

## A TRADUÇÃO COMO PARADIGMA DOS INTERCÂMBIOS INTRALINGÜÍSTICOS<sup>1</sup>

Rosemary ARROJO<sup>2</sup>

- RESUMO: O objetivo principal deste trabalho é explorar alguns pontos em comum entre a reflexão desconstrutivista e a pragmática de Quine, Davidson e Rorty em relação à tradução enquanto modelo de todo e qualquer processo de significação. Entre esses pontos, destaco o questionamento da concepção de realidade herdada do platonismo que prescreve a busca de "verdades" independentes de qualquer perspectivismo e da história. Em oposição a essa impossibilidade, tanto a desconstrução como a pragmática, apesar de suas diferenças, localizam na relação com o outro a única possibilidade de se estabelecerem significados, sempre provisórios e datados, sempre atrelados à situação e às circunstâncias em que se produzem.
- UNITERMOS: Tradução; desconstrução; pragmática.

*Aprender a hablar es aprender a traducir; cuando el niño pregunta a su madre por el significado de esta o aquella palabra, lo que realmente le pide es que traduzca a su lenguaje el término desconocido. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas y la historia de todos los pueblos repite la experiencia infantil: incluso la tribu más aislada tiene que enfrentarse, en un momento o en otro, al lenguaje de un pueblo extraño.*

Octavio Paz, *Traducción: Literatura y Literalidad*

*What is Lenin doing when he writes, across from a Hegelian statement, "read!" (interpret? transform? translate? understand?)*

Jacques Derrida, *Positions*

*Pragmatists would like to replace the desire for objectivity – the desire to be in touch with a reality which is more than some community with which we identify ourselves – with the desire for solidarity with that community.*

Richard Rorty, *Science as Solidarity*

---

1. Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa financiado pelo CNPq (processo 304543/89-6 NV).

2. Departamento de Linguística Aplicada – IEL – Universidade Estadual de Campinas.

Ao equacionar a fala à tradução, Octavio Paz (1971) estabelece um parentesco perigoso entre as atividades que têm merecido lugares hierarquicamente distintos não apenas na reflexão que se produz sobre a linguagem mas, sobretudo, na sua matriz, na mitologia que compõe o chamado senso-comum e que determina onde se situam e como se comportam os significados. Ao sugerir que um processo tradutório já se instala mesmo entre a criança, a mãe e a suposta proteção da chamada língua materna, e ao comparar o conforto dessa relação e desse aprendizado doméstico ao confronto entre a 'tribo mais isolada' com um 'povo estrangeiro', o comentário de Paz, se levado estritamente a sério, provoca uma rachadura importante nas concepções logocêntricas de linguagem que reservam aos intercâmbios lingüísticos que ocorrem nos limites do que convencionamos chamar de uma 'mesma' língua o privilégio de uma suposta transmissão ou comunicação direta e sem 'perdas' de significados de interlocutor para interlocutor. Se o que ocorre entre mãe e filho no espaço da aquisição da língua materna é análogo ao relacionamento que se deve estabelecer entre povos diversos e entre línguas estrangeiras para que haja alguma forma de tradução – ou de comunicação – podemos concluir que a proximidade possibilitada por essa analogia faz da tradução um paradigma dos mecanismos da linguagem, revelando-se, como também conclui George Steiner, uma metáfora da 'condição perpétua e inescapável da significação' (1975, p. 260-1). A comparação da fala ou da leitura produzidas dentro da língua materna à tradução 'propriamente dita', ao intercâmbio entre significados de línguas distintas (que o desejo logocêntrico freqüentemente vê como difícil e frustrante), permite uma reflexão desmistificadora não apenas sobre os processos de significação que constituem a fala, a leitura e a tradução mas, também, sobre o que aproxima essas atividades e até mesmo uma língua 'estrangeira' da outra.

Uma das relações mais inocentes que se tem permitido à tradução estabelecer com outros intercâmbios lingüísticos é a que a aproxima da leitura através da estratégia cuidadosa que localiza num ato de leitura a concepção de qualquer tradução. Como sabem os tradutores bem-sucedidos, nenhuma leitura é tão atenta e tão cuidadosa quanto aquela que dá corpo à mais simples das traduções bem realizadas. Ao comentar sua tradução de um poema de Maiakóvski, Haroldo de Campos escreve: "Foi, para nós, a melhor *leitura* que poderíamos jamais ter feito do poema, colando-o à sua matriz teórica e revivendo a sua *práxis*, uma leitura verdadeiramente crítica" (1976, p. 33, grifo do autor). Entre tantos outros, Gregory Rabassa também descreve a intensidade da leitura que propicia a tradução: "Sempre achei que a tradução é, em essência, a leitura mais próxima que se pode fazer de um texto. O tradutor não pode ignorar palavras 'menos importantes', mas deve considerar todo e qualquer detalhe" (apud Biguenet et al., 1989, p. x).<sup>3</sup> Até mesmo a inversão simétrica da relação tradução/leitura – a noção mais comprometedora para a leitura de que esta é também uma forma de tradução – pode ser considerada não-problemática desde que se mantenha dentro dos padrões estabelecidos pelo logocentrismo. Ou

---

3. Esta e todas as outras referências em inglês foram traduzidas por mim.

seja, desde que aquilo que necessariamente implica uma tradução – o desencontro com a origem, a diferença no tempo e no espaço que separa o original de sua tentativa de repetição e a interferência de pelo menos uma segunda voz autoral no processamento do significado – possa ser neutralizado e encaixado no bom-comportamento previsto pelo desejo logocêntrico de equivalências perfeitas e estáveis, imunes a qualquer perspectivismo.

Erwin Theodor, por exemplo, chega a reconhecer que um processo de tradução pode ocorrer mesmo dentro de um mesmo sistema lingüístico:

A tradução não visa exclusivamente à passagem de um sistema lingüístico para outro, mas alcança até mesmo o campo do próprio idioma. Assim traduzimos em nossa própria língua, ao passar *miúdos* para *crianças*, *jerimum* para *abóbora*, ou *montra* para *vitrina*. (1983, p. 13)

Além desse processo de tradução de uma palavra para outra 'equivalente' na mesma língua, separada apenas pela diferença de uso regional, há também, para Theodor, uma aproximação entre 'tradução' e 'leitura' através do mecanismo de interpretação compartilhado por ambas que exemplifica através da citação do depoimento de um jornalista:

Falei há pouco em traduções de telegramas e não devo ter sido compreendido nem mesmo pelos atuais profissionais de imprensa, o que torna necessária uma explicação. /.../ Tanto o que acontecia no País, como, em especial, aquilo que ocorria no exterior, era comunicado aos jornais pelo telégrafo nacional, em despachos do menor número de palavras. Três ou quatro bastavam, contanto que pudessem sugerir em que termos o fato deveria ser relatado de forma a dar uma idéia do que realmente acontecera. Era necessário então traduzir, interpretar no seu laconismo o telegrama. (Idem)

Ao reconhecer que traduzir pode significar 'interpretar', Theodor anuncia 'um dos propósitos' de seu livro *Tradução: officio e arte*: "demonstrar quão importante é a interpretação correta do texto original pelo tradutor, para que o mesmo possa ser devidamente compreendido pelos leitores". Nesse sentido, o "tradutor é aquele que torna compreensível aquilo que antes era ininteligível, e já por isso deve ser encarado como um intérprete por excelência" (Idem). Nessa reflexão, a noção de que 'traduzir' pode ser sinônimo de 'interpretar', ou seja, de que alguma forma de tradução já ocorre dentro de uma mesma língua, não deve oferecer nenhum risco à estabilidade do projeto logocêntrico que a produz; ao 'tradutor', como ao 'intérprete', cabe apenas um papel de 'intermediário', que simplesmente resgata significados e os transporta para o outro lado, estabelecendo uma ponte idealmente 'correta' entre dois planos:

O primeiro tradutor foi o hermeneuta, a quem cabia traduzir em linguagem humana a vontade divina. Esse tipo modelar da classe não era intermediário entre níveis idênticos, num plano horizontal, mas permitia a comunicação em plano vertical entre Deus e os homens. E os tradutores egípcios antigos não faziam outra coisa, pois eram os intermediários entre a linguagem do povo, não apenas no sentido de que revelavam a este os desejos e as determinações daqueles, mas também na medida em que transformavam a linguagem popular no sentido de que pudesse ascender às alturas faraônicas. (Idem)

Como nos ensina o *Aurélio*, o 'intermediário', além de ser aquele 'que está de permeio', além de ser o 'mediador', pode ser também o "negociante que exerce suas atividades colocando-se entre o produtor e o consumidor". Nesse papel de 'intermediário', localizado precisamente entre o emissor e o receptor desse significado, o tradutor ou o intérprete deve apenas produzir traduções ou interpretações 'corretas' que envolvem "um processo de transferência de sinais ou representações gráficas a um sistema de outros sinais e representações gráficas". Mais especificamente, na citação que Theodor faz de A. G. Oettinger,

quando o original é provido de sentido específico, exigimos geralmente que a transferência o conserve, ou encontre, nas palavras mais chegadas, o sentido mais parecido possível. Assim, o problema central da tradução de línguas naturais consiste em manter o sentido. (1983, p. 15-6)

Nos movimentos estratégicos desse tipo de reflexão sobre um problema insolúvel: como poderá o intérprete ou o tradutor manter o sentido quando necessariamente transforma a linguagem? Como poderá esse 'negociante', esse 'intermediário' entre produtor e consumidor manter intacto o sentido que inevitavelmente manipula, intermedeia e negocia? A carga dessa pergunta sem resposta há milênios tem sido despejada de forma quase inclusiva sobre a tradução a tal ponto que até mesmo a evidência rotineira da possibilidade de se traduzir de uma língua para outra tem desafiado os pressupostos mais caros à reflexão logocêntrica. Como declara Georges Mounin, pode-se dizer que a própria 'existência' da tradução "constitui o escândalo da lingüística contemporânea" e de suas pretensões de sistematizar e controlar o processo de significação (1975, p. 19).<sup>4</sup> Entretanto, quando se abre, mesmo dentro da reflexão logocêntrica, a sugestão de uma analogia entre tradução e leitura, e até mesmo entre tradução e fala, entre o que ocorre no intercâmbio entre duas línguas diferentes e o que se verifica nos limites de uma mesma língua, não passaria essa carga pesada a ser carregada também pelos intercâmbios lingüísticos que ocorrem sob o amparo da língua materna? Não estaria, portanto, todo e qualquer significado à mercê desse problema insolúvel e desse 'escândalo' que é a prescrição de se manter o sentido, mesmo quando se mudam a forma, a história e as circunstâncias que cercam esse sentido? Não estariam condenadas a esse 'escândalo' toda leitura, toda paráfrase, todo intercâmbio lingüístico e todo processo de comunicação oral e escrita?

O reconhecimento dos laços de parentesco entre leitura e tradução, fala e escrita, autor e tradutor, original e paráfrase tem encontrado na desconstrução de Jacques Derrida não apenas um aliado providencial mas também um modelo exemplar que tem desmascarado, de forma incansável e eficiente, a impossibilidade de se isolar a maldição de Babel no espaço supostamente exclusivo das relações entre línguas diferentes. Como escreve Derrida, em "Des Tours de Babel",

---

4. A propósito, ver Arrojo, 1992c.

a 'torre de Babel' não representa meramente a multiplicidade irreduzível das línguas; ela exhibe uma incompletude, a impossibilidade de se terminar, de se totalizar, de se esgotar, de se completar algo da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica. O que a multiplicidade de idiomas na realidade limita não é apenas uma tradução 'verdadeira', uma interexpressão transparente e adequada, é também uma ordem estrutural, uma coerência de construto. Há, então (traduzamos), algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura. Seria fácil e até certo ponto justificado ver aí a tradução de um sistema em desconstrução. (s.d., p. 165-6)

Para a reflexão desconstrutivista, a 'multiplicidade irreduzível das línguas' é, portanto, também a impossibilidade de significados construídos, completos e determinados dentro de uma 'mesma' língua, ou de qualquer estrutura – qualquer enunciado, em qualquer nível, de um 'mesmo' texto, escrito ou falado. É essa estrutura babélica, essa 'confusão' primordial, essa impossibilidade de se pregar para sempre um significado a um significante que permite a Derrida (1978b) desconfiar, inclusive, da já clássica distinção proposta por Roman Jakobson (1959) entre 'tradução intralingual' ou 'paráfrase' (que interpreta signos lingüísticos através de outros signos da 'mesma' língua), 'tradução intersemiótica' ou 'trasmatação' (que interpreta signos lingüísticos através de sistemas não-lingüísticos e a 'tradução interlingual' ou 'tradução propriamente dita' (que interpreta signos lingüísticos através de uma outra língua). Como desconstrói Derrida, tal classificação obviamente pressupõe "não apenas que podemos saber, em última instância, como determinar rigorosamente a unidade e a identidade de uma língua, a forma determinável de seus limites" mas, também, que é possível distinguirmos entre uma tradução no sentido 'literal' e uma tradução no sentido 'figurado', sendo que a primeira, por assim dizer, dispensaria qualquer 'tradução'. Tanto na 'tradução intralingual', como na 'tradução intersemiótica,

a tradução de tradução é uma interpretação definicional. Mas no caso da tradução 'propriamente dita', da tradução no sentido ordinário, interlingüístico e pós-Babélico, Jakobson não traduz; ele repete a mesma palavra: "tradução interlingual ou tradução propriamente dita". Ele supõe que não é necessário traduzir; que todos compreendem o que isso quer dizer porque todos já tiveram essa experiência; espera-se que todos saibam o que é uma língua, a relação de uma língua com outra e, particularmente, a identidade ou a diferença de fato da língua (s.d., p. 173-4).

A tradução de um dos itens dessa classificação para qualquer um dos outros dois, dentro de uma mesma língua ou sistema, ou de um para outro; a tradução da tradução no sentido 'figurado' para a tradução 'propriamente dita' – e vice-versa e em qualquer das combinações permitidas por esse jogo – revela como essa divisão tripartite pode ser 'problemática': por exemplo, até mesmo no exato momento em que pronunciamos 'Babel' "percebemos a impossibilidade de decidirmos se esse nome pertence, própria e simplesmente, a *uma* língua" (p. 174, grifo do autor). Nem mesmo a divisão, a classificação que pretende disciplinar a disseminação de significados produzida por algumas relações que se têm chamado de 'tradução' escapa da síndrome babélica que essa, como toda e qualquer classificação, pretende neutralizar

e organizar. Ao tentar estabelecer a distinção entre uma tradução 'propriamente dita' e outras traduções, no 'sentido figurado', e ao estabelecer como modelo, como sentido literal e primeiro, a tradução 'propriamente dita' – que é exatamente a relação que explicitamente lida com a diferença no tempo e no espaço, desmascarando a transformação como articuladora de qualquer processo de significação – e classificação de Jakobson inadvertidamente contamina o figurado com o literal, o intersemiótico com o intra e o interlingual. No mundo pós-babélico, da multiplicidade de línguas e da impossibilidade de se chegar ao idioma divino, localizado acima e além de quaisquer diferenças, há, no início e na origem de qualquer significação, um processo de tradução, um processo de transformação do mesmo em outro, em que a 'transparência se interdita' e 'a univocidade se torna impossível'. Conseqüentemente, a tradução "se transforma na lei, no dever e na dívida, mas na dívida que não se pode mais saldar":

Tal insolvência se encontra marcada no próprio nome de Babel, que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a nenhuma língua e se endivida consigo mesmo com uma dívida insolvente, consigo mesmo como se fosse outro (s.d., p. 174-5).

Como paradigma da linguagem e de seus mecanismos, a tradução passa a ser, na obra de Derrida, também um paradigma da desconstrução. Numa de suas tentativas de definição da desconstrução que criou, Derrida escreve:

Mas há um lugar adequado, há uma história adequada para essa coisa /desconstrução/? Creio que consiste apenas de transferência, e de uma reflexão através da transferência, em todos os sentidos que essa palavra adquire em mais de uma língua, e, em primeiro lugar, aquele da transferência entre línguas. Se eu tivesse que arriscar apenas uma definição de desconstrução, que fosse breve, elíptica e econômica como uma senha, eu diria simplesmente e sem exagero: *plus d'une langue* – mais que uma língua, não mais de uma língua (1986, p. 14-5).<sup>5</sup>

Como comenta Peggy Kamuf, a reflexão de Derrida está sempre "se voltando, de uma forma ou de outra, para o que se chama 'o problema da tradução'". O logocentrismo, que em suas múltiplas faces é o alvo por excelência das desconstruções de Derrida, pode ser considerado como "um outro nome para o sonho de uma língua universal". Um sonho frustrado, entretanto, pelo fato de que a linguagem como tal "se manifesta em sua diferença /.../ através da multiplicidade de línguas". E, como conclui Kamuf, se há apenas multiplicidade, não pode haver nenhuma 'língua mestra', nenhuma língua primária e plena, "embora na história ocidental várias línguas tenham se candidatado a esse trono: grego, latim, francês, alemão e, no momento, o inglês norte-americano" (1991, p. 241). Assim, para a reflexão desconstrutivista, que reconhece a multiplicidade e a fragilidade facilmente desmontável de qualquer suposta origem, a tradução, que sempre implicou uma 'operação secundária' realizada após a ocorrência 'original', passa a preceder até mesmo o 'original' como sua própria

---

5. Para uma discussão das implicações de transferência – no sentido psicanalítico – para a tradução, ver Arrojo, 1992a.

possibilidade. Como conclui Kamuf, a desconstrução “não apenas nos faz pensar a tradução de forma diferente” mas também revela o movimento sugerido pelo prefixo latino *trans* – ‘movimento para além de’, ‘através de’, ‘posição para além de’, ‘posição ou movimento de través’, segundo o *Aurélio* – que compõe a palavra ‘tradução’ em inglês (*translation*), além de outras palavras afins como ‘transferência’, ‘transporte’, ‘transformação’, e que constitui o “próprio movimento do pensamento entre pontos de origem e de chegada que estão sempre sendo diferidos, um diferido pelo outro” (1991, p. 242). No início de todo intercâmbio lingüístico – em qualquer língua, entre duas línguas, ou entre dois ou mais sistemas de signos – há um leitor, ou um ‘receptor’, que inevitavelmente se apropria do significado do outro e o traduz para o seu próprio ‘idioma’, para aquilo que o constitui também enquanto linguagem. Da mesma forma, será o ‘outro’ para aquele que com ele embarca nesse jogo de ‘fazer sentido’: dois estrangeiros, dois outros, dois tradutores que jamais recuperam a ‘essência’ do significado um do outro mas que se comunicam – se traduzem – apenas e exclusivamente no espaço do acordo mútuo em que estabelecem que o diferente e o diferido pode *estar* semelhante e presente. A tradução por trás de toda a leitura e de todo diálogo mostra que não há gesto lingüístico que possa escapar ao “jogo e à ordem do signo” (Derrida, 1978a, p. 292), à rede de *différence*<sup>6</sup> que, por não contar com um centro absoluto, com uma essência imortal, depende necessariamente de relações, de parceiros dispostos ao jogo; e é apenas nessa relação e nesse jogo que a decisão sobre ‘Babel’, ou sobre ‘tradução’ e qualquer outro significado, pode ser provisoriamente tomada.

Além da desconstrução de Derrida e de seus precursores mais diretos, a reflexão dos filósofos pragmáticos também tem como meta uma crítica radical ao que W. V. Quine chama de *a copy theory of language*, ou seja, uma teoria que contempla a linguagem como mimese, como uma reprodução fiel da realidade e que, como reconhece o filósofo, é a concepção de significado geralmente adotada não apenas pelo homem comum mas, sob diferentes capas de sofisticação, pela própria tradição filosófica como, por exemplo, pela ‘semântica não-crítica’ que “abriga o mito de um museu no qual se expõem os significados devidamente rotulados pelas palavras”. Dentro desse ‘museu’, “as palavras e as sentenças de uma língua têm seus significados determinados”. Conseqüentemente, traduzir, ‘mudar de línguas’ é, simplesmente, ‘mudar de rótulos’ (1969, p. 27; citado em Murphy, 1990, p. 80). A essa concepção, que determina tanto a forma pela qual se pensa a tradução como os intercâmbios efetuados no interior da língua materna, Quine opõe a visão pragmática – desenvolvida principalmente a partir de Charles Peirce, William James e John Dewey – segundo a qual os significados são, em primeiro lugar, ‘significados da linguagem’, aprendida com base exclusiva naquilo que se considera o comportamento explícito do outro. Nesse sentido, o estudo da linguagem é essencialmente um estudo de comportamentos sociais já que “não pode haver, em nenhum sentido útil, uma linguagem privada” (Idem). Quine atribui a Dewey a ênfase nesse caráter eminentemente social da

---

6. Para uma discussão sobre tradução e *différence*, ver Arrojo, 1992b.

linguagem que, nos anos vinte e, portanto, antes de Wittgenstein, já considerava a linguagem “um modo de interação entre pelo menos dois seres, um falante e um ouvinte”, pressupondo “um grupo organizado ao qual pertencem esses seres e do qual adquiriram seus hábitos de fala” (citado em Murphy, 1990, p. 81). Não há, para esse tipo de reflexão, nenhuma forma de linguagem que prescindia de algum tipo de relacionamento humano como sua origem e possibilidade. Uma das conseqüências dessa desistência do ‘mito do museu’ é que a aquisição de uma língua somente pode se dar através da observação do comportamento explícito de usuários dessa língua em particular. Além disso, se o significado é, essencialmente, uma ‘propriedade comportamental’, não pode haver, para Quine, “significados, nem semelhanças, nem distinções de significados, além dos que se encontram implícitos nas disposições das pessoas em comportamentos explícitos” (1969, p. 28-29; citado em 1990, p. 84). Não pode haver, conseqüentemente, critérios determinados para se estabelecer a equivalência entre dois enunciados que independam da perspectiva de quem observa e julga as ‘disposições discursivas’ (*speech dispositions*) dos falantes ou emissores:

a questão que indaga se os significados de duas expressões são semelhantes ou diferentes não tem uma resposta determinada, conhecida ou desconhecida, sendo que a única resposta possível reside, em princípio, nas disposições discursivas – conhecidas ou desconhecidas – das pessoas. (idem)

Essa discussão acerca da ‘indeterminação’ intrínseca do significado é particularmente relevante para a reflexão que tento desenvolver aqui pois as conclusões de Quine se encontram basicamente ancoradas em sua “tese da indeterminação da tradução radical”, freqüentemente ilustrada a partir do exemplo que imagina um lingüista em contacto com a língua ainda não estudada de um povo desconhecido. Após cuidadosa observação das manifestações lingüísticas desse povo, o lingüista da hipótese de Quine registra o que considera um possível enunciado dessa língua (1. *Demki gavagai zaronka pursch denot gavagai*) que parece ser emitido nas ocasiões em que reaparece um coelho que havia sido anteriormente observado. Com base nessa observação, a tradução para o inglês proposta por esse hipotético lingüista é a seguinte: 2. *This rabbit is the same as that rabbit*. Embora se possa considerar que a tradução de *gavagai* para *rabbit* seja uma questão objetiva, determinada pela ‘evidência’ da situação observada, a tese de Quine defende exatamente o oposto. De acordo com sua argumentação,

um coelho como um todo está presente quando e apenas quando uma parte não-destacada de um coelho está presente; também quando e apenas quando está presente um estágio temporal de um coelho. Se estamos considerando a possibilidade de traduzir a expressão nativa *gavagai* por ‘coelho’, parte não-destacada de coelho ou por ‘estágio de coelho’, jamais poderemos solucionar a questão apenas com base na evidência – ou seja, através da repetição da expressão *gavagai* para que os nativos concordem ou discordem de sua relação com os vários estímulos requeridos. (1969, p. 30-1; citado em Murphy, 1990, p. 85)

Como qualquer outro termo de qualquer outra língua, ‘coelho’ é, segundo Quine, ‘um termo de referência dividida’ e, como tal, “não pode ser aprendido sem que

aprenda também seu princípio de individuação: onde um coelho termina e onde começa o outro". A "única diferença que há entre coelhos, partes não-destacadas de coelhos e estágios de coelhos", explica Quine, "se encontra em sua individuação":

Se tomarmos como um todo a porção do mundo espacial e temporal que é constituído por coelhos, partes não-destacadas de coelhos e estágios de coelhos, teremos a mesma porção de mundo em cada uma das três vezes. A única diferença está na forma de recortá-la. E como recortá-la não pode ser aprendido através da evidência ou de simples condicionamento, mesmo que persistentemente repetido. (Idem)

Como argumenta John P. Murphy, ao defender que *gavagai* admite pelo menos três traduções para o inglês, Quine não está simplesmente considerando que a língua estrangeira seja ambígua; pelo contrário, supõe que há apenas um uso nessa língua para a expressão *gavagai*, que poderia ser traduzida para o inglês de outras formas diferentes, de acordo com sua hipótese. Assim, se *gavagai* fosse traduzido por *undetached rabbit part* ('parte não-destacada de coelho'), a tradução de 1 seria: 3. *This undetached rabbit part is a part of the same rabbit as that undetached rabbit part*, em que *zaronka pursch* se traduz por *is a part of the same rabbit as*, ao invés de *is the same as*, como se traduziu em 2. Da mesma forma, se *gavagai* fosse traduzido por *rabbit stage*, *zaronka pursch* seria traduzido como *is a stage of the same rabbit as* e a tradução completa de 1 seria: 4. *This rabbit stage is a stage of the same rabbit as that rabbit stage*. (1990, p. 85)

Como poderia o lingüista de Quine determinar a tradução correta? Quem poderia determiná-la e em que bases? Ao abdicar do mito da linguagem como museu, em que a cada significado exibido corresponde um rótulo, um significado determinado, Quine pode apenas concluir que não há uma resposta determinada – conhecida ou desconhecida – a essa pergunta:

Suponhamos que /todas as três/ traduções, com as adaptações realizadas em cada caso, se coadunem de forma igualmente favorável com todo o comportamento observável dos falantes da língua remota e dos falantes de inglês. Suponhamos que se coadunem perfeitamente não apenas com o comportamento realmente observado, mas com todas as disposições comportamentais por parte de todos os falantes envolvidos. Com base nessas premissas, seria para sempre impossível sabermos qual delas estaria correta e quais estariam erradas. Ainda assim, se o mito do museu fosse verdade, haveria um errado e um correto na questão, mas jamais saberíamos já que não temos acesso ao museu. (1969, p. 29-30; citado em Murphy, 1990, p. 86)

Quine considera que um lingüista real, diante de uma situação real, provavelmente seria 'sensato o suficiente' para traduzir *gavagai* por *rabbit*, e a partir dessa "opção sensata é de outras como ela" possivelmente poderia vir a "determinar suas hipóteses subseqüentes em relação a quais locuções nativas corresponderiam ao aparato inglês de individuação e, assim, tudo acabaria se encaixando". Contudo, e aqui reside, creio, o grande trunfo da argumentação de Quine, mesmo que considerarmos que 'a máxima implícita' que orienta sua opção de *rabbit* e opções semelhantes para outras palavras da língua estrangeira pode ser 'sensata e fazer sentido', ele jamais

poderia 'celebrá-la', por exemplo, "como um dos universais lingüísticos, ou como característica de todas as línguas". Como conclui Quine, seu lingüista 'estaria errado' já que "a máxima é sua própria imposição no sentido de resolver o que é objetivamente indeterminado". (1969, p. 34; citado em 1990, p. 86)

Segundo a síntese de Murphy, se o significado é o que deveria permanecer intacto após sucessivas traduções, ou seja, se o significado de um termo é o que todas as suas traduções corretas partilham, então a questão do que um termo significa não é uma questão objetivamente determinada já que a própria questão sobre qual das várias traduções não-sinônimas de um termo é a correta é em si mesma indeterminada (1990, p. 86-7). A indeterminação do significado é, portanto, uma consequência da indeterminação da tradução, e vice-versa, já que a tradução, como os intercâmbios intralingüísticos, apenas cumpre essa lei geral do significado sem um centro estável, sem uma essência imutável, sem um museu bem organizado. Afinal, como lembra Quine, 'o problema doméstico' – da língua materna – 'não difere em nada da tradução radical' (1969, p. 47; citado em 1990, p. 99). Considerando essa analogia, Donald Davidson, discípulo de Quine, substitui a expressão 'tradução radical' por 'interpretação radical' já que o 'problema' é 'doméstico', além de estrangeiro; emerge para falantes da mesma língua na forma da pergunta: como se pode determinar que a língua é a mesma?". (1984, p. 129; citado em 1990, p. 99). A compreensão, a recepção, a apreensão – ou qualquer outro termo que queiramos utilizar – do discurso do outro envolve um ato de 'interpretação radical' já que não encontra outra âncora a não ser a observação, o julgamento, a crença do intérprete-receptor. Para Davidson, como para seu mestre e precursor, é no intercurso entre pelo menos duas pessoas que se estabelece o significado. Nesse sentido, para Davidson, "crença e significado são interdependentes":

Admitamos que a fala de um homem não pode ser interpretada a não ser por alguém que saiba bastante sobre o que o falante acredita (e pretende e quer), e que qualquer distinção sutil entre diferentes crenças é impossível sem que se compreenda a fala: como devemos interpretar, então, a fala ou lhe atribuir, de forma inteligível, crenças e outras atitudes? Claramente, temos que ter uma teoria que simultaneamente dê conta das atitudes e interprete a fala e que não assuma nenhuma delas. Sugiro, seguindo Quine, que podemos /.../ aceitar certas atitudes muito gerais em relação a sentenças como a evidência básica para uma teoria da interpretação radical. Pelo menos, no espaço desta discussão, podemos no mínimo depender da atitude de aceitar como verdades, em relação a sentenças, como a noção crucial. (1984, p. 1985, citado em Murphy, 1990, p. 98)

Se a 'noção crucial' é a atitude de aceitar como verdadeiros – ou levar a sério – os significados do outro, podemos concluir novamente que não há intercâmbio lingüístico, não há interpretação sem um contrato, sem um pacto entre pelo menos dois personagens, reais ou fictícios, que se disponham a jogar o jogo da linguagem, quer seja numa leitura, numa conversa ou numa tradução. E essa 'disposição' ao jogo e em relação ao outro é, para Quine e para Davidson, uma forma de 'caridade'. Como sugere Davidson, essa caridade não é uma opção, ela nos é imposta, quer gostemos disso ou não, "se quisermos entender os outros, temos que considerá-los certos na maioria das questões". (citado em 1990, p. 103)

Por mais estranho que nos pareça esse princípio de 'caridade', podemos tentar traduzi-lo, ou interpretá-lo, 'caridosamente' à luz de um outro texto, herdeiro também da reflexão pragmática e que opõe a noção de 'solidariedade' à de 'objetividade'. Em "*Solidarity or objectivity?*" Richard Rorty vê 'duas formas principais' através das quais o ser humano 'dá sentido' a sua vida. Uma delas seria "contar a história das contribuições que prestou a uma determinada comunidade", que poderia ser a comunidade real, histórica em que vive, ou alguma outra, real também mas distante no tempo ou no espaço, ou até mesmo uma comunidade imaginária, consituída talvez de heróis e heroínas reais, fictícios, ou ambos. A outra forma a que se refere Rorty propõe uma descrição do ser humano envolvido numa "relação imediata com uma realidade não-humana", que independe, portanto, de uma relação com sua 'tribo', sua 'nação' ou seu 'grupo imaginado de companheiros' (1991, p. 21). A essa segunda forma Rorty associa a tradição cultural do Ocidente centrada na "noção da busca da Verdade, uma tradição que vai dos filósofos gregos até o Iluminismo", e que constitui o "exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido para a existência voltado para a objetividade em detrimento da solidariedade". O tema central dessa tradição, prossegue Rorty, é "a idéia da Verdade como algo a ser perseguido como um valor em si, não porque será bom para alguém, ou para sua comunidade real ou imaginária". Em oposição a essa tradição platônica – que cultivava a concepção do intelectual como alguém que pode estar "em contacto com a natureza das coisas" não através da visão partilhada com uma comunidade mas de uma forma 'mais imediata' – Rorty opõe a reflexão pragmática que "não necessita de uma metafísica nem de uma epistemologia" e "reduz a objetividade à solidariedade" (1991, p. 22). Assim, onde aqueles que buscam a Verdade encontram 'axiomas', os pragmáticos detectam 'hábitos compartilhados', e enquanto os primeiros vêem oposições claras e objetivas entre fato e opinião, entre o conceitual e o empírico, os segundos negam a possibilidade de qualquer essência como algo a ser descoberto e recuperado, independentemente de algum interesse originado no interior da vida comunitária.

Na verdade, como sugere Rorty em outro texto, o que a filosofia tradicional tem buscado é "uma forma que permita se evitar a necessidade do diálogo e da deliberação e que simplesmente indique como as coisas realmente são" (1992, p.164). Essa necessidade de se substituir a relação pela contemplação, pela *theoria*, se esconde por trás da "esperança de que se possa encontrar alguma ordenação de objetos que seja representada pela sentença 'O amor é melhor do que o ódio', e da frustração que se instala quando se constata que pode não haver tais objetos" (Idem). Nesse sentido, as noções de 'caridade' e de 'solidariedade' podem ser interpretadas como uma estratégia pragmática de antiessencialismo, de atacar a noção de verdade enquanto representação precisa e sobre-humana que produz a formulação das distinções tradicionais entre, por exemplo, razão e desejo, razão e apetite, razão e vontade, já que 'nenhuma dessas distinções faz sentido a menos que se pense a razão a partir do modelo da visão, a menos que persistamos naquilo que Dewey chamou de 'a teoria do conhecimento como testemunha'. Em suma, ser um pensador pragmático, como

sugere Rorty, é desistir de atrelar a 'solidariedade' que sentimos em relação a nossos semelhantes à objetividade:

Aceitar a contingência de pontos de partida é aceitar a herança que recebemos de nossos semelhantes e o diálogo que com eles travamos como nossa única fonte de orientação. Tentar escapar a essa contingência é esperar se tornar uma máquina adequadamente programada. Essa era a esperança que Platão imaginava poder concretizar no topo da linha dividida, depois das hipóteses. Os cristãos esperam que esse estado possa ser atingido através da harmonia com a voz de Deus no coração, e os cartesianos esperam poder atingi-lo através do esvaziamento da mente e da busca do indubitável. Desde Kant, os filósofos têm esperado que esse estágio possa ser conquistado através do encontro de uma estrutura anterior a qualquer investigação possível, a qualquer linguagem ou forma de vida social. (1982, p. 165)

Finalmente, a transformação da 'objetividade' em 'solidariedade' – ou 'caridade' – promovida pela reflexão pragmática pode ser associada, apesar das diferenças, àquilo que Nietzsche chamaria de o 'humano', o 'desmahiado humano', que é também o mortal, o contingente, o dependente da perspectiva e do desejo do outro, da história e das circunstâncias engendradas pela sua tribo, pelo seu grupo, pela sua comunidade em qualquer dimensão. Nesse sentido, poderíamos dizer que o contacto e o contrato com o outro – quer pertença à mesma comunidade ou a uma 'cultura remota' – é a única forma de aprendizado e a única fonte de conhecimento e também a única base para qualquer critério de avaliação. Como argumenta Rorty, que nos permite retomar o fragmento citado de Octavio Paz,

Parte da força do ataque de Quine e de Davidson à distinção entre o conceitual e o empírico é que a distinção entre culturas diferentes não difere quanto à natureza da distinção entre diferentes teorias professadas por membros de uma única cultura. Os aborígenes da Tasmânia e os colonizadores britânicos tinham problemas de comunicação, mas esses problemas eram diferentes das dificuldades de comunicação enfrentadas por Gladstone e Disraeli apenas quanto à extensão. (1991, p.26)

Não me parece casual que para Paz, a reflexão pragmática e a desconstrução de Derrida se encontrem nesse reconhecimento da relação com o outro como fator detonador da significação ao mesmo tempo em que vêm a tradução como uma espécie de modelo do que ocorre em qualquer intercâmbio lingüístico. O ponto comum entre essas duas questões é precisamente a convicção de que a concepção de verdade herdada da tradição platônica é impossível, tradição essa que determina a busca do significado imune a qualquer perspectivismo e a qualquer risco de diferença e que, portanto, necessariamente condena a tradução a um exílio forçado, longe das manifestações da linguagem que supostamente podem ocorrer sem a mediação de nenhum 'intermediário' indesejado. Ao surpreender esse 'intermediário' em plena ação, em plena produção de significados, qualquer tradução dramatiza a necessidade da relação, da presença do outro e do idioma do outro que, como escreve Derrida, é quem 'assina o que eu digo e o que escrevo' pois a assinatura somente pode ocorrer 'no lado do destinatário'. E essa analogia entre o que se diz e o que se escreve, o que se lê e o que se traduz é exemplarmente explorada nesse texto de Derrida sobre a autobiografia de Nietzsche:

A assinatura de Nietzsche não ocorre quando ele escreve. Ele diz claramente que ela ocorrerá postumamente, em consequência da linha de crédito infinita, que ele abriu para ele mesmo, quando o outro vem assinar com ele, se aliar a ele e, para que possa fazer isso, escutá-lo e compreendê-lo. Para escutá-lo, tem que se ter um ouvido aguçado. Em outras palavras, /.../ é o ouvido do outro que assina. O ouvido do outro fala de mim para mim e constitui o *autos* de minha autobiografia. Quando, muito mais tarde, o outro terá percebido com um ouvido suficientemente aguçado o que eu terei dirigido ou destinado a ele ou a ela, aí minha assinatura terá ocorrido. (1985, p. 51)

É essa relação, esse pacto, não é uma idiossincrasia de Nietzsche, nem consequência de sua 'originalidade'. Como diz Derrida:

Todo texto responde a essa estrutura. É a estrutura da textualidade em geral. Um texto é assinado apenas muito mais tarde pelo outro. E essa estrutura testamentária não acontece a um texto como que por acidente mas o constrói. É assim que um texto acontece (Idem).

Essa 'linha de crédito', essa 'solidariedade', essa negociação que se estabelece entre o emissor e o outro, entre o doméstico e o estrangeiro, que poderíamos chamar também de 'textualidade', cria não apenas a escritura, mas qualquer possibilidade de linguagem. O ouvido afiado que escuta e 'escreve' denuncia o parentesco indissolúvel entre a voz e a escrita, entre a audição e a leitura, todas unidas pelo fio da interpretação que impõe ao outro a tarefa da tradução, da transformação do estrangeiro em doméstico, do desconhecido em conhecido, de qualquer original em 'original'.

ARROJO, R. Translation as a model of intralinguistic communication. *Alfa*, São Paulo, v. 36, p. 67-80, 1992.

- **ABSTRACT:** *The main goal of this paper is to explore some similarities between Derrida's deconstruction and the pragmatism of Quine, Davidson, and Rorty as far as their implications for a reflection on translation are concerned, mainly as a paradigm of any process of signification. Among these similarities, I discuss the questioning of a conception of language inherited from Platonism which prescribes the search for truths that could be independent from any perspectivism and from history. In opposition to this impossibility, deconstruction as well as pragmatism, in spite of their differences, consider the relationship with the other as the only possibility of establishing meaning, always on a provisional basis, marked by the circumstances in which it is produced.*
- **KEYWORDS:** *Translation; deconstruction; pragmatism.*

## Referências bibliográficas

- ARROJO, R. Laplanche translate the father of psychoanalysis: the main scenes of a Family Romance. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, 1992a, (no prelo).
- ARROJO, R. A tradução passada a limpo e a visibilidade do tradutor. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, n. 19, 1992b, (no prelo).

- ARROJO, R. Tradução: da marginalidade ao centro da reflexão sobre a linguagem. In: JOBIM, J. L. (Org.) *As palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992c, (no prelo).
- BIGUENET, J. SCHULTE, R. (Ed.) *The craft of translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- CAMPOS, H. Da tradução como crítica. In: *Metalinguagem*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- DAVIDSON, D. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- DERRIDA, J. Signature, sign and event. In: *Writing and difference*. Trad. de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978a.
- DERRIDA, J. *Positions*. Trad. de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978b.
- DERRIDA, J. Des Tours de Babel. In: Graham, J, (Ed.) *Difference in translation*. Ithaca: Cornell University Press, s.d.
- DERRIDA, J. *The ear of the other: otobiography, transference, translation*. Trad. de Peggy Kamuf. New York: Schocken Books, 1985.
- DERRIDA, J. *Mémoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1986.
- JAKOBSON, R. On linguistic aspects of translation. In: BROWER, R. A. (Ed.) *On translation*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- KAMUF, P. (Ed.) *A Derrida reader: between the blinds*. New York: Columbia University Press, 1991.
- MOUNIN, G. *Os problemas teóricos da tradução*. Trad. de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1975.
- MURPHY, J. P. *Pragmatism: from Pierce to Davidson*. Boulder: Westview Press, 1990.
- PAZ, O. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1971.
- QUINE, W. V. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- RORTY, R. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- RORTY, R. Solidarity or objectivity? In: *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- STEINER, G. *After Babel: aspects of language and translation*. Oxford, Oxford University Press, 1975.
- THEODOR, E. *Tradução: ofício e arte*. São Paulo: Cultrix, 1983.