

## 3.

## A Filosofia, os Estudos da Linguagem e a tradução como (re)escrita transformadora

*É esse ofício de traduzir alguma coisa como a navegação por mares nevoentos, em que você pode tanto salvar-se como topar com um recife [...] culpa da cerração do mar de línguas, senão da própria irredutibilidade do texto literário.*

Carlos Drummond de Andrade (1946)<sup>30</sup>

Baseando-me nas lições de Lawrence Venuti (2002), no capítulo anterior busquei reunir informações sobre a importância das revoluções burguesas do final do século XVIII (subentendendo-se, embora não explicitados, os ideais iluministas que as acompanhavam) e do movimento romântico (contemporâneo àquelas revoluções) para o delineamento de um direito de autor que, no final do século XIX, consolidou-se sob o princípio da propriedade e norteou-se pelo conceito de obra original. Tentei expor que, embora a lei tenha atribuído centralidade à obra primeira, original, ela não deixou de oferecer às obras derivadas garantias semelhantes às das obras primeiras, reconhecendo sua natureza transformadora.

Neste capítulo, baseando-me em sugestão de Maria Paula Frota, reporto-me aos Estudos da Linguagem a fim de fundamentar teoricamente a ideia de tradução como transformação e, com isso, ir ao encontro de sua definição jurídica.

Nascidos da Filosofia<sup>31</sup>, os estudos sobre a linguagem, no Ocidente, nos levam a entrar em contato com duas concepções de língua: uma concepção essencialista (ou universalista) e uma concepção culturalista (ou relativista) (Martins, 2004). Cada uma dessas concepções de língua traz em si implicações para a questão da significação das palavras e, conseqüentemente, implicações para os estudos da tradução, atividade que visa, o mais possível, a reconstituição dessas significações (Frota, 1999).

Nas páginas seguintes, tento esboçar de maneira muito simplificada o percurso filosofia > estudos da linguagem > tradução, identificando o surgimento daquelas concepções de língua (essencialista e culturalista) no decorrer da história. Abordo, em

<sup>30</sup> In: *Revista Acadêmica* apud Gilberto Scofield Jr. “Segundo Caderno” do jornal *O Globo*, de 4 de setembro de 2011.

<sup>31</sup> Diz Émile Benveniste: “Todos sabem que a linguística ocidental nasce na filosofia grega. Tudo proclama essa filiação” (1991: 20).

especial, a Idade Antiga, a Idade Moderna e a Idade Contemporânea (mais especificamente, a pós-modernidade), destacando os momentos de maior relevância para aquela identificação.

Corroborando o capítulo anterior, também tento dar destaque, neste capítulo, ao final da Idade Moderna e aos pressupostos teóricos de dois pensadores da linguagem adeptos do movimento romântico alemão, Herder (1744-1803) e Humboldt (1767-1835). De acordo com historiadores e estudiosos da linguística, ambos deixaram importantes reflexões sobre a inseparabilidade da cultura, da língua e do pensamento. Suas reflexões contribuíram para trazer à tona uma concepção culturalista de língua e, nela implícita, a sugestão não formalizada da ideia de tradução como transformação (Mounin, 1975; Wierzbicka, 1992; Harris & Taylor, 1997; Robins, 2004; Pimenta-Bueno, 2004; Weedwood 2008).

Este capítulo tem por base as lições e leituras assimiladas durante as disciplinas “Cultura e Sujeito na Constituição dos Sentidos”, “Evolução do Pensamento Linguístico”, “Tópicos de Linguística” e “Teoria Semântica”, oferecidas pelas professoras Maria Paula Frota e Helena Martins. Dentre essas leituras, destaco as de suas respectivas obras — Frota (1999) e Martins (2004) —, além daquelas referidas mais acima. A essas fontes de estudo ainda acrescento obras de introdução à Filosofia, tais como as de Marilena Chauí (1994) e Bernard Pietre (1989), bem como outras que aparecem no decorrer do texto.

Vale sublinhar que a reprodução<sup>32</sup> ou compilação dessas lições pressupõe a mediação de minha própria subjetividade, oferecendo-lhes, às vezes, organização, ênfase ou interpretação diferente. Ressalto, ainda, o caráter de esboço do presente capítulo, bem como do anterior; ou seja, ambos trazem uma exposição de informações, ainda sujeita a erros, tendo em vista os escassos conhecimentos que possuo dessas matérias filosóficas e linguísticas.

Reafirmo que a principal intenção desta dissertação é a de estabelecer uma ponte entre o Direito Autoral e a Tradução. Como bem sabemos, uma característica das pontes é a de ter uma base cá e outra lá, sem estar inteiramente em nenhum lugar. Para aqueles que têm um conhecimento mais aprofundado em cada um desses campos de estudo, as informações apresentadas são certamente triviais, mas o que justifica esta dissertação, a

---

<sup>32</sup> Em sentido dado por Benveniste: “[reproduzir...] Isso deve entender-se da maneira mais literal: [...] produzida novamente” (1991:26).

meu ver, é a simples tentativa de interligar essas informações, de modo a organizá-las contextualizadamente.

Para finalizar, preciso sublinhar, em primeiro lugar, que o foco do capítulo é o surgimento das duas concepções de língua que em si mesmas contêm duas diferentes implicações para a tradução — e, enquanto uma delas habita o senso comum, a outra vai ao encontro do pensamento moderno e da lei. Sublinho, em segundo lugar, que o tratamento dado aqui às questões trazidas não se detém em toda a multiplicidade de desdobramentos nem em toda a complexidade que ganham tanto no campo dos Estudos da Linguagem quanto no campo dos Estudos da Tradução. No que se refere a este último, alerto que não está no propósito deste trabalho entrar na “discussão [mais específica] entre tradução literal e tradução livre” (Milton, 1993: 13 *apud* Frota, 1999: 26). Restrinjo-me, portanto, a esboçar a descrição de uma fundamentação que se mantém principalmente no âmbito dos Estudos da Linguagem.

### 3.1.

#### **A Idade Antiga, a concepção essencialista de língua e a tradução como repetição**

*Nós o chamamos de grão de areia.  
Mas ele mesmo não se chama de grão, nem de areia.  
Dispensa um nome  
geral, particular,  
passageiro, permanente,  
errado ou apropriado.  
De nada lhe serve nosso olhar, nosso toque.  
Não se sente olhado nem tocado.  
E ter caído no parapeito da janela  
é uma aventura nossa, não dele.*

Autoria original de Wislawa Szymborska. Tradução de Regina Przybycien<sup>33</sup>.

Muitas pessoas acreditam que traduzir é dizer “o mesmo” em outra língua. Mas em outra língua não há “o mesmo”, há outro. Nesse sentido, a tradução jamais poderia ser pensada como um ato de *repetição*. A tradução só poderia ser pensada como um ato de *transformação*.

A tradução é frequentemente intuída como um ato de repetição devido, em parte, à forte influência da tradição platônico-aristotélica, transmissora de uma concepção de língua que até hoje habita vivamente o senso comum. Refiro-me aqui à concepção

<sup>33</sup> *Apud* Marcelo Coelho. In: Folha de São Paulo online. Disponível em: <http://marcelocoelho.folha.blog.uol.com.br/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2012.

essencialista de língua, sob a qual as línguas seriam diferentes apenas no plano material das palavras, mas iguais no plano dos sentidos (Frota, 1999; Martins, 2004).

Mas o que levou Platão (427-347 a. C.) a conceber a língua sob uma perspectiva essencialista, a qual foi posteriormente validada por Aristóteles (384-322 a.C.)? Para entendermos esse percurso talvez seja preciso contextualizar muito brevemente a própria filosofia platônica (Piettre, 1989; Chauí, 1994; autor desconhecido, 1996; Martins, 2004; Silverman, 2008).

A filosofia platônica — bem como a filosofia socrática, que lhe é anterior, e a de Aristóteles, que a sucedeu — inscreve-se numa vertente do pensamento grego que teve início com os pré-socráticos. Diante das mudanças da natureza, dos próprios corpos, da diversidade dos costumes e das opiniões, esses filósofos acreditavam que era possível conhecer os princípios primeiros (necessários e permanentes) subjacentes a essas mudanças (fenômenos contingentes), os quais explicariam a ordem do cosmo, do mundo.

Nos textos didáticos de filosofia encontramos a expressão “a realidade em si mesma”. Conhecer “a realidade em si mesma”, para os filósofos antigos, seria conhecê-la na sua essência, no seu aspecto permanente, atemporal, intelectual, para além das mudanças aparentes ou das diferentes impressões humanas. Seria conhecê-la numa dimensão que se impusesse como universalmente válida. Tal era o “projeto” desses filósofos, que deram origem à *ciência do ser* (a metafísica). Conforme Piettre: “Assim, o ‘ser’ [tornou-se] objeto da ‘ciência’, por definição estável e imutável” (1989:23). Peter van Inwagen (2007), em verbete intitulado “Metaphysics”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, também a define como “a ciência das coisas que não mudam”<sup>34</sup>.

Autores informam que Platão ocupou-se tanto com as questões do humano, do social, relativas à vida na *pólis*, como com a questão cosmogônica, relativa à origem do mundo (autor desconhecido, 1996: 15). Ao ocupar-se com essas questões, visou sempre à busca da *verdade*. No pensamento platônico, conhecimento e verdade parecem estar em estreita relação, uma vez que, segundo Marilena Chauí (1994), “conhecer é ver e dizer a verdade que está na própria realidade” (p. 100).

Autores ainda informam que as obras deixadas por Platão passaram por três fases: uma primeira fase, “socrática”, que espelha mais as questões de natureza ética herdadas

---

<sup>34</sup> Segundo esse mesmo autor, a tentativa de se definir a metafísica oferece certa complexidade. Ver mesmo verbete (Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>>. Acessado em: março 2012).

de seu mestre; uma segunda fase, “intermediária ou de transição”, em que Platão começa a tratar de questões de natureza epistemológica (relativas ao conhecimento), as quais seriam fundamentadas pela sua “Teoria das Ideias”; uma terceira fase, “pós-República”, em que Platão parece fazer uma revisão ou aperfeiçoamento da sua “Teoria das Ideias” (autor desconhecido, 1996; Silverman, 2008).

Seria a partir da “fase intermediária ou de transição” que as questões humanas, sociais (éticas, políticas), *começariam a aparecer* entrelaçadas com a questão cosmogônica (ordem do universo), servindo essa última de fundamento para as primeiras (autor desconhecido, 1996; Silverman, 2008). A “Teoria das Ideias” de Platão, uma teoria cosmogônica<sup>35</sup>, começaria a ser apresentada em seus Diálogos como fundamento necessário à “unidade” subjacente às múltiplas manifestações do objeto investigado e à questão epistemológica (como podemos conhecer a realidade em si) (*ibidem; ibidem*).

O diálogo *Crátilo* — primeiro texto dedicado a uma reflexão sobre a linguagem no Ocidente, conforme nos ensinam os historiadores da linguística (Robins, 2004; Pimenta-Bueno, 2004; Weedwood, 2008) — está elencado entre os escritos platônicos da chamada “fase intermediária ou de transição” (autor desconhecido, 1996; Silverman, 2008).

Nesse diálogo, os personagens Crátilo, Hermógenes e Sócrates refletem sobre a origem e a justeza dos nomes. A relevância dessa reflexão, para Platão, parecia estar relacionada a duas questões: de modo mais específico, à preocupação com a verdade nos embates oratórios travados numa Atenas democrática onde a palavra era soberana (Pietre, 1989); de modo mais amplo, à relação entre língua(gem) e conhecimento da realidade (Martins, 2004; Weedwood, 2008).

Se o conhecimento é transmitido pela linguagem, como distinguir uma proposição<sup>36</sup> verdadeira de uma proposição falsa (ou, analogamente, um discurso<sup>37</sup> verdadeiro de um discurso falso)? Segundo Platão, uma proposição seria verdadeira na medida em que cada uma de suas partes fosse verdadeira, isto é, na medida em que cada uma delas estivesse em correspondência com a realidade. Em última instância, os nomes, os menores termos de uma proposição, também deveriam ser analisados,

<sup>35</sup> Cosmogonia: “sistema hipotético da formação do universo”

<sup>36</sup> Proposição: “Enunciado verbal suscetível de ser dito verdadeiro ou falso.” (Aurélio, 1986: 1403)

<sup>37</sup> Discurso: “O uso da palavra articulada ou escrita como meio de expressão ou de comunicação entre as pessoas.” (Aurélio, 1986: 1035)

checados em sua verdade (justeza, correção) ou falsidade, ou seja, em sua correspondência com a realidade (com a coisa em si). Assim, encontramos nas páginas iniciais de *Crátilo* (1973: 385 b-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes):

**Sócrates** — Muito bem. Responde-me, agora, ao seguinte: admites que se possa dizer a verdade ou mentir?

**Hermógenes** — Admito.

**Sócrates** — Sendo assim, a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são.

**Hermógenes** — É isso mesmo.

**Sócrates** — Logo, é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é.

**Hermógenes** — Perfeitamente.

**Sócrates** — E a proposição verdadeira, é verdadeira no todo, não sendo verdadeiras as suas partes?

**Hermógenes** — Não, as partes também o são.

**Sócrates** — Porventura só serão verdadeiras as partes grandes, sem que o sejam as pequenas, ou todas o são igualmente?

**Hermógenes** — Todas, a meu ver.

**Sócrates** — E achas que em qualquer proposição pode haver parte menor do que o nome?

**Hermógenes** — Não; o nome é a parte menor.

**Sócrates** — Assim, numa proposição verdadeira o nome é enunciado?

[...]

**Sócrates** — Logo, é possível dizer nomes verdadeiros e nomes falsos, uma vez que há proposições de ambas as modalidades.

De acordo com Sócrates, para o nome estar em correspondência com a realidade, com a coisa em si, é preciso que ele informe a essência da coisa nomeada. Disso dependerá a sua justeza, a sua verdade.

Mas como explicar a justeza do nome perante a diversidade das línguas? Como explicar essa relação (nome justo, verdadeiro – coisa em si) para além das convenções do homem? Essa questão é insinuada na abertura do diálogo, quando Hermógenes refere-se aos “Helenos e bárbaros” ou à “atribuição de nomes diferentes aos mesmos objetos por diferentes cidades” (*ibidem*: 383 b: 385 e).

Crátilo acredita que cada coisa apresenta, por natureza, uma essência. Os diferentes nomes conferidos a uma determinada coisa, pelas diferentes línguas, deveriam expressar essa essência — o que a coisa *é*. Crátilo distingue a *denominação* (nome) que é dada a uma coisa, que pode variar, do *sentido* que deve estar contido nessa denominação (nome), que deve ser sempre o mesmo, uma vez que o sentido representa a essência da coisa. Essa visão de Crátilo é descrita por Hermógenes da seguinte maneira:

**Hermógenes**—Sócrates, o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram

dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral. (Ibidem: 383 a-b)

Hermógenes, por outro lado, defende a arbitrariedade dos nomes, afirmando que “nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume” (*ibidem*: 384 e). No diálogo, a visão de Hermógenes manifesta a filosofia dos sofistas, para os quais o homem era a medida de suas formulações sobre a realidade, de suas convenções (incluindo as línguas), e essas convenções não podiam apreender a realidade em si mesma (Martins, 2004). Daí a célebre frase de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas” (Platão, 1973, 386 a). Conforme ensina Piettre (1989), para os sofistas não havia verdades no domínio da cosmologia, da moral e da política que se impusessem ao homem e com as quais ele devesse se medir; era o homem a medida da verdade (ver p.13).

A posição de Hermógenes pode ser sintetizada pela seguinte citação:

**Hermógenes** — Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito [...], sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo, o novo nome não é menos certo que o primeiro. [...] Nenhum nome é dado pela natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira (*ibidem*: 384 d-e)

Sócrates, mediador do debate, reconhece as duas argumentações e, primeiramente, pondera:

Ora, *se as coisas não são semelhantes ao mesmo tempo e sempre para todo o mundo, nem relativas a cada pessoa em particular, é claro que devem ser em si mesmas de essência permanente*: não estão em relação conosco, nem na nossa dependência, nem podem ser deslocadas em todos os sentidos por nossas fantasias, porém *existem por si mesmas de acordo com sua essência natural*. (*ibidem*, 386 e; grifos meus)

As conversas que circundam a citação acima propõem que não há a possibilidade de as coisas “*serem e não serem* (de certa essência) ao mesmo tempo”. As coisas, segundo Sócrates (vemos na citação), existem por si mesmas, independentemente das diferentes percepções que se tenha delas. Daí a busca pela identificação do que a coisa é, de sua essência natural.

Ao longo do debate, Sócrates propõe uma teoria sobre a origem (ou formação) dos nomes. Num primeiro momento, adere à visão naturalista de Crátilo. Pondera que as

ações de falar e de dar nomes às coisas não são relativas aos homens (*ibidem*: 387 b), são ações naturais. Num segundo momento, reconhecendo a diversidade das línguas, ele, a meu ver, inscreve parcialmente a formação dos nomes no campo da convenção. A ação de nomear é também uma espécie de arte ou técnica que deve atrair para si um artífice vocacionado para tal: o legislador (Sócrates pressupõe que o mesmo ocorre em todas as línguas). Num terceiro momento, retoma a visão naturalista: embora as línguas sejam diferentes e os diferentes legisladores deem nomes diferentes às coisas, esses nomes deveriam representar as mesmas essências, os mesmos sentidos, que estão nas próprias coisas. Assim, encontramos:

Logo, meu excelente amigo, o nosso legislador deverá saber formar com os sons e as sílabas *o nome por natureza apropriado para cada objeto*, compondo todos os nomes e aplicando-os *com os olhos sempre fixos no que é o nome em si*, caso queira ser tido na conta de verdadeiro criador de nomes. O fato de não empregarem os legisladores as mesmas sílabas, não nos deve induzir a erro. Os ferreiros, também, não trabalham com o mesmo ferro, embora todos eles façam iguais instrumentos para a mesma finalidade. (*ibidem*, 389 d; grifos meus)

Do mesmo modo julgarás o legislador, tanto daqui como dos bárbaros; uma vez que ele reproduz *a ideia do nome*, a propriedade para cada coisa, pouco importando as sílabas de que se valha, em nada deverá ser considerado inferior, quer seja daqui, quer de qualquer outra região. (*ibidem*: 390 a; grifos meus)

As citações acima mostram, a meu ver, o entrecruzamento entre o natural e o convencional. Em coerência com o já exposto sobre o pensamento platônico, observamos a busca de uma universalidade (de um essencialismo) subjacente às convenções humanas — neste caso em particular, às convenções linguísticas. Platão formula, com isso, sob a pele de seu personagem Sócrates, uma concepção essencialista de língua na qual as línguas são *aparentemente diferentes* (formas<sup>38</sup> diferentes), mas *essencialmente iguais* (sentidos iguais).

Essa perspectiva essencialista das línguas, que foi posteriormente validada por Aristóteles, conseguiu chegar até os nossos dias e se transformar no senso comum acerca das mesmas, repercutindo, ainda, no modo de se imaginar a tradução. Por influência dessa perspectiva, a tradução passou a ser imaginada como a “simples tarefa” de dar nova roupagem ou materialidade ao sentido, sempre presumido como algo referente à “coisa em si mesma” e, por isso, “independente” ou “desvinculável” dos

---

<sup>38</sup> No sentido usado mais contemporaneamente no campo da linguagem, não no sentido platônico em que forma e ideia são assimiláveis.



próprios nomes, das próprias línguas. E, porque referente à “coisa em si mesma”, o nome seria unívoco [teria um único sentido, isto é, designaria uma única coisa] e estável (Frota, 1999; Martins, 2004).

Conforme nos ensinam muitos estudiosos da tradução, a concepção essencialista de língua nos leva a pensar que os sentidos podem ser “*transferidos integralmente*” de uma língua para outra (Wierzbicka, 1992: 4; Frota, 1999: 27; Arrojo, 2003). Daí a concepção de tradução como repetição: dizer “o mesmo” (sentido) em outra língua.

### 3.2.

#### **A Idade Moderna, a concepção culturalista de língua e a tradução como impossibilidade teórica ou transformação**

— *Nós dissecamos moscas — disse o filósofo —, medimos linhas, juntamos números; nós concordamos acerca de dois ou três pontos que entendemos e brigamos por dois ou três mil que não entendemos.*

(Voltaire, 1752. Tradução de Graziela Marcolin)

No final da Idade Moderna (século XVIII), a ideia de que é possível conhecer a realidade em si mesma volta a ser posta em xeque (lembramos que os sofistas já o faziam na Antiguidade).

Segundo Marilena Chauí (1994), a metafísica<sup>39</sup> havia atravessado os períodos antigo, medieval e clássico (séc. XVII) acolhendo dois pressupostos centrais: “1. a realidade em si existe e pode ser conhecida; 2. a verdade é a correspondência entre os conceitos e as coisas, entre o intelecto e a realidade.” (p. 230).

David Hume (1711-1776) pôs em questionamento tais pressupostos, alegando que conceitos como “substância, essência, causa, efeito, matéria, forma e todos os outros conceitos da metafísica (Deus, mundo, alma, infinito, finito etc.)” não representavam as coisas em si mesmas, representavam apenas “hábitos mentais associativos” ou interpretações do homem sobre a realidade (Chauí, 1994: 231). A metafísica, para Hume, errava ao pretender afirmar os princípios primeiros e permanentes da realidade e da natureza humana, e ao paradoxalmente misturar em suas formulações, em certa medida, suposições advindas de crenças religiosas, superstições populares etc. (Chauí,

<sup>39</sup> Como já vimos, Bernard Pietre (1989) a define como “a ciência do ser”. Peter van Inwagen (2007), autor de um verbete intitulado “Metaphysics”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a define como “a ciência das coisas que não mudam” (ver pág. 31). Outra boa definição encontra-se no *Cambridge Dictionary* (2005): “parte da filosofia que se propõe a entender a existência e o conhecimento”.

1994; William Edward Morris, 2009). Para Hume, a melhor forma de restringir os “voos” da metafísica tradicional, isto é, de lhe dar limites seria “investigar seriamente o entendimento humano e mostrar, a partir de uma análise exata do seu poder e da sua capacidade, que ele [o entendimento humano] não se ajusta a tais assuntos remotos e difíceis” (*apud* Morris, 2009) <sup>40</sup>.

Influenciado pelo pensamento de David Hume, Kant (1724-1804) reconheceu que a metafísica, antes de afirmar o que as coisas são (o que a realidade é), deveria se voltar para a própria faculdade de conhecer, isto é, para a razão humana, a fim de averiguar as condições gerais do conhecimento. Pondo a razão no centro de suas investigações filosóficas, Kant erigiu um arcabouço teórico capaz de fundamentar essa significativa mudança de paradigma na Filosofia (Chauí, 1994: 231-235), ou seja, o deslocamento da análise da realidade para a subjetividade humana ou para a relação entre ambas.

De acordo com Roger Pol-Droit:

[Em *Crítica da razão pura*,] Kant interroga a própria construção das nossas verdades. Em vez de sair procurando o que é verdade ou não, ele começa examinando as condições de possibilidade de uma verdade e os limites de validade das operações de raciocínio. (2012: 246. Tradução de Jorge Bastos)

Conforme interpreto as lições de Chauí (1994), Kant sugere, em resumo, que a razão humana é uma estrutura inata universal que organiza a experiência humana do real conforme os seus moldes. Regida por determinadas formas *a priori* de sensibilidade (espaço e tempo) e de entendimento (categorias organizadoras das percepções, tais como as de qualidade, quantidade, causalidade, finalidade, verdade, falsidade, universalidade, particularidade), a razão produziria seus conteúdos (as ideias, os conceitos) em simultaneidade com a experiência. Além disso, a razão humana não seria capaz de conhecer a realidade em si mesma, mas sim de conhecê-la dentro dos limites daquelas formas *a priori*. E, por ser a razão humana universal (todos os seres são dotados de uma mesma estrutura cognitiva), seríamos capazes de alcançar, no tocante ao conhecimento e à verdade, um grau possível ou necessário de concordância, de objetividade, para além das subjetividades particulares (ver págs. 76-80; 231-235). Desse modo, Kant transfere a fundamentação dos universais (princípios, conceitos) de um *real* universal apriorístico para uma *razão* universal (estrutura cognitiva) também apriorística.

---

<sup>40</sup> “enquire seriously into the human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects...”

A partir dessas transformações que ocorriam no campo filosófico, poderíamos levantar a seguinte pergunta: se a mudança de paradigma ocasionada pela formulação de Kant fosse aplicada ao campo da linguística, a que teorias ela poderia nos levar? Cabe repetir qual seria a formulação de Kant: a de que uma estrutura cognitiva inata em interação com o mundo empírico produz conteúdos mentais (princípios, conceitos, ideias, verdades) que, devido a tal interação, podem variar, mas, ao mesmo tempo, podem levar a um grau possível ou necessário de objetividade e, ainda, à universalidade.

Em resposta a essa pergunta, Robins (2004: 142), como se examinará a seguir, aponta para Humboldt; Chauí (2004: 78: 84) aponta para o estruturalismo e Wierzbicka (1992), embora não aborde o pensamento de Kant (e, sim, o de Leibniz<sup>41</sup>), aponta para uma concepção de linguagem que não mais se mostra como representação do real, mas, sim, como representação ou espelho do pensamento. Diz Wierzbicka: “Fica claro, então, que, se quisermos encontrar conceitos humanos universais, devemos olhar não para o mundo à nossa volta, mas para nossas mentes” (*ibidem*: 6).

Passemos, então, para uma breve análise das teorias de dois importantes linguistas do final da Idade Moderna, Herder (1744-1803) e Humboldt (1767-1835), precursores de uma concepção culturalista de língua que se tornaria prevalente daí em diante. Contemporâneos de Kant (1724-1804), esses dois teóricos da linguagem voltaram-se mais para os aspectos particulares das línguas, sem deixar de considerar os possíveis universais formais, estruturais ou semânticos das mesmas (sobretudo Humboldt).

Recebendo os ares do movimento romântico alemão, cujos ideais políticos alimentavam a ideia de nação, as teorias de Herder e de Humboldt contemplaram a relação entre cultura, pensamento e linguagem, dando grande ênfase à simultaneidade dessa tecedura, bem como à sua especificidade.

No que diz respeito a Herder, afirma Wierzbicka:

[Herder] sustentava que o pensamento é essencialmente idêntico à fala e, por conseguinte, diferente de língua para língua e de país para país. [...] Portanto, “todo povo fala... de acordo com sua maneira de pensar e pensa de acordo com sua maneira de falar.” *Os pensamentos não podem ser transferidos de uma língua para outra porque todo pensamento depende da língua na qual foi formulado.* (1992: 1; grifo meu. Tradução de Maria Carmelita P. Dias)

---

<sup>41</sup> De acordo com Garrath Williams (2009), autor de verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “duas das mais importantes questões da filosofia crítica de Kant dizem respeito à razão. A primeira [...] refere-se às improváveis pretensões da razão [preconizadas] pelos primeiros filósofos “racionalistas”, especialmente Leibniz e Descartes. A segunda [...] refere-se ao papel subserviente ou secundário atribuído à razão pelo empirismo britânico, sobretudo o de David Hume (...)”. (Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/>. Acessado em: maio 2012)

Sob a ótica de Herder, portanto, a fala (ou a língua) é pensamento. E se os povos falam diferentemente é porque eles pensam diferentemente. Cultura, pensamento e linguagem seriam constituídos a um só tempo. A língua estaria relacionada ao “pensamento de uma cultura” ou, de modo mais individualizado, no caso da fala de um sujeito particular, a um pensamento formado numa determinada cultura.

Herder nos faz pensar as línguas como expressões socioculturais que comportam certo grau de hermetismo e, com isso, prenuncia uma nova concepção de língua que, com suas respectivas diferenças, seria ainda elaborada por Humboldt, consolidada por Saussure (1857-1913) e, ensinam os autores, radicalizada pelas formulações de Sapir (1884-1939) e de Whorf (1897-1941). Nesse sentido, Robins afirma:

Herder ainda declarou que, tendo em vista a *mútua dependência entre o pensar e o dizer*, os esquemas conceituais e a literatura popular das diferentes comunidades humanas só poderiam ser adequadamente compreendidos e estudados através das suas próprias línguas. Essas ideias já haviam sido manifestadas anteriormente, mas num *momento em que se iniciava o Romantismo na Europa, particularmente na Alemanha*, e em que as forças do racionalismo europeu estavam prestes a se tornar nota dominante da política do século XIX, *a afirmação de que cada nação possui individualidade de fala, a que estão estreitamente vinculados o pensamento, a literatura e a unidade nacionais*, teve pronta acolhida, propiciando o desenvolvimento contínuo de uma nova corrente teórica dos estudos linguísticos. *Sapir pode estar certo ao dizer que Herder foi o inspirador de muitas das ideias linguísticas de Humboldt. Caso isto seja verdade, tanto os defensores das ideias de Whorf como os transformacionistas de hoje poderão encontrar as raízes de suas teorias nesse eminente filósofo da linguagem do século XVIII.* (2004: 122; grifos meus. Tradução de Luiz Martins Monteiro)

A concepção culturalista de língua substitui a ideia de língua como nomenclatura — uma lista de termos que dá nome às coisas do mundo, as quais seriam percebidas por todos os povos do mesmo modo — pela ideia de que as línguas vinculam-se a visões diferentes de mundo, associadas às diferentes culturas. Diferenças essas que às vezes podem ser de fato intransponíveis (ver Frota, 1999: 25).

Se estabelecêssemos uma relação entre o pensamento de Herder e uma possível repercussão sobre o modo de se conceber a tradução, as citações acima e, mais exemplarmente, os grifos da citação de Wierzbicka — “os pensamentos não podem ser transferidos de uma língua para outra porque todo pensamento depende da língua na qual foi formulado” — conduziriam ao que Mounin ([1963]1975) chama de “impossibilidade teórica” da tradução (pp. 20; 48; 56; 57), dado o hermetismo das línguas. Impossibilidade porque os sentidos estariam tão atrelados à própria materialidade da língua, por sua vez atrelada a um pensamento culturalmente tão

particularizado, que seria impossível para a tradução estabelecer equivalência de sentido entre as línguas. A não ser, talvez, em casos de aproximações culturais e/ou de parentescos linguísticos.

Passemos, agora, ao pensamento de Humboldt, definido por Hobsbawn (1991: 23) como um dos “homens mais instruídos e bem informados da época”, “cientista e viajante”.

Humboldt concebia a linguagem como “uma disposição natural do homem” (Harris e Taylor, 1997: 171) e a língua como pensamento da cultura. Embora não deixasse de considerar os possíveis aspectos universais da linguagem e das línguas, seus trabalhos enfatizavam as particularidades dessas últimas. Em Wierzbicka encontramos um interessante fragmento de algumas das reflexões de Humboldt:

Para falar a verdade, pode-se buscar e efetivamente encontrar um ponto central, em torno do qual as línguas gravitam; esse ponto deve desempenhar importante papel num estudo comparativo das línguas, tanto em relação à gramática quanto ao léxico, pois em ambos há um certo número de coisas completamente determináveis *a priori* e desvinculáveis das condições de uma língua particular. Por outro lado, *há um número muito maior de conceitos*, além de peculiaridades gramaticais, *tão entrelaçados numa língua específica que não podem ser postos em destaque, acima de todas as línguas*, como parte da percepção interior, *nem podem ser transportados para outra língua sem alteração*. (apud Idem, 1992: 3; grifos meus. Tradução de Maria Carmelita P. Dias)

Essa citação, de acordo com a própria explicação da autora, mostra “a visão de Humboldt acerca da proporção entre os aspectos culturais e universais das línguas como um todo” (*ibidem*). O que ele pressupõe ser universal é justificado por algo *a priori*, “desvinculável das condições de uma língua particular” (*ibidem*), e parece estar relacionado a “uma atividade mental” (Harris e Taylor, 1997). O que ele diz ser particular estaria tão entrelaçado na língua, isto é, seria tão inseparável dela, que não poderia ser posto em destaque, acima das línguas, nem transportado sem sofrer alteração (*ibidem*).

Essa citação nos faz lidar com uma segunda implicação para a tradução, que não a de sua impossibilidade teórica: a de que certos conceitos ou peculiaridades gramaticais “[não poderiam] ser transportados para outra língua sem alteração”. Poderíamos vislumbrar, então, uma visão de tradução como uma atividade que transforma o que “transporta” (dentro da visão de Humboldt).

Humboldt, segundo Wierzbicka, “via as diversas línguas como portadoras de perspectivas cognitivas distintas” (1992:1). Ratificando a afirmação da autora, Harris e Taylor (1997) chamam a atenção para o caráter etnocêntrico e evolucionista da teoria de

Humboldt, que abrangia duas ideias: 1) a de uma capacidade (ou atividade) mental universal inata; e 2) a de diferentes graus ou estágios de cognição “cultural”. Associar as línguas a diferentes estágios de cognição significava associá-las a diferentes estágios de civilização. Neste ponto em particular a teoria de Humboldt não influenciou as teorias linguísticas relativistas mais contemporâneas, mencionadas neste trabalho, que chegaram a utilizar muitas de suas formulações.

Vejam os a seguir algumas reflexões de Humboldt extraídas do artigo de Harris e Taylor (1997). A primeira, logo abaixo, diz respeito à inseparabilidade do pensamento e da linguagem, no sentido de haver uma constante influência de um sobre o outro.

[...] containing both intellectual and sensuous power, *inseparably united and in constant mutual interaction* [...]. Just as it is a general law of man's existence in the world, that he can project nothing from himself that does not at once become a thing that reacts upon him and conditions his further creation, so sound also modifies in its turn the outlook and procedure of the inner linguistic sense. (*ibidem*: 171; grifo meu)

[...] contendo um potencial intelectual e sensorial, inseparavelmente unidos e em constante interação mútua [...]. Assim como é uma lei geral da existência humana no mundo que não há nada que o homem projete de si próprio que não se torne imediatamente algo que reaja a ele e condicione suas futuras criações, assim o som também modifica, por sua vez, a perspectiva e o modo de proceder da atividade linguística interna (tradução minha).

A segunda refere-se a uma disposição natural para a linguagem que é universal no homem, o que justificaria o fato de todos os homens terem “a chave” para compreender todas as línguas, bem como o fato de as línguas apresentarem uma forma essencialmente igual, destinadas a alcançar um suposto “propósito universal”.

[...] since the natural disposition to language is universal in man, and everyone must possess the key to the understanding of all languages, it follows automatically that the form of all languages must be essentially the same, and always achieve the universal purpose. (*ibidem*: 171)

[...] dado que a disposição natural para a linguagem é universal na humanidade, e que todos devem possuir a chave para o entendimento de todas as línguas, segue automaticamente que a forma de todas as línguas deve ser essencialmente a mesma, e sempre alcançar o propósito universal (tradução minha).

A terceira citação afirma que a linguagem, meio pelo qual o homem sintetiza a experiência objetiva com a própria subjetividade, condiciona a nossa visão de mundo.

Consequently, how we make sense of our experiences and “view” the world around us is dependent upon the articulating structure that our language makes available to us. Language is thus the medium by which man synthesizes objective experience with subjective mentality. (*ibidem*: 179)

Conseqüentemente, o modo como damos sentido às nossas experiências e “vemos” o mundo à nossa volta depende da estrutura articuladora que a nossa língua(gem) põe à nossa disposição. A língua(gem) é, assim, o meio pelo qual o homem sintetiza a experiência objetiva com a mentalidade subjetiva (tradução minha).

Humboldt trafegava entre as noções filosóficas que efervesciam durante a Idade Moderna. Harris e Taylor (1997) relacionam o pensamento desse teórico da linguagem aos dos filósofos iluministas Condillac (1715-1780) e Diderot (1713-1784), bem como a uma teoria antropológica vinculada ao romantismo. Robins (2004), por sua vez, relaciona o pensamento de Humboldt ao de Kant. Afirma o autor:

É possível também observar influências do pensamento de Kant sobre as ideias de Humboldt. Na teoria kantiana da percepção, as sensações produzidas pelo mundo exterior são ordenadas pelas categorias ou “intuições” (*Anschauungen*) impostas pelo entendimento, especialmente as categorias de espaço, tempo e causalidade. A essa teoria filosófica, considerada como universal, Humboldt atribuiu um caráter relativo e a adaptou ao campo linguístico, de modo que a *innere Sprachform* de cada língua se tornou responsável pela ordenação e categorização dos dados da experiência; daí, os falantes de línguas diversas viverem em mundos parcialmente diferentes e possuírem diferentes sistemas de pensamento. (*ibidem*: 142. Tradução de Luiz Martins Monteiro)

Sobre a relação relativismo-universalismo no pensamento humboldtiano, Harris e Taylor (1997) afirmam que seria:

uma imprecisão descrever a posição de Humboldt como uma forma de relativismo na qual o pensamento de um povo é exclusivamente determinado pela língua que fala [, uma vez que] ele argumentava que havia alguns princípios universais do pensamento que determinavam as funções gramaticais que todas as línguas deveriam realizar (*perform*). (*ibidem*, p.181)

Historiadores da linguística atribuem grande importância às obras de Humboldt. Harris e Taylor (*ibidem*) fazem especial referência ao texto “On the diversity of human-language structure and its influence on the mental development of mankind” (“A variedade de estrutura da linguagem humana e sua influência no desenvolvimento mental da humanidade”)<sup>42</sup>, de 1836 (publicado postumamente). Dizem os autores:

It has proven to be one of the most important texts in the history of European linguistic ideas, bridging the transition between the philosophical orientation of linguistic study in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries and the newly emerging interest in an autonomous science of language characteristic of much of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. (*ibidem*: 173)

Tem-se revelado um dos textos mais importantes da história das ideias linguísticas europeias, unindo a transição entre a orientação filosófica dos estudos linguísticos dos

<sup>42</sup> Tradução encontrada em Robins, 2004, p. 141.

séculos 17 e 18 e o interesse emergente em uma ciência da linguagem autônoma característica dos séculos 19 e 20 (tradução minha).

O legado de Humboldt não se esgota nessas breves informações. O conjunto de lições oferecidas por Robins (2004), Pimenta-Bueno (2004) e Weedwood (2008) ainda nos ensina como algumas das ideias de Humboldt foram mais tarde utilizadas por Chomsky e Saussure, tais como a ideia de a capacidade da linguagem possuir uma vocação criativa (que também encontramos em Harris e Taylor) e a ideia de cada língua constituir um sistema.

Através das informações apresentadas até o momento, pudemos confirmar a notória relação entre a filosofia e os estudos linguísticos, em particular os estudos mais tipicamente teóricos. Observamos que a procura pelos possíveis universais nas línguas, também por influência do pensamento filosófico, deslocou-se da realidade em si mesma para o mental; deslocou-se dos conteúdos linguísticos para as estruturas linguísticas. Esse deslocamento representou, ao lado de uma concepção essencialista de língua, o desenvolvimento de uma concepção culturalista ou relativista de língua, para a qual *a experiência* particular das culturas ou dos povos pesaria muito mais na formação dos conteúdos das línguas do que formas mentais inatas.

Sua repercussão sobre a formulação de uma teoria da tradução já foi anteriormente mencionada: devido ao hermetismo das línguas ou à maior proporção de particularidades nelas existentes, a tradução — se esperada como equivalência total — só poderia ser pensada, a partir desses termos, como *impossibilidade teórica* (Mounin [1963]1975: 20, 48, 56, 57) ou *ato de transformação*.

Para completar, gostaria de levantar a seguinte suposição. Será que essa nova perspectiva de língua preconizada por Herder e Humboldt, adeptos do movimento romântico, pode ter igualmente contribuído para que as traduções fossem concebidas pelas leis do final do século XIX como obras *transformadoras* de uma obra original, recebendo tratamento equivalente ao das obras originais? Pois se no capítulo anterior vislumbramos as revoluções burguesas (iluministas) e o movimento romântico sob o prisma político (destacando o legislativo) e cultural (destacando o literário), neste capítulo pudemos vislumbrar esses mesmos movimentos sob o prisma da filosofia e das investigações linguísticas.



### 3.3.

### A Idade Contemporânea, o Estruturalismo, o Pós-estruturalismo e o acolhimento teórico da tradução como transformação

*Estrutura. 8. Conceito teórico das ciências humanas e sociais do século XX [...], formulado diversamente segundo os distintos autores e correntes, mas cujo núcleo é a formalização da ideia de estrutura como um sistema de relações abstratas que forma um todo coerente, que subjaz à variedade e à variabilidade dos fenômenos empíricos [...]*

(Novo Aurélio, 1999: 846)

#### 3.3.1.

#### O Estruturalismo

No início do século XX, Saussure (1857-1913) ofereceu à Linguística as bases para que ela se constituísse como ciência autônoma. Para isso, definiu o seu objeto, traçando uma separação entre a faculdade da linguagem e a língua como fato social, bem como o seu método de abordagem (ver Saussure, [1916] 2006; Frota 2000, capítulo 1).

De acordo com Saussure, a faculdade da linguagem, *per si*, não poderia ser o objeto da ciência linguística, devido a sua natureza fronteiriça: situada na interseção de várias áreas de conhecimento, incluindo a psicologia, sua abordagem dificilmente manter-se-ia restrita ao campo das línguas propriamente dito. O objeto por excelência da linguística, de acordo com Saussure, deveria ser a língua, por ele definida como o *produto social* da faculdade da linguagem, o qual poderia ser estudado como um todo em si mesmo, dentro de contornos delimitados.

Como já mencionado, Saussure também teceu considerações sobre o melhor método a ser empregado por essa nova ciência. Entre os métodos diacrônico (consideração da evolução da língua no tempo) e sincrônico (consideração de um dado estado temporal da língua), elegeu este último como o mais adequado para a descrição das línguas sob uma perspectiva sistêmica (ver *ibidem; ibidem*).

No *Curso de linguística geral* ([1916] 2006), nós encontramos:

Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. *Não existem ideias preestabelecidas*, e nada é distinto antes do aparecimento da língua. (p. 130. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, IzidoroBlikstein)

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem [...]. É, ao mesmo tempo, *um produto social* da faculdade da linguagem e *um conjunto de convenções*

necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. (p. 17)

A primeira coisa que surpreende quando se estudam os fatos da língua é que, para o indivíduo falante, a sucessão deles no tempo não existe: ele se acha diante de um *estado*. (p. 97)

[...] O mesmo para a língua: não podemos descrevê-la nem fixar normas para o seu uso sem nos colocarmos num *estado* determinado. (p. 97)

Tudo isso confirma os princípios já formulados e resumidos como segue: A língua é um sistema do qual todas as partes devem ser consideradas em sua solidariedade *sincrônica*. (p. 102)

A primeira citação nos remete ao que vimos em Herder e em Humboldt: a visão de que o pensamento e a linguagem constituem-se em um só tempo. Como veremos nesta breve menção a Saussure, sua teoria deu continuidade à visão culturalista das línguas, anunciada desde o século XVIII, a qual, a partir de então, tornou-se prevalente entre os teóricos da linguagem.

A segunda citação, por sua vez, diz respeito à distinção traçada por Saussure entre a faculdade da linguagem e a língua. Como já mencionado, para Saussure a língua é uma instituição social, um conjunto de convenções que permite o exercício da “faculdade da linguagem [pelos] indivíduos” (p.17). Neste ponto, a visão de Saussure também se afina com a visão daqueles primeiros teóricos modernos, no sentido de equiparar as línguas às demais convenções socioculturais, enfatizando suas particularidades.

As três últimas citações fazem referência à abordagem sincrônica ou estática. Conforme já mencionado, para Saussure esta seria a maneira mais apropriada de se descrever a língua como uma *totalidade sistêmica*.

De acordo com Robins (2004), a publicação do *Curso de linguística geral* (1916) representou uma verdadeira “revolução copernicana” na Linguística. Este mesmo autor afirma que “do ponto de vista histórico a contribuição linguística de Saussure pode ser dividida em três partes”: 1) ele formalizou e tornou explícitos os dois métodos (ou abordagens) de descrição das línguas, o diacrônico e o sincrônico; 2) [além de estabelecer uma separação entre a faculdade da linguagem e a língua], ele separou a *langue* (produto social) da *parole* (a fala, os enunciados individuais); e 3) ele mostrou que a língua deveria ser descrita como um sistema, como uma totalidade inter-relacional (pp. 162-163).

É interessante notar que Robins (*ibidem*) atribui a Saussure, na Linguística, o mesmo papel atribuído a Kant na Filosofia: ambos promoveram “revoluções copernicanas” nesses campos teóricos. Talvez isso tenha se dado pelo fato de Saussure ter posto a abordagem sincrônica em primeiro plano — em contraposição à abordagem diacrônica que vinha predominando desde a Idade Moderna — e, com isso, promovido uma significativa mudança de paradigma dentro da Linguística, capaz de trazer à luz a ideia de língua como sistema. No *Curso* ([1916] 2006) encontramos a seguinte afirmação de Saussure: “Desde que a Linguística moderna existe, pode-se dizer que se absorve inteiramente na diacronia” (p. 97).

Vale lembrar, no entanto, que Humboldt também não havia seguido uma abordagem diacrônica e que também havia procurado desenvolver uma teoria geral da linguagem. Nesse sentido, conforme indiretamente sugerido por Robins (2004), Saussure parece ter bebido na fonte de Humboldt, bem como na de outros teóricos da linguagem, organizando e mapeando o conhecimento acumulado até então. No *Curso* ([1916] 2006), por exemplo, encontramos uma alusão à gramática de Port-Royal, que “[havia tentado] descrever o estado da língua francesa no século XIV e determinar-lhe valores” (p. 97; Frota, 1999: 51). Mas é inegável que Saussure acrescentou suas próprias ideias ao conhecimento acumulado, oferecendo sua relevante contribuição.

Outro aspecto a ser destacado em Saussure, que remete a Humboldt e indiretamente a Kant, é o fato de a sua teoria geral pressupor uma concepção de língua que seria formalmente universal: todas as línguas constituem sistemas, independentemente de como cada uma delas organiza os elementos desse sistema a partir das experiências particulares das sociedades que as encerram. Em capítulo dedicado ao valor linguístico, Saussure afirma: “a língua é uma forma e não uma substância” (*ibidem*, p. 141). Vale relembrar que é Chauí quem sugere a relação de Kant com o estruturalismo (2004: 78: 84), termo apresentado por Jakobson, em 1929, para designar o movimento linguístico que sucedeu a obra de Saussure (ver Michael Peters, 2000: 22).

Em Peters (2000) encontramos uma declaração de Jakobson justificando o termo cunhado para o movimento:

Se tivermos que escolher um termo que sintetize a ideia central da ciência atual, em suas mais variadas manifestações, dificilmente poderemos encontrar uma designação mais apropriada que a de *estruturalismo*. Qualquer conjunto de fenômenos analisado pela ciência contemporânea é tratado não como um aglomerado mecânico, mas como um todo estrutural, e sua tarefa básica consiste em revelar as leis internas — sejam elas estáticas,

sejam elas dinâmicas — desse sistema. [...]. (Jakobson *apud* Peters: 22. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva)

Para Jakobson, portanto, a Linguística, engajada no seu projeto de cientificidade, propunha-se a investigar as leis internas dos fenômenos da linguagem. Na contemporaneidade esses fenômenos passam a ser compreendidos sob uma concepção sistêmica ou estrutural.

Voltando a Saussure e à sua concepção de língua, esta, para ele, funda-se sob um princípio de classificação, no sentido de que os termos de uma língua organizam-se a partir do modo como cada cultura ou povo classifica, categoriza ou cataloga a realidade. Se na Antiguidade pressupunha-se que as diferentes culturas ou povos possuíam uma mesma visão da realidade, categorizando-a de um mesmo modo (os nomes mudavam, mas os sentidos dos nomes eram os mesmos, porque as coisas nomeadas eram as mesmas), na Modernidade observamos a refutação de tal pressuposto pela constatação de que as diferentes culturas ou povos apresentam diferentes visões da realidade (os nomes mudam e os sentidos também porque ambos não mais representam as coisas, a realidade em si, mas vinculam-se a visões particulares dessa realidade). Com isso reconhece-se que as categorizações que cobrem desde as espécies animais, passando por acidentes geográficos, relações de quantidade ou qualidade, juízos, ações etc. são estabelecidas culturalmente.

O “produto” desse princípio de classificação, Saussure chamou de *signo* — a união de um conceito (significado) à sua imagem acústica (significante). Além disso, visualizou a língua como “um sistema em que todos os [signos] são solidários e o valor de um resulta tão somente da presença simultânea de outros” (2006 [1916]: 133). Estabeleceu, com isso, a diferença entre a *significação* e o *valor* do signo linguístico. A significação seria a contraparte da imagem acústica no interior do signo, determinada por convenção. O valor de um signo resultaria da relação deste com os demais signos da língua, das relações de semelhança e dessemelhança existentes entre eles. Transcrevo, a seguir, mais algumas passagens do *Curso de linguística geral* que ajudam a ilustrar as ideias expostas:

Para certas pessoas, a língua [...] é uma nomenclatura, vale dizer, uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas. [...]. Tal concepção é criticável em numerosos aspectos. Supõe ideias completamente feitas, preexistentes às palavras [...]. (Saussure, [1916] 2006: 79. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, IzidoroBlikstein)

A língua [...] é um todo por si e um princípio de classificação. (*ibidem*, p. 17)

O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica.[...]. O signo linguístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces [...]. (*ibidem*, p. 80)

Além disso, a ideia de valor, assim determinada, nos mostra que é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de certo som com certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte; seria acreditar que é possível começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma deles, quando, pelo contrário, cumpre partir da totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra. (*ibidem*, p 132)

Se as palavras estivessem encarregadas de representar os conceitos dados de antemão, cada uma delas teria, de uma língua para outra, correspondentes exatos para o sentido; mas não ocorre assim. O francês diz indiferentemente *louer* (*une maison*) e o português alugar para significar dar ou tomar em aluguel, enquanto o alemão emprega dois termos, *mieten* e *vermieten*; não há, pois, correspondência exata de valores. (*ibidem*, p. 135)

Compreendendo uma concepção de linguagem não-universalista (culturalista), a ciência inaugurada por Saussure trouxe em si as mesmas implicações para a tradução que as teorias de seus antecessores modernos: devido ao hermetismo sistêmico de cada língua ou, senão, às particularidades desses sistemas, a tradução só poderia ser pensada como *impossibilidade teórica* (Mounin, [1963]1975: 20: 48: 56: 57) ou como *ato de transformação*.

De acordo com Frota (1999), sob a perspectiva dos estudos da tradução propriamente ditos, inaugurados na década de 1970, e em cujo âmbito as reflexões de Mounin são comentadas, as implicações teóricas suscitadas pela linguística levaram às seguintes reflexões no que tangem à tradução:

A teoria saussureana e o estruturalismo de uma maneira geral, pode-se dizer, constituíram uma base teórica para a visão de tradução como uma atividade muitas vezes impossível e, portanto, ilegítima. As noções de que os sistemas linguísticos são diferentes entre si e de que cada qual constitui uma unidade, *somadas ao ideal de tradução como reprodução fiel*, levaram alguns estudiosos da área a se defrontar com a constatação, paradoxal, de que, embora vigorosa na prática, a possibilidade da tradução era teoricamente questionada. Como lemos em Pym, a problemática da intraduzibilidade abalou a popularidade dos modelos estruturalistas no campo da teoria da tradução. (*ibidem*, p.27; grifos meus)

No que diz respeito à ideia da *impossibilidade teórica* da tradução, essa defrontação entre a teoria linguística e a prática tradutória, que persistia, acabou por motivar a associação das novas teorias tradutórias a uma perspectiva pós-estruturalista de linguagem — que será vista a seguir.

Além disso, os estudos da tradução identificam que, de maneira geral, a ideia de *transformação*, no tocante à tradução, costumava ser sentida, por muitos, não como uma constatação teórica em favor da tradução, mas como uma constatação em desfavor da tradução, que era associada à ideia de deformação do texto original, daí fazendo surgir, inclusive, o adágio “tradutor traidor” (Frota: 1999: 46). Isso também parece ter reforçado a associação das novas teorias tradutórias a uma perspectiva pós-estruturalista de língua(gem), visando à possibilidade de dar à ideia de transformação na tradução uma conotação mais otimista.

Apesar de confrontados com as implicações teóricas suscitadas pelos Estudos Linguísticos, muitos tradutores, na prática, buscam a máxima equivalência ou aproximação possível entre o texto original e a tradução, melancolicamente perseguindo uma utópica unidade entre ambos. Maria Paula Frota ilustra essa ideia ao citar o desejo de Bernard This — tradutor do poeta persa Hafiz —, bem como o reconhecimento, por ele mesmo, da impossibilidade do seu desejo. Vejamos:

[ ] O prazer primordial de reencontrar *o mesmo* anima o tradutor: ele sonha com um texto que seja apenas reflexo, um duplo, reprodução perfeita, em outra língua, pode ser, mas sem sentidos contrários, sem falsos sentidos, respeitando o pensamento e o estilo. O prazer do tradutor é ser preciso, conciso, fiel. Que júbilo quando a palavra “justa” aparece e se elimina a perífrase. Oh, estranho prazer da metafrase! (This *apud* Frota, 1999: 173).

Poder-se-ia dizer que esse trabalho de tradução que vem evitar a frustração, “cerrando” o texto “o mais possível” para conjurar o recalçamento de significantes e *reduzir a diferença, o desvio*, o adiamento do sentido, só pode se inscrever em uma economia de transferência dominada por um velho [*antigo*] *sonho de simetria. O desejo de “só fazer um” com o texto, prendendo-se às mais sutis inflexões da frase, abolindo as distâncias e as barreiras da língua [...]* (*ibidem*; grifos meus)

Vemos, então, a partir desse exemplo, que os tradutores em geral mantêm o desejo de *alcançar o mesmo* na outra língua, apesar de em alguma medida perceberem a *inexistência desse mesmo*. Pode-se dizer que acabam por operar um recalçamento do diferente.

Para concluir este pequeno recorte dedicado à contemporaneidade e, em particular, ao Estruturalismo, aqui representado pela ciência linguística saussureana, gostaria de fazer a seguinte observação cronológica: Nietzsche (1844-1900), Saussure (1857- 1913) e Freud (1856-1939) vivenciaram a passagem do século XIX para o século XX. Na Filosofia, Nietzsche era um crítico das pretensões de racionalidade e de conhecimento inauguradas pela tradição grega, as quais haviam sido amplificadas na Idade Moderna, em particular no século XIX, com o crescente desenvolvimento das

ciências. Vimos que, ao contrário de Nietzsche, Saussure fundava uma ciência. Freud pretendia o mesmo, fundar uma ciência, cujo objeto, o inconsciente, ia contra a soberania da razão (neste ponto, em concordância com Nietzsche). Os primeiros escritos de Freud sobre a histeria datam de 1893 (Frota, 1999: 143). Por lidar com conteúdos mentais e seus efeitos sobre o corpo (manifestações psicossomáticas), ambos produzidos pela experiência afetiva de seus pacientes, a teoria de Freud deu lugar central à linguagem, única via possível de acesso àquelas emoções, àqueles sentimentos. Freud desenvolveu a *talking cure*, a *cura pela fala*, que, como sabemos, envolve a escuta e a tradução do discurso do paciente, a tradução dos símbolos do inconsciente (ver Frota, 1999: capítulos 3 e 4).

Os pensamentos de Nietzsche e Freud foram valorizados pelo pensamento pós-estruturalista, como veremos mais adiante.

### 3.3.2. Do Estruturalismo ao Pós-estruturalismo

Conforme ensina Michael A. Peters (2000)<sup>43</sup>, o Estruturalismo alcançou os seus anos áureos na França da década de 1958-68, quando se firmou como um megaparadigma transdisciplinar (págs.10; 20; 45). Afirma o autor:

[...] o estruturalismo penetrou na antropologia, na crítica literária, na psicanálise, no marxismo, na história, na teoria estética e nos estudos da cultura popular, transformando-se em um poderoso e globalizante referencial teórico para a *análise semiótica e linguística da sociedade, da economia e da cultura, vistas agora como sistemas de significação*. (*ibidem*: 10; grifos meus)

A citação acima indica, conforme explicado também na sua introdução, como as concepções de sistema, estrutura e valor, formuladas dentro dos estudos linguísticos, passaram a nortear as ciências humanas e sociais em geral, transformando-se, como afirma Peters (*ibidem*), em um megaparadigma transdisciplinar.

Esta fase transdisciplinar (pós-saussureana) do movimento estruturalista caracterizou-se, sobretudo, por representar uma ruptura teórica com o pensamento da modernidade, isto é, com os seus ideais totalizantes e universalizantes<sup>44</sup>, cujos “efeitos

<sup>43</sup> Michael A. Peters é doutor em Filosofia da educação pela Universidade de Auckland, Nova Zelândia. Autor de livros sobre Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger, entre outros.

<sup>44</sup> Na modernidade ocorre a constituição e o fortalecimento das nações, bem como a valorização das suas particularidades, movimentos apoiados pelo romantismo, mas, ao mesmo tempo, dá-se a concepção de um projeto civilizatório universalista, representado pelos ideais iluministas. Conforme nos ensina Sérgio Paulo Rouanet em seu livro *Mal-estar na modernidade*: “O projeto civilizatório da modernidade tem

colaterais” estavam sendo, entre outros, o etnocentrismo (eurocentrismo), a crença em um evolucionismo cultural, a colonização, a opressão do outro, bem como a hierarquização de valores embutida nesses fatos.

Rompia-se, por exemplo, com a ideia de sujeito legada pela Idade Moderna (o sujeito da razão e da expressão autônoma), sujeito este que passava a ser concebido a partir de sua sobredeterminação por diferentes estruturas: culturais, linguísticas, sociohistóricas e econômicas, inconscientes, ideológicas. Em outras palavras, o estruturalismo contestava tanto a ideia de um sujeito da razão transcendental, universal e totalizante, quanto a ideia de um sujeito individual imaginado como a origem plena e livre do seu modo de pensar, do seu *discurso (da sua fala)*, das suas ações, da sua expressão criativa, etc. Confirmando Peters (2000), Fabiane Marques de Carvalho Souza (2002) afirma: “o que se verifica [...] é a convicção da autonomia do sujeito como uma ilusão” (p. 103; Frota, 1999: 70-83).

No campo da análise literária, em particular — em contraposição ao modelo moderno e romântico já visto —, o estruturalismo também deixou para trás o modelo de texto que tinha seu centro nesse sujeito autônomo, livre, criativo ou expressivo; um modelo que vinculava o significado do texto às intenções conscientes de seu autor (*ibidem*, p. 45).

Dentre alguns dos mais importantes expoentes desta fase do estruturalismo, podem ser citados: o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), o psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), o semiólogo Roland Barthes (1915-1980), os filósofos Louis Althusser (1918-1990) e Michael Foucault (1926-1984), o psicólogo Jean Piaget (1896-1980); pensadores esses que entrariam em sintonia com as obras de Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1939), Heidegger (1889-1976), da Escola de Frankfurt (fundada em 1929), entre outras (ver Peters: 2000: 24).

---

como ingredientes principais os conceitos de universalidade, individualidade, autonomia. [...] A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia[...]” (1993:9).

Vimos também que na modernidade, mesmo no que diz respeito às línguas, fazia-se presente a ideia de “evolucionismo” (tal como no pensamento de Humboldt).



### 3.3.3. O Pós-Estruturalismo

*Será sempre possível saber o que “na realidade” se encontra ou não em um texto? Como sabê-lo, para além dos significantes lá impressos [...]? Como atestar a legitimidade ou não dos significantes que, embora materialmente ausentes, retornam ao leitor em sua relação transferencial com o texto?*

(Frota, 1999)

Conforme Peters (2000), o pós-estruturalismo surgiu como “um rótulo utilizado na comunidade acadêmica de língua inglesa para descrever uma resposta distintivamente filosófica ao estruturalismo” (p. 28). Afirma o autor:

A recepção estadunidense da desconstrução e a formulação do conceito de “pós-estruturalismo” no mundo de fala inglesa coincide com o momento em que Derrida apresenta seu ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, no Colóquio Internacional sobre Linguagens Críticas e Ciências do Homem, na Universidade Johns Hopkins, em outubro de 1966. (*ibidem*, p. 30)

Mantendo, ainda, pontos em comum com o estruturalismo, o pós-estruturalismo distanciou-se de alguns de seus pressupostos. De modo muito restrito, listo alguns pontos expostos por Peters (*ibidem*) que podem nos ajudar a compreender algumas das novas posições assumidas pelo movimento pós-estruturalista (ver pontos listados p. 39):

- A substituição da metafísica (ou ontologia) pelas narrativas genealógicas, arqueológicas e históricas (*ibidem*): passa-se, com isso, a enfatizar o caráter pragmático das convenções sociais, linguísticas etc., rompendo com a busca de fundamentos universais, supraculturais ou supratemporais. Daí a associação do pós-estruturalismo com Nietzsche, que contemplou as práticas humanas e a linguagem por um viés pragmático, assim como Wittgenstein (1889-1951), que também assumiu uma visão pragmática da linguagem. Barbara Weedwood (2008) afirma:

É comum dizer que a linguística sofreu, na segunda metade do século XX, uma “guinada pragmática”: em vez de se preocupar com a estrutura abstrata da língua, com seu sistema subjacente [...], muitos linguistas se debruçaram sobre os fenômenos mais diretamente ligados ao *uso* que os falantes fazem da língua. (pp. 143-144)

- Crítica àquela pretensão estruturalista de identificar as estruturas universais comuns a todas as culturas e à mente humana em geral (Peters, 2000, 39): no que se refere a esse ponto, podemos então pressupor que as concepções de cultura e de língua

assumidas pelo movimento pós-estruturalista passaram a ser ainda mais relativizadas, rompendo com quaisquer presunções de universalidade, ainda que formais.

• Crítica às dicotomias propostas pelo estruturalismo (*ibidem*): no que se refere às dicotomias propostas pelo estruturalismo saussureano no campo das línguas — sincronia / diacronia, linguagem / língua, língua / fala, sintagma / paradigma —, o pós-estruturalismo passa a rejeitar o binarismo dessas dicotomias e passa a valorizar o esmaecimento desses traços separatórios, isto é, a fluidez existente entre essas instâncias, sobrepostas em diferentes graus.

Em primeiro lugar, passa a ser relevante o reconhecimento de que a língua está sempre em constante transformação e que, portanto, na sincronia (num suposto “estado” de língua) nunca deixa de haver diacronia (mudanças geradas pelo tempo).

Em segundo lugar, e mais importante, a língua deixa de ser compreendida como um bloco homogêneo, tal como ilustrado por Saussure, para ser compreendida como uma formação heterogênea, abarcadora de diferentes sublínguas — dialetos, variantes, formações que seriam a expressão de diferentes grupos sociais, de diferentes ideologias.

Em terceiro lugar, atenuam-se as separações entre linguagem e sujeito ou entre língua e fala. A língua deixa de ser concebida como uma entidade abstrata, um código, que paira sobre o coletivo<sup>45</sup> ou sobre o sujeito. A língua(gem) passa a ser concebida como formadora do sujeito falante e do seu desenvolvimento. E, se a língua forma o sujeito, o sujeito também forma a língua.

O pós-estruturalismo dá destaque, ainda, ao valor negativo do signo linguístico, reforçando a ideia de que este não teria nem significação nem identidade fixas, e sim mutáveis, construídas a partir da diferença, da relação: um signo seria aquilo que os outros não são. Essa teoria do valor é aplicada tanto no campo linguístico, nos estudos semânticos, como no campo das relações sociais, nos estudos identitários. As identidades (valores) e significações, portanto, seriam construídas, provisoriamente, sobretudo a partir do conjunto das relações que as inserem.

Assumindo a fluidez de outras fronteiras, no campo da análise literária o pós-estruturalismo enfatiza as relações entre textos, as obras não fechadas, porque sempre em diálogo com as demais ou com aquelas que as antecederam ou com as que lhes são contemporâneas.

---

<sup>45</sup> Lembremos que essa visão de língua pode ser uma dentre as diferentes leituras que se fazem de Saussure. Lembremos ainda que para Herder e Humboldt a língua não pairava sobre o coletivo ou o sujeito, a língua também os constituía, em sua visão de mundo, em sua cognição. Na contemporaneidade entende-se que a língua constitui, ainda, a identidade do indivíduo.

Outra quebra dicotômica ocorre nas relações entre texto e leitor. O esmaecimento da fronteira entre texto e leitor passa a valer, igualmente, para a tradução, no que se reconhece o ato de leitura como uma de suas etapas. A leitura deixa de ser concebida como a assimilação passiva de “um objeto (ou significado) estável” para ser concebida como a apreensão ativa de um “objeto (ou significado) sobre o qual não se tem total controle”, seja pelas diferentes camadas de interpretação que surgem do conjunto dos signos que compõem o texto (devido à polissemia desses signos), seja pela possibilidade de o contexto não ser absolutamente determinável (Derrida *apud* Leandro Chevitarese, 2002: 95), seja pelas já mencionadas sobrederminações do sujeito que lê, as quais acabam por ocasionar a singularidade da sua leitura (Frota, 1999).

O sujeito que lê pode projetar sobre o texto não só o seu acervo consciente de conhecimentos, mas outros aspectos da sua subjetividade, relacionados ao inconsciente. Conforme ilustra Frota (1999), a relação texto-leitor (ou, analogamente, texto-tradutor), assim como a relação analista-paciente (em que há um discurso e uma escuta tradutória), pode suscitar transferências ao ponto de, no ato de leitura, “significantes do tradutor a ele retorna[rem], vindos de algum lugar do texto” (p. 154).

Sob o viés pós-estruturalista reconhece-se que a *transformação* se faz presente em todos os níveis do processo tradutório: no nível abordado por Venuti, a partir de Althusser, que a entende como a transformação de um texto em produto de consumo; no nível abordado por Derrida, que dá ênfase às diferenças de significação provenientes das mudanças de contexto; no nível da língua propriamente dita, conforme as abordagens de Herder, Humboldt e Saussure já expostas nas seções anteriores; no nível da leitura singular de um sujeito, conforme prevê a psicanálise (ver Frota 2000: 71-81). E será a partir desta leitura, também singular, que, no final das contas, será realizada a reescrita tradutória.

Diante do reconhecimento teórico desse conjunto de transformações, mencionadas acima, o pós-estruturalismo se dispõe a superar o *ideal* de fidelidade absoluta entre o texto-fonte (o original) e o texto-alvo (a tradução). A transformação, com isso, passa a ser acolhida de forma mais positiva, como o reconhecimento do Outro, da diferença.

Retornando a Frota, que estabelece um conjunto de ricas analogias entre o desejo do tradutor e o sujeito do desejo trabalhado pela psicanálise, encontramos:

A grande diferença [...] é a percepção da impossibilidade de se ter aquele objeto primeiro, mítico, único, capaz de trazer uma satisfação plena, a qual, como visto, a rigor nunca se teve, apenas se imaginou ter. (1999:173)

O abandono (ou a superação) do desejo de se alcançar *o mesmo*, o objeto primeiro — especialmente nas escritas mais complexas, literárias ou poéticas —, pode representar, de fato, uma importante etapa para o amadurecimento do tradutor. O abandono do *objeto primeiro*, por vezes tão idealizado, pode levar o tradutor a um lugar de maior liberdade e, conseqüentemente, de maior conforto, no sentido de “sentir-se melhor em sua própria pele” e de reconhecer que seu trabalho constitui uma obra em si mesma, um *outro*, um novo. É neste ponto, especialmente, que a perspectiva pós-estruturalista encontra afinidade com as previsões normativas já analisadas no capítulo dois, pois, embora a lei estabeleça traços conceituais separatórios, esses traços são fluidos, ao ponto de a obra derivada ser também obra original.

Em mais um paralelo psicanalítico levantado por Frota:

Do ponto de vista da teoria freudiana, o amor possível e satisfatório [quicá, a tradução possível e satisfatória] se daria em uma relação que, fundamentalmente, preservasse a diferença entre as representações psíquicas do eu e do outro [ou, do outro e do eu]. (1999: 258)

Apreciar o outro e a si mesmo, apreciar o original e a própria tradução, parece ser a lição da psicanálise, sob o viés do pós-estruturalismo, para a tradução.

Porém, como bem observou o professor Paulo Henriques Britto na ocasião da defesa desta dissertação (em 26/07/2012), a constatação da impossibilidade de se alcançar uma fidelidade absoluta, a constatação de que a tradução nunca é exatamente a mesma coisa que o original e, conseqüentemente, o reconhecimento de que ela constitui uma obra em si mesma, bem como o reconhecimento de que o tradutor desfruta naturalmente de certa liberdade, não significa que este possa abandonar, também por absoluto, uma devida meta de fidelidade. Nesse sentido, tal como sustenta Maria Paula Frota, assim como outros teóricos da área, podemos entender a tradução como uma “transformação regulada”. Regulada pelo original, do qual ela deriva, e, mais formalmente, regulada pela própria lei de direito autoral, que, ao estabelecer os direitos morais dos autores em geral, impõe certos limites que se aplicam às modificações ou transformações operadas em suas obras (ver seção 2.3 desta dissertação).