



Nós, os lacaios da denotação: a tradução filosófica em seu confronto com o espelho “poético”

Lucas Lazzaretti

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3791-4151>

E-mail: lucasplazzaretti@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo parte de uma análise da filosofia em sua relação com sua produção textual e, especialmente, com a tradução de textos filosóficos. Seguindo uma tradição pautada em uma valorização do Sentido sobre o texto, a filosofia assume o uso da linguagem e das línguas por uma determinação prioritária da denotação. Em termos de tradução, isso é refletido na falta de atenção ou mesmo no desprezo que muitas vezes os tradutores de filosofia têm em relação aos elementos conotativos do texto, ou seja, os elementos poéticos e literários. Com isso, argumenta-se que esses elementos compõem o texto tanto quanto os aspectos conceituais e devem ser considerados na tradução como um espelho da tradução poética.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução filosófica, Denotação, Conotação, Composição, Poética.

We, the lackeys of denotation: philosophical translation in its confrontation with the “poetic” mirror.

ABSTRACT

This article begins with an analysis of philosophy in its relation with its textual production and, especially, with the translation of philosophical texts. Following a tradition based on the valorization of meaning over text, philosophy assumes the use of language and languages through a priority determination of denotation. In terms of translation, this is reflected in the lack of attention or even disregard that philosophy translators often have for the connotative elements of the text, that is, the poetic and literary elements. The article argues that these elements make up the text as much as the conceptual aspects and should be considered in translation as a mirror of poetic translation.

KEYWORDS: Philosophical translation, Denotation, Connotation, Composition, Poetics.

* Pesquisador de pós-doutorado com bolsa PNPd/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.



A filosofia denota. Entre seus muitos problemas, numa terra conhecida por ser habitada precisamente por essa estranha vegetação, os “problemas”, a filosofia é aquela que chama para si, ao longo de sua tradição, um retorno constante a esse ponto: a linguagem da filosofia é denotativa. Se precisamos apelar a um suposto começo, podemos indicar aquele já tão conhecido dito de Platão, posto na voz do Estrangeiro: “μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι” (Sofista, 242c), “aqueles mitos parecem nos contar uma história”, lembrando que o papel do filósofo deveria ser precisamente o oposto, ou seja, aquele de dizer as coisas tais quais são, ou ao menos de forçar o logos a converter-se em um meio de aproximação — ou de tentativa de aproximação — da verdade. Os filósofos denotam, não porque criam uma realidade ideal ou abstrata ou porque indicam meramente uma suposta realidade já existente, mas denotam porque convertem suas linguagens em um utensílio de denotação, em uma ferramenta que deve se opor, tanto mais veementemente quanto for possível, a toda forma de conotação, a toda forma de “poetização” ou de narrativa, essa última associada com a ficção e, portanto, vinculada com uma ideia de falsidade¹. Há um custo para se alcançar a verdade, para se dizer o que é o real, e esse custo é pago pela linguagem que deve ser esclarecida, determinada, condicionada, domesticada, subjugada. A filosofia, então, diria com insistência, mesmo nos momentos em que se trai descaradamente, que não veio para “contar historinhas”². E é esse o apelo que ouvimos ressoar desde os clássicos, mas, como bem apontou Barbara Cassin, é o apelo que foi demarcado por Aristóteles e depois

¹ Uma certa tradição filosófica, em muitos sentidos predominante no Ocidente, vinculou, a partir de Platão, a concepção filosófica com um certo modo de atribuição e de concepção da “verdade”, associando o método filosófico em oposição a outras formas de saber e, mais do que isso, concedendo à filosofia — e, nesse caso, aos textos e à escrita filosófica — uma certa hierarquia em uma ordem de sentidos em relação à Verdade e ao fundamento. Em Platão, como foi mencionado, há um constante embate entre o campo de acontecimento da filosofia e aquele atribuído às artes, à retórica dos sofistas etc. Esse campo, no entanto, não é absoluto e o próprio Platão parece oscilar entre uma e outra posição, como lhe é particular, de modo que importa menos o impacto direto de Platão, mas antes um certo “platonismo” que é atribuído a um modo de se fazer filosofia por meio dos textos. É nesse sentido que se entende uma construção do ideal ocidental de razão, clareza e verdade que paira sobre uma abordagem que sempre se preocupa prioritária, e quase exclusivamente, com a denotação. Jacques Derrida evidencia esse ponto ao tratar da maneira resistente com que Artaud trata com a tradição: “A cena ocidental clássica define um teatro do órgão, teatro de palavras, portanto de interpretação, de registro e de tradução, de derivação a partir de um texto preestabelecido, de uma tábua escrita por um Deus-autor e único detentor da primeira palavra (Derrida, 2014, p. 273). Mesmo em casos em que se apresenta uma espécie de defesa da tradução como uma ação platonicamente filosófica, essa determinação parece valer para os casos “poéticos” ou mais propriamente “literários”, mas não tanto para a tradução dos textos filosóficos em si. Esse é o caso da argumentação de Bermann em *A essência platônica da tradução*: “Pois quando nos dizem que uma tradução deve ser ‘clara’ e ‘elegante’ (e não param de afirmá-lo), nos encontramos em pleno platonismo (e, também, em pleno cartesianismo). Sem saber disso. Clareza e elegância formam um par. A clareza remete ao fato de que o sentido aparece mais puramente do que no original. A elegância, por sua vez, remete à forma dessa aparição. O texto traduzido deve simultaneamente cintilar, ser harmonioso e nos tocar. E é sua elegância que nos toca” (Bermann, 2021, p. 364). A clareza e a elegância — o platônico e o cartesiano — são atribuições feitas à tradução, mas são, antes de tudo, modos retirados do campo denotativo da filosofia, não reconduzidos à tradução de filosofia, mas aplicados à tradução prioritariamente literária.

² Mesmo um filósofo que supostamente teria reavaliado a posição da filosofia ocidental e a relação entre filosofia e mito, como Martin Heidegger, deixa claro, em seu tratado *Ser e tempo*, que a filosofia não se presta a contar histórias: “O primeiro passo filosófico para o entendimento do problema-do-ser consiste em não ‘contar uma história’, isto é, em não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível” (Heidegger, 2012, p. 43). O termo “história”, aqui, é a tradução de “mito”, ou seja, trata-se, no âmbito filosófico, de não contar mitos, de tal maneira que o texto filosófico não deve ser o lugar por excelência do narrativo, do metafórico, do poético, sendo suas eventuais aparições condicionadas pela denotação da verdade.

seguido sob a forma de mantras tão diversos, o apelo de uma Ideia, do Bem ou da Verdade, que se torna, por fim, o apelo ao Universal, transplantado no discurso filosófico por meio de um conceito como o logos:

Logos designa a escolha, a recolha, o buquê que reúne: o pôr em relação e a relação entre as relações, com a proporção, a analogia como chave de todas as abóbadas. A palavra diz em conjunto e amarra, num copertencimento inquestionável (mágica como truque de prestidigitação ou como performance), a linguagem e o pensamento, mas faz isso sob a forma de uma língua singular que se diz e se pensa como universal, isto é, a língua grega (Cassin, 2022, p. 7).

Segundo Aristóteles, nós, os que falamos filosoficamente, falamos claramente, logicamente, verdadeiramente. Nós, os que falamos pela filosofia, que nos dizemos no lugar da Filosofia, falamos, realmente. Se, para Aristóteles, a Poesia é mais séria e científica que a História por tender a verdades gerais, enquanto a segunda apresentaria apenas fatos particulares (Poética, 1451b), a Filosofia seria aquela que, sem precisar se impor, se imporá por tomar a linguagem para si, por ser a detentora dos limites e das permissibilidades concedidas à linguagem, para que essa diga algo e para que não balbucie inexpressões. Falar uma linguagem filosófica seria, assim, a única forma real de linguagem. E essa é a linguagem denotativa.

Estou utilizando a noção de denotação como um vínculo direto de significação ou ao menos como a pretensão de que tal vínculo exista, seja com um campo metafísico instaurador de um fundamento de sentido, seja com a realidade ou com os objetos da realidade. Uma espécie de contraposto da denotação, ainda que não completamente codependente ou codeterminante, seria entendida como a conotação, em que algo é sugerido, é tornado possível tanto na polissemia quanto na própria abertura conceitual. Como indica Cassin, “a diferença entre literatura e filosofia, que hoje serve como arma analítica contra o continente”, ou seja, como um uso da filosofia assim chamada analítica — marcada pelo cientificismo e pela lógica — contra a filosofia continental europeia, “depende do nível de intimidade tolerável entre um filósofo e a língua que ele lê e na qual escreve, mensurável, em primeira instância, pelo peso do significante” (Cassin, 2022, p. 35). Nesse sentido, a filosofia seria aristotélica quando se trata do uso da língua, não porque ela siga escrevendo e considerando a língua grega a única válida, mas porque ela subsume o uso da linguagem a uma noção determinada fora da própria linguagem em um salto ficcional e contingencial que nega a sua própria ficcionalidade e seu caráter contingencial. Trata-se, conceitualmente, da criação de uma noção de universal que se universaliza precisamente na completa delimitação particular de sua existência. Novamente, Cassin é precisa indicar a estrutura desse ponto:

Um universal produzido que apaga por si só qualquer meio de ver que ele foi produzido — esta é, a meu ver, a definição mais forte da ideologia. De fato, é o universal de boa parte do Ocidente filosófico, do Ocidente simplesmente, ligado a este homem-universal cuja mera problemática de “gênero” já nos ensina a desconfiar. Meu universal contra o seu, mas vou lhe provar que o seu não existe e que é, de todo modo, menos universal que o meu (Cassin, 2022, p. 15-16).

Qual é, no entanto, a relação dessa questão circular e um pouco mesquinha em suas referências bibliográficas com problemas pertinentes à tradução? De que nos serve pensarmos sobre

esse ditador, o Universal, se, quando lidamos com os textos a serem traduzidos, o que vemos nunca é esse gênio maligno, mas sempre são só palavras e, quem sabe, conceitos? A serventia, se ela existe, repousa aí: o grande opressor, o Universal, não está impondo problemas de tradução diretamente, mas o faz precisamente através do modo que abordamos aquelas coisas singelas: as palavras, os conceitos, a linguagem, a língua.

Porque a filosofia é sempre escrita em uma língua, é sempre falada e pensada em uma língua. A sua expressão é aquela possibilitada, até certo ponto, por uma língua sempre específica e determinada. A manifestação, ou seja, o texto filosófico, a fala sobre filosofia, o pensamento filosófico, mesmo quando encurralado na mente, se dá por meio de uma língua específica. Isso, que pode parecer algo completamente banal, é onde se choca o primeiro problema com relação à tradução de textos filosóficos³. Se Aristóteles prezava por um falar correto, certo, preciso, claro e, portanto, filosófico, o fazia agregando a esse comboio de adjetivação a obrigação de se atrelar a linguagem filosófica à realização específica de uma língua singular, isto é, o grego. Falar filosoficamente, pensar filosoficamente só se faria, assim, em grego. Esse, que já é um clichê repetido como um falso debate em muitos departamentos de humanidades pelo mundo, sobre o mito de que só poderíamos filosofar em grego, deixa de ser uma piada quando se torna efetivamente uma tradição ou, ainda, quando é criado como uma tradição por vias modernas. A recriação, pródiga em exemplos, diria então: só se pode filosofar em grego e..., alemão, francês... mas esses acréscimos, no fundo, não acrescentam nada em termos de conteúdo, pois mantém-se a estrutura daquele mesmo impasse inicial, isto é, que a filosofia se propõe como denotativa e, ao fazê-lo, aprisiona a linguagem numa forma de manifestação e condiciona as abordagens e leituras que fazemos dela sob a tutela de uma determinação de sentido. No fim, se trata disso, de uma determinação de Sentido.

Henri Meschonnic apresenta um argumento muito válido para essa questão, pois o faz deslocando os termos que parecem assumir uma falsa centralidade. Para o teórico francês, o pensamento da linguagem do século XX e suas considerações sobre tradução, em especial àquelas vinculadas à filosofia, se prendem à passagem da língua ao discurso. Contudo:

A noção de língua é venerável, tem ao menos 2,5 mil anos de capital de pensamento. A noção de discurso é muito recente, data dos anos de 1930. Ela é frágil, instável. Logicista na pragmática. No entanto, esta noção de discurso é a invenção maior do século XX, no pensamento da linguagem. Ela tem um efeito de teoria na tradução. A passagem das categorias da língua às categorias do discurso se faz acompanhar de um perigo: acreditar que se pensa o discurso, isto é, que se pensa ainda e ainda o discurso nas noções da língua. O discurso supõe o sujeito, inscrito prosódica e ritmicamente na linguagem, sua oralidade, sua física. [...] O paradoxo é que a literatura é a realização máxima do discurso, e da oralidade. A prova máxima da teoria da linguagem. É, pois,

³ Em seu embate com os “universalismos” da filosofia em relação à linguagem, Barbara Cassin aborda especificamente a questão do que a autora chama de um certo nacionalismo ontológico, ou seja, a tese, em muitos sentidos derivada de Aristóteles, mas drasticamente alterada ao longo da história, de que existiria uma ou algumas línguas mais adequadas ou apropriadas para o exercício filosófico. Cassin identifica isso no discurso de Heidegger com relação ao grego e ao alemão, mas concorda com Jean-Pierre Lefebvre que havia um contexto e uma tradução alemã que favorecia essa posição. A questão, por óbvio, se torna mais agônica quando se considera a possível presença desse discurso em meio a movimentos e crenças fascistas, nazistas e de extrema direita em geral.

exatamente a partir da literatura que a teoria da tradução pode ter um papel crítico, contra as resistências que tendem a manter o saber tradicional, por exemplo, a separação entre filologia e poética (Meschonnic, 2010, p. 16).

A distinção proposta por Meschonnic e o paradoxo que ocorre como consequência evidenciam o impasse da dura relação da denotação ou de uma certa predominância de um discurso sobre o sentido que marca a escolha voluntarista e sempre contingente de uma língua em detrimento de outras. Aquilo que o teórico francês chamará de “fenomenologia da tradução”, da qual Heidegger é um dos principais nomes, tende a realizar uma “essencialização generalizada do sentido” (Meschonnic, 2010, p. 17), aplicável tanto à interpretação de um texto quanto à determinação de uma certa autenticidade de sentido à língua original que, estranhamento, é ao mesmo tempo vinculada à língua e parece sobrevoar algum lugar alheio à língua concreta, situando-se em um campo quase transcendental da própria língua.

A língua específica elencada — sempre por motivos completamente contingentes — a ocupar a posição de detentora da expressão filosófica e, portanto, como aquela que seria privilegiada para denotar filosoficamente de forma mais elevada, seria, por conseguinte, também a língua detentora de um Sentido único. O cerco se fecha de uma maneira quase agônica, porque desde sua primeira pressuposição (de que a filosofia é denotativa), cada passo parece intensificar uma compreensão que distancia a filosofia daquilo que ela parece realizar efetivamente. Nos textos que encontramos, o privilégio de uma língua específica nunca se demonstra de maneira suficientemente independente e autônoma, salvo quando os discursos correm para garantir aquele acontecimento. Em outras palavras, é sempre o filósofo alemão que assegura que só é possível filosofar em alemão, assim como foi o filósofo grego que primeiramente o assegurou em relação ao grego — apesar de Aristóteles ser, a rigor, um estrangeiro em Atenas —, não fornecendo garantias suficientes precisamente por não avançar em uma comparação e uma análise minuciosa das diferenças e semelhanças das línguas. Qualquer comparação, mesmo a mais simplória, revelaria que esse argumento é completamente falível e não haveria nenhum privilégio da língua grega, alemão ou francesa em relação ao português, o guarani ou o catalão, por exemplo. Esse ponto crítico, em que se enverga até o limite de ruptura o argumento do privilégio de uma língua em relação à produção de um Sentido propriamente filosófico, pareceria nos encaminhar para uma abertura da possibilidade de tradução dos textos filosóficos em um campo aberto, múltiplo e livre.

Esse é o argumento fornecido de maneira contundente por Barbara Cassin. Em seu Elogio da tradução, em que a autora caminha com muito mais propriedade e especificidade por trilhas aqui evocadas. Mais do que isso, a organização e tradução para várias línguas do Dicionário dos intraduzíveis demonstra esse ponto por vias fáticas e claras. Textos, palavras e conceitos podem ser, considerando-se os limites da ideia de tradução, realmente traduzidos. As ideias, as concepções, os pensamentos poderiam ser traduzidos, e o são. A saída de Cassin é apelar a uma prática e uma relativização que se encontra fora da filosofia, voltando às línguas enquanto pluralidade, mas, sobretudo, concentrando-se em uma espécie de reenvio das consequências filosofantes recebidas por outras áreas do conhecimento novamente para o campo da própria filosofia e, mais, para a relação da filosofia com a língua:



O corpo das línguas é aquilo com que, por excelência, os tradutores ditos literários, e sobretudo os poetas-tradutores e tradutores-poetas, são confrontados, com o intraduzível no singular, mas com um *i* minúsculo, o significante em suas sonoridades, ritmos, línguas como as experimentamos, como elas existem. Poesia, literatura e psicanálise convergem numa de-limitação da filosofia. A importância de remodelar os limites das disciplinas e dos gêneros não pode mais nos surpreender (Cassin, 2022, p. 37).

Dessa maneira, o Sentido, aquele prisioneiro que servia também como laiaio do cerco da língua supostamente privilegiada pela e para a filosofia, pode ser finalmente liberto e agora pode ser traduzido sem nenhum prejuízo. Temos o Sentido da filosofia, traduzida do alemão para o japonês, do grego para o romeno, e assim sucessivamente.

Contudo, temos ainda uma vinculação imperturbada nessa crítica, que é aquela que relaciona a filosofia em sua forma denotativa com a produção de um Sentido. Liberamos a linguagem para a pluralidade das línguas e agora podemos pensar a possibilidade de tradução da filosofia sem o perpétuo encosto da perda do Sentido, mas mantivemos, apesar de tudo, aquele mesmo núcleo duro que afirma que o texto filosófico, que o uso da linguagem filosófica é predominantemente denotativa. A questão que deveria surgir aqui, a partir da própria confrontação com os milhares de exemplos encontrados na história, seria muito simples: é somente isso que cabe à filosofia, ser entendida e, portanto, traduzida no limite da sua disposição para denotar algo? Mais do que isso: se pensamos no exercício da tradução e especificamente na tradução de textos filosóficos, eles mesmos produzidos em uma imensa variedade de gêneros literários, estilos e elementos “poéticos”, deveríamos seguir considerando esse ato tradutório de textos filosóficos apenas na con-versão de suas determinações denotativas ou seria necessário, e recomendável, considerar de igual maneira que esses elementos de composição textual de caráter “poético” também produzem efeitos?

O questionamento parece válido, porque quando olhamos para os textos platônicos, encontramos diálogos. Quando olhamos para o texto de Lucrécio, encontramos um poema filosófico composto em hexâmetros datílicos em uma franca relação com disposições poéticas. Quando olhamos para os Ensaios de Montaigne, para os textos de Rousseau, para a produção de Kierkegaard, Nietzsche e outros filósofos, encontramos uma explosão de gêneros literários e — por que não? — poéticos que fogem continuamente dessa delimitação usualmente atribuída à filosofia da denotação. Mesmo aqueles textos mais sisudos e formalmente bem estabelecidos, mesmo a linguagem de Kant, não indicaria ela também, através da sua substituição do locus teológico pelo locus jurídico algo sobre uma espécie de superação dos limites da denotação? Nossas leituras parecem indicar que sim, que é preciso atentar para os elementos retóricos, ao menos, e então se abre o espaço aqui para considerarmos os elementos “literários” e “poéticos”, não apenas onde eles se apresentam com evidência, mas em absolutamente todos os textos. Em outras palavras, as nossas leituras nos abrem continuamente para a necessidade de tratarmos os textos filosóficos como obras literárias sem com isso deixar de tratá-los precisamente pelo que são, ou seja, textos filosóficos. Nossas leituras se abrem para esse modo, mas isso não é algo novo de nenhuma maneira. Isso já vem sendo feito, em campos analíticos e hermenêuticos, faz um bom tempo. O impasse que proponho aqui é: ainda que isso tenha

sido considerado no campo interpretativo e exegetico, essa não tem sido a prática de nossas traduções em geral. Tradutores de filosofia deveriam, em sua maioria, dizer: nós somos os lacaios da denotação.

Se as teorias da tradução poética já estão correndo embaladas faz algum tempo, como nós vemos nos muitos exemplos excelentes que resultaram dessas reflexões, o que encontramos no campo de uma certa “teoria da tradução filosófica”, é algo muito tímido e, eu diria, quase inexistente. Traduz-se filosofia com um sentido praticamente técnico. Há, claro, exceções que afinaram seus ouvidos para a poesia do texto e que, por isso, foram chamados a co-criarem o texto entendendo que não se trata ali de mera denotação, que há uma performance textual solfeando continuamente o que está sendo dito. Mas essa não é a regra. Devemos transportar, como burros de carga, os conceitos e a precisão do texto. Somos, portanto, os lacaios da denotação; aqueles que transportam uma denotação e um “Sentido” de um lado para o outro, seguindo a crença de que é aí, e somente aí, que se encontra a filosofia.

A ideia que podemos assim considerar, ainda de forma bastante especulativa, é verdade, tem por intenção estabelecer uma aproximação maior com a forma de tratar a tradução de textos filosóficos com aquela já realizada na tradução literária e, especificamente, na poética. Essa aproximação teria que ser feita considerando, em um primeiro momento, não a imposição de lermos um texto filosófico como uma simples busca pelo seu Sentido, por sua força de denotação, mas como uma composição, isto é, como uma forma textual que contém um determinado gênero, um determinado ritmo, uma determinada linguagem que, no caso de uma tradução, deverá ser levada em conta para a realização do trabalho. A precisão conceitual, por óbvio, deverá ser mantida, mas não sob a pena de uma afetação e um embrutecimento do texto, não pela necessidade de vertermos o que é dito como uma colonização de uma língua pela outra ou, ainda, como uma forma de aclimação perfeita.

Um exemplo disso pode ser demonstrado em alguns casos particulares. É o que acontece com o conceito de *virkelighed* utilizado por Kierkegaard ao longo de toda sua obra. Os leitores do filósofo dinamarquês sabem que esse conceito é fundamental e não pode ser vertido sem algum cuidado. E então fazemos aquele primeiro trabalho de averiguação e notamos que uma primeira tradução, meramente técnica, poderia limitá-lo ao termo “realidade”⁴. Não há um erro, propriamente, aqui. Porque de fato *virkelighed* diz “realidade”, mas seria uma banalização do termo não no Sentido da filosofia kierkegaardiana, ou seja, não no limite denotativo da tradução, mas no sentido conotativo do que está ali presente. Poeticamente, eu arriscaria dizer, o termo não funciona. Porque “realidade” é um desses termos regulares. E essa palavra faz ecos. Primeiro, ela ecoa o termo utilizado por Hegel, e pela filosofia alemã na qual Kierkegaard se formou, aquele *wirklichkeit*, geralmente traduzido para o português como “efetividade”. E esse

⁴ Esse é o caso da tradução do *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* realizada por Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida, onde o termo *virkelighed* foi vertido apenas como “realidade” (2013). Como os tradutores indicam em sua apresentação, a tradutora Marília Murta de Almeida baseou sua tradução na já existente tradução para inglês feita por Edna e Howard Hong, só depois havendo um cotejamento com o dinamarquês. O termo em questão, fundamental para todo o livro, não apresentar sua ampla gama polissêmica e é reduzido a uma escolha menos efetiva das possibilidades presentes no próprio texto.

primeiro eco revela algo sobre as raízes dessas palavras — *virke* e *wirken* —, uma raiz que aponta para uma imagem (muito mais do que uma ideia) de uma realidade que se realiza, de uma realidade que vem a ser realidade e que, portanto, se efetiva. Não remontaremos aqui ao uso filosófico dessa palavra com Meister Eckhart ou como esse traduziu, talvez pela primeira vez, o termo *actualitas* por *wirklichkeit* e como isso revelaria essa noção de efetividade. O que podemos atentar é para o fato de que Kierkegaard, opondo-se a Hegel, utiliza um termo que, se traduzido por “efetividade”, poderia despertar em um leitor brasileiro o contrário do que havia sido produzido poeticamente pelo filósofo dinamarquês. Não se trata, portanto, de uma simples “efetividade”, mas se trata, antes, de uma “realidade efetiva”, de uma “realização”, de uma “realidade realizada”, ou, se fosse o caso de tomar o embate com Hegel e a tradição dessa tradução como base, de uma “efetivação”. Mas qual é a diferença aqui? De que modo isso não se encontra completamente no campo do Sentido? Parece-me que, ao optar por essa diferenciação, a escolha é fundamentada não em uma simples questão de conteúdo, mas o que se leva em consideração aqui é acima de tudo o tom, a afinação e a poética. Algo que deverá ser conduzido para a própria tradução do texto. Afinado por esse detalhe, o texto de Kierkegaard poderá, nesse exemplo que escolhi, ser traduzido poeticamente ao mesmo tempo que é traduzido filosoficamente. Suas adjetivações excessivas, seus maneirismos e suas idiossincrasias não serão limadas ou aclimatadas, serão co-criadas em português. Os fôlegos de sentenças longas e intrincadas não devem ser cortados, devem ser mantidos, ritmados para o português, mas mantidos, para que se preserve aquele sabor poético que contém o texto tanto quanto contém a conceituação filosófica. Ao tentarmos nos libertar da predominância da denotação na tradução do texto filosófico, devemos escutar o texto e não apenas lê-lo. Escutá-lo, como fazemos com a poesia.

Um outro exemplo kierkegaardiano pode indicar precisamente esse ponto. Em seu *Migalhas Filosóficas*, lê-se: “Dersom nu Nogen vilde sige: ‘Det, Du digter, er det lumpneste Plagiat, der nogensinde er forekommet; da det hverken er mere eller mindre end hvad ethvert Barn veed’, saa maa jeg vel med Blussel høre at jeg er en Løgner” (Kierkegaard, 1998, p. 241). Na tradução de Álvaro Valls e Ernani Reichmann, encontramos: “Se agora alguém dissesse: ‘Esta tua invenção poética é o mais miserável dos plágios que jamais ocorreu, pois não é nada mais nada menos do que aquilo que qualquer criança sabe’, eu teria de ouvir, ruborizado, que sou um mentiroso” (Kierkegaard, 2008, p. 58). Há, aqui, um detalhe interessante em “Det, Du digter”, pois a tradução portuguesa verteu como “invenção poética”, em uma substantivação composta por duas palavras, o que em dinamarquês é, no fundo, um verbo. Em uma reverberação poética do próprio texto kierkegaardiano, esse trecho é conotativo ao indicar que “isso que tu poetizas” é tanto o sentido filosófico quanto é o eco de um sentido conceitual utilizado amplamente por românticos como Schlegel e Novalis para indicar uma espécie de jogo entre denotação e conotação em um âmbito literário-filosófico. Não é por menos que Kierkegaard, em uma franca zombaria, concede que, se fosse esse o caso, então ele estaria incorrendo “det lumpneste Plagiat”, isto é, “o mais descarado dos plágios”, pois a poetização seria o recurso do romantismo e de certo idealismo alemão que seu livro pretende superar. Não se trata, como foi indicado, de uma denotação, mas de uma atenção para a conotação do texto.

É verdade que não temos muitos exemplos que demonstrem precisamente o que está sendo indicado. Ou melhor, é verdade que estou ainda reticente em apontar para textos específicos e elencar um modo de fazê-lo mais seguro. Mas há, felizmente, ao menos um ou dois textos que fazem isso de modo bastante eficiente. Este é o caso da tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves em *Da natureza das coisas*, de Lucrécio. Está ali o rigor de uma tradução poética que em nenhum momento deixou de considerar que o texto apresentado é precisamente aquilo, um poema. Mas é também uma tradução que cuida para ter um rigor filosófico-conceitual primoroso. Não cede à tentação de simplificar, tampouco parece ser condescendente a ponto de deixar o Sentido e a denotação tomarem as rédeas. Ao contrário, a precisão filosófica é contida e regrada pela condução de uma tradução que é poética.

O grande mérito da tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves está em encontrar uma maneira de compreender a conotação filosófica presente no próprio texto de Lucrécio. O poeta-filósofo latino inicialmente afirma que fará uma simples apresentação das ideias do ilustre Epicuro, muito à maneira latina de exaltação da filosofia e cultura grega, indicando que “achados obscuros dos gregos / são difíceis de ilustrar com meus versos latinos” (Lucrécio, 2022, p. 35), ou seja, deixando claro que sua dificuldade não se encontra apenas na divulgação da filosofia grega, mas na conversão dessa em versos. Ainda no Livro I, Lucrécio retoma a questão afirmando que mantém o ânimo perante as coisas obscuras, então justificando que sua versão em versos seria ainda melhor do que as apresentações prosaicas anteriores por cumprir a contento com o caráter medicinal pretendido por essas filosofias:

como quando às crianças os médicos tétrico absinto
tentam administrar, primeiro em volta da taça
passam na borda o líquido mel, tão doce e dourado,
para que possa a idade infantil insensata enganar-se
té os lábios, de tal maneira que beba o amargo
líquido absinto e assim conduzida, mas não enganada,
possa então a criança convalescer, recobrada (Lucrécio, 2022, p. 79).

Nota-se, assim, que a estrutura poética do texto de Lucrécio não é um mero capricho. Mais do que isso, se podemos pensar em uma filosofia própria de Lucrécio que, muito embora influenciada por Epicuro, Demócrito e demais filósofos gregos, é independente e singular em suas próprias medidas, então temos de pensar isso por meio de seu texto. A tradução, nesse sentido, não faz jus somente à poesia lucreciana, mas parece ser fundamental para uma compreensão mais aprofundada de sua filosofia.

Comparemos, brevemente, a tradução em versos de Rodrigo Tadeu Gonçalves e a tradução em prosa de Agostinho da Silva. Vejamos um trecho da tradução em prosa:

Ora, é preciso que afugentem este temor e estas trevas do espírito, não os raios do Sol nem os dardos lúcidos do dia, mas o espetáculo da natureza e as suas leis. E, para início, tomaremos como base que não há coisa alguma que tenha jamais surgido do nada por qualquer ação divina (Lucrécio, 1973, p. 41).

E, agora, o mesmo trecho na tradução poética:

É necessário que a esses terrores do ânimo e às trevas
 não com os raios do sol nem com lúcidas lanças do dia
 dispersemos, mas com a forma e a razão da natura.
 Tal é o princípio que fundamenta, princípio primeiro:
 coisa nenhuma jamais vem do nada por ato divino.
 Naturalmente o medo domina todos os homens,
 pois muitas coisas vê-se que ocorrem no céu e na terra
 cujas causas não podem ver de maneira nenhuma,
 pensam assim que acontecem por nume divino potente (Lucrécio, 2022, p. 35).

As diferenças entre a prosa e os versos são notórias, a começar pela escolha da conversão do gênero, pois aí se evidencia o fato de que uma tradução que exclui, ignora ou mesmo desconsidera o gênero e o estilo original do texto está preocupada com o seu “conteúdo”, ou seja, é claramente denotativa. Observe-se, no entanto, que a primeira sentença não obtém uma maior clareza — como geralmente é pretendido nesses casos — com a versão em prosa, havendo, inclusive, uma espécie de truncamento na última subordinada. Além disso, por não considerar o texto em sua versão “poética”, o tradutor Agostinho da Silva pode tomar o latino *animi* por “espírito”, verter *natura species ratioque* por “o espetáculo da natureza e as suas leis” e tomar *divino numine* pela peculiar “ação divina”. É preciso salientar que essas opções não devem ser consideradas pelo viés do certo e do errado, mas sim do ajuste em relação às potencialidades filosóficas do texto. Para um autor como Lucrécio, de um materialismo dinâmico e em uma forte oposição à transcendência tipicamente platônica, verter *animi* por espírito é uma escolha que impõe uma interpretação que não condiz com suas regras poéticas, um detalhe que também se aplica ao caso de *divino numine*, vertido por Rodrigo Tadeu Gonçalves como “nume divino potente” em uma espécie de imanência do próprio caráter da coisa, diferentemente da “ação divina” de Agostinho da Silva, que atribui um valor de intencionalidade volitiva.

Outro detalhe pontual ocorre ainda no Livro I, quando Lucrécio escreve: “haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes / discidio redeunt in corpora materialia”. Na tradução de Agostinho da Silva, encontramos: “Nada, portanto, volta ao nada; tudo volta, pela *destruição*, aos elementos da matéria” (Lucrécio, 1973, p. 42, grifo nosso). Em termos mais conteudísticos, o sentido pode ser compreendido, porém o mais profundo do estilo e do pensamento de Lucrécio não parecem encontrar seu ponto nevrálgico. Já na tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves, encontramos: “Por conseguinte, não volta ao nada coisa nenhuma / todas em *discídio* retornam à matéria dos corpos” (Lucrécio, 2022, p. 41, grifo nosso). Atento não só ao suposto sentido denotativo, mas tendo de lidar com as questões poéticas da tradução, Rodrigo Tadeu Gonçalves percebe que *discidio*, em latim, é um “termo técnico em Lucrécio, que significa a separação dos átomos após o término da força vital de um dado elemento ou corpo” (Lucrécio, 2022, p. 464), como o tradutor explica em uma nota, então justificando o “neologismo poético” de sua tradução e, portanto, dando provas de que a co-criação em uma tradução é fundamental para que se possa dar conta de um texto para além de um simples transporte de conteúdos denotativos.

Caberia ainda mencionar como essa atenção para os elementos chamados aqui de conotativos pode estar presente em textos que não são necessariamente “poéticos”, ou seja, textos em prosa com um estilo supostamente mais direto. É o caso encontrado, por exemplo, em fragmentos e ensaios de Friedrich Hölderlin, um dos poetas alemães mais densos que, em alguns de seus ensaios, discute em termos teóricos questões que suscitam continuamente elementos literários que não são meros adornos à questão filosófica, mas constituem parte do próprio argumento. Na tradução realizada por Ulisses Razzante Vaccari, um único exemplo é suficiente para demonstrar essa atenção: no fragmento de ensaio intitulado “O modo de proceder do espírito poético”, Hölderlin escreve um longuíssimo primeiro parágrafo que é constituído por duas sentenças, sendo que a primeira ocupa quase a totalidade do parágrafo. Como a primeira sentença inicia com um termo condicional — “Quando o poeta se torna mestre do espírito, quando sente e se apropria da alma coletiva comum a todas as coisas e própria de cada um, quando...” (Hölderlin, 2020, p. 209) —, termo esse que vai sendo repetido e evocado no modo de uma abertura de possibilidades, era importante manter esse longo encadeamento de razões e argumentos em uma única sentença. Sem produzir cortes, o tradutor, de forma conscienciosa, mantém o estilo do fragmento, o caráter não editado do texto e o fluxo que marca o pensamento de Hölderlin, em que grandes impulsos tomam um fôlego marcante. Em um fragmento de ensaio no qual uma “contraposição harmônica” é buscada entre o Eu e o Mundo, a atenção para esse detalhe estilístico é fundamental para conotar ao mesmo tempo em que se denota.

Esses exemplos, ainda que de certa maneira exíguos, devem servir para ao menos indicar o que está sendo aqui apontado. Em termos gerais, a tradução de filosofia tem sido marcada por esse caráter de subserviência à denotação, como se o Sentido e o conteúdo fossem não só independentes do texto, mas como se não deveriam constar no trabalho tradutório. Em oposição a isso, o que proponho é uma atenção para os elementos de composição do texto e, por conseguinte, da tradução, pensando a tradução de textos filosóficos a partir do espelho poético e, nesse sentido, considerando os elementos conotativos que parecem muitas vezes compor o texto em uma integralidade continuamente esquecida ou desprezada. Em vez de apelarmos, como ainda fazem muitos tradutores, ainda que tacitamente, aos mandamentos das Belas Infiéis com relação à tradução — em uma invalidade teórica, prática e reflexo de imensa misoginia —, devemos considerar o trabalho de tradução de textos filosóficos não como apenas um serviço técnico, mas como um esforço propriamente filosófico e poético. As reflexões sobre tradução deveriam ser empregadas com mais ênfase nos textos filosóficos e a abordagem deveria considerar não a mera tecnicidade, mas certamente a poética e o elemento literário desses textos. Muitos filósofos torcem o nariz para admitir que seus trabalhos são literários, mas se esmeram em escrever em teses os romances e poemas que não foram capazes de realizar. Está na hora de pegarmos esses romances e poemas escondidos em tratados analíticos e metafísicos para revelarmos suas identidades camufladas. Vejam só, não há maneira melhor para se tirar esse véu senão com a tradução.

CONFLITO DE INTERESSES

O autor não tem conflitos de interesse a declarar.

REFERÊNCIAS

- BERMANN, Antoine. A essência platônica da tradução. Tradução de Gilles Jean Abes. **Tradução em revista**. v. 30. 2021, p. 246-268.
- CASSIN, Barbara. **Elogio da tradução**: complicar o universal. Tradução de Simone Cristina Petry e Daniel Falkemback. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Fragmentos de Poética e Estética**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: EDUSP, 2020.
- KIERKEGAARD, Søren. Philosophiske Smuler. In: **Søren Kierkegaards Skrifter - Bind 4**. Copenhagen: Gads Forlag, 1998.
- KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LUCRÉCIO. Sobre a natureza das coisas. Tradução de Agostinho da Silva. In: **Os Pensadores**. Vol. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LUCRÉCIO. **Sobre a natureza das coisas**. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- PLATÃO. **Sofista – Político**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2024.