours de Babel* (N.T.)

⁵ A partir de agora, para as obras de Berman, indicaremos somente o ano e a página.

⁶ Eu comecei a ler sobre a área para me preparar para uma reunião do júri do *Prix du Gouverneur-Général* (então prêmio do *Conseil des arts*) de tradução. No ano anterior, eu me encontrara muda diante de um membro do júri que dizia que a excelência de uma tradução se encontrava na colocação das vírgulas na versão inglesa, isto é, na maneira como a tradução se aproximava das normas sintáticas da língua alvo — uma tradução legível. Eu havia compreendido imediatamente que nós tínhamos concepções diferentes do que era o ato de traduzir, mas eu não sabia como articular minha posição teórica. Então, voltei-me para a produção crítica para me ajudar a articular minha posição. Em *L'Épreuve de l'étranger*, encontrei uma resposta para a minha questão: o outro membro do júri havia adotado “uma teoria da tradução etnocêntrica” (1984, p. 17) que visava à integração do texto a traduzir no campo canadense-inglês por uma estratégia de eliminação de todas as marcas de manipulação pelo/a tradutor/a, pelo eclipse de seu trabalho e assim da origem estrangeira do texto traduzido.

afinidade particular com as obras [dedicadas à problemática da tradução e da literatura] de Mikhail Bakhtin” (1984, p. 42).

Foram, principalmente, o *manifesto* eloquente do primeiro capítulo — “A tradução em manifesto” — e a “Conclusão” que prenderam a minha atenção, lá onde Berman previu um novo status para a tradução, não mais “ancilar” (1984, p. 14) ou “reprimida” (1984, p. 16), mas “uma prática autônoma, capaz de se definir e se situar por si só” (1984, p. 12). Funcionando “como o arquétipo de qualquer teoria das ‘trocas’” (1984, p. 292), como uma modalidade específica de “transtextualidade” (1984, p. 294), a tradução é, ao mesmo tempo, “transcrição” (1984, p. 286) ou “transposição criadora” (1984, p. 303) e reflexividade “crítica” (1984, p. 20). Enquanto transferência de discursividade e conceitualidade, a tradução inaugura um novo modo de expressão e produz novos conceitos. Na medida em que “o movimento da tradução encontra, afronta e revela” a sistematicidade própria de um texto a ser traduzido e, sendo “[auto]-reflexiva” (1984, p. 301), o próprio movimento da operação interlinguística e intercultural, a tradução é “uma forma *sui generis* de crítica” que manifesta estruturas escondidas (1984, p. 20). Traduzir é inseparável do trabalho do pensamento, do esforço que se faz para compreender. A compreensão não é imediata, mas deve ser experimentada constantemente em sua própria atividade, em um vaivém entre a prática e a teoria. É pela sua própria natureza de experiência que a reflexão sobre a tradução deveria ser feita a fim de atender às exigências da tradutologia que visa combater o encobrimento da “estranheza” na língua, afirmada, ao mesmo tempo, por “teóricos abstratos e praticantes empíricos” (1984, p. 300). A tradução é “impensável sem reflexividade”, ou seja, sem uma “leitura interpretativa dos textos” e a elaboração de um sistema de escolha racional. Mas essa reflexividade aproxima a tradução mais de “uma ciência”, de um conhecimento, do que de uma arte (1984, p. 301). Fazendo *uma rotação da obra* para nos ensinar algo novo sobre ela, sobre a sua relação com a sua língua, bem como com a cultura e a sociedade, a tradução também efetua uma “analítica” (1984, p. 20). Pelo viés dessa nova iluminação da obra potencial, a operação de tradução torna-se “uma criação que permite que a obra atinja sua plenitude” (1984, p. 294). Pois, longe de ser “a simples derivação de um original supostamente absoluto”, a tradução já está presente na obra que é

então um verdadeiro “tecido de traduções” (1984, p. 293) ou uma rede intertextual heteroglóssica. Ocultando o paradoxo da “possibilidade e injunção” e, portanto, a incerteza e a temporalidade do sentido, a tradução não desempenha um papel de simples transmissão do saber, mas, ao contrário, “constitui a obra *como obra* [conduzindo] a uma nova definição de sua estrutura” (1984, p. 294). Assim, o ato de traduzir não implica nenhuma nostalgia: a tarefa da tradução é a “potencialização” (1984, p. 283), o enriquecimento da língua e a ampliação de complexas redes culturais. O movimento peculiar à tradução é então “um devir” (1984, p. 76).

Eu não retive nem a história da filosofia alemã da era romântica, por meio da qual Berman abordou a problemática da criação do saber, mostrando como “a tarefa do pensamento *tornou-se* uma tarefa de tradução” (1984, p. 281), nem seu “projeto de crítica ‘produtiva’” (1984, p. 33) no qual, partindo da hermenêutica moderna, analisou o “horizonte tradutivo” dos tradutores para efeitos de uma análise crítica das traduções francesas de John Donne (1995, p. 16), nem seu esboço de uma “tradutologia” como “reflexão da tradução sobre si mesma a partir de sua natureza de experiência” (1985, p. 39), mas a dimensão *utópica* do manifesto de Berman marcou-me fortemente, no momento em que clama por nada menos do que uma “revolução copernicana” realizada pela tradutologia no campo do saber (1984, p. 301). A partir de tal reflexão sobre a experiência, Berman defende que a tradução se torne “o *modelo*” para qualquer processo “interlinguístico, intercultural, interliterário [e] interdisciplinar” (1984, p. 291). “O horizonte da tradução” não se limita à linguística ou à poética, mas, vasto, abrange uma multiplicidade de áreas e, antes de mais nada, a interculturalidade. Aí, entre a ciência e a história, a tradução-crítica testa a filosofia especulativa contra os limites de uma “distorção linguística” antes que ela possa constituir “um horizonte categorial rigoroso” (1984, p. 301).

Ao aludir a “uma revolução copernicana”, Berman evoca Kant, que já havia formulado o surgimento da filosofia crítica nos termos de uma revolução epistemológica (KANT, 1996, B xvi-xviii) como um esforço “to compel nature to answer reason’s own questions [...] in the capacity of an appointed judge” (KANT, 1996, B xiii). Copérnico verificava matematicamente as posições relativas do observador e das estrelas,

invertendo a ordem usual e a evidência heliocêntrica dos sentidos com sua teoria heliocêntrica. Kant procurou reproduzir a mesma experiência na metafísica com respeito aos sentidos, levando-nos a nos perguntar se os objetos deveriam estar em conformidade com nossas intuições (KANT, 1996, B xvii). Ao buscar concluir sua filosofia crítica testando os limites do objeto na ideia de uma totalidade, Kant transformou ironicamente a revolução copernicana. Embora devamos sempre tentar pensar no universo como um todo, só podemos tentar *a posteriori*. Pois é apenas postulando um exterior que o pensamento pode se encontrar em si mesmo: o saber só pode refletir sobre si mesmo em relação a um exterior, mesmo que este permaneça desconhecido. A verdadeira revolução se encontra então em uma distinção entre os objetos da experiência e os objetos da razão pura, o que corresponde a uma divisão dentro da razão humana, causada pela finitude. O pensamento se manifesta em uma ampliação de conceitos durante uma busca pela perfeição infinita da intuição pura. Esse processo se mantém fiel “ao movimento clássico da ascensão erótica” em direção ao saber que Kant herdou da tradição platônica e idealista (KERZBERG, 1997, p. 252). Mas no momento em que a revolução científica buscava libertar as ciências de seu status inferior pela leitura de sinais matemáticos no universo, Kant reverteu a revolução efetuada pela razão postulando a moral como a maior conquista da filosofia especulativa (KANT, 1996, A 831 / B 859), e não a matemática e suas sínteses arbitrárias (KERZBERG, 1997, p. 36). Embora pretenda reformular a problemática do “sujeito finito” de Kant e sua proibição no campo do sensível⁷, Berman escolhe palavras-chave para definir as modalidades próprias à tradutologia — crítica, analítica e ética —

⁷ Berman descreve a revolução kantiana como “uma cesura histórica”, que “introduz a crítica no seio da filosofia, na forma de uma analítica do sujeito finito para o qual toda transgressão do campo do sensível está, a partir de então, proibida, e todo filosofar ingênuo impossível”. Embora ele queira desprender-se do projeto de pensar “a obra enquanto obra como absoluto de existência”, Berman se junta, assim mesmo, ao campo especulativo pós-kantiano, que consiste “em desdobrar a problemática do sujeito infinito na arte”, pela sua preocupação com a tradução como uma modalidade da ironia ou da desfamiliarização pela qual o sujeito se forma em uma relação dinâmica com o outro sob a exigência de pluralidade (1984, p.112-115). Assim ele escreve: a tradução “[não] arranca a obra estrangeira da finitude de sua linguagem nativa e natural?” (1984, p.159). Ele não parece compartilhar a visão nietzschiana segundo a qual Kant já havia efetuado um movimento de (auto-)desconstrução de visada ética, mas ele retrai, parece-me, o mesmo trajeto.

manifestando um parentesco com a filosofia crítica de Kant, que distinguia julgamentos analíticos (explicativos, cuja verdade reside em seu conteúdo conceitual) e julgamentos sintéticos (extensivos, em que os objetos estão em conformidade com o que concedemos à experiência) (KANT, 1996, B 19). Esses julgamentos sintéticos, que vão além da experiência para falar de coisas em si, se justificam apenas moralmente (KANT, 1996, p. 59). Nietzsche atacava a epistemologia de Kant por essa virada ética, acusando-o de “hipocrisia” pelas voltas e reviravoltas pelas quais ele nos traz ao imperativo categórico. Os julgamentos sintéticos *a priori* são, aliás, os mais falsos, mas também os mais indispensáveis, porque se trata mais de uma questão de fé do que de razão. Esses julgamentos derivam menos de uma busca pela verdade em uma visada do saber do que de preconceitos movidos por uma vontade de potência (NIETZSCHE, 1987, p. 32-34)⁸.

Kantiano em seu projeto de fundar uma filosofia crítica da razão tradutológica por uma reversão radical, Berman coloca a teoria à prova da razão prática por seu apelo por “uma ética da tradução” que poderia estabelecer “uma relação dialógica” entre as línguas em um eixo horizontal. Essa visada é o avanço da “pulsão tradutora” que quer a destruição da língua materna. Esta se articula em um eixo vertical com a “visada metafísica da tradução” buscando superar a finitude das línguas empíricas “em um impulso messiânico na direção da palavra verdadeira” (1984, p. 23). Essa visada metafísica é uma “má sublimação” da pulsão destrutiva, de acordo com Berman, pois ambas postulam outra língua como ontologicamente superior à própria língua. Tal “tradução contra Babel” hierarquiza as línguas colocando em risco a língua materna. Berman propõe como alternativa um respeito à diferença das línguas, amparado por uma analítica dos trabalhos sobre as línguas e as culturas em geral. “O ato ético”, escreve ele, “consiste em reconhecer e receber o Outro como Outro” (1985, p. 88). Esse reconhecimento da alteridade é o fundamento de toda mudança e, ao que me parece, de toda troca social livre.

⁸ Nietzsche visava diretamente o imperativo categórico de Kant, quando ele escreveu, em *La généalogie de la morale*, que fazendo de Deus “o pai do mal” ele havia atendido às vontades de seu *a priori* imoralista e “anti-kantiano” (NIETZSCHE, 1991, p. 10). Kant tinha formulado o imperativo assim: “Aja unicamente segundo a máxima que faz com que você possa querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal” (KANT, 1971, p. 136).

A virada ética do traduzir

Muito se tem falado recentemente sobre uma “virada cultural” na tradução (BASSNETT; LEFEVERE, 1990, p. 4) generalizando um paradigma culturalista oriundo da etnologia, que favorece estudos descritivos “densos” (GEERTZ, 1973, p. 6) de um ambiente histórico e cultural específico. Esse ambiente, composto por uma multiplicidade de estruturas complexas — performativas, conceituais, simbólicas, etc. — requer uma abordagem interpretativa e não apenas a observação a fim de apreender as inferências e implicações de culturas sobrepostas — no caso analisado, as culturas judaica, francesa e berbere na Argélia (GEERTZ, 1973, p. 7-9). Tradução não é uma questão de manipular palavras, nem frases, mas de pôr em relação culturas complexas, produzindo uma transvaloração cultural, cujo reconhecimento do outro sustenta ou desestabiliza as relações com o poder.

Poderíamos ter inscrito a transformação das teorias da tradução sob o signo de uma *virada ética* que teria sido inaugurada em 1984 com a publicação de *L'Épreuve de l'étranger*, pois Antoine Berman também privilegiou as relações interculturais com o outro. No entanto, como veremos, há uma diferença importante na posição que toma o Outro nos conceitos de cultura no sentido etnográfico e no sentido de *Bildung* (ou formação) entendido por Berman. Ele articula “a virada ética do traduzir” em termos de reconhecimento “do Outro”: “a essência da tradução é ser abertura, diálogo, miscigenação, descentramento. Ela é o pôr em relação, ou não é *nada*” (1984, p. 16). Como para Levinas, que aliás ele cita (1985, p. 88), “o outramente que ser” é animado por uma responsabilidade total pelo outro que “vai até a substituição por outrem”, em uma “deposição do eu soberano” ou “desinteresse” (LEVINAS, 1982, pp. 96-97). Para Levinas, o infinito na exigência de testemunho ético conduz a “uma revelação que não é conhecimento” (LEVINAS, 1982, p. 104). Porém essa lógica de relações, em que o próprio se fecunda pela mediação do outro, confronta-se com profundas resistências na estrutura etnocêntrica de toda cultura que busque manter sua autossuficiência em um retorno ao mesmo. A tradução ocupa, assim, um lugar ambíguo, ao mesmo tempo abertura e apropriação violenta, em uma dialética da reversibilidade entre a fidelidade e a traição. Por meio da formulação de uma crítica e de uma analítica da tradução, que visa

estabelecer uma relação dialógica entre a língua própria e a língua estrangeira no eixo da história da tradução, Berman busca colocar a necessidade interna de uma visada ética diferente de um “imperativo categórico” (1984, p. 19) que ele considera “impotente” (1984, p. 23). Assim, ele concede à reflexividade um papel fundamental ao colocar a tradutologia sob a soberania da razão crítica.

O nome de Berman cauciona dois livros recentes que discutem a ética da tradução a partir de perspectivas divergentes. Em *The Scandals of Translation*⁹, Lawrence Venuti se alinha na problemática com seu subtítulo, *Towards an ethics of difference*. Ele especifica em sua introdução: “I follow Berman [...] Good Translation is demystifying: it manifests in its own language the foreignness of the foreign text” (VENUTI, 1998, p. 11). O que ele destaca é a imensa contribuição de Antoine Berman para repensar a tradução não mais como um ato de assimilação, mas como um reconhecimento da diferença interlinguística e intercultural. Ele apoia a teorização de Berman, fornecendo mais exemplos do trabalho de estranheza na tradução, mas também elaborando uma análise materialista da cultura.

Anthony Pym também prestou “uma verdadeira homenagem a Antoine Berman” (PYM, 1997, p. 11) ao apresentar *Pour une éthique du traducteur*. Esse livro retoma o seminário realizado no Collège International de Philosophie em 1994, dez anos depois do Berman sobre “la Traduction et la lettre”¹⁰. Embora ele siga Berman na mesma instituição, Pym, ao contrário de Venuti, levanta uma controvérsia contra a ética de Berman que ele julga “muito acadêmica, muito intelectual, muito abstrata” (PYM, 1997, p. 9). Não é surpreendente, ele acusa, que a visada ética de Berman não tenha transformado a prática tradutológica, pois é “uma ética da tradução”, não do tradutor. A partir da pergunta “como devemos traduzir?”, Berman elaborou uma teoria em que “o lado fonte será sempre privilegiado” (PYM, 1997, p. 10-11). Pym defende a necessidade de uma “ética profissional” genuína, que

⁹ Tradução brasileira: VENUTI, Lawrence. *Escândalos da Tradução: Por uma ética da diferença*. Trad. Laureano Pelegrin, Lucineia Marcelino Villela, Marileide Dias Esquerda e Valéria Biondo. São Paulo: Editora Unesp, 2019. (N.T.)

¹⁰ Tradução brasileira: BERMAN, Antoine. *A Tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo*. Trad. Marie-Hélène C. Torres, Mauri Furlan e Andreia Guerini. 2ª edição. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. (N.T.)

ele caracteriza como “ética do tradutor” (PYM, 1997, p. 10). Ele considera a tradução “como um ato de comunicação” (PYM, 1997, p. 10), e não uma teoria da tradução como enunciação na linha de Benveniste, orientada pelo contexto sócio-histórico da reenunciação produzindo o sujeito que traduz. Trata-se de uma transação econômica, “um serviço profissional a um cliente para um determinado destinatário”, em que o lado alvo se torna mais importante.

Para Pym, a questão-chave passa a ser: “devemos traduzir?” Esta é seguida por uma segunda pergunta: “em troca de quê?” (PYM, 1997, p. 11). Uma tradução sempre tem um preço, diz Pym, trocando “por dinheiro” tanto quanto por “valor moral” (PYM, 1997, p. 11). Em ambos os casos, entretanto, Pym não defende “uma ética de sofrimentos heroicos” (PYM, 1997, p. 136). Em vez disso, ele propõe conceder o privilégio ao tradutor “responsável” e “sujeito soberano” (PYM, 1997, p. 88), pois “ele causa algo”, ele fornece um produto que efetua uma mudança (PYM, 1997, p. 95). Tal visão facilita o reconhecimento de uma pluralidade de causas e não o predomínio de uma binaridade, “*causa formalis* ou *causa finalis*”, determinada pela cultura fonte ou alvo (PYM, 1997, p. 85). O tradutor está ligado por múltiplas ordens causais a vários elementos: “as coisas, as instruções do cliente, as normas em vigor aplicáveis à tradução, as suas próprias condições de trabalho” (PYM, 1997, p. 97). Em conclusão, Pym propõe uma série de cinco máximas como princípios destinados a promover a cooperação entre o tradutor e seu cliente. A mais importante — “[o] tradutor é responsável na medida em que é profissional” (PYM, 1997, p. 136) — surge da decisão de traduzir ou não traduzir. Pois, para Pym, é necessário que “a ética seja capaz de sustentar decisões tão complexas como práticas” relativas à vida profissional: “Quem paga? Por qual serviço? E quanto?” (PYM, 1997, p. 11).

Com o empirismo de uma situação concreta e a avaliação dos interesses econômicos do tradutor, está-se longe de Berman. Surgem dois modelos econômicos: um voltado para a obtenção de mais-valia em um mercado de trocas por um sujeito autônomo e idealista, o outro voltado para responder (tornar-se responsável) por uma dívida pesada, uma obrigação absoluta para com o outro desconhecido — uma “revelação” (1985, p. 149).

A abordagem comunicacional de Pym pertence àquela *traductive*¹¹ utilitária e instrumentalista contra a qual Berman colocou a tradutologia como saber (1984, p. 290). Berman afastava de sua reflexão a tradução imediata porque o objetivo dela era simplesmente mudar os valores linguísticos. Essa tradução mecânica, portanto, não tem efeito nem sobre a língua de partida, nem sobre a língua de chegada. Não participa como ato de compreensão ou de pensamento, como poética, do trabalho da mente ou do desenvolvimento da cultura. Com essa distinção entre tradução poética e tradução em campos socioeconômicos, Berman se diferencia de Pym, que busca uma ética para todas as modalidades de tradução, seja qual for seu conteúdo. Berman elimina qualquer reflexão quanto a determinações sócio-históricas sobre a pertinência dos planos dos tradutores, que são o próprio objeto de estudo de Venuti. No entanto, é o nome de Berman como “função de autor” que ordena o discurso ético no campo da tradutologia, o que restringe a avaliação negativa de Pym no que concerne sua influência.

Não seguirei o caminho traçado por Pym em direção a uma *ética aplicada*, mas eu gostaria de usar essa discordância para abordar a ética em uma visada dialógica. Porque não há *uma*, mas várias éticas em jogo. Há, por um lado, a oposição tradicional entre a teleologia e a deontologia que as separa, entre o estudo do bem que devemos buscar em nossas ações e o estudo de ações independentemente de causas finais que, mesmo guiadas por princípios de justiça, podem produzir danos. Por outro lado, há a distinção entre a tradicional reflexão filosófica sobre a moral para determinar o primeiro princípio erigido como *imperativo categórico* e a aplicação desses princípios em casos concretos, característica fundamental da ética aplicada defendida por Pym. Especialmente nos países anglo-saxões, onde o princípio da livre escolha individual domina, a ética aplicada ou a ética profissional hoje ocupam um lugar preponderante (AUROUX; WEIL, 1991, p. 134). Mas é sobretudo no contexto atual de profundas mudanças nas estruturas sociais e ambientais que a ética introduziu algo radicalmente novo na história da filosofia. O surgimento de novas relações em uma sociedade, cuja estrutura

¹¹ Segundo Berman, o termo *traductive* se refere a um tipo de tradução automática e seu objetivo é o de “produzir um discurso teórico-pragmático que alcance todos os campos de tradução”. (N.T.)

culturalmente heterogênea não corresponde mais a uma esfera ética refletida na unidade que caracterizava a mente de um povo, segundo o esquema hegeliano de *Sittlichkeit*, convida a uma abordagem dialógica em vez de uma síntese ou uma sucessão dialética. Todas essas mudanças geraram debates éticos nos quais se busca afastar o deducionismo das teorias monolíticas e fazer perguntas a partir de casos concretos que desafiam as próprias teorias. Essa nova metaética estuda a relação entre fatos e valores, entre o que é dado e o que é criado em uma relação diferencial.

Nessa perspectiva, toda consideração sobre a ética no campo da tradutologia está do lado da nova ética, pois ela sempre parte da heterogeneidade criada pelas determinações históricas e sociais. Como destaca Antoine Berman, a tradução “é o pôr em relação, ou não é *nada*” (1984, p. 16). E como ato de “pôr em *relação*”, a tradução trabalha o inter-linguístico, o inter-cultural: ela pode ocupar o lugar privilegiado de modelo de uma lógica de relações. No entanto, aqui surge uma discordância entre os pressupostos de projetos divergentes: o utilitarismo de Pym, limitado a uma relação de troca individual, se confronta com o kantismo de Berman, que oscila entre duas concepções das relações do indivíduo com o universal. Em uma extremidade do espectro, a ética se confunde com a metafísica em uma busca pela tradução “verídica” (1985, p. 147) ou “real” (1995, p. 96), enquanto na outra extremidade ela se torna epistemologia, articulando um pensamento dialógico para pensar o mesmo em relação ao outro, a fim de suscitar “uma educação pela estranheza” e acolher o Estrangeiro sem rejeitá-lo ou sem se apropriar dele (1985, p. 86). Berman propõe a tradução como criação e não como transmissão, podendo assim funcionar como um modelo do saber na busca de uma verdade, ao invés de fundar a autoridade de uma comunidade discursiva intercultural. Mas, parece-me, ela está mais do lado de Kant, com a moralidade (*Moralität*) de uma consciência consciente do sujeito, do que do lado de Hegel, para quem o reconhecimento do outro é feito à base de ética (*Sittlichkeit*), moldando os laços socioculturais da sociedade civil por meio da publicidade (*Offenlichkeit*).

Antes de prosseguir nas implicações dessa proposição, é preciso deter-se sobre a epistemologia da ética, uma das vias mais produtivas da metaética, aquela que se debruça sobre a produção do saber do bem. No

cerne dessa questão está a relação dos valores com os fatos: a ética é um campo de saber autônomo tal, que o estudo dos valores morais pode ser feito independentemente do estudo das propriedades e eventos observáveis? A epistemologia ética busca uma resposta examinando os paradigmas de diferentes campos do saber a partir de uma abordagem comparativa, isto é, relacionando vários modelos para fazer sentido. A epistemologia ética se vincula, portanto, à visada ética da tradução, esse “pôr em relação” ou “diálogo” que Berman buscava (1984, p. 16).

É a partir dessa perspectiva epistemológica que eu mesma adoto uma abordagem comparativa (dialógica) para melhor identificar a pertinência de uma ética do traduzir em relação a uma ética do tradutor, do ato e não do agente. Estou tentando definir o alcance de uma ética do traduzir em relação a uma ética da tradução, a ação em relação ao seu efeito. Mas, aqui, meu projeto invade o terreno da ética aplicada no que ela propõe de radicalmente novo, a avaliação da própria teoria, que substituiu a dedução de um princípio de ação por uma análise da felicidade de uma teoria, quanto à resolução de novos problemas éticos. No caso presente das teorias da tradução, esse questionamento da teoria pela análise inclina-se sobre a questão: como seus paradigmas de estabelecimento da relação traçam um mapa do heterogêneo? Em que medida esses modelos acolhem o Outro como radicalmente Outro em toda a sua heterogeneidade?

Tradução, uma crítica ao logocentrismo

De acordo com Berman, a tradutologia se distingue da *traductive* porque é “portadora de seu próprio saber”. Portanto, a tradutologia poderia ser comparada “àsquelas formas recentes de ‘discurso’ que são a ‘arqueologia’ de Michel Foucault [e] a ‘gramatologia’ de Jacques Derrida” (1984, p. 290). Esses discursos derrubam a hierarquia especulativa para colocar a retórica antes da lógica. O sensível critica o inteligível para examinar a espessura dos signos em seu aspecto material. Continuando esta analogia em “La traduction et la lettre”, Berman especifica: “Em ambos os casos [Foucault e Derrida] uma determinação mais ou menos consagrada foi desviada para significar outra coisa: menos o campo do conhecimento do que o lugar aberto

e giratório de uma reflexão” (1985, p. 39). Esse desvio sob o signo do ceticismo nietzschiano produziu críticas poderosas ao logocentrismo da tradição metafísica na filosofia e de sua valorização do abstrato, do significado, com uma desvalorização corolária do material e da mediação linguageira. “A arqueologia” de Foucault propõe uma análise da linguagem no nível concreto e material do discurso, isto é, no nível das práticas significantes, aqueles rituais sociais da vida cotidiana que determinam quem pode dizer o quê a quem. Como discurso, a linguagem estrutura o *socius* em relações de poder/saber. A arqueologia pensa essas relações historicamente a partir da noção paradoxal de descontinuidade. Quanto à gramatologia de Derrida, ciência da letra, da escrita, ela tenta pensar o conceito de signo fora da tradição metafísica. Ela desloca o sistema de oposições da metafísica entre a fala e a escrita, as noções de *traço* e de *arque-escrita*, o *sempre já* de toda enunciação em sua iterabilidade. A fala, tanto quanto a escrita, participa de um regime de significação que depende de um sistema de marcadores diacríticos diferenciadores.

Berman parece dirigir-se à gramatologia ao afirmar: “Partimos do seguinte axioma: tradução é tradução-da-letra, do texto enquanto *letra*” (1985, p. 45). Ele destaca a importância de uma tradução manter “a mesma ordem”, a métrica e a rima: “Restam a força, o brilho, até uma violência... É mais inglês que inglês, mais grego que grego, mais latim que latim [...]” (1985, p. 45). É a letra, aliás, que desacelera a tentação “de construir uma teoria geral da tradução”, com tudo o que isso comporta de uma ideia da “totalidade do campo da tradução” (1985, p. 41). Por outro lado, é o reconhecimento da letra como “uma letra definidora [...] do estatuto da tradução” que impede a tradução de escorregar para a *traductique* como simples tecnologia de comunicação sem a reflexividade de uma ciência crítica (1985, p. 41). Segundo Derrida, esse reconhecimento da letra na chamada tradução jurídica seria essencial para “rejeita[r] qualquer totalização” enquanto “medit[a] sobre a totalidade das ‘formas’ de tradução existentes” (1985, p. 41). A tradução da letra dá atenção “ao jogo dos significantes” (1985, p. 36) que assim reproduz e *revela* a lógica que rege a organização da facticidade do texto a ser traduzido. Essa *literalidade* opera até o ponto em que os sistemas da linguagem e do texto se encontram (1985,

p. 149). Além disso, a tradução descobre até que ponto “letra e significado são a um só tempo dissociáveis e indissociáveis” (1985, p. 59). Mostrando a riqueza de sua sonoridade e toda sua corporeidade para transmitir “o sentimento carnal da obra estrangeira”, a tradução da letra demonstra e, simultaneamente, refuta o platonismo (1985, p. 90). Não há significado supra-linguístico que passe livremente de uma língua para outra. Berman reformula esse paradoxo da tradução segundo Derrida: embora “um corpo verbal” não possa ser traduzido, é exatamente isso que a tradução deveria abandonar (DERRIDA, 1967b, p. 312, citado por BERMAN, 1985, p. 59). “Quando ela restaura um corpo”, continua Derrida, “ela é poesia”.

À primeira vista, esse “espaço babélico da tradução” participa da reversão operada por uma “desconstrução” que expõe a contradição de uma oposição binária tomada antes em uma relação de contaminação mútua. O discurso da filosofia é regulado pelas restrições da linguagem (DERRIDA, 1982, p. 177). As categorias de pensamento (a faculdade kantiana de julgamento) são “efeitos da linguagem”: todo o edifício da metafísica e sua preocupação com o Ser só são possíveis graças à *cópula* (DERRIDA, 1982, p. 186). Tal como Derrida quando aborda a metaforização na filosofia, Berman critica vigorosamente a “transcendência do significado” nas chamadas teorias da “tradução generalizada”, que ele denuncia como “uma metaforização indevida”, “uma vagabundagem conceitual” (1985, p. 42-43). Georges Steiner e Michel Serres são, acima de tudo, culpados por quererem construir “teorias em que qualquer tipo de 'troca' seja interpretada como uma tradução” no campo da “experiência humana em geral”, bem como nos campos estético e científico (1984, p. 292). No entanto, esse transbordamento epistemológico é inevitável, pois “a tradução é sempre muito mais que tradução” (1984, p. 292). Na *translatio studii*, por exemplo, a transferência de conceitos produz novos conceitos que modificam todo o aparato linguajeiro e conceitual das culturas, em escala global hoje como na Idade Média com a migração do saber da Grécia para Roma e depois para toda a Europa (1997, p. 196). Para evitar o avanço do sentido em direção a uma tradução totalizante, em que uma língua se dissolve na outra na tradutibilidade universal (como era o caso dos Românticos alemães), Berman conclui que é necessário articular uma teoria da “tradução restrita” atenta à letra. É “a

relação de entrelaçamento recíproco entre a teoria generalizada da tradução e a teoria restrita” que constitui “a espessura significativa da tradução”, bem como seu “papel constitutivo de toda literatura, toda filosofia e todas as ciências humanas” (1985, p. 292-293). Dessa contaminação do sentido e da letra surge o dinamismo dialógico da tradução a que aspira Berman. Por outro lado, podemos ler a insistência de Berman em afirmar que a tradutologia sempre vincula uma reflexão (crítica, no sentido kantiano) sobre a tradução como pensamento a uma experiência de tradução (1985, p. 39), a teoria à prática, outro deslocamento da oposição metafísica entre significado e grafema, significado e discurso. Pensar em tradução, na língua sobre a língua, não alcança um saber universal e abstrato, pois não há saber livre de toda adesão linguística.

Porém, parece ser menos à desconstrução e aos traços de uma negatividade operando o sentido em uma contradição interna, ou uma relação dialógica de modificação recíproca, do que à destruição heideggeriana que Berman se apegue, e com isso a uma visão monológica da verdade na tradução. “A letra é seu espaço de jogo”, escreve ele, o espaço da ética, da poética e do pensamento (1985, p. 46). Mas, para ter acesso a essa dimensão, é necessário operar “uma destruição da tradição etnocêntrica, hipertextual e platônica” (1985, p. 46). E isso deve ser acompanhado por uma análise do que há para destruir, o que ele chama de “analítica da tradução”, um projeto continuado em “La traduction et la lettre” e em *Pour une critique des traductions*. Ele empreende uma argumentação regressiva por meio de uma série de condições para determinar o último princípio da tradução, o de “fazer obra” (1995, p. 92) na “violência” de um “*kairós*” que “abala” e traz à tona a originalidade da origem (1985, p. 98, 116, 133). Esse tipo de destruição visa revelar o que foi escondido por uma *aletheia*, uma abertura e uma manifestação que são as próprias condições da verdade. Assim, referências à manifestação e mesmo à revelação se multiplicam nos textos de Berman. Impondo-se como obra que manifesta *o mundo* em sua totalidade, a tradução é a “manifestação de uma manifestação” — uma “nova novidade” em seu “surgimento puro” (1985, p. 89). A título de conclusão de “La traduction et la lettre”, Berman explica como a tradução literal escapa à mimese na medida em que não reproduz “a facticidade do original”, mas sim “a lógica que

preside à organização dessa facticidade” e, assim, “ela *revela*” o que está além das normas. Ela é, portanto, original em seu próprio espaço de língua. Ela então descobre “um francês potencialmente capaz de ser latinizado, germanizado, anglicizado, etc. sem o fenômeno da contaminação negativa tão frequente quando as línguas ‘entram em contato’”. Manifestadas pela tradução, elas são “camadas insuspeitadas de seu ser, camadas que, com toda a probabilidade, ela não poderia alcançar somente pela sua literatura” (1985, p. 149). É mais “do que ‘a ampliação’ da língua de que fala Humboldt”, conclui Berman. Pois isso desconstrói a homologação convencional da língua materna e da língua nacional no sentido de que esta última é “um espaço de língua aberto”, “uma polifonia dialetal” (1985, p. 150). Mas essa abertura escapa a uma certa teologia da tradução que Berman denunciou nas teorias especulativas dos românticos alemães? Essa ampliação, o afastamento da linguagem natural em direção à polifonia dialetal, não é um eco da metamorfose transcendental efetuada pela ironia na tradução romântica que Berman buscou substituir pela tradução *ao pé da letra*?

Os paradoxos da tradutologia bermaniana

Se, no primeiro contato com o projeto tradutológico de Berman, fui seduzida pelo aspecto utópico de seu *horizonte de tradução*, que prometia uma abordagem interdiscursiva das relações interculturais, que, segundo suas alusões a Bakhtin e Foucault, me parecia propor uma abordagem materialista da tradução para levar em conta a complexidade ideológica e material da situação sócio-histórica da reenunciação, descobri que seu programa de *deformação linguística* resultava, ao contrário, em uma tradutologia absoluta que pouco se distinguia da visada metafísica que ele queria substituir. A abordagem histórico-funcional que apreendi na primeira leitura de *L'Épreuve de l'étranger* revelou-se, na sequência, ser a afirmação de um sujeito da tradução que escapa pela reflexão de qualquer determinação sociocultural. O *horizonte categorial rigoroso* que Berman estabeleceu para a distinção entre tradução *etnocêntrica* e tradução *ética* configurada como uma binaridade estática e universal sacralizou a tarefa da tradução de uma maneira completamente oposta à tarefa de diferenciação que lhe incumbe

alhures, a de “apreender-se como um discurso histórica e culturalmente situado” em um campo do discurso tradutológico sempre vinculado a um espaço específico de língua e cultura (1989, p. 679). Essa *visada ética* da tradução não é “uma ética da diferença”, como propôs Venuti, mas oscila entre a totalidade de uma metafísica e o futuro de uma ruptura epistemológica. Vim a compreender que cultura para Berman não significa cultura no sentido etnográfico de uma multiplicidade de práticas significantes de vários grupos étnicos e suas relações interdiscursivas, mas cultura como a irradiação do espírito na expansão de seu caminho de desenvolvimento ou autoformação para se distanciar da natureza pela poética. Berman minimiza as restrições conjunturais coletivas e históricas mesmo em sua análise do *horizonte tradutivo* quando busca identificar “a pura visada da tradução, para além das contingências históricas” (1985, p. 83). A intertextualidade e a interdiscursividade não impedem a tradução “hipertextual” e “etnocêntrica” (1985, p. 54). Berman, em suma, não está interessado no Outro como Outro em toda a sua descontinuidade histórica, nem no Outro como radicalmente Outro e heterogêneo como Levinas, mas no Outro do Mesmo, o Outro absorvido pelo Mesmo em seu devir ou *Bildung*, esse movimento circular de “passagem pelo estrangeiro para acessar o próprio” que ele mesmo tanto criticou (1985, p. 99). É nesse sentido que Berman propõe “uma verdade intransitiva do traduzir” (BRISSET, 1997, p. 44).

Embora ele coloque a *visada ética* em oposição à tradição das *belas infiéis* (1985, p. 49), essa tradução literal “traz tudo de volta à sua própria cultura”, também. A tradução intervém apenas para transformar a relação com a própria língua, não exatamente no sentido da “ampliação da língua” como Humbolt a entendia, mas pluralizando-a, feminizando-a. Na *lógica da literalidade*, o tradutor trabalha o mais próximo possível do lado materno da “língua materna em todas as línguas” e, por meio dessa descoberta de um parentesco afetivo entre línguas, dialetaliza a “língua nacional” com uma “polifonia” de dialetos emaranhados no “espaço materno” (1985, p. 150). Berman talvez pensasse em uma ruptura do sentido, do simbólico, pelas pulsões da *chora* semiótica em “uma revolução da linguagem poética”, como propôs Julia Kristeva, mas não articulou tal teoria da negatividade. A

tradução não apenas traz tudo de volta para a própria língua, mas é feminizada. Eis a reencarnação das *belas infiéis*!

Podemos apreender essas contradições na própria trajetória do projeto de Berman, que se transforma de livro em livro. Uma revisão importante de seu projeto é revelada na avaliação divergente que ele faz da obra de Walter Benjamin. Em *L'Épreuve de l'étranger*, Berman articulou uma crítica bastante negativa a esse pensamento, que “afirma mais puramente as intuições” dos Românticos alemães. Para estes, o objetivo da tradução produzia uma *reversão* com um duplo movimento, fazendo o próximo distante e o distante próximo, e assim participava da *absolutização da obra* em uma metamorfose transcendental. A relação das línguas entre si é ocultada por uma preocupação com “a morte da linguagem natural e a fuga da obra em direção a uma linguagem estelar que seria sua linguagem pura e absoluta” (1984, p. 160-161). Berman defende a “tradução-da-letra” para conter a fuga de Benjamin em direção à “pura língua” (1985, p. 45). Mas o julgamento negativo inicial se torna positivo por meio de seminários subsequentes dedicados ao ensaio de Benjamin (1997). Berman apoia-se em Benjamin em seu projeto de identificar a operação específica da tradução como metatexto enquanto um dos “três destinos das obras” (1986, p. 88). Ele encontra nos escritos e na prática de Benjamin um profundo antagonismo entre crítica e tradução, e também entre a crítica, que tem uma relação “com o teor da verdade”, e o comentário, que tem a ver apenas com “o teor da coisa” (1986, p. 99). Como o comentário, a tradução estende a obra em um eixo horizontal de continuidade em sua concretude e sua reflexão sobre a experiência, mas trabalhando no nível da língua, do significante, e não do significado, do sentido. Ela difere da crítica, que se situa em um espaço de ruptura com a obra original em um eixo vertical voltado para o sentido e, futurista, para o “livro por vir” (1986, p. 89). Em *Pour une critique des traductions: John Donne*, lemos: “[...]minha análise das traduções, sendo e pretendendo ser uma crítica, também se baseia em Walter Benjamin”. Benjamin não está apenas “ainda à nossa frente”, mas “continuamos tentando alcançá-lo”. Assim, afirma ele, a “crítica benjaminiana” se junta à “hermenêutica pós-heideggeriana” para “explicitar e ordenar (não sistematizar) minha experiência de análise de traduções” (1995, p. 15).

A introdução de *Pour une critique des traductions* anuncia mais surpresas, em que Berman renuncia a avaliações positivas anteriores. Talvez o mais surpreendente seja a denúncia do projeto de Henri Meschonnic, considerado “uma simples obra de destruição” que não lança luz sobre “o porquê do fracasso tradutivo” (1995, p. 17), mas que, em análises *virulentas*, pronuncia “a punição [...] segundo critérios quase mecânicos” (1995, p. 49). Meschonnic analisa “sistematicamente todas as falhas nas traduções”, mas apenas as “denuncia” (1995, p. 47). Berman admite ter sido “constantemente nutrido” e “inspirado” pela poética de Meschonnic com quem compartilha “uma forte comunidade de intuições fundamentais” (1995, p. 49). O questionamento da relação entre categorias da língua e categorias de pensamento está entre as mais importantes dessas intuições, como Berman admitiu anteriormente ao elaborar o conceito de “literalidade” (1985, p. 42, p. 134). Acima de tudo, a noção bermaniana de tradução-da-letra deve muito ao comentário de Meschonnic sobre “o ritmo como ética”. Meschonnic enfatiza a importância da “concordância rítmica” e da tradução de “ritmo por ritmo, repetição por repetição”. Para Meschonnic, é o ritmo que une a ética à poética. No entanto, o ritmo também é “a historicidade e a especificidade de um todo do qual o significado é apenas uma parte” (MESCHONNIC, 1999, p. 221). O ritmo, como “organização do movimento de uma enunciação”, da subjetividade e da especificidade de um discurso, inscreve “sua historicidade” (MESCHONNIC, 1999, p. 99). Ao contrário de Berman, Meschonnic busca uma teoria geral que leve em consideração não apenas a lógica interna da linguagem, mas uma lógica complexa que abrange as relações entre a linguagem e o sujeito que se inventa na linguagem, as do sujeito e de sua relação com a sociedade e da inter-relação entre história e linguagem. Ele a encontra na teoria da enunciação de Benveniste, na qual o sujeito se forma na troca dialógica com o interlocutor: “O que está em jogo é a historicidade do sujeito e dos valores” (MESCHONNIC, 1999, p. 114). Inspirado pela teoria crítica de Horkheimer e Adorno, Meschonnic se interessa pelo estudo do funcionamento social do sentido. Assim, “a crítica que o ritmo faz do signo” acarreta “uma mudança radical de atitude” que constitui não só a ética e a poética do traduzir, mas também “a política do traduzir” (MESCHONNIC, 1999, p. 73, p. 112-114). Ironicamente, ao mesmo

tempo em que oferece uma crítica “positiva” da tradução que visa “mostrar (demonstrar) a excelência e as razões da excelência da tradução” (1995, p. 97) em oposição à crítica “negativa” de Meschonnic, o próprio Berman denuncia quase todas as traduções para o francês do famoso poema de John Donne, “Going to Bed”. “Nenhuma tradução existente é satisfatória hoje”, escreveu ele (1995, p. 186). Berman visa principalmente a tradução de Denis e Fuzier, que ele considera “um desastre” (1995, p. 26). Esses atributos negativos atestam uma crítica bastante intuitiva, que não se baseia em nenhum sistema racional que justifique os critérios da escolha.

Berman reserva suas críticas mais duras para as análises *target-oriented* da escola de Tel-Aviv e os “erros nefastos” de Gideon Toury (1995, p. 50 e 57). A abordagem funcionalista da teoria dos polissistemas e da sociocrítica canadense é ao mesmo tempo muito *globalizante*, na medida em que integra a literatura traduzida ao sistema global de uma cultura ou nação sem o “julgar” nem “mostrar o porquê das transformações”, e “tendencialmente prescritiva” demais, na medida em que “recorre ao conceito de norma” como modelo constrangedor da “aceitabilidade” das traduções no sistema literário alvo em determinada época (1995, p. 51-53). Essas normas são “inteiramente externas” à literatura, e seu domínio se tornou “um mecanismo” que nega “a autonomia do traduzir” (1995, p. 55-58). O que Berman critica especialmente na abordagem sócio-histórica é a ausência de uma teoria do sujeito da tradução que não seja a de um “simples intermediário das normas do discurso social”, mas a de um sujeito capaz de “reflexão”, “individual”, livre e, portanto, “responsável” por suas escolhas (1995, p. 59-60). Com tal sujeito autônomo, ele afirma que teríamos uma ciência crítica no sentido kantiano e não uma ciência ideológica da tradução (1995, p. 63). Porém é a própria autonomia do sujeito que é ideológica, pois o sujeito já está sempre envolvido em relações de (re)produção social que ele não reconhece (ALTHUSSER, 1971, p. 171).

Com essa afirmação de uma subjetividade da tradução livre de qualquer determinação sócio-histórica, Berman retoma sua avaliação bastante positiva do horizonte sócio-histórico do tradutor desenvolvida por Annie Brisset. É sobretudo o aspecto crítico da sua análise que ele aprecia: Brisset “fez obra de crítica” no sentido da Escola de Frankfurt.

“Desmistificador” à sua maneira, o discurso sociocrítico assemelha-se ao “discurso ético da tradução” (1990, p. 17-18). Por outro lado, afirma ele, a análise de Brisset mostra, para além da adequação às regras institucionais e à “doxa” dos discursos sociais, “porque” Michel Garneau fez “uma verdadeira tradução, e não uma simples adaptação etnocêntrica” (1990, p. 14). É de fato a adequação “ao horizonte poético” que “garante a *verdade*” de uma tradução: a sua relação com o original é “uma correspondência” na qual a tradução adquire “autoconsistência” e se constitui como “uma obra” (1990, p. 15).

Meschonnic observa “uma confusão filosófica” na tradutologia de Berman (MESCHONNIC, 1999, p. 63). Trata-se, antes, de uma oscilação entre dois termos (horizonte e poética) e, por trás deles, entre dois caminhos distintos (epistemologia e metafísica). Por um lado, há uma abordagem histórico-funcional com o esboço da noção de “horizonte tradutivo” (1995, p. 243-258) e, por outro lado, uma abordagem idealista que favorece a reflexão de um sujeito autônomo e a autoconsistência de uma tradução “verdadeira”, que será uma obra de arte com a missão de “revelar” o ser do texto original (1995, p. 57). Essa “experiência do Ser como Presença” é encontrada, por exemplo, na tradução de Safo por Mora (1985, p. 96). Recorrendo ao conceito de *kairós* para explicar por que as obras de Donne não tiveram uma “verdadeira *translação* literária” na França (1995, p. 135), Berman dissocia o peso da temporalidade e da historicidade do “horizonte de recepção”, conceito importante na hermenêutica contemporânea (1995, p. 79). Nem comunicação nem hermenêutica, a “*visada* última” da tradução é poética — “uma certa relação com a verdade” (1985, p. 87). É, portanto, uma teoria da tradução que privilegia a fonte.

O que mais surpreende em relação às reviravoltas de Berman em *Pour une critique des traductions* é que ele abandonou o campo da ética, tal como o definira anteriormente como a tradução-da-letra ou a literalidade. A ética é aqui introduzida brevemente, tendo a poética como um dos dois critérios de “avaliação do trabalho do tradutor”, que impede a análise de cair no *dogmatismo*. A poeticidade reside no desejo do tradutor de “fazer obra” como uma *poësis*. A ética, por outro lado, reside “em certo respeito pelo original”, em que a tradução é “uma oferenda feita ao texto original” (1995, p. 91-92). No

entanto, Berman nunca lança luz sobre o porquê do sucesso tradutivo. Ele nos havia avisado que “uma analítica de ‘traduzir bem’”, embora desejável, ainda não era possível, porque só levaria a uma série de “‘receitas’ não menos normativas e dogmáticas que as anteriores”. No entanto, ao tentar distinguir o espaço de jogo próprio da tradução, “a *pura* visada da tradução”, daquele das “práticas hipertextuais”, avistou práticas que admitiam mais ancoragem no sistema literário de um corpo social do que a vontade de *fazer* algo novo, mantendo-se assim mesmo como uma “oferenda” (1985, p. 83). Sua analítica “negativa” da “sistemática da deformação” hipertextual incluía treze tendências universalmente aplicáveis a “*toda* tradução, qualquer que seja a língua”. Tendências como enobrecimento ou vulgarização, alongamento ou empobrecimento quantitativo e destruição de ritmos destruíam “redes significantes subjacentes”, enquanto outras tendências, como a destruição ou a exotização de frases contribuíam para a destruição das “redes linguageiras vernaculares” e para “o apagamento das sobreposições de línguas” (1985, p. 68-69). Na categoria de *tradução etnocêntrica*, essas treze tendências têm sido frequentemente invocadas pelos críticos como uma série de axiomas de um *horizonte categórico rigoroso*, que permite a avaliação dedutiva de casos concretos de acordo com o modo da ética aplicada.

Contra esses critérios, que se tornaram quase mecânicos, a analítica “positiva” de “traduzir bem” permanece um tanto vaga em sua “definição de princípios regulatórios não metodológicos” (1985, p. 83). Como “a visada *pura* [ética] da tradução” não é condicionada por “contingências históricas” (1985, p. 83), Berman definiu o “traduzir bem” somente a partir da intenção do tradutor. Mas, por meio de sua análise de três “verdadeiras traduções” por Hölderlin, Chateaubriand e Klossowski, podemos reconhecer, aí, os princípios de “literalismo e rejuvenescimento” (1985, p. 91). Cada uma dessas traduções é uma obra original, no sentido de que é excêntrica ao sistema literário anfitrião. E cada uma envolve uma terceira língua na tradução, rompendo as estruturas usuais da língua da tradução ao revelar elementos ocultos. Klossowski, por exemplo, (re) latiniza o francês com um sistema global de deslocamentos sintáticos. Cumpre assim a obrigação do tradutor, que “deve buscar incansavelmente o *não-padrão* da sua língua, [...]

procurar-e-encontrar o não-padrão da língua materna para introduzir a língua estrangeira e a sua expressão” (1985, p. 140-141). Com esta pedagogia da estranheza, corre o risco do ilegível, senão do estado de mistério do romantismo. Mas para que tal tradução se torne uma obra, e não um absurdo, deve ser recebida como uma obra. E para apreender esse reconhecimento para além do (auto)-conhecimento de uma língua, precisaríamos de uma abordagem sócio-histórica dotada de uma teoria da recepção para identificar a adequação da tradução aos discursos poéticos da cultura hospedeira.

No entanto, Berman rejeita tal análise como pró-alvo ao introduzir em *Pour une critique des traductions* a noção de “horizonte tradutivo”, que abrange não apenas a produção de traduções, mas a produção poética de uma época. Mas, introduzida no final do livro, a noção de horizonte tradutivo interfere pouco em sua avaliação das traduções, e apenas no sentido negativo. Pois é precisamente porque a tradução de Fuzier e Denis “se relaciona perfeitamente com certas tendências do horizonte poético e do horizonte tradutivo” que ela é problemática (1995, p. 257). Na verdade, a *analítica produtiva* de Berman torna-se mais *não metodológica* do que sua *analítica positiva* em “La Traduction et la lettre”, pois ele dificilmente encontra traduções verdadeiras da obra de Donne. As poucas tendências não deformadoras que ele reconhece são descritas com predicados tão impressionistas quanto aqueles que ele denuncia (1995, p. 16). A tradução de Octavio Paz em verso livre oferece “soluções [...] em que liberdade e correspondência estreita se alternam com facilidade” (1995, p. 181). É “um poema moderno” em espanhol que “surge” (1995, p. 179). Ao contrário, o arcaísmo de Auguste Morel produz uma tradução “indubitavelmente feliz”, pois aqui o arcaico significa “uma juventude” (1995, p. 186). Em duas traduções, Yves Bonnefoy “simplifica” e “densifica ligeiramente o verso de Donne”, pelo que o poema adquire “o ligeiro prosaísmo do poema moderno”, que tem o efeito de “rejuvenescimento” e “regeneração”, como o entendia Goethe (1995, p. 197). Mais uma vez reconhecemos a necessidade de a tradução verdadeira *fazer obra*, ainda que com uma originalidade menos perturbadora do que as traduções de Klossowski. Essas traduções não funcionam como modelos para traduzir bem, mas apenas *como indícios*. A

crítica produtiva não deve indicar como Donne deve ser retraduzido concretamente, mas apenas “despertar o *desejo* de uma retradução” (1995, p. 227). É somente por meio de sucessivas retraduições que a obra alcançará “a *‘revelação’ plena e total*” (1995, p. 57).

Mas a crítica negativa não termina aí. Berman ataca virulentamente a tradução de Fuzier e Denis, que “falham lamentavelmente” (1995, p. 27). Ela não só manifesta “a ausência de projeto de tradução”, mas é não literal e “arcaizante” (1995, p. 257). Em suma, é “valeriana” e não “mallarmeana” na sua orientação estética, assim conduzida “no caminho da ‘poesia pura’” (1995, p. 257). É a tendência valeriana que Berman considera “*errônea e perigosa*” para “a tradução de obras poéticas tradicionais” (1995, p. 23). Mas com predicados como “traduções perniciosas”, Berman introduz uma dimensão moral em sua analítica (1995, p. 22) que está longe do reconhecimento do “Outro como Outro” que ele defendia anteriormente. A oposição de *excelência* e de *falha*, do *bem* e do *mal* traduzir, reduz a valorização no sistema axiológico de dois termos que ele propôs em “La Traduction et la lettre”. O binarismo da analítica contrapondo a tradução etnocêntrica à tradução ética, a tradução hipertextual à tradução poética, a tradução platonizante à tradução pensante (1985, p. 47), assume a forma abstrata e universal de um *a priori* tendo força de lei. Como relacionar esse imperativo categórico ao sentido de uma língua em devir na *pura visada do traduzir*? Nietzsche teria julgado essa busca pela tradução “verdadeira” (1985, p. 147) como motivada por uma visada do saber ou por uma vontade de potência? (NIETZSCHE, 1966, p. 13).

A ética como política da tradução

Nietzsche faz uma distinção entre uma moral *nobre*, que busca uma relação de alteridade com o outro apenas para se autoafirmar com mais força, e uma moral *de escravo* que, presa em uma relação inevitável de subordinação a um outro, é colocada em uma reação contra esse outro, um não a esse não-eu, uma revolta que cria valores. Para ele, não existe uma máxima universal: a ética está sempre envolvida em uma disputa política com o poder. Existe uma moral para os mestres e outra para os escravos. Esta última tem sua

origem em um ressentimento dirigido contra o outro, orientado para fora, para o outro do outro e não o outro do mesmo¹². Essa metaética estuda a relação entre fatos e valores.

É por tal ótica nietzschiana que Lawrence Venuti entende o apelo de Antoine Berman como “uma prova do estrangeiro”, em que a tradução se tornaria uma forma de crítica das estruturas ocultas de poder para realizar uma verdadeira transavaliação. Afirmando ser o herdeiro do projeto bermaniano, Venuti se alinha, no entanto, com seu subtítulo mais do lado de Nietzsche. Embora adote o sistema axiológico binário de Berman em sua distinção entre tradução etnocêntrica, ou *domesticating*, e tradução ética, ou *foreignizing*, que ele qualifica respectivamente como “má” e “boa”, Venuti transforma o alcance dessas categorias em “estratégias discursivas” e variáveis (VENUTI, 1998, p. 81), e não mais em “horizonte categorial rigoroso” aplicado dedutivamente (1984, p. 301)¹³. Segundo Venuti, todo projeto de tradução é etnocêntrico, pois mesmo a seleção de um texto a ser traduzido depende dos gostos da cultura anfitriã para a qual a tradução tem o papel de tornar inteligível o texto estrangeiro. Mas a tradução ética manifesta relações entre línguas e culturas que são sempre assimétricas. Ao insistir nas incomensuráveis relações de poder entre as culturas, Venuti se distancia das palavras de Berman. Ele pensa a ética no antagonismo das desigualdades sócio-históricas e não mais de acordo com a unidade de espírito afirmada no devir de uma língua. A tradução é pensada como uma forma de transformação social e também linguística.

¹² Nietzsche escreveu em *On the Genealogy of Morality*: “Whereas all noble morality grows out of a triumphant yes-saying to oneself, from the outset slave morality says ‘no’ to an ‘outside’, to a ‘different’, to a ‘not-self’: and this ‘no’ is a creative deed. This reversal of the value-establishing glance — this necessary direction toward the outside instead of back onto oneself — belongs to the very nature of *ressentiment*” (NIETZSCHE, 1998, p. 19). Formulado por Nietzsche, o reconhecimento hegeliano produz antes uma diferenciação que a síntese de um *Aufhebung*.

¹³ Venuti escreveu: “Bad translation shapes toward the foreign cultures a domestic attitude that is ethnocentric: ‘generally under the guise of transmissibility, [it] carries out a systematic negation of the strangeness of the foreign work’ (BERMAN, 1992, p. 5). Good translation aims to limit this ethnocentric negation: it stages ‘an opening, a dialogue, a cross-breeding, a decentering’ and thereby forces the domestic language and culture to register the foreignness of the foreign text” (ibid., p. 4). “Berman’s ethical judgements hinge on the discursive strategies applied in the translation process” (VENUTI, 1998, p. 81).

O projeto de “minorização” de Venuti visa libertar o heterogêneo e o marginal para “promover” não apenas a “inovação cultural”, como propôs Berman, mas “a compreensão da diferença cultural”. A “boa” tradução “desmistificante” e “minorizante” revela a autonomia da cultura estrangeira oculta sob o processo assimilativo (VENUTI, 1998, p. 11)¹⁴. Essa *ética da diferença* expõe e até transforma valores e práticas discursivas, perturbando assim a reprodução automática das instituições da cultura hospedeira e interrompendo a formação da identidade. É assim que a tradução se torna “um escândalo” (VENUTI, 1998, p. 82). Mas ela também é escandalosa porque participa do desenvolvimento da hegemonia em uma escala global, onde as línguas são apanhadas em hierarquias político-econômicas que produzem valorizações assimétricas entre culturas. Venuti elabora uma “ética da localização” (“ethics of location”) para examinar como a tradução *etnocêntrica* funciona como uma estratégia discursiva entre as editoras anglo-americanas a fim de manter a hegemonia da língua inglesa e apoiar a potência econômica do capital americano no mundo editorial. Mas a tradução de obras estrangeiras não tem o mesmo alcance político ou econômico em culturas marginalizadas. A tradução de obras canônicas ou best-sellers das *principais* literaturas anglo-americanas pode ter como objetivo a transformação cultural, a formação de um público letrado e não apenas a acumulação do capital econômico. A autoridade cultural da tradução varia de acordo com a posição geopolítica específica de uma língua. Assim, os valores da tradução *etnocêntrica* (*domesticating*) e da tradução *ética* (*foreignizing*), e mesmo o que constitui essas duas categorias, variam de acordo com a situação geopolítica. Elas são sempre estruturadas de acordo com um projeto específico de tradução diante das contingências sócio-históricas locais (VENUTI, 1998, p. 197).

Sem qualquer alusão a Berman, Gayatri Spivak propõe uma ética da diferença cultural. É uma ética que exige um reconhecimento ainda mais radical do outro como outro para transformar as relações hegemônicas estabelecidas pelo imperialismo entre as culturas euro-americanas e as do

¹⁴ “This translation ethics does not so much prevent the assimilation of the foreign text as aim to signify the autonomous existence of that text behind (yet by means of) the assimilative process of the translation” (VENUTI, 1998, p. 11).

Terceiro Mundo. E nisso, Spivak também defende uma ética da situação discursiva. Há uma violência política na tradução que se tornou transcodificadora sob esses regimes discursivos. Pois, no bilinguismo que dele decorre, existem apenas “acordos bilaterais entre idiomas tidos como idiotismos históricos e, por outro lado, o inglês tomado pela semiótica como tal” (SPIVAK, 2000, p. 16, nossa tradução). A tradução pode criticar o imperialismo e propor a utopia de uma “tradução democrática” (SPIVAK, 1993, p. 182) se houver uma troca recíproca real entre culturas (p. 191). Enquanto o imperialismo postulou o sujeito ético como plenamente humano ao aproximar o outro do mesmo, em um gesto anti-imperialista Spivak propõe, ao contrário, uma ética da particularidade atenta à singularidade das formas culturais e à alteridade radical do outro. Ela recomenda, então, um modelo de tradução de desfamiliarização que expõe os limites da linguagem, “the silence of the absolute fraying of language that the text wards off” (SPIVAK, 1993, p. 183).

Spivak sugere trabalhar no nível da representação se quisermos abordar a tradução como um fenômeno e não como um gesto transparente e mecânico. Porque a tradução suscita um paradoxo: não só participa de uma troca generalizada de bens culturais postos em circulação pela indústria do livro, mas também facilita o devir de “um sujeito da reparação”, um “sujeito responsável”, “culpado” de ver a língua materna “como uma língua entre muitas”¹⁵. “Nós traduzimos de algum modo entre as duas”, diz ela. O vaivém dessa tradução, a oscilação entre idioma e semiose, entre discursos privados e públicos, se manifesta em uma violência política específica dentro de uma violência generalizada de enculturação. Este jogo do singular e do geral torna-se “o simulacro da ética como tal”, pelo qual a estrutura ética de um sentimento é “transcodificada em um cálculo de responsabilidade” que pode ser generalizado (SPIVAK, 2000, p. 16). Essa “instanciação ética” da tradução assume a forma da narração de uma transferência de um para o outro, “uma tarefa ética nunca totalmente realizada”. Porém, como uma

¹⁵ “The international book trade is a trade in keeping with the laws of world trade. It is the embedding network which moves books as objects on a circuit of destined errancy. At one end, the coming into being of the subject of reparation. At the other end, generalized commodity exchange. We translate somewhere in between” (SPIVAK, 2000, p. 18).

“relação com o outro na origem da enunciação”, a tradução é ética como “ser-para” (“*being-for*”) em uma economia da despesa ou dádiva (SPIVAK, 2000, p. 21). É a dívida para com a mãe (“*mother-debt*”, “*matririn*”), a dívida com a mãe assim como a dívida em lugar da mãe — ou seja, “a dádiva do nascimento” e também “a tarefa de criar os filhos” — que nunca pode ser retribuída (SPIVAK, 2000, p. 15). A tradução da língua materna equivale a uma oferta que não é retribuível, nem mesmo pensável em termos de retribuição, que traduz a violência na consciência com “a produção de um sujeito ético” (SPIVAK, 2000, p. 14)¹⁶.

Uma tradução “responsável”, “uma tradução verdadeira”, exige muito da tradutora em tempo de preparação para o trabalho e na intensidade de amor pelo texto (SPIVAK, 1993 p. 181). Porque, ao contrário de Berman, Spivak encontra a verdade na tradução na profundidade do compromisso da tradutora com a língua e a cultura do outro e não na força da originalidade da obra traduzida em sua própria língua. É necessário se entregar ao outro na tradução e correr o risco de perder sua identidade na distância estonteante entre as línguas. Não há tradução “ética” sem a construção de um modelo tripartido para “a outra língua” (SPIVAK, 1993, p. 181). Animada pelo amor por essa outra língua, a tradutora aprende a elaborar um modelo de linguagem “como retórica, lógica, silêncio” (SPIVAK, 1993, p. 181). Spivak reformula aqui a crítica pós-estruturalista do logocentrismo para revalorizar a mediação da linguagem e a espessura material dos signos. Como Derrida, ela trabalha a retórica do texto com o jogo de significantes que subverte a lógica e reorienta as relações de direcionamento da posição de enunciação. Pois nas relações da retórica com a lógica e a gramática, nós podemos identificar as práticas discursivas, essa lógica social que ordena quem pode dizer o que a quem¹⁷. Spivak empreende mais uma reversão para colocar a retórica à prova do silêncio, esse espaço intersticial onde a linguagem divaga e o sujeito se desintegra no aleatório e no contingente da história. A tradutora

¹⁶ “I grasp my responsibility to take from my mother-tongue and give to the ‘target’-language through the ethical concept-metaphor of *matririn* (motherdebt).” “ [T]he human subject is something that will have happened as this shuttling translation, from inside to outside, from violence to conscience: the production of the ethical subject” (SPIVAK, 2000, p. 15-14).

¹⁷ “[Rhetoricity] is also a relationship between social logic, social reasonableness, and the disruptive figuration in social practice” (SPIVAK, 1993, p. 187).

deve aprender como os grupos subordinados, e também os dominantes, trabalham as relações entre retórica, lógica e silêncio, a fim de distinguir a política textual “no terreno do original” (SPIVAK, 1993, p. 189)¹⁸. Uma experiência pessoal e íntima com a cultura e a língua fonte não é suficiente para produzir uma tradução responsável. Também é necessário um conhecimento profundo da “história da língua, da história da época do autor, da história da língua-em-tradução” (SPIVAK, 1993, p. 186). Muitas vezes, os tradutores de textos de línguas não europeias não se envolvem suficientemente na retoricidade do texto original para mostrar “o amor entre o original e sua sombra” e, portanto, não atendem aos requisitos de uma tradução ética (SPIVAK, 1993, p. 181).

Spivak coloca sua teoria materialista da tradução, como política discursiva (um endereçamento), à prova da prática, traduzindo a escritora bengali Mahasweta Devi. Ela publica suas traduções de Devi com um prefácio e um posfácio sobre a tradução, além de uma entrevista com a autora. Por meio de sua retórica, *Imaginary Maps* se posiciona nos debates sobre culturas minoritárias na Índia e nos Estados Unidos, pois Spivak adota uma estratégia duplamente contra-hegemônica. Falando para leitoras de *Feminist* ou *Cultural Studies* nos Estados Unidos, Spivak apresenta contos de Devi no contexto de seu ativismo político por justiça social para os Dalits. Portanto, ela rejeita as práticas orientalizantes tradicionais de traduções para o inglês, que estão intimamente ligadas à exploração imperialista. Assim, ela enfatiza o trabalho de tradução como uma mediação sociolinguística com uma sintaxe quebrada e um ensaio que explica as diferenças linguísticas entre o bengali e o inglês. O “Prefácio da tradutora” propõe a contaminação ou a diferença linguística para contrariar a pureza étnica de um nacionalismo indiano, do qual os Dalits pagaram o preço de uma descolonização realizada sem eles. A tradução em inglês pode não ser muito acessível aos leitores indianos com sua gíria americana: “chick”, “what a dish”. Mas o projeto de tradução que orienta as escolhas de Spivak visa criar um lugar de resistência

¹⁸ “The translator from a third world language should be sufficiently in touch with what is going on in literary production in that language to be capable of distinguishing between resistant and conformist writing by women. She must be able to confront the idea that what seems resistant in the space of English may be reactionary in the space of the original language” (SPIVAK, 1993, p. 188- 189).

à hegemonia nacionalista, bem como à hegemonia imperialista, para ampliar o trabalho de Devi e celebrar o “intelectual orgânico” da resistência Dalit (SPIVAK, 1995, p. xxvii). Pois, como Spivak aprendeu com Devi, para cada Outro existe ainda um Outro e, portanto, uma ampliação do campo da alteridade. O trabalho de desconstrução das categorias de identificação deve continuar. Não haverá, portanto, um sistema axiológico com dois valores, mas os valores serão articulados segundo uma série de contingências sócio-históricas específicas.

Com Spivak, a visada ética da tradução assume explicitamente o caminho de intervir nas lutas de poder para mudar o eixo da transmissão do saber, construindo um lugar de resistência contra-hegemônica. A tradução sempre produz transformação por meio da relação, como Berman a descreveu, mas é antes o reconhecimento da estranheza de outra cultura em um movimento de exotopia do que uma reflexão crítica provocando um autoconhecimento renovado. Para Spivak, a tradução não é uma categoria de pensamento, nem uma questão de língua, mas uma forma de ação sociopolítica.

* * *

Anunciada por Antoine Berman, a virada ética na tradução percorreu caminhos não previstos, como evidenciam os ensaios de Pym, Venuti e Spivak. O programa delineado pelas noções bermanianas do “pôr em relação”, “tradução-da-letra” e “horizonte tradutivo” orienta a tradutologia para uma lógica das relações. Na conceituação de Berman, entretanto, o intercultural permanece um formalismo abstrato e não leva a uma verdadeira compreensão da diferença cultural, tal como Venuti ou Spivak a encaram, tendo a tradução uma tarefa diferenciadora. Para eles, a visada ética se endereça às relações hierárquicas entre línguas e culturas: por meio de um esforço para transformá-las em reconhecimento recíproco, a ética se situa no campo da política. A tradução tem efeitos tanto na língua e na cultura de partida quanto na língua e cultura de chegada. Para Berman, a visada ética como reflexividade crítica é um modo de autoconhecimento. Como trabalho mental, a tradução crítica facilita o distanciamento da

linguagem natural e, assim, contribui para a inovação cultural. Este novo enfoque manifesta a língua potencial na unidade de sua plenitude vindoura. Para Berman, a tradução traz um francês potencialmente diferente. Para Venuti e Spivak, assim como para mim, a tradução amplia a compreensão de uma língua e de uma cultura diferente da língua nativa.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: _____. **Lenin and Philosophy**. Londres : New Left Books, 1971, p. 122-173.

AUROUX, Sylvain; WEIL, Yvonne. **Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie**. Paris: Hachette, 1991.

BASSNETT, Susan. **Translation Studies**. Londres: Methuen, 1980.

BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (orgs.). **Translation, History and Culture**. Londres: Pinter, 1990.

BENJAMIN, Walter. L’abandon du traducteur. Trad. Alexis Nouss e Laurent Lamy. **TTR**, vol. X, no 2, 1997, p. 13-69.

BERMAN, Antoine. **L’Épreuve de l’étranger**. Culture et traduction dans l’Allemagne romantique. Paris: Gallimard, 1984.

BERMAN, Antoine. La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain. In: **Les tours de Babel**. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1985, p. 35-150.

BERMAN, Antoine. Critique, commentaire et traduction: quelques réflexions à partir de Benjamin et Blanchot. **Po&sie**, n. 37, 1986, p. 88-106.

BERMAN, Antoine. La Traduction et ses discours. **Meta**, vol. XXXIV, n. 4, 1989, p. 672-679.

BERMAN, Antoine. Préface. In: BRISSET, Annie. **Sociocritique de la traduction: Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)**. Longueuil: Le Préambule, 1990, p. 9-19.

BERMAN, Antoine. **Pour une critique des traductions: John Donne**. Paris: Gallimard, 1995.

BERMAN, Antoine. *Translatio studii* et pouvoir royal. **Po&sie**, n. 80, 1997, p. 190-200.

BERMAN, Antoine. L'Âge de la Traduction: “La tâche du traducteur” de Walter Benjamin, un commentaire. In: BRODA, Martine (org.). **La Traduction-poésie, À Antoine Berman**. Strasbourg: Presses de l'Université de Strasbourg, 1999, p. 11-37.

BRISSET, Annie. L'Identité culturelle de la traduction: En réponse à Antoine Berman. **Palimpsestes**, n. 11, 1997, p. 31-51.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. Freud et la scène de l'écriture. In: _____. **L'Écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967b, p. 293-340.

DERRIDA, Jacques. The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics. In: _____. **Margins of Philosophy**. Trad. Alan Bass. Chicago: Chicago U P, 1982, p. 175-205.

EVEN-ZOHAR, Itamar; TOURY, Gideon (orgs.). Translation Theory and Intercultural Relations. **Poetics Today**, vol. II, n. 4 (été-automne), 1981.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

GEERTZ, Clifford. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: _____. **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic, 1973, p. 3-30.

GRAHAM, Joseph F. (1985) **Difference in Translation**. Ithaca, Cornell.

HERMANS, Theo (org.). **The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation**. Londres: Croom Helm, 1985.

KANT, Emmanuel. **Fondement de la métaphysique des mœurs**. Paris: Delagrave, 1971.

KANT, Emmanuel. **Critique of Pure Reason**. Trad. Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett (unified edition with all variants from the 1781 and 1787 editions), 1996.

KERZBERG, Pierre. **Critique and Totality**. Albany: SUNY Press, 1997.

KRISTEVA, Julia. **La révolution du langage poétique**. Paris: Seuil, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1982.

MESCHONNIC, Henri. **Poétique du traduire**. Paris: Verdier, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Par delà le bien et le mal**. Trad. André Meyer e René Guast. Paris, Hachette, coll. “Pluriel”, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **La généalogie de la morale**. Trad. Isabelle Hildenbrand e Jean Gratien. Paris: Folio, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morality**. Trad. Maudemaire Clark e Alan J. Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.

PYM, Anthony. **Pour une éthique du traducteur**. Arras/Ottawa: Artois Presses Université/Presses de l’Université d’Ottawa, 1997.

SPIVAK, Gayatri. The Politics of Translation. In: _____. **Outside in the Teaching Machine**. New York: Routledge, 1993, p. 179-200.

SPIVAK, Gayatri. **Imaginary Maps**: Three Stories by Mahasweta Devi. Trad. Gayatri Spivak. New York: Routledge, 1995.

SPIVAK, Gayatri. Translation as Culture. **Parallax**, vol. VI, n. 1, 2000, p. 13-24.

VENUTI, Lawrence. **The Scandals of Translation**: Towards an Ethics of Difference. New York: Routledge, 1998.

Resumo

A tradutologia, segundo Antoine Berman, produziu uma revolução copernicana no campo do conhecimento, pois a “tarefa do pensamento tornou-se uma tarefa de tradução”. Por ser um “pôr em relação”, a tradução é uma das formas de discurso como a arqueologia de Foucault e a gramatologia de Derrida, que produziram críticas poderosas ao logocentrismo, posto à prova de uma deformação linguística. Por meio da formulação de uma crítica e de uma analítica da tradução, que visa estabelecer uma relação dialógica entre a própria língua e a língua estrangeira no horizonte tradutivo, Berman busca colocar a necessidade interna de uma visada ética em uma base diferente do “imperativo categórico”. Mas seu projeto de uma ética do traduzir oscila entre a

totalidade de uma metafísica e o por vir de uma ruptura epistemológica. Formulada primeiramente como a injunção de reconhecer o Outro como Outro, a visada ética torna-se, posteriormente, a obrigação de traduzir literalmente o mais próximo possível do jogo de significantes, o que, ao deslocar a oposição entre sentido e grafema, propõe uma pedagogia da estranheza incômoda e rejuvenescedora. Um sistema axiológico de dois termos, a oposição entre a visada ética e a tradução etnocêntrica, o bem e o mal traduzir, dá lugar a um absoluto ético — a necessidade para a tradução de “querer fazer obra” permanecendo como uma oferenda ao texto original. A “pura visada da tradução” de Berman se opõe à noção da ética da diferença e a uma política da tradução na teoria de Meschonnic, Venuti e Spivak.

Palavras-chave: Tradutologia; Ética; Crítica; Dialógica; Berman

Résumé

La traductologie, selon Antoine Berman, produit “une révolution copernicienne” dans le champ du savoir, car la “tâche de la pensée est devenue une tâche de traduction”. En tant que “mise en rapport”, la traduction est une des formes du discours que sont l’archéologie de Foucault et la grammatologie de Derrida qui ont produit de puissantes critiques du logocentrisme, mise à l’épreuve d’une déformation linguistique. À travers la formulation d’une critique et une analytique de la traduction, qui vise à établir un rapport dialogique entre langue propre et langue étrangère dans l’horizon traductif, Berman cherche à poser la nécessité interne d’une visée éthique autrement qu’en “impératif catégorique”. Mais son projet d’une éthique du traduire oscille entre la totalité d’une métaphysique et l’à-venir d’une rupture épistémologique. Formulée d’abord comme l’injonction de reconnaître l’Autre en tant qu’Autre, la visée éthique devient par la suite l’obligation de traduire à la lettre au plus près du jeu des signifiants ce qui, en déplaçant l’opposition entre sens et graphème, propose une pédagogie de l’étrangeté dérangeante et rajeunissante. Un système axiologique à deux termes, l’opposition entre la visée éthique et la traduction ethnocentrique, le “bien” et le “mal” traduire, cède la place à un absolu éthique — la nécessité pour la traduction de “vouloir faire oeuvre” tout en restant une “offrande”

au texte originel. La “pure visée traduisante” de Berman s’oppose à la notion de l’éthique de la différence et à une politique de la traduction dans la théorie de Meschonnic, Venuti et Spivak.

Mots-clés: Traductologie; Éthique; Critique; Dialogique; Berman

Abstract

Translation studies, according to Antoine Berman, has produced a “Copernican revolution” in knowledge, for the “task of thinking has become a task of translation”. “Making relations”, translation is one of the forms of discourse like Foucault’s archeology and Derrida’s grammatology which has produced a powerful critique of logocentrism put to the test of linguistic defamiliarization. Through the formulation of a critique and an analytic of translation that aims to establish a dialogic relation between native and foreign tongues within the horizon of translation, Berman attempts to posit an internal necessity for a translation ethics on a basis other than a “categorical imperative”. However, his project of an ethics of translation oscillates between a metaphysical totality and the rupture of an epistemological becoming. Formulated first as an injunction to recognize the Other as Other, the ethical project subsequently becomes an obligation to translate the play of signifiers literally: displacing the opposition between meaning and grapheme performs a pedagogy of alterity that both disturbs and rejuvenates. Berman’s axiological system of two terms, an opposition between an ethical and an ethnocentric translation, between foreignizing and domesticating strategies, between “good” and “bad” translation, is replaced by an ethical absolute — the necessity for a translation to “desire to make a work of art” while continuing to be an “offering” to the source text. Berman’s “pure translation” contrasts with an ethics of difference and a politics of translation in the theory of Henri Meschonnic, Lawrence Venuti, and Gayatri Spivak.

Keywords: Translation; Ethics; Critique; Dialogics; Berman