

DERRIDA, LEITOR DE WALTER BENJAMIN: NOTAS SOBRE A TRADUÇÃO¹

João Guilherme Dayrell

Doutorando em Literatura Comparada – Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O trabalho visa mapear a leitura que Jacques Derrida, na obra *Torres de Babel*, realiza acerca do conceito de tradução, postulado anteriormente por Walter Benjamin, no texto *A tarefa do tradutor*. Para tanto, faz-se necessário situar cada pensador em seus respectivos contextos – o que quer dizer, também, delinear breves perspectivas e características próprias do pensamento de ambos – atentando, principalmente, para as conceituações de dádiva e dívida, assim como suas implicações para a tradução.

Palavras-chave: Teoria da tradução. Jacques Derrida – *Torres de Babel*. Walter Benjamin – *A tarefa do tradutor*. Tradução – Dádiva e dívida.

Abstract: This essay intends to map the interpretation around the concept of translation, according to Jacques Derrida in the work *The Towers of Babel*, formerly postulated by Walter Benjamin in the text *The Translator's Task*. To achieve this purpose, it is necessary to situate each thinker in their respective contexts, delineating brief perspectives and unique thought approaches of both authors. Moreover, it is important to focus on the conceptualization of gift and debt, and their implications in the work of translation.

Keywords: Theory of Translation. Jacques Derrida – *The Towers of Babel*. Walter Benjamin – *The Translator's Task*. Translation – Gift and Debt.

Há dois tradutores franceses do mito Torre de Babel². Um deles, Luis Segard, ao descrever o mito, faz alusão à determinada transformação dos materiais, que escapa à interpretação/tradução de Jacques Derrida³: “tijolos viram pedra, betume servindo de argamassa”⁴ (SEGARD, apud DERRIDA, 2002, p. 16). O outro, Chouraqui, lembra que a punição de deus se dá pela tentativa do homem de se chegar a um altíssimo: *trés haut*, expressão usada na língua francesa para designar deus, como destaca o tradutor apresentado por Derrida. A vingança de YHWH, Yahvé, Jeová ou Javé (SEGARD, apud DERRIDA, 2002, p. 16) – metamorfoses do significante usado para se referir a deus – é, portanto, conseqüente de um ressentimento causado pela ambição dos homens que desejam alcançar a figura divina. É exigido, destarte, que parem a construção da torre. A estratégia usada no intuito de frear a obra e punir a ousadia dos humanos

consiste na criação de línguas e raças distintas: doravante as línguas se dispersam, continuando, entretanto, seladas pelo Seu – de deus – único nome, amarração esta intitulada Babel.

Babel é a firmação – pela confusão – de um nome próprio, imposição de um único, do absolutamente singular, inalcançável, que não pode ser substituído, o que significa, dizendo de outra forma, a demarcação da impossibilidade – ou, no caso, de uma proibição – de ser introduzido numa economia das trocas, da equiparação. A partir de então, rompe-se o cordialismo, a “transparência pacífica entre os homens” (DERRIDA, 2002, p. 25), que, por outro lado, pode ser entendido como ponto chave para a instauração de uma violência colonial, já que para se estabelecer uma língua comum presume-se a imposição de um idioma sobre outro qualquer: um imperialismo linguístico. Com a Babel, entretanto, a tradução cambia de uma tarefa realizável para um trabalho impossível, uma dívida que não mais pode ser quitada. Tal procedimento marca, todavia, a firmação de um oxímoro, que destacamos: a confusão é justamente o que garante a possibilidade do Uno, o que une é, precisamente, a des-união, ou, por fim, que a fragmentação e a multiplicação das formas étnicas e expressivas são a garantia da manutenção de um todo; o viés sob o qual deus instaura seu domínio.

Babel se traduz e não se traduz, pois deus subtrai ao homem a possibilidade da tradução e instaura uma univocidade sua: ele é a própria tradução, transmutada na impossibilidade de se traduzir. Assim, o não entendimento é justamente o que é entendido em todas as línguas, a condição para o possível entendimento, uma compreensão porvir: a tradução, então, produz seu efeito à semelhança do *pharmakon* (DERRIDA, 1991) – *gift*: em inglês, dádiva, em alemão, veneno –, como o compreende Derrida: o não entendimento como a condição de compreensões possíveis, o que, como já exposto, permite o acordo entre os diferentes, de um lado, ou a imposição violenta de uma língua sobre a outra, de outro. Antídoto e tóxico. Daí que o termo Babel, sendo concebido nos demais idiomas como confusão, ou seja, entendido como o próprio não-entendimento, assume o máximo de sua generalidade, semelhante a outras, como, por exemplo: nome, história e deus. Ela – Babel – é, então, a impossibilidade de terminar, acabar, totalizar, transfigurando-se no próprio ato de contentar-se consigo, a conveniente conclusão, o efeito de um total: ou seja, a tradução de um sistema em

desconstrução, a afirmação da presença pela ausência, o vestígio (DERRIDA, 2002, p. 12). Babel se coloca como circunstância para algo, história da história, nome do nome, generalização de outras generalidades, o que leva Derrida a dizer: deus desconstrói ele mesmo, “and He war”, como colocava James Joyce⁵, em *Finnegans Wake*.

Em *Gramatologia* (2004), obra publicada pela primeira vez em 1967, Derrida esclarece – através da leitura dos gregos Platão e Aristóteles, por exemplo – que a nossa precária, já que impossível, compreensão de deus, ou melhor, a instância que parte, ou de alguma forma deriva do entendimento infinito e da onipresença divina é a alma. A voz seria, neste contexto, a derivação direta da alma, pela qual postular-se-ia a relação significante/significado. Portanto, o logocentrismo entende o ser como presença, sobretudo, da alma e, a escrita, como derivação da voz, que, por sua vez, deriva do *logos*: a escrita seria, de acordo com a referida assertiva, significante do significante. Para Derrida, ainda, “o signo e a divindade tem o mesmo local e a mesma data de nascimento” (DERRIDA, 2004, p. 16) tendo em vista que a revelação da verdade – o mito, a história etc. – é, nada mais, que a verdade da verdade. A criação de uma condição para a verdade. A palavra escrita estaria, por fim, privilegiada por uma determinada objetividade, de acordo com Derrida, pois, na medida em que ela se afasta do significado, por ser uma dupla derivação do último, teria ela maior precisão para visualizá-lo e presentificá-lo, se aproximando da alma por dela se afastar.

Como o filósofo afirma em *Gêneses, genealogia, gêneros e o gênio* (2005), deus é a gênese da literatura e vice-versa: o segredo da literatura é o próprio segredo, e a Babel seria, então, como a escritura, significante do significante; não um significante que remete a um referente, mas um “querer dizer”, dizer o dizer. Para tanto, “a presença não é um estado, mas um vir a ser da presença” (DERRIDA, 2004, p. 200), uma presentificação de uma presentificação, ou seja, a própria possibilidade, a comunicação de uma comunicabilidade. Isto, pois, se a presença é o fora do ente, do *logos*, da alma, o ente é sempre outro: o presente passa, o instante é imensurável. Onde denominamos a presença de deus, o que temos é apenas o esquecimento do nada (DERRIDA, 1971).

O mito Torre de Babel não forma, portanto, uma figura entre as outras, uma presença; mas a irredutibilidade de uma: “[...] língua a outra, de um lugar ao outro, da linguagem

enquanto tal e da necessidade de se criar figuras, mitos, tropos, circunlocuções, ou seja, presenças” (DERRIDA, 2002, p. 11).

O mito é como o *phármakon*, promete a eternidade, sendo um suplemento (DERRIDA, 2004, p. 203-204) da presença⁶, e deixa, no outro polo, entrever a finitude, a ausência constituinte de todo suplemento. De tal sorte, o mito é o que funda a origem: o que quer dizer que ele é a origem da própria origem, como um rastro, uma pegada onde a ausência se faz presente, ou seja, ausência da ausência.

O vazio, entretanto, possui a sua forma, a sua singularidade: faz-se necessário, portanto, delimitá-las. Para Jakobson (apud DERRIDA, 2002, p. 25), existiriam três formas de tradução, sendo a primeira, a intralingual, cuja função seria interpretar signos com outros signos da mesma língua, na qual, segundo Derrida, deixa-se rubricar a tradução de uma tradução, que segue, contudo, como interpretação definidora. A interlingual que, embora se destine a traduzir signos linguísticos provenientes de outra língua, segue os preceitos da primeira forma da tradução citada. Por fim, resta a tradução intersemiótica ou transmutação, responsável pela tradução/interpretação de signos linguísticos por meio de signos não-linguísticos.

A configuração que delineamos nas formas de tradução catalogadas há pouco, encontra-se, outrossim, na postulação de Babel como mito do mito, narrativa da narrativa, tradução da tradução: a impossibilidade da constituição de um total, que nos leva à assertiva na qual constatamos, precisamente, a tradução como um sistema em desconstrução que se desdobra na confusão das línguas: como a dos arquitetos diante de uma obra infinita, em eterno progresso.

O gesto de traduzir confere o evocar de uma possibilidade, de uma tradutibilidade, na qual vemos subscrita a tradução ou a escrita como espécie de repetição, à medida que, apesar da própria impossibilidade, reproduzem, reapresentam algo. A impossibilidade da presentificação implica que, entretanto, a repetição criará sempre diferenças – *diferencia*, como grafa Derrida – ou dobras, para usar termo caro a Deleuze (1991): está destinada a ser um desvio do objeto referente, incapaz de totalizá-lo, como a própria Babel. Assim, é preciso estabelecer polaridades que comprazer-se-ão à perspectiva da

tradução, como vemos na estabelecida outrora por Deleuze acerca da repetição, qual seja:

A primeira repetição é a repetição do mesmo e se explica pela identidade do conceito ou da representação: a segunda é a que compreende a diferença e compreende a si mesma na alteridade, na heterogeneidade de uma ‘apresentação’. Uma é negativa por falta de conceito, a outra é afirmativa por excesso de idéia. Uma é hipotética, a outra é categórica. Uma é estática, a outra é dinâmica. Uma é repetição no efeito, a outra na causa. Uma é extensão, a outra é intensiva. Uma é ordinária, a outra é notável e singular. Uma é horizontal, a outra é vertical. Uma é desenvolvida, explicada, a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é revolutiva, a outra é evolutiva. Uma é de igualdade, de comensurabilidade, de simetria, a outra se funda no desigual, no incomensurável, ou no dissimétrico. Uma é material, a outra é espiritual, mesmo na natureza e na terra. [...] Uma é de exatidão, a outra tem a autenticidade como critério (DELEUZE, 2006, p. 50).

A repetição de algo calcada na mensurabilidade é o que nos traz o presente, pois ele é a presença como a mensuração do tempo (DERRIDA, 1995, p. 18)⁷. De acordo com Derrida, “somente a privação de presença permite a experiência” (DERRIDA, 2004, p. 203). Caso o presente se dê a partir de uma categorização, presumindo a correspondência exata entre palavras e coisas, discursos e fatos, a metáfora e o objeto ao qual ela se refere, verificar-se-á a impossibilidade de um objeto – como o texto – de se movimentar livremente pela história, reduzindo sua pertinência ao que se propõe a tratar. A comunicação correspondente a tal ato – Walter Benjamin nos atentava de forma profícua que o poético e o sagrado não visam à comunicação, sendo que o que a linguagem comunica é a sua comunicabilidade (BENJAMIN, 1992, p. 34) – que faz o objeto parar no tempo – já que ele não mais significa, não pode vir a ser qualquer outra coisa, perdendo sua potência –. Assim, a economia de mercado impossibilita a dádiva, o dom, colocando tudo na ordem do câmbio, efeito também subjacente à língua, como diz Derrida:

Em resumo, é preciso não somente se perguntar [...] como é que dar e/ou receber se diz desta forma ou de outra na língua, mas é preciso se acordar, antes de tudo, que a língua é também um fenômeno de dom-contra-dom, de dar/receber, ou seja, de intercâmbio. Todas as dificuldades de nominação ou de escrita em sentido lato são [...] dificuldades para se nomear, para escrever-se. Tudo o que se diga na língua e tudo o que se possa escrever em geral acerca de dar/receber se retirará, *a priori*, sobre a língua e a escrita como dar/tomar. Dar virá a ser como receber e receber como dar, entretanto, isto voltará também a se retirar não somente sobre a língua e a escrita, mas sobre o texto em geral, mais além de sua clausura linguística ou logocêntrica, todavia, além de seu sentido estrito ou corrente⁸.

A poesia, no entanto – levando em conta que Derrida baseia todo texto citado em um curto poema de Charles Baudelaire, escrito quase cem anos antes – se constitui por um eterno dispêndio do significado, o que a permite perpassar o tempo, não se vinculando à história (BATAILLE, 1975, p. 111)⁹: precisamente uma pré – próxima à *arké*, à fonte, ou, como diz Agamben (2000), uma pura materialidade, um gesto, um traço – e uma pós-história, o sentido porvir, sempre adiado.

Neste ponto se situa, de modo preciso, a leitura de Derrida do texto de Benjamin, supondo – como o faz Derrida – que *A tarefa do tradutor* faça alusão a uma espécie de dívida, responsabilidade, endividamento com o qual aquele que traduz teria de se deparar. O compromisso restitutivo para com o texto supostamente original vincularia, portanto, a tradução à dívida, não à dádiva, tendo em vista a necessidade da equiparação (DERRIDA, 2002, p. 30-31). Tal dívida é, para Walter Benjamin, tributária à obra como acontecimento, ligado aos seus efeitos desejados em seu tempo de vida. No entanto, a “catástrofe metafórica” (DERRIDA, 2002, p. 31) se estabelece, pois a vida é finita e o esquecimento implacável, possibilitando apenas sobre-vidas – *Überleben*, que significa tradução, se aproxima de *Übersetzen*, sobrevivência. Mesmo Walter Benjamin se atentava ao fato, postulando uma espécie de ética da tradução, tendo em vista o caráter irrefreável da finitude:

[...] assim como o som o significado dos grandes poemas se modificam completamente com os anos, assim também transforma a língua materna do tradutor. Sim, enquanto a palavra do poeta sobrevive na sua língua, a melhor tradução está destinada a afundar-se no crescimento da sua língua, a afundar-se nas suas renovações (BENJAMIN, 1992, p. 6).

A sobrevivência se impõe como urgência à irreduzibilidade inexorável do esquecimento, o que, por outro lado, retira o tradutor da condição de endividado, pois tudo não se passa entre um doador e um donatário, mas entre dois textos. Para Benjamin, o texto seria, por excelência, uma espécie de sobre-vivência, que se constitui na forma de um lapso, um instante imensurável que, entretanto, toca a roda da eternidade. No fragmento “N” do livro das *Passagens*, temos: “[...] o conhecimento existe apenas em lampejos. O texto é o trovão que segue ressoando por muito tempo” (BENJAMIN, p. 2009, p. 499).

A volta ao texto original realizada pelo tradutor, segundo a leitura derridiana do trabalho de Benjamin, não se constitui pela retomada do familiar que, por sua vez, produz seus receptores no texto original, mas somente enquanto esta instância original os requer: todavia, a instância original – no caso do texto poético – não pede um retorno a si devido aos seus enunciados – tendo em vista que sua tarefa não consiste na comunicação –, mas o retorno a uma espécie de fórmula, de expressão, de singularidade, como a que visualizamos na pegada, no rastro (BENJAMIN, 2009, p. 36).

Então, Derrida traz duas questões entrevistas em Benjamin: a tradução deve se ocupar de uma totalidade de leitores? A obra exige uma tradução na conformidade de sua essência? Para Derrida, no entanto, Benjamin vê a tradução como um contrato ele mesmo, exposto enquanto tal, que evidencia a sua própria existência. Ou seja, não se trata, simplesmente, da transferência de conteúdo, mas da tradutibilidade – que se vincula ao intraduzível –, o que nos faz lembrar que Benjamin, igualmente, não se interessa pela reprodução, mas pela reprodutibilidade¹⁰. A relação com o sublime contemporâneo passa, doravante, a “uma representação inadequada do que aí se apresenta” (DERRIDA, 2002, p. 44), que deve demarcar, como no texto sagrado, a incomunicabilidade, porém, agora, pelo viés da profanação (AGAMBEN, 2007, p. 66)¹¹, da imanência.

Derrida demarca algo muito caro a Benjamin: a relação entre as línguas – a partir das perspectivas do método tradutório – deve se firmar pelo viés da *afinidade* (DERRIDA, 2002, p. 44). Para Benjamin, esta estaria postulada em contraponto à analogia. Diz Benjamin:

A confusão entre analogia e afinidade é uma perversão total. Ela consiste em considerar a analogia como princípio de uma afinidade ou a afinidade como princípio de uma analogia. Desta maneira, no sentido da primeira confusão, procedem os homens que, quando escutam música, representam-se algo, uma paisagem, um acontecimento, um poema. Buscam algo que seja (racionalmente) análogo a uma música. Não existe nada similar, exceto torná-la desmedidamente vulgar e concebê-la materialmente. É claro que se pode conceber racionalmente a música mesma, não através de algo que seja análogo, mas a partir de um universal, uma lei. O trânsito de uma música para algo que ser-lhe-ia análogo é impossível. Ela não conhece nada além da afinidade. O que é afim da música é o sentimento puro; o sentimento puro é

cognoscível e a música o é nele. [...] O semelhante não funda a afinidade. Somente lá onde ele se revela superior à analogia - o que poderia, enfim, ser sempre o caso - pôde o semelhante ser anunciador da afinidade que só o sentimento pode perceber imediatamente (nem a intuição, nem a razão), embora a razão possa, estritamente e modestamente, conceber. [...] Considerar a afinidade um princípio da analogia é próprio de uma concepção moderna de autoridade e do pertencimento familiar¹².

Se o tradutor não restitui nem copia um original, é que este sobrevive e se transforma – e sobrevive porque (se) transforma –, assim como a língua materna se metamorfoseia com a tradução, tornando a mãe, a família, num conjunto de estranhos, em devir: não análogos, mas afins. Ou seja, a tradução, para Benjamin, é uma transposição poética, o que quer dizer: o texto é, de certa forma, algo exilado, marcado pela sua falta e, no contato com outros textos – como no ato de sua própria tradução, por exemplo – intensificadas estas fraturas, deixa transparecer algo sempre “fugitivo” (*Fluchtig*). O exilado – condição inerente ao texto, ou, ao próprio sujeito, como nos diz Jean-Luc Nancy (1996) – produz para o ressarcimento de sua própria falta, a esperança da redenção. Mas a falta é exatamente o que produz o próprio sujeito¹³, pois é nela em que ele se vê fora de si, e por fazê-lo, pode supor sua constituição. O mesmo serve para a linguagem poder ser pensada enquanto exílio do sentido, para que nela se inscreva não o significado, mas um conjunto deles, como diz Nancy:

[...] se o sentido é o inesgotável do significado e, portanto, simultaneamente o inesgotável do intercâmbio dos significados, então o sentido é mesmo este "exílio" e este "asilo" que é a linguagem. O sentido é as línguas ou as línguas mesmas, ao passo que o transporte indefinido de significado, este reimpulso e esta redemanda indefinidas de significado que constituem a língua mesma, e com ela a Babel¹⁴.

A união do corpo com a linguagem constituindo o que Nancy chama de *ser-com*, designa um (não) lugar além da interioridade e aquém da propriedade de algo exterior, generalista, com-um – de onde deriva com-idade, comunhão, com-un-ismo –, sendo, contudo, uma zona cinzenta entre um e outro, que leva, por fim, ambos em consideração, marcando a singularidade. O sentimento de solidão, a nostalgia de um corpo do qual fomos arrancados produz o anseio da ausência de espaço – como o da nação –, e como nos lembra Octavio Paz, uma concepção muito antiga encontrada em quase todos os povos, entendia justamente este não-espaço como a imagem do paraíso, o “umbigo” do universo (PAZ, 1984, p. 187). Segundo Paz, estaríamos nós, entretanto,

expulsos do umbral do mundo e condenados a vagar pelos labirintos, no qual assistimos nossa subsunção à medição cronométrica do tempo, tripartido entre passado, presente e futuro, aprisionando-nos no relógio, no calendário e na sucessão. O limbo primevo – e para qual retornaríamos no dia da redenção, segundo o messianismo – testemunha a coexistência de uma pluralidade de tempos, como uma fenda aberta na linearidade temporal, trazida pelo presente imensurável da festa, do feriado e do carnaval.

A subversão do presente categórico, mensurado, como nos traz o relógio, encontra, para Paz, seu corolário no amor e na poesia. O primeiro se aproximaria do proibido, que quebranta “a lei do mundo” (PAZ, 1984, p. 178), identificando-se com o escândalo e a desordem, a ruptura e a catástrofe. A sua urgência exige um instante fora de qualquer padrão, a-normal, no qual o sujeito está fora de si e, por isso mesmo, é e admite outros. Tanto que para Nancy (2000), os casais seriam o *ser-com* por excelência. No entanto, o casamento – instituição no qual o amor se subsumiria – prefigura a relação conjugal baseada no contrato, ou seja, numa “forma jurídica, social e econômica que possui fins diferentes do amor” (PAZ, 1984, p. 179), permitindo que a estabilidade da família – e, como mostramos, do estado nacional – se repouse “no casamento, que se transforma em mera projeção da sociedade, sem outro objetivo que não seja a recriação desta mesma sociedade” (PAZ, 1984, p. 179).

Estamos diante do que, de maneira concisa, Derrida assinala o que entende por contrato de tradução: “hirmeneu ou contrato de casamento com promessa de inventar um filho cuja semente dará lugar à história e ao crescimento” (DERRIDA, 2002, p. 50). O dever da herança assinala o aspecto sublime e original do que é herdado – o texto a ser traduzido, o filho a ser gerado, em conformidade com as leis do pai, seu espelho natural – propondo o caráter violento da permanência da impertinência e inadequação de qualquer tradução, pois ao puro e inquebrantável ela só pode ser forçada (*gewaltig*) e sempre estrangeira (*fremd*).

Ainda com o estabelecimento do contrato do casamento, há alguma coisa de intocável, intangível, intacto no texto poético que deverá ser a busca do tradutor. Isto também quer dizer: o texto, a moça, são ainda mais virgens depois do casamento (DERRIDA, 2002, p. 52) – é necessário rememorar a assertiva de Jacques Lacan (2008), que dizia que não

há a relação sexual. A violência da tradução – violação da esposa – encontra a resistência do fruto coberto pelo invólucro, do caroço envolvido pela casca (*Kern, Frucht/Schale*), que conferem a irredutibilidade total do texto inicial ao que o traduz. O caroço, entretanto, não se compraz ao fruto, ou seja, ao teor, à substância semântica, mas ocupa um espaço de aderência entre “teor e língua”, entre “fruto e invólucro” (DERRIDA, 2002, p. 54). Próprio do texto poético – que aqui não designamos necessariamente por poema, mas formas poéticas que podem ser encontradas em prosa, filmes, teatro etc. –, o caroço não se coaduna a uma presença, mas, precisamente, àquilo que falta e, por isso, indecifrável por não existir, como o “hiato entre o som e o sentido”, que tanto caracteriza a poesia para Valery (1993). O sexo não acontece, pois a violação, a penetração não subsume o desejo, que fica sempre no limiar entre um “não-mais” e um “não-ainda” (AGAMBEN, 2006, p. 56). Para tanto, o amor se funde no corpo corroborando a negação da lei – lembrando que o correlato ao “eu te amo”, em espanhol, seria “*te quiero*”, que inscreve o amor no corpóreo tornando indiscernível o sentimento da alma e o desejo do corpo – pelo viés do ato de desejar que, como diz Deleuze e Guattari (2010)¹⁵, não se conforma, não se contenta, desconhecendo a troca, reconhecendo somente a “dádiva e o roubo”.

O desejo se contrapõe ao amor por analogia, como descrevia Benjamin, pois no último o que se vê é a “analogía del comportamiento, la elección de una profesión análoga o la obediencia” (BENJAMIN, 2009, p. 3) entre os familiares. É preciso que as relações não revelem a verdade, mas sim a verdade das relações: a tradução não como a língua verdadeira, mas a verdade de uma língua. Da analogia à afinidade. De uma *Übertragungen* – metáforas da tradução – para uma *Übersetzungen* – metáfora da metáfora. Não mais uma língua universal, ou línguas naturais que se colocam lado a lado, mas “[...] o ser-língua da língua, a língua ou a linguagem enquanto tais, essa unidade sem qualquer identidade a si que faz que existam línguas que são línguas” (DERRIDA, 2002, p. 66).

O caroço do texto – talvez próximo à figura enigmática do ouriço da qual se vale Derrida (2003) para postular este núcleo de resistência da poesia – é a pedra de toque de sua incomunicabilidade, pois “em seu acontecimento ele não comunica nada, ele não diz nada que faça sentido fora desse acontecimento mesmo” (DERRIDA, 2002, p. 71). Seu

instante – como o de um trovão, como dizia Benjamin – “se confunde absolutamente com o ato de linguagem, de profecia”, sendo ele “a literalidade de sua língua, a linguagem pura” (DERRIDA, 2002, p. 71), do qual – do acontecimento, no caso – nenhum sentido pode ser extraviado, traduzido, mas que irrefutavelmente comanda sua tradução.

A tradução deve ser uma espécie de citação que não apenas cita, como ex-cita (COMPAGNON, 2007) o objeto, isto quer dizer: o texto citado deve ser arrancado de seu passado estático e ser conhecido não “como ele de fato foi”, o que significa, por fim, “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 224). Pois, como diz Benjamin, a imagem do passado deve ser puxada como numa explosão, fazendo com que o presente a extraia “do *continuum* do curso da história” (BENJAMIN, 2009, p. 517), ao passo que ela se sinta visada por este presente, ou seja, modificada e atualizada para que, também, transforme a atualidade. Para Benjamin, a história como linha progressiva “[...] se torna a assinatura do curso da história em sua totalidade, o seu conceito aparece associado a uma hipótese acrítica, e não a um questionamento crítico” (BENJAMIN, 2009, p. 520)

Para a constituição de um não-totalizável, que nos permite o brusco movimento de ler a tradução em Benjamin outrossim por sua teoria da história, faz-se indispensável cambiar a concepção de tempo: o presente deve (poder) ter temporalidades heterogêneas, próximo ao umbral do mundo que nos trazia Paz. Para tanto, a inserção no presente de outras ordens temporais nos avisa que o passado não passa, mas continua passando; como, também, nos alerta para uma tarefa política urgente. É aqui que gostaríamos de situar Benjamin, pois sua leitura do passado é também uma leitura de uma citação, ou melhor, de uma repetição: como a tradução. Com este panorama desenhado abre-se o viés para o enceto de uma práxis, ou melhor, uma ética que nos permite, inclusive, retirar o pensamento benjaminiano de uma preponderante caracterização melancólica.

No texto *Melancolia de esquerda*, ao analisar os poemas de Erich Kästner, Benjamin nos confere uma interessante visão acerca do radicalismo de esquerda:

Em suma, esse radicalismo de esquerda é uma atitude à qual não corresponde mais nenhuma ação política. Ele não está à esquerda de uma ou outra

corrente, mas simplesmente à esquerda do possível. Porque desde o início não tem outra coisa em mente senão sua autofruição, num estado de repouso negativista (BENJAMIN, 1994, p. 76).

O trabalho com o passado, além de uma tarefa política que visa uma inferência possível no mundo, se coaduna a um terreno que, sobretudo, não postula o que foi como irreversível, tal qual o faz a concepção que entende o tempo como cronologia compreendida entre a gênese e o apocalipse (AGAMBEN, 2008). Este é o método do trabalho das *Passagens*, qual seja, “surrupiar os farrapos, os resíduos”, não para inventariá-los, mas para “fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os”. (BENJAMIN, 2009, p. 502) Tudo deve ser trazido ao uso para que possamos não mais presenciar o retorno do idêntico num disfarce de diferença, mas que possamos presenciar o que já foi como potência de vir a ser novamente, o que apenas se torna possível se se o que retorna regressa constituído por seu caroço indigerível, calcado no imensurável, na potência, no ausente, enfim, na dádiva.

A estratégia benjaminiana segue “até que todo o passado seja recolhido no presente em uma apocatástase histórica” (BENJAMIN, 2009, p. 501), fazendo explodir a mensuração do tempo, exercício que a poesia não se cansa de projetar. A reivindicação se dá, sobretudo, para que o homem possa retomar, por fim, a experiência que lhe foi expropriada pela economia de mercado, onde tudo se faz presente. Benjamin problematizava este panorama relatando a arquitetura em vidro, que em “oposição às formas artísticas” (BENJAMIN, 2009, p. 507), mostrava ao homem que tudo devia ser visto, aniquilando o mistério, o caroço. Em contraponto, é necessário fazer como a criança, ligando “as conquistas tecnológicas aos mundos simbólicos antigos”, produzindo um acontecimento, um “despertar”. É preciso romper a continuidade da história – tal qual Brecht fazia com seu teatro épico (BENJAMIN, 1994, p. 83) – transformando a escrita em gesto, destituindo o movimento dos corpos de finalidade, como numa dança. É preciso demarcar a ausência, o que falta, para recuperar a experiência. É preciso que o ato de tradução se dê conta disso, que ele se entenda como a própria experiência, para que num gesto de pura dádiva, tijolos virem pedra, betume sirva de argamassa.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da Experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Means without End*. Translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: The University of Minnesota, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Precedida de *A noção de despesa*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Analogía e afinidad*. Translated by Omar Rosas. Twente The Netherlands: University of Twente The Netherlands, 2009.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. Tradução de Karlheinz Barck. *Cadernos do Mestrado da UERJ*, Rio de Janeiro, n. 1, p. i-xxii, 1992.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Nota introdutória. In: _____. *Passagens*. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonica Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. Paris, a capital do século XIX. Exposé de 1935. In: _____. *Passagens*. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonica Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. Paris, a capital do século XIX. Exposé de 1939. In: _____. *Passagens*. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonica Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. N – Teoria do conhecimento, teoria do progresso. In: _____. *Passagens*. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonica Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.

BENJAMIN, Walter. Que é o teatro épico? In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.

- BENJAMIN, Walter. A crise do romance. Sobre Alexandersplatz, de Döblin. In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: _____. *Magia e técnica arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.
- BÍBLIA de Jerusalém. 7. imp. São Paulo: Paulus, 2011.
- CAMPOS, Haroldo de. Octavio Paz e a poética da tradução. *Folha de São Paulo*, 09.01.87. Folhetim, p. 3-5.
- CAMPOS, Haroldo de. Para além do princípio da saudade. *Folhetim*, São Paulo, p. 6-86, 9 dez. 1984.
- COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I la moneda falsa*. Traducción de Cristina de Pereti. Barcelona: Paidós, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Che cos'è la poesia?* Tradução de Osvaldo Manuel Silvestre. [s.l.]: Angelus Novus, 2003.
- LACAN, Jacques. *O seminário. Livro 20. Mais, ainda*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MEDEIROS, Sérgio. L. R. *A máquina de sonhar: Finnegans Wake*. São Paulo: Cult, 2000. p. 44-53.

NANCY, Jean-Luc. La existencia exiliada. *Archipiélago*, Madrid, n. 26-27, Inverno 1996.

NANCY, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Translation by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University, 2000.

VALERY, Paul. Poesia e pensamento abstrato. In: _____. *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

Recebido em 24/07/2012
Aprovado em 29/04/2013

¹ Uma primeira versão – um tanto quanto incipiente – do presente estudo fora publicada nos anais do II Encontro do Grupo de Estudo e Trabalho em História e Linguagem, em 2011, em Belo Horizonte. O dobro do número de páginas deste texto em relação àquele é mais um indício do quão o presente estudo desdobra, intensifica, corrige e estende o de outrora, o que torna pertinente sua publicação. Agradeço aos editores da REEL pela oportunidade de poder retomar, com mais profundidade, um breve e incipiente estudo começado em outra ocasião, que agora se apresenta, finalmente, em sua forma completa e detalhada.

² Narrativa bíblica encontrada na gênese. Na antiga Mesopotâmia – hoje Iraque –, homens se reuniram para construir uma torre. O empreendimento foi entendido, por deus, como tentativa dos homens de

alcançá-lo. Assim, os homens que falavam a mesma língua foram castigados por deus com a confusão entre língua e raças instauradas entre eles, como explica Jacques Derrida.

³ Derrida nos traz os tradutores citados sem, no entanto, fornecer as referências bibliográficas, conforme a edição do texto usada neste trabalho.

⁴ Na *Bíblia de Jerusalém*, a mais importante edição dos textos bíblicos que temos no Brasil, a passagem se encontra da seguinte forma: “Todo mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Como os homens emigrassem para o Oriente, encontraram um vale na serra de Senaar e aí se estabeleceram. Disseram um ao outro: ‘Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo!’ *O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa*. Disseram: ‘Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre aos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!’” (BÍBLIA, 2011, p. 48). Nos escólios da referida edição, tal frase seria espécie de ironia uma vez que os homens pretendiam construir uma torre que chegasse aos céus sendo, entretanto, “incapazes de se servir da pedra e da argamassa” (BÍBLIA, 2011, p. 48). A insuficiência da inteligência humana não só impediria a pretensa construção como provoca a ira de Iahweh, que produz, por sua vez, a cisão na comunidade dos homens por meio da confusão (Babel provém da raiz *bll*, que significa “confundir”, em acordo com os escólios). A comunidade cindida só poderá, agora, ser unida por meio de Iahweh (ou do Cristo salvador): um gesto ciumento, bastante característico desta divindade judaico-cristão, como nos revela explicitamente diferentes passagens da Bíblia. Vale notar, por fim, que se trata de um relato da tradição javista que amalgama diferentes tradições que propalam, por sua vez, temas recorrentes: “construção de uma torre e de uma cidade, dispersão dos homens depois do dilúvio” (BÍBLIA, 2011, p. 48).

⁵ O crítico Sérgio Medeiros (2000) nos traz a leitura que Jacques Derrida fornece acerca da frase destacada de *Finnegans Wake*, de James Joyce. “O filósofo argelino Jacques Derrida discutiu magnificamente no ensaio ‘*Deux mots pour Joyce*’ o papel da voz e da letra em *Finnegans wake* e poderá elucidar a questão deixada em aberto no parágrafo anterior. Mencionamos atrás duas palavras cunhadas pelo próprio Joyce, ‘*laughtears*’ e ‘*roaratorios*’. Ao contrário de Cage, porém, Derrida não se deterá numa ou outra palavra composta, mas numa palavra comum que, no entanto, é incomum, pois poderia ser lida simultaneamente em duas línguas, o inglês e o alemão. No primeiro capítulo da Segunda Parte, deparou Derrida com estas sentenças: ‘*And shall not Babel be with Lebab? And he war*’. A primeira tradução de ‘*he war*’, segundo Derrida, seria “ele guerra”, “ele faz a guerra”. Mas, ‘babelizando um pouco’ (a palavra Babel aparece na frase precedente), pode-se ler ‘*war*’ como um verbo alemão, então a tradução seria: ‘ele foi’. E, nessa mesma linha de leitura, talvez também se pudesse ‘ouvir’ (não exatamente ‘ver’) o verbo ‘*war*’ transformar-se num adjetivo, também alemão, ‘*wahr*’, verdadeiro. ‘Ele foi verdadeiro’ seria a tradução da frase, mas esta também significa ‘ele fez a guerra’, coexistindo, em ‘*war*’, várias palavras em guerra entre si, conforme o termo seja lido, sucessiva ou simultaneamente, em inglês e alemão. O verdadeiro, proporá o filósofo, é o ser em guerra, a batalha das línguas” (MEDEIROS, 2000, p. 49).

⁶ Esclarece o autor no texto indicado: “A metafísica consiste desde então em excluir a não-presença ao determinar o suplemento como exterioridade simples, como pura adição ou pura ausência. É no interior da estrutura da complementariedade que se opera o trabalho da exclusão. Paradoxo é anular-se a adição ao considerá-la pura adição. O que se acrescenta não é nada, pois se acrescenta a uma presença plena a que é exterior. [...] O conceito de origem ou de natureza não é pois senão o mito da adição, da complementariedade anulada por ser puramente aditiva. E o mito o apagamento do rastro, isto é, de uma diferencia que não é nem ausência nem presença, nem negativa nem positiva”.

⁷ Afirma Derrida: “Que es tener tiempo? Si un tiempo pertenece es porque, por metonímia, la palabra tiempo designa menos el tiempo mismo que las cosas con las que se llena la forma del tiempo, el tiempo como forma; se trata, entonces, de las cosas que uno hace entretanto o de las que uno dispone mientras tanto. Dado, pues, que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni tomarlo ni darlo. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar, por consiguiente, también entre recibir y dar, puede ser que entre la receptividad y la actividad, incluso entre el ser/estar afectado y el afectar de toda afección”.

⁸ Tradução nossa. Segue a reprodução do trecho encontrado na edição a que tivemos acesso: “En resumidas cuentas, es preciso no solo preguntarse, extasiándose más o menos, cómo es que dar y/o tomar se dice de esta forma o de esta otra en la lengua, sino que es preciso acordarse, ante todo, que la lengua es también un fenómeno de don-contra-don, del dar/tomar se dice y de intercambio. Todas las dificultades de nominación o de escritura en sentido lato son así mismo dificultades para nombrarse, para escribirse.

Todo lo que se diga en la lengua y todo lo que se escriba en general acerca del dar/tomar se replegará a priori sobre la lengua y la escritura como dar/tomar. Dar vendrá a ser como tomar y tomar como dar, pero esto volverá también a replegarse no solo sobre la lengua y la escritura sino hacia el texto en general, más allá de su clausura lingüística o logocéntrica, más allá de su sentido estricto o corriente” (DERRIDA, 1995, p. 83).

⁹ Bataille nos faz esta conexão entre o dispêndio – percebido na figura do *potlatch*, trazido pelo trabalho de Marcel Mauss – e a poesia. Diz: “A posição é inteiramente efeito dessa vontade deformada. A posição é, em certo sentido, o oposto de uma coisa: aquilo que a funda é sagrado e a ordem geral das posições recebe o nome de hierarquia. É o propósito de tratar como coisa – disponível e utilizável – aquilo cuja essência é sagrada, aquilo que é perfeitamente estranho à esfera profana utilitária, onde a mão, sem escrúpulos e para fins servís, levanta o martelo e prega a madeira. [...] A posição, onde a perda é mudada em aquisição, corresponde à atividade da inteligência, que reduz os objetos de pensamento a coisas. Com efeito, a contradição do *potlatch*, não se revela apenas em toda a história, mas também, mais profundamente, nas operações de pensamento. É que geralmente, no sacrifício ou no *potlatch*, na ação (na história) ou na contemplação (no pensamento), o que procuramos é sempre essa sombra – que por definição não poderíamos apreender – que em vão chamamos de poesia, de profundidade ou de intimidade da paixão. Somos enganados necessariamente, visto que queremos apreender essa sombra”.

¹⁰ Referência ao ensaio “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”.

¹¹ Nas suas profanações, Agamben – que é um benjaminiano – nos lembra que religião – derivação do termo *religio* – não deriva de *religare* – ligação entre o humano e o divino – mas, sim, *relegere* – separação entre o sagrado e profano. Então, não evocamos aqui um impossível sagrado da tradução, mas devemos trazer a Babel ao uso, nos aproximando da definição de *real* de Lacan: aquilo que não cessa de não se escrever, um trabalho que deve ser exaustivamente realizado, com a própria consciência de sua infinitude e impossibilidade. Benjamin parecia estar bem atento a isso.

¹² Tradução nossa. Segue o trecho segundo a edição por meio da qual tivermos acesso a este raro ensaio de Benjamin: “La confusión de la analogía e y la afinidad es una perversión total. Ella consiste em considerar la analogía como principio de una afinidad o la afinidad como principio de una analogía. De esta manera, en el sentido de la primera confusión, proceden los hombres que, cuando escuchan música, se representan algo, un paisaje, un acontecimiento, un poema. Buscan algo que sea (racionalmente) análogo a una música. No existe nada así, salvo volverla desmedidamente vulgar y concebirla materialmente. Claro está, puede concebirse racionalmente la música misma, a través no de algo que sea análogo, sino de un universal, una ley. El tránsito de una música hacia algo que le sería análogo es imposible. Ella no conoce sino la afinidad. Lo que es afín a la música es el sentimiento puro; lo sentimiento puro es cognoscible y la música lo es en él. [...] Lo semejante no funda a la afinidad. Solamente en donde se revele superior a la analogía – lo que podría al final ser siempre el caso – puedo lo semejante ser anunciador de la afinidad que solo el sentimiento puede percibir inmediatamente (ni en la intuición ni en la ratio), pero que la ratio puede, estrictamente y modestamente, concebir. [...] Considerar la afinidad como um principio de la analogía es lo propio de una concepción moderna de la autoridad y de la pertenencia familiar” (BENJAMIN, 2009, p. 2-3).

¹³ Afirma Jean-Luc Nancy (1996, p. 38): “El yo como exilio, como apertura e y salida, salida que no sale del interior de un yo, sino yo que es la saima misma. Y si el “a si” adopta la forma de um ‘retorno’ en si, se trata de uma forma enganosa: porque “yo” sólo tiene lugar “después” de la salida, después del ex, si es que puede decir así. Sin embargo, no hay ‘después’: el *ex* es contemporáneo de todo ‘yo’ en tanto que tal”.

¹⁴ Tradução nossa. Segue o trecho: “[...] si el sentido es lo inagotable del significado y, por lo tanto, simultáneamente lo inagotable del intercambio de los significados, entonces el sentido él mismo ese “exilio” y ese “asilo” que es el lenguaje. El sentido es las lenguas o las lenguas mismas, en tanto que transporte indefinido de significado, ese reimpulso y esa redemanda indefinidos de significado que constituyen la lengua misma, y con ella Babel (NANCY, 1996, p. 39).

¹⁵ Publicado em 1972.