

O FIM DA TRADUÇÃO

John Sallis*

SÍNTESE – O presente artigo trata da questão da tradução, discutindo, em autores como Hegel, Nietzsche, Heidegger e Gadamer, a possibilidade e o sentido da tradução.

PALAVRAS-CHAVE – Tradução. Hegel. Nietzsche. Heidegger. Gadamer.

ABSTRACT – This paper focuses the question of translation, by discussing the possibility and the sense of translation in Hegel, Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

KEY WORDS – Translation. Hegel. Nietzsche. Heidegger. Gadamer.

Ao se falar sobre tradução, não será fácil evitar que as coisas se tornem complicadas. Em particular, não será fácil evitar que a [presente] fala se torne ela mesma misturada com o tópico da [presente] fala. Não será fácil produzir um discurso capaz de simplesmente permanecer distinto, completamente à parte, daquilo sobre o que o discurso é. Em outras palavras, não será fácil falar sobre tradução sem ficar enredado em tradução, sem ser apanhado no ato de traduzir tradução. Pois mesmo explicar simplesmente o que a tradução é, interpretar o significado da palavra, é, num certo sentido, num dos sentidos primários da palavra “tradução”, traduzir.

Sendo assim, a pretensão de um discurso que estaria incontaminado pela tradução não pode ser sustentada. Franqueza ditaria o reconhecimento do emaranhado e, desde o começo, ditaria traduzir abertamente a tradução.

Contudo, o tema, aqui, não é simplesmente a tradução, tampouco – não tão simplesmente – o traduzir a tradução, mas antes o fim da tradução. Nesse sentido, a polissemia de “fim” opera simultaneamente em diversos registros: ora, a palavra “fim” pode significar conclusão/término, realização/impossibilidade, apropriação/retirada, apenas para mencionar os valores mais manifestos. O fim da tradução não pode ser separado, exceto como um momento, do fim da metafísica. O interesse será, não apenas o de traçar as figuras em que o fim da tradução surgiu, mas também o de dedicar-se à questão da tradução para além do fim da metafísica. A questão, pois, se tornará aquela da tradução para além do fim da tradução, e

* Doutor. Professor de Filosofia na Pennsylvania State University. O presente texto foi traduzido do inglês pelo Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS).

VERITAS	Porto Alegre	v. 50	n. 1	Março 2005	p. 155-164
---------	--------------	-------	------	------------	------------

a tarefa aquela de marcar algumas indicações no que concerne a tal tradução transgressora.

O fim pode ser entendido apenas a partir do começo, apenas começando com o conceito clássico de tradução, como ele veio a ser determinado no início da filosofia. Todavia, para entender esse conceito clássico de tradução, é necessário antes de tudo ter em vista a questão específica para a qual a determinação clássica constitui uma resposta. Essa questão pode ser percebida do modo mais oportuno ao se traduzir a tradução.

Traduzir alguma coisa é fazer com que ela atravesse um intervalo. Tal, ao menos, é a significação mais geral da palavra. Essa significação é ela mesma levada – isto é, traduzida – ao outro lado de um certo intervalo histórico pela etimologia da palavra. A sua raiz latina “*translatus*” era usada como o particípio passado de “*transfero*”, levar ou carregar até o outro lado de um intervalo. Esta palavra, “*transfero*”, era, por sua vez, a tradução do grego μεταφέρω – a conexão, portanto, ainda intacta, entre tradução e metáfora.

Uma das coisas específicas que podem ser levadas ao outro lado de um intervalo é o significado, como quando o significado de uma palavra é trazido para uma outra. Se o intervalo é aquele entre duas línguas, então tal transporte constitui a tradução no sentido ordinário de traduzir alguma coisa numa língua para as palavras de uma outra língua. Se, por outro lado, o intervalo reside dentro de uma única língua, então a tradução consiste numa transferência de significado entre sinônimos. Roman Jakobson chama isso de tradução intra-lingüística, em distinção à tradução inter-lingüística, a qual leva o significado de uma língua para outra.¹

A tradução é inseparável da medida. Ao se traduzir de uma língua para outra, uma medida deve governar a transferência que ocorre através do intervalo que separa as línguas. É em referência a essa medida que uma tradução pode ser julgada boa ou má, ou mesmo como não sendo uma tradução em absoluto. Qual é a medida? Pressupõe-se que a tradução é verdadeira para com o original, verdadeira para com o texto (ou a fala) a partir do qual ela é produzida e do qual se alega que ela seja uma tradução. Mas, qual é a verdade da tradução? O que “verdade” significa neste caso? Ela consiste, presumivelmente, na correspondência da tradução ao original. Mas, que sentido tem, aqui, “correspondência”? Correspondência em relação ao quê? E como pode uma palavra, uma frase ou uma sentença numa língua ser como uma palavra, uma frase ou uma sentença em outra língua?

É a esta questão da medida, da verdade da tradução, que a determinação clássica de tradução responde. Essa determinação clássica é preparada no diálogo platônico *Crítias*, a fragmentária continuação do *Timeu*. No *Crítias*, a promessa feita no *Timeu* seria então cumprida: agora, Crítias contaria em detalhes a história que tinha apenas esquematizado brevemente no *Timeu*, a história dos feitos grandes e maravilhosos da Atenas original, a Atenas de 9.000 anos atrás, na sua bata-

¹ Cf. Roman Jakobson, *Language in Literature*, in: Krystyna Pomorska and Stephen Rudy (eds.), *Roman Jakobson – Language in literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 429.

lha contra os desígnios expansionistas de Atlantis. Já no *Timeu*, Crítias relata como a história chegou até ele a partir de seu avô, também Crítias, que ouviu o relato de seu pai Drópides, que, por sua vez, ouviu do seu parente e amigo Sólon. Sólon, por seu turno, ouviu a história quando viajava a uma terra estranha, especificamente quando ele visitava Saïs, no Egito, uma cidade da qual se dizia, como Atenas, ter sido fundada por Atena, mas por Atena sob um outro nome, o nome estrangeiro de Neït. Portanto, a história de Sólon sobre Atenas como ela era de fato no início foi trazida de uma terra estranha, de uma cidade estranha, cuja fundação e constituição tinham muito em comum com Atenas, a ponto de fazê-la um tipo de duplicata estrangeira de Atenas. Era lá, naquela cidade estranha, que a história tinha sido preservada na forma escrita, sobrevivendo, assim, à perda à qual a memória viva está sujeita, especialmente quando, na Grécia, grandes porções da população eram repetidamente dizimadas por calamidades naturais. Mas, dado que preservada nesse lugar estranho, a história tinha ela mesma se tornado estranha – “estranho” sendo entendido pelos gregos primariamente em referência à fala, o “estrangeiro” sendo precisamente alguém que não falava grego. Em outras palavras, a história tinha sido preservada não em grego, mas sim numa fala estranha, na fala do lugar estranho onde ela foi preservada da destruição. Assim, ao trazer a história de volta para Atenas, a partir desse lugar estranho, Sólon estava diante do problema da tradução.

É no *Crítias* que [o interlocutor] Crítias descreve como Sólon lidou com esse problema. Crítias introduz este relato, assim ele diz, com o intuito de prevenir o assombro que os seus ouvintes, de outro modo, poderiam experimentar, ao ouvir nomes gregos dados a estrangeiros. Ele continua com uma sentença que pode ser traduzida como segue: “Uma vez que Sólon estava planejando fazer uso da narrativa [λόγος] na sua própria poesia, ele descobriu, ao investigar a força dos nomes [τὴν τῶν ὀνομάτων δύναμιν], que aqueles egípcios, que tinham primeiramente escrito os mesmos, tinham-nos traduzido para a sua própria voz [maneira de falar] [φωνή]”.²

A base para a *performance* tradutora de Sólon reside na sua investigação da força dos nomes ou das palavras. A força (δύναμις) de uma palavra consiste no seu ser capaz (δύναμαι) de realizar aquilo que é próprio a uma palavra realizar. O que é próprio de uma palavra como tal é que ela anuncia alguma coisa ou alguém, que ela anuncia aquilo que ela nomeia. Ao anunciar o que ele nomeia, o nome o torna presente, ele o torna presente de um certo modo, num modo em que a filosofia – a partir de Platão – distingue do modo em que a percepção sensível (αἴσθησις) torna as coisas presentes. Assim, pois, a força de um nome é a sua capacidade de tornar manifesto aquilo que ele nomeia. É por causa disso que os nomes, especialmente quando eles são preservados na forma escrita, são o repositório da memória.

² Plato, *Crítias* 113a.

Foi, então, a investigação da força dos nomes que revelou a Sólon que o texto egípcio era uma tradução, presumivelmente porque a força daqueles nomes se provou fraca, porque os nomes exibiram apenas uma capacidade limitada de tornar manifesto o que eles nomeavam. Sempre de novo – especialmente nos tempos modernos – se insistirá que uma tradução tem sempre menos força que o seu original.

No entanto, embora a força dos nomes egípcios deva, de algum modo, ter se provado fraca, a investigação da sua força por parte de Sólon foi o suficiente para lhe permitir recuperar aquilo que, mesmo se apenas de modo fraco, eles serviam para tornar manifesto. Ativando os nomes, pondo a sua força em operação, Sólon pôde então levar a cabo a tradução para o grego. Deste modo, pois, a narrativa de Crítias continua: “Assim, ele mesmo, por sua vez, recuperou o pensamento [δίανοια] de cada nome e, levando-o para a nossa própria voz [maneira de falar], deu-lhe forma escrita”.

Aqui, pela primeira vez, a estrutura, a constituição básica da tradução, é determinada. Trata-se de uma questão de pôr em operação a força manifestativa das palavras colocadas numa voz [maneira de falar] estrangeira, de fazer isso de tal forma que se recupera o pensamento que elas tornam manifesto, de modo a levar, então, aquele pensamento para a sua própria voz [maneira de falar]. Essa determinação inaugural, protoclássica, da tradução vem, subseqüentemente, a se estabilizar com relação ao eixo primário da filosofia. O esquema que constitui a determinação clássica da tradução é, correspondentemente, simplificado: a tradução é tomada como consistindo no movimento a partir de uma unidade numa língua (palavra, frase, sentença, etc.) para uma unidade correspondente na outra língua, sendo esse movimento realizado a modo de circulação através da significação, do significado. Começando, por exemplo, com uma palavra em uma língua, passa-se ao significado com o intuito de, então, a partir do significado, passar para a palavra correspondente na outra língua. Nessa determinação, o sentido de correspondência, a verdade da tradução, é também determinado: uma tradução é verdadeira para com o original se ela tem o mesmo significado. A medida da tradução é a restituição do significado.

Na época de Cícero, essa determinação clássica da tradução está firmemente estabelecida. Ao discutir a sua própria tradução de oradores gregos, Cícero observa que existem duas coisas que devem ser preservadas na tradução: os mesmos pensamentos e, uma vez que os textos em questão são relativos à oratória, as mesmas figuras de pensamento. O esquema da determinação clássica está, pois, claramente em atuação: a tradução consiste primariamente em dizer em palavras latinas os mesmos pensamentos que foram ditos nas palavras gregas dos oradores.

Naquelas ocasiões na história da filosofia em que a tradução é novamente tomada como um problema, há muito pouco desvio da determinação clássica. Uma dessas ocasiões ocorre no Livro III do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke. Trata-se de um contexto em que Locke está discutindo a sua tese de que os nomes das assim chamadas idéias simples são incapazes de serem definidos. Ele focaliza a futilidade de tentar oferecer tais definições, ou melhor, ele põe

ênfase no modo em que alegadas definições mostram ser não definições em absoluto, mas apenas traduções. Referindo-se à alegada definição de movimento por parte dos atomistas, isto é, como passagem de um lugar para o outro, Locke declara o seguinte: “Isso é traduzir, e não definir, quando nós trocamos duas palavras de mesma significação uma pela outra”.³ Percebe-se que Locke não restringe a tradução à transferência entre línguas *diferentes*: caso se substitua “*motion*” pelo latim “*motus*” ou pelo inglês “*passage*”, isso continua a ser simplesmente uma questão de tradução.

Tal é, então, a determinação clássica da tradução e o limite que essa determinação assinala para a tradução. Na medida em que, após Platão, essa determinação é encontrada na distinção entre inteligível e sensível, ela também pode ser chamada de determinação metafísica da tradução. Como tal, ela guarda uma influência ao longo da história da metafísica.

É apenas no século 19 que essa determinação de tradução chega ao seu fim – assim como, de acordo com Heidegger, a metafísica como tal chega ao seu fim no duplo sentido de realização e término. Esse evento, esse fim da tradução, não impede, não mais do que no tocante à metafísica como tal, a circulação contínua dessa determinação em formas levemente mascaradas; tampouco esse evento torna de algum modo menos forçosa a necessidade, no pensar, de superar essa determinação.

A determinação clássica ou metafísica da tradução está centrada na restituição de significado, na afirmação da possibilidade essencial da restituição de significado. Esta possibilidade pode ser limitada, de modo mais notório no caso da poesia. Mas, se ela é limitada, isso é apenas porque o significado, o conteúdo inteligível, permanece essencialmente dependente, na sua expressão sensível, das palavras nas quais ele é manifesto na fala ou na forma escrita. O que acontece no fim, na realização da determinação metafísica da tradução, é que estes limites são renunciados e um reino ilimitado de tradutibilidade, como se fosse possível, é proclamado. Mesmo a poesia viria, assim, a se submeter à plena restituição.

Esta realização da determinação da tradução ocorre no pensamento de Hegel. De fato, pode-se marcar o lugar mesmo dentro do sistema de Hegel onde este reino final de tradutibilidade é declarado. Isso ocorre dentro do tratamento da poesia na *Estética*, no tratamento da poesia como a arte mais elevada, como a arte na qual toda dependência essencial do sensível vem finalmente a ser transcendida. Nesse sentido, tudo depende do que constitui o elemento sensível próprio da poesia. Ainda que se pudesse tomar palavras faladas ou escritas como compreendendo o elemento sensível (correspondendo à pedra, à cor, ao tom, respectivamente, da arquitetura, da pintura e da música), Hegel insiste que o elemento próprio da poesia é a representação interna e a própria intuição (“*das innere Vorstellen und Anschauung selbst*”). Assim como o pintor usa cores no intuito de apre-

³ John Locke, *An essay concerning human understanding*, in: vols. 1 and 2 of *The Works of John Locke* (London, 1823; reprint, Aalen: Scientia Verlag, 1963), Book III, chap. iii, §9 (in this edition, Book III is found in vol. 2).

sentar algo, assim o poeta dá forma aos poderes representacionais de modo que se chega a intuir internamente aquilo que o poeta apresentaria. A fala, que poderia de outro modo ser tomada como o elemento sensível na poesia, é considerada por Hegel como um mero sinal do qual alguém se retira no princípio mesmo. A fala exaure a si mesma na sua capacidade como um mero sinal, e o caráter sensível da fala não é levado até a obra poética ela mesma; como um mero sinal, a fala não determina – mas somente comunica – a obra poética. Assim, pois, a obra permanece inafetada pela mudança de um sistema de sinais para o outro, isto é, pela tradução.

Hegel é explícito sobre a conseqüência: ele declara que a poesia pode “ser traduzida em outras línguas sem detrimento essencial quanto ao seu valor”. Ela pode mesmo – sem detrimento, ele dá a entender – ser “transformada de poesia em prosa”.⁴

Chegando à realização na possibilidade ilimitada de tradução proclamada por Hegel, a determinação metafísica da tradução chega ao seu fim, não como “realização”, mas como “término”, na impossibilidade da tradução proclamada por Nietzsche. Essa impossibilidade é ainda mais abissal em virtude de pertencer a um nível de tradução que é anterior à tradução entre as (ou dentro das) línguas. No seu texto juvenil, não-publicado, “*Sobre verdade e mentira num sentido não-moral*”,⁵ Nietzsche declara que os criadores da língua não têm como objetivo qualquer verdade pura, as coisas em si mesmas, mas, antes, meramente expressam as relações das coisas para com os seres humanos. Para tal expressão, esses criadores, de acordo com Nietzsche, se firmam nas “metáforas mais audazes” (“*die kühnsten Metaphern*”). Aqui o relato de Nietzsche: “Para começar, um estímulo nervoso transferiu [“*übertragen*”] para uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, copiou-se [“*nachgeformt*”] em um som! Segunda metáfora. E a cada vez há uma completa sobreposição de uma esfera, diretamente para o meio de uma [esfera] inteiramente nova e diferente”. Assim, pois, tanto imagens quanto palavras, tanto o que se vê das coisas quanto o que se diz delas, surgem por uma transferência através do intervalo que separa uma esfera da outra, por uma transferência que é uma sobreposição completa de uma [esfera] a outra. Como tal, a gênese da percepção e da fala consiste em traduções que, em última instância, pervertem o que se traduziu. Numa declaração impossível, declarável apenas por uma operação de espaçamento que a mantém separada do que ela declara, Nietzsche declara: “Acreditamos que sabemos alguma coisa acerca das coisas mesmas, quando falamos de árvores, de cores, da neve e das flores; e, contudo, não possuímos nada senão metáforas de coisas, que não correspondem de modo algum às entidades originais”. Mas tais metáforas pareceriam virtualmente nada transferir, levar quase nada de uma esfera à outra. Elas pareceriam ser traduções

⁴ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, ed. Friedrich Bassenge (Westberlin: Verlag das europäische Buch, 1985), vol. 2, p. 331.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge in einem aussermoralischen Sinn*, in: *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. III 2, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1973), p. 373.

nas quais quase nada – talvez mesmo, como Nietzsche sugere, nada em absoluto – vem a ser traduzido. Elas seriam más metáforas, assim parece, más traduções, tão más a ponto de quase não serem metáforas ou traduções em absoluto. E nós seres humanos pareceríamos ter – ao menos somos declarados ter – em nossa posse nada senão essas más traduções. Em lugar das coisas mesmas, confundidas de fato pelas coisas mesmas, ao menos pela sua expressão veraz, estariam disponíveis aos seres humanos somente más traduções dessas coisas, traduções tão más a ponto de não serem nem mesmo traduções das coisas mesmas, traduções que traduziriam aproximadamente nada, traduções que estariam beirando não serem traduções de modo algum.

Com Nietzsche, então, a possibilidade ilimitada da tradução se transforma na – é virada na, invertida para a – impossibilidade ilimitada da tradução. Nestes dois momentos, a determinação metafísica da tradução chega ao seu fim.

O fim da metafísica é, pois, o fim da tradução. Em outras palavras, o fim da determinação metafísica da tradução pertence ao que Heidegger tematizou como o fim da metafísica como tal. E embora ele não tematize a determinação metafísica da tradução e o seu fim, o seu repensar o sentido da tradução arrisca-se em verdade a desamarrar-se daquela determinação precisamente na medida em que ela chega ao seu fim.

Tal repensar da tradução aparece num estágio muito inicial do pensamento de Heidegger. No seu ensaio sobre Aristóteles de 1922, ele já está atento ao modo no qual a tradução de um texto está necessariamente entrelaçada com a interpretação do mesmo. Nos escritos subsequentes de Heidegger sobre textos de filosofia grega, este tema não só é reiterado como tal, mas também posto em vigor no desenrolar do texto sob consideração. Por exemplo, no ensaio de 1939 acerca da *Física* de Aristóteles, Heidegger declara que a tradução sentença-a-sentença dada para a *Física B 1* já é ela mesma a própria interpretação, de modo que tudo o mais que se reivindica no ensaio é uma explanação da tradução. O ensaio – isto é, a interpretação – é, então, no próprio testemunho de Heidegger, nada mais que a tradução e a explanação anexa da tradução.

Heidegger diz que toda tradução já é interpretação. O seu ponto não é apenas que a interpretação pode ser levada a cabo a modo de tradução (como no ensaio sobre Aristóteles, de 1939), mas também que, na operação mesma de traduzir, a interpretação tem de vir à tona. Este último ponto foi elaborado por Gadamer como uma maneira, a partir de dentro da determinação clássica da tradução, de mover-se em direção ao limite daquela determinação. Em *Verdade e método*, Gadamer enfatiza que, mesmo se uma tradução preserva o significado central do original, ela tem de transpô-lo para dentro de um diferente contexto. Nas suas palavras: “O significado tem de ser preservado, mas, uma vez que ele tem de ser entendido em um novo mundo de linguagem, ele deve estabelecer a sua validade ali dentro de uma nova maneira”. Gadamer conclui precisamente com a mesma

declaração de Heidegger: “Pois toda tradução já é interpretação”.⁶ Alguém poderia dizer: o tradutor não apenas deve ter em vista o significado e resguardar aquela intenção em força, de modo que o significado seja preservado na tradução, mas deve também interpretar o significado de modo a ser capaz de estabelecê-lo no contexto da outra língua; ele deve expressá-lo, pois, no novo mundo de linguagem de tal forma que o estabeleça como um significado válido dentro daquele mundo. Gadamer diz, portanto, que a tradução de um texto é um texto formado de maneira nova, “*eine Nachbildung*”.⁷

Num texto tardio, Gadamer põe isso de modo ainda mais radical. Ele diz: “Toda tradução é como uma traição”.⁸ Esta formulação indica que a introdução da interpretação dentro de toda tradução tem o efeito de submeter a tradução à sua limitação extrema, pelo menos na medida em que a tradução continua a ser entendida de acordo com a determinação clássica. A interpretação deve vir à tona a fim de que se estabeleça, num novo mundo de linguagem, o significado do texto traduzido; e, no entanto, ao adaptá-lo àquele novo mundo, a tradução interpretativa inevitavelmente trai o significado do original. Torna-se ainda mais manifesto que a restituição plena de sentido não tem nenhum sentido, e é nestes termos que a hermenêutica da tradução de Gadamer dirige a determinação clássica no rumo do limite no qual ela se desemaranha completamente.

Heidegger dá importância especial à tradução dentro de uma língua. Ele escreve: “Nós traduzimos continuamente também a nossa própria língua, a nossa língua nativa, dentro das suas próprias palavras”.⁹ Ele insiste mesmo que aquela “tradução da própria língua dentro da sua mais própria palavra” é mais difícil do que traduzir a partir de uma outra língua; ora, é primariamente num tal ato de traduzir que o pensamento como tal tem lugar. Como Heidegger afirma, pensar “é em si mesmo um ato de traduzir” – isto é, pensar passa a ser o ato de traduzir original que busca, acima de tudo, traduzir a própria língua dentro da sua palavra mais própria. Não há pensamento antes, fora ou além da tradução. Em particular, não há pensamento puro de significado que, de fora da tradução, seria diretivo com relação à tradução, provendo a sua medida. Aqui, vê-se exatamente o quão profundamente Heidegger solapa a determinação clássica da tradução. Na medida em que ele pensa, pois, o fim da tradução, isto é, pensa a tradução em direção ao seu fim, ele também a repensa para além deste fim, repensa-a precisamente no seu pertencer ao pensamento.

No entanto, estando garantido tal pensamento traducional originalmente, qual é o caráter da tradução entre línguas? Qual é a tarefa do tradutor moderno, por exemplo, que se volta para os textos da antiguidade grega? Heidegger caracteriza a tarefa como uma espécie de auto-abandono: no intuito de traduzir genuinamen-

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), vol. 1, p. 387-88.

⁷ Isto é, “uma reprodução” ou “uma construção posterior”. N. do T.

⁸ Gadamer, *Lesen ist wie Übersetzen* (1989), in: *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), v. 8, p. 279.

⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975ff.), v. 54, p. 17-18.

te um tal texto, requer-se que, antes de mais nada, seja-se a si mesmo traduzido de volta para o domínio no qual aquilo que o texto diz foi originalmente dito. O que a tradução requer, antes de mais nada, como a sua condição mesma, é que o tradutor seja traduzido. Ou, mais precisamente, a tradução envolve uma certa interação ou reciprocidade entre traduzir e ser si mesmo traduzido. Substituir, por exemplo, uma palavra grega com uma palavra alemã se torna genuinamente uma tradução apenas se já se traduziu a si mesmo de volta ao domínio no qual a palavra grega foi dita de modo originário e original.

Neste sentido, “domínio” não apenas designa as cercanias do dia-a-dia, nas quais os pensadores antigos passavam os seus dias. O domínio é determinado, na verdade, como “o imperar de um determinado desocultamento” (“*das Walten einer Unverborgenheit*”), de uma determinada abertura da verdade (ἀλήθεια). Como o domínio de um pensador, ele oferece uma certa clareza e, todavia, sustenta também uma questionabilidade (“*Fragwürdigkeit*”). Por outro lado, o domínio assim determinado não se contrapõe ao mundo do dia-a-dia; ele é simplesmente o extraordinário que reside dentro do ordinário. É em relação a essa proximidade que é feita uma referência na história acerca de Heráclito que é transmitida por Aristóteles e recontada mais de uma vez por Heidegger. A história fala de alguns estrangeiros que foram certa vez visitar Heráclito. Na sua chegada, eles o viram se aquecendo junto a um fogão. Eles ficaram surpresos, impressionados, especialmente quando ele os convidou a entrar, dizendo: “Pois aqui também estão presentes os deuses”.

A tradução envolve substituição, a qual, com o intuito de resultar em genuína tradução, pressupõe que alguém se traduziu a si mesmo de volta, se deslocou, para o domínio no qual e a partir do qual a palavra original fala. Contudo, a recíproca também vale: é pre eminentemente a tradução – a palavra alemã, por exemplo, que tem de substituir a palavra grega – que serve para traduzir o tradutor de volta ao domínio a partir do qual a palavra grega diz o que ela diz. Assim, pois, Heidegger escreve: “Quando nós meramente substituímos o alemão “*Unverborgenheit*” no lugar do grego ἀλήθεια, ainda não estamos traduzindo. Isso acontece apenas quando a palavra usada na tradução, a saber, “*Unverborgenheit*”, nos traduz¹⁰ para o domínio e a maneira de experimentar a partir dos quais os gregos e, no presente caso, o pensador originário Parmênides dizem a palavra ἀλήθεια”.¹¹ A tradução deve pairar, se fosse possível, entre os dois pólos, entre a substituição e o deslocamento, entre traduzir e ser traduzido. Através de tal pairar, a tradução traria estes dois momentos para a sua intimidade (“*Innigkeit*”).

Porque essa intimidade pode se tornar efetiva, porque traduzir está entrelaçado com “*Wiederholung*”,¹² a tradução tem uma relação com “*Überlieferung*”, com a “tradição” no sentido de transmitir, com não somente o que é transmitido, mas com o próprio transmitir, aquilo pelo que o “conteúdo” da tradição se torna trans-

¹⁰ Isto é, “*translates*”, no original. N. do T.

¹¹ *Ibid.*, 16.

¹² Isto é, “*repetição*”, em alemão. N. do T.

mitido de uma época para outra. Como tal, a tradução “pertence ao movimento mais interno da história”.¹³ Ainda além, “Uma tradução essencial corresponde... ao modo no qual a língua fala no enviar do ser [*wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht*]”. É porque tais traduções inscrevem de modo sensível o dizer dentro do enviar do ser, (como ἰδέα, como ἐνέργεια, como “*actualitas*”, etc.), que elas pertencem ao movimento mais interno da história, constituindo pontos nodais, pontos de juntura, onde a tradição (transmitindo a partir do enviar do ser) tem o seu lugar.

Nesse sentido, não se pode senão ouvir – através do abismo aberto pela dissolução da determinação clássica da tradução – um eco de Hegel. Pois foi Hegel quem primeiramente apreendeu a conexão entre tradução e tradição. Numa carta escrita ao classicista J. H. Voss, o tradutor de Homero para o alemão, Hegel explica por que tais traduções constituem “a maior dádiva que pode ser dada a um povo”: “Pois um povo permanece bárbaro e não percebe o que é excelente dentro do espectro do seu conhecimento, como sua própria verdadeira propriedade, enquanto ele não vem a sabê-lo na sua própria língua”¹⁴. Assim, pois, a tradução para Hegel tem como efeito a apropriação e o correspondente retorno a si mesmo. Para Heidegger, por outro lado, que pensa além da determinação clássica, a tradução inscreve um estar-apropriado que é ligado ao deslocamento de si mesmo. É assim que Hegel pôde entender como sendo a sua tarefa, como ele diz a Voss, “tentar ensinar filosofia para falar alemão”; ao passo que a tarefa de Heidegger envolve, assim como ele diz, ousar traduzir Aristóteles de volta para o grego.

¹³ Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), p. 164.

¹⁴ *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1952), vol. 1, p. 99-100.