

“Para que Língua se Traduz o Ocidente?”

“Para que língua se traduz o Ocidente?” Esta pergunta é de Heidegger. E é, de certo modo, a grande pergunta de seu pensamento. O tema de nossa colocação é a relação entre filosofia e tradução no pensamento de Heidegger. Para encaminhar a colocação, deixaremos-nos guiar por esta pergunta.

“Para que língua se traduz o Ocidente?” Conhecemos Heidegger como o pensador do “ser”, como o filósofo da “superação da metafísica”, como o questionador da “ciência e da técnica”, como o conversador com a “poesia e a arte”. “Ser”, “metafísica”, “ciência e técnica”, “arte e poesia” são termos históricos, ou seja, são termos de uma proveniência, de uma tradição e destino a que se dá o nome de Ocidente. O Ocidente distingue-se por ter pensado como filosofia o ser, por ter feito a experiência religiosa como metafísica, por ter elaborado uma ciência, uma técnica, uma arte. Mas isso ainda não distingue o Ocidente, pois, não obstante todas as diferenças, poderíamos reconhecer também no “Oriente” uma arte, uma religião, uma filosofia. O Ocidente distingue-se, no entanto, por ter distinguido, por ter separado a filosofia da religião, da técnica e da arte. E o Ocidente realizou essas distinções de tal modo que até se pode dizer que o Ocidente se distingue por ser o exercício incansável das distinções e cisões, o exercício incansável de separar para adquirir clareza e claridade. Heidegger costuma usar a palavra Ocidente, em alemão, *Abendland*, separando-a com um hífen em seus componentes: *Abend*, que significa tarde, poente e *Land*, que significa terra. Literalmente, a terra do entardecer, a terra do poente, a terra do sol cadente, declinante, ocidente, a terra, o lugar em que o sol se põe. É a partir de um movimento de tendência para a noite, de um movi-

1 Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

mento de ocaso que o Ocidente é o mestre das distinções, separações e cisões. Pois somente o que está à beira da noite, o que se precipita no indiferenciado precisa distinguir, separar para ver com clareza. O sentido de ocaso iminente confere ao “Ocidente” uma ânsia de transformação. Tendo sempre diante de si o ocaso, o próprio “fim”, o Ocidente vive e sonha, lutando por um outro dia. Trata-se, contudo, de um estranho outro dia, pois este “outro” faz tanta parte de si mesmo que é até o que o constitui. Afinal, o que seria da noite sem o dia, e vice-versa? A palavra Ocidente diz, portanto, mais do que um espaço geográfico no planeta. Diz uma terra que é uma terra em movimento diante de seu próprio fim: uma terra sempre em luta por um outro dia. E, desse modo, diz que o próprio dessa terra é lutar pela sua própria alteridade. Só no outro dia, o Ocidente reencontra aquilo que ele mesmo é: tendência para a noite, para o fim.

Costumamos identificar o Ocidente e o ocidental a partir de uma referência cultural e civilizatória constituída pela Grécia, e indicá-la como o “começo” da civilização ocidental. E esta identificação é de tamanho porte que, ao longo da história desse Ocidente, todo teor de luz, de clareza, de vitalidade luminosa e solar da cultura foi sempre atribuído à Grécia. Tudo o que, no Ocidente, se seguiu à Grécia aparece como um entardecimento, um poente, um declínio do grego. Ser um declínio do grego ainda não significa ser uma decadência, um surgimento menor e pior do que tudo o que surgiu naquele mundo. Significa, em sentido amplo, manter sempre uma referência ao grego. Esta referência tem o mesmo caráter inextricável da referência entre noite e dia. A Grécia seria, portanto, o dia da nossa noite, a aurora deste poente histórico, do Ocidente. Com isso, quer-se dizer, igualmente, que a força de aurora que a Grécia possui carrega os traços do poente. Ela é também Ocidente. A sua aurora nunca esquece que veio de uma noite e para a noite haverá de retornar. Assim, tudo o que se realiza, instaura e funda nessa aurora, ou seja, tudo o que aí se ilumina, tudo o que “é”, nessa aurora, recebe desse destino de ocidente a sua nitidez: tudo o que é tende para o fim, para o não-ser, para um “outro”. O dia, que é o outro da noite, e a noite, que é o outro do dia não são, contudo, duas coisas diferentes. São de tal modo pertinentes que até se pode dizer que o dia é o mesmo que a noite. O dia se recolhe na noite, e a noite se recolhe no dia. São o mesmo quando entendemos que se trata de um movimento: que, no poente, o dia retorna para a noite e, na aurora, a noite retorna para o dia. A alteridade de dia e noite tem, portanto, um caráter de retorno. Retorno para o próprio elemento. Por isso, o Ocidente é a

aventura de retorno à sua aurora. Por isso, a aurora do Ocidente — a Grécia — já é a odisséia de retorno à sua própria aurora.

O que essa breve discussão da palavra Ocidente quer mostrar é que o Ocidente se dimensiona desde a sua "aurora" grega como uma *aventura de retorno*. Mas de um retorno muito especial, pois não se trata de retornar da noite para o dia anterior, mas de retornar da noite para um outro dia. Não se trata de repetição, mas de retomada da movimentação de começo. A Ítaca para a qual Ulisses retorna não é a mesma Ítaca anterior. A sua Ítaca é aquela de um outro dia. A diferença entre repetição e retomada se explicita quando percebemos que a noite nunca pode voltar para o dia anterior. Não se luta contra o tempo. O que significa que não se pode arrancar do tempo a memória, a memória de que houve um dia anterior que passou, de que há passado. A retomada diz, por sua vez: retornar da noite para um outro dia, guardando a memória do dia que passou. Contando o dia que passou. Para o homem, essa conta é, primeiramente, um conto. Para o homem, essa memória é linguagem.

A linguagem do homem apresenta-se, fundamentalmente, como o lugar em que se concretiza a movimentação de seu começo. O homem é homem porque possui linguagem, segundo a definição ocidental da essência humana. Ao definir a linguagem como a terra do homem, o Ocidente define a linguagem como a sua própria terra. A linguagem é a terra do Ocidente, porque nela o homem se mostra como o ser que está diante de seu fim, como um ser finito (mortal). E se, diante do fim, é preciso buscar o outro dia, retomando o mesmo começo, a linguagem humana se mostra como a realização exemplar dessa retomada do começo. A linguagem humana é linguagem da retomada. Isso quer dizer: em tudo o que diz, a linguagem do homem guarda a memória da sua finitude. Isso quer dizer: em tudo o que diz, a linguagem do homem é referência a um sentido que passou e a um sentido porvir. Ambos, no entanto, o sentido que passou e o sentido porvir, são o mesmo. Não o igual, mas o mesmo compreendido como a retomada da busca do sentido como sendo a existência ocidental do homem. O caráter de retomada, de remissão, de referência da linguagem humana não se reduz, portanto, apenas à referência entre "nome" e "coisa". O caráter de retomada define a linguagem humana como uma retomada "em si mesma", ou talvez até, como uma retomada "de si mesma". A linguagem refere-se a ela mesma porque, nos vários níveis de sua realização, nas suas palavras e nos seus silêncios, a linguagem retoma, reassume o seu começo. A linguagem começa onde se depara com o fim, onde se

encontra com a finitude. A linguagem está sempre lembrando o seu começo. Neste sentido, a linguagem é essencialmente *etimológica*. Etimologia não diz, em primeiro lugar, ciência lingüística, que investiga a identidade entre os radicais das palavras. Este sentido é derivado e bastante secundário. Em sentido próprio (aqui, literal), etimologia diz *logos* do étimo, linguagem do próprio começo. Todavia, a linguagem só pode ser essa incessante retomada e referência ao próprio começo porque, de algum modo, está sempre deslocada do começo. Com a linguagem, dá-se algo muito estranho: ela faz lembrar o começo precisamente quando apresenta uma diferença, um desdobramento do começo. A palavra só pode ser referência a uma coisa porque traz para a proximidade as coisas, lembrando, ao mesmo tempo, que elas continuam sendo distantes. Como o dia não consegue apagar a noite, a palavra e todo o seu mundo de aproximações não consegue apagar as distâncias, os limites a partir dos quais ela se pronuncia. E é até por isso que toda palavra pede explicações, que nenhuma palavra consegue ser final. Uma palavra só poderia ser final se conseguisse apagar todo vestígio de distanciamento, de limite, de infinição. Uma palavra só poderia ser final se o dia fosse eterno e apagasse para sempre a noite. Por isso também as palavras são infinitas. São infinitas porque não conseguem esgotar o sentido, são infinitas porque finitas. Todo questionamento radical do sentido das palavras deve perguntar pelas palavras a partir do seu começo. Dito de outra forma: todo questionamento radical do sentido das palavras deve ser etimológico.

Nessa dimensão, a linguagem do começo é que possibilita a ciência etimológica e não o contrário. Para questionar o sentido não basta conhecer etimologias. É preciso, primeiro, transportar-se, transpor-se para a movimentação de começo, essa que reúne dia e noite como a volta para casa de quem andou, de quem peregrinou e retorna para descansar. Transportar-se, transpor-se é o que diz latinamente a palavra "traduzir", ou seja, conduzir-se para um outro. Conduzi-se para o outro dia. É assim que se conduz quem está à beira da noite. É assim que se conduz o Ocidente. O Ocidente é o que está sempre conduzindo-se para um outro dia. O Ocidente é, enfim, o que está sempre traduzindo-se para o próprio começo. Isso é o que poderíamos chamar, literalmente, de *tradução etimológica*.

Dimensionamos o Ocidente como um modo de ser que está sempre se concretizando numa tradução etimológica. Este dimensionamento não é explicitamente o de Heidegger, ou seja, não encontramos, em sua obra,

uma passagem para confirmá-lo e legitimá-lo. No entanto, todo aquele que já se encontrou com a obra de Heidegger pode, de certo, reconhecer que este sentido de Ocidente inspira-se em seu pensamento. É um sentido que está sempre implícito. Heidegger se coloca como o pensador do ser, não porque tenha "escolhido" este tema para si em meio a tantos outros temas filosóficos, mas porque apreende a questão da filosofia como questão do seu começo e fundação e, assim, como a questão de um destino de Ocidente. Heidegger não escolhe a questão do ser. A questão do ser é que o escolhe. Isto explica, igualmente, por que Heidegger tem de colocar a questão do ser como questão histórica, como questão referenciada a todo questionamento anterior. A questão que se coloca para a filosofia desde o seu começo no Ocidente arrasta, para onde for, arrasta em qualquer um de seus desdobramentos, o sentido de Ocidente: arrasta a referência ao dia que passou e o inevitável *pathos* de retomada e tradução para o começo. Este *pathos* marca não só o procedimento da filosofia como uma referência constante a todo pensamento anterior, como um "diálogo-pensante", nos termos de Heidegger, mas também a linguagem da filosofia como uma linguagem que está sempre se traduzindo para a disposição de começo, que está sempre se traduzindo etimologicamente. O diálogo pensante de Heidegger com a tradição filosófica se estabelece com base na tradução da filosofia para a disposição ou movimentação do começo. O diálogo pensante não pode pretender nenhuma restauração do começo, uma leitura de Platão ou Descartes, por exemplo, que restaurasse *exatamente* como foi o pensamento de Platão e Descartes. Este tipo de restauração é a única coisa que o diálogo pensante não é capaz de fazer. O que foram Platão ou Descartes é um dia anterior. Nunca pode retornar. Até porque, mesmo na pretendida exatidão do passado, Platão ou Descartes são sempre mais do que eles próprios. Pretender este tipo de restauração é querer ser um instrumentalista surdo, um músico que acha possível tocar Bach hoje como se tocava Bach no tempo de Bach, só porque restaurou os instrumentos daquele tempo, a técnica dos músicos daquele tempo, as igrejas-auditórios daquele tempo. Mas, para tocar Bach como naquele tempo, seria preciso arrancar dos ouvidos toda memória de Beethoven, da música atonal, do rock posteriores. Seria preciso ficar inteiramente surdo. O diálogo pensante não pode restaurar. Pode apenas traduzir para um começo. Isto é o que Heidegger chama de interpretação. A interpretação não é jamais neutra. "A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpreta-

ção textual exata se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente do intérprete”.² A interpretação é sempre uma intervenção parcial. Na linguagem humana, não há como ser imparcial, pois em tudo o que se diz está sempre em jogo o que se é ou não é. A exigência de imparcialidade e objetividade do discurso vive da pressuposição de que seria possível falar sem uma “posição prévia, visão prévia e concepção prévia”³, de que seria possível falar independentemente do tempo e do espaço, independentemente do sentido. Negar a condição de sentido da fala, ou seja, a sua condição espaço-temporal ou histórica é negar a condição de uma fala “verdadeira”, uma fala que se realiza condizendo com a sua própria possibilidade. A fala que atenta à sua condição é aquela que assume os horizontes de onde se constitui, que assume o caráter sempre interpretativo de toda fala. É aquela, portanto, que sempre se reconduz para o começo da fala, se traduz para o horizonte de possibilidade da fala. O diálogo pensante de Heidegger é, primordialmente, essa tra-dução do imediatamente dado no texto, no discurso, na história, para o horizonte da própria possibilidade de ouvir, compreender e transformar-se. É, numa formulação talvez mais precisa, a tra-dução de todo dado, literal ou não, para o horizonte da própria experiência. É ainda conduzir o dado, a palavra, o texto para além (trans) de si mesmo, para um outro dia, a partir do tempo e do lugar em que se está. Neste sentido, interpretar é fundamentalmente traduzir.

O diálogo pensante de Heidegger com a tradição do pensamento ocidental cumpre-se numa tarefa de tradução. Tradução do pensamento para a movimentação de seu começo, ou seja, para o horizonte de suas possibilidades. Este é o sentido etimológico da tradução. Pensar é traduzir para o horizonte de começo. O horizonte de começo do pensamento está sempre ressoando um nome: Grécia. Pensar é, portanto, de algum modo, uma recondução para o grego. É, estranhamente, uma tra-dução para o grego. Ao longo da obra de Heidegger, podemos ler inúmeras vezes o imperativo de se “pensar de modo grego”. Heidegger diz, no entanto, explicitamente, que ao acentuar, “... em toda parte, a necessidade de se pensar ‘de modo grego’ as palavras fundamentais de origem grega, não pretendemos des-

2 *Ser e Tempo*, 32. ed. brasileira, p. 207.

3 *Idem ibidem*.

crever, de maneira correta, um mundo passado e historiográfico. Ao contrário. Frisando o "modo grego", procuramos unicamente o essencial velado, que sustenta e decide a nossa história presente e futura".⁴ O essencial velado não é somente o que está velado para nós, que somos não gregos, que somos "bárbaros". O essencial está sempre velado porque não é nenhuma determinação final e conclusiva da existência, porque a essência está sempre se essencializando em toda existência, mesmo na não-verdadeira. Velado diz, aqui, mais propriamente, inconclusão, possibilidade. A essência das coisas significa o seu possível e, portanto, o que pode (ou não) vir a ser. Por isso, o essencial é o histórico, é o que "sustenta e decide a nossa história presente e futuro". Pensar de modo grego é, para Heidegger, traduzir tudo o que herdamos do grego para o horizonte de seu possível. Trata-se de uma tradução do grego-estabelecido para um grego que ainda não se estabeleceu. Este modo grego de pensar significa, propriamente, um modo de pensar que nem se estabeleceu na Grécia, mas que só pode vir a se estabelecer, em nosso presente e em nosso futuro, porque seria possível na Grécia, porque pertence ao horizonte de possibilidade de nosso começo, da Grécia. É neste sentido que se deve entender por que as leituras que Heidegger faz dos gregos são leituras do seu "não-dito". Não-dito significa: todo dizer diz mais do que pretende, alcança mais círculos de ressonância do que o campo mirado de alcance pode prever. Nenhum pensador pode saber ao certo de que maneira seu dito haverá de repercutir no seu futuro. E isso porque o futuro só pode escutá-lo traduzindo para o horizonte de sua própria experiência.

As leituras que Heidegger faz dos gregos são traduções de nossos horizontes para o grego. Heidegger não traduz a língua alemã para a língua grega morta, como fizeram com o *Asterix* para o latim. O que Heidegger faz é conduzir a "nossa" língua, ou seja, o nosso presente para além de si mesmo, investigando-o não em seus dados e fatos, mas em seu possível. Isso foi o que Heidegger chamou de "destruição", em *Ser e Tempo*. Para entender a tarefa tradutora como uma "destruição", é imprescindível compreender o que é, para Heidegger, a nossa própria língua. A língua é mais do que um código convencional de signos passíveis de comunicação. A língua não é a combinação de signos arbitrários e de um sentido. Para Heidegger, a língua é, em primeira e última instância, memória e, portan-

⁴ Heidegger, *Heraklit*, GA, vol. 55, p. 95.

to, tradição. É como tradição que se deve compreender o caráter "convencional" da língua. Traduzir a nossa língua significa traduzir a tradição para o movimento de sua fundação. Esta não é uma tarefa arbitrariamente imposta por um filósofo, mas pertence à tradição uma tradução, ou seja, uma remissão a seu próprio começo. No entanto, ao mesmo tempo que a tradição é o que é porque, de algum modo, sempre remete ao passado, ao começo, ela também consolida sentidos, ela tradicionaliza. Ou seja, o seu modo de remeter é manter, preservar as formas do passado, as configurações do começo. Preservando as formas, a tradição também descuida daquilo que a possibilita. Preservando as formas, a tradição descuida da movimentação do começo. "A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela "lega" que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as "fontes" originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer as origens. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens".⁵ A tradição remete ao começo mas se movendo apenas nas formas, nos tipos, nos exemplos historiográficos, mantendo-se no nível das evidências. Traduzir a tradição significa conduzir a tradição para além de seus dados e retorná-la à sua fonte, ao movimento de sua constituição. Não se trata de destruir a tradição, no sentido de uma Revolução Cultural. Trata-se de desfazer as suas construções, de remover as suas pedras e alcançar as suas fundações. A destruição da tradição, que Heidegger assume como tarefa de seu pensamento em *Ser e Tempo*, tem esse sentido desconstrutor do senso-comum, do consolidado, da evidência, do habitual e convencional. É preciso "que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados".⁶ Entendida como desconstrução, como remoção de entulhos acumulados, a destruição "não tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada do campo de investigação possível. A

5 *Ser e Tempo*, 6, ed. brasileira, pp. 49-50.

6 *Idem*, p. 51.

destruição não se refere ao passado. A sua crítica volta-se para o 'hoje' e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas".⁷ A destruição devolve os dados, os fatos para o seu começo, ou seja, para o sentido e direção de suas possibilidades. A destruição que desconstrói é, portanto, etimológica.

Ao chegar nas fundações, a desconstrução não nos recoloca, porém, numa antiga construção, num antigo templo. Não há uma pedra derradeira a partir da qual se possa reconstruir uma construção originária, uma construção das construções. Não há uma essência ideal e intacta para se descobrir por detrás dos entulhos. A desconstrução heideggeriana alcança a mesma profundidade que a Igreja de São Clemente, em Roma. Entra-se na Igreja e no seu altar barroco. Desce-se um lance de escadas e vêem-se as suas colunas medievais, formando espaços desnudados, desce-se mais um lance e adentra-se um antigo templo pagão dedicado a Mitra, desce-se, por fim, ainda mais um lance e se vê um olho d'água. O debaixo do debaixo é a profundidade pura e simples, a profundidade sem nome da água. Nessa "escavação", o que se encontra não é um paradigma, mas a confirmação de que ali era o lugar daquelas construções, ali era o lugar da sobreposição das construções, da estratificação de sentidos diversos e afins, porque ali era um lugar de fonte. Como o olho d'água subterrâneo da Igreja de São Clemente é a Grécia-começo para Heidegger. A Grécia-começo não é um templo pagão subsistente como escombros por debaixo da Europa cristã epigonal. A Grécia-começo, aquela para a qual se deve traduzir a nossa língua, toda a nossa tradição, só existe como esse olho d'água. Trata-se de uma utopia. A utopia não é um lugar que não existe, uma atopia. Utopia significa o lugar apropriado, o lugar próprio e, por isso, o bom lugar, *eu-topia*. A Grécia-começo de Heidegger é uma utopia, entendida etimologicamente como um bom lugar. O bom lugar não existe como coisa simplesmente dada. O bom lugar da utopia é sempre um lugar melhor, ou seja, uma construção que incorpora não só o dado mas o seu possível. Procurar um lugar melhor não significa ainda alienar-se do lugar em que se está, não significa fechar os olhos para a realidade, como se diz. Procurar um lugar melhor é o que o homem faz sempre que está num lugar.

7 *Idem*.

Por que existem jardins e campos? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. Por que existe comércio, navegação, cidades, estados, em todo o seu turbilhão, em tudo o que possuem de bom e de ruim? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. Por que existe ciência, arte, religião? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. E mesmo quando se enfurece, provocando o próprio extermínio, ainda é porque, para o homem, o presente não basta, porque quer algo melhor.⁸

Na atenção a essas palavras de Hölderlin, podemos dizer que o “melhor” nada mais indica senão que o homem sempre está nos lugares, sempre lida com as coisas, sempre se relaciona com tudo o que encontra em modos, em perspectivas, que se definem e decidem a partir de uma ânsia de transformação. O “melhor” indica que o homem não consegue satisfazer-se com dados, ele constrói sentidos: não se satisfaz em comer, constrói uma culinária, não se satisfaz em vestir, constrói um vestuário, não se satisfaz com o mato, constrói jardins. A Grécia-começo de Heidegger refere-se a essa construção de sentido, promovida pela insatisfação com o dado. É essa construção do sentido que constitui o lugar apropriado do homem, o seu bom e melhor lugar, a utopia humana. Não se trata, porém, da construção de *um* sentido, mas da dinâmica de construção de sentidos que, como olho d’água, sustenta toda pedra, toda catedral.

A Grécia-começo de Heidegger indica que as coisas devem ser conduzidas para o seu bom lugar, para o lugar que lhes é próprio, para o devido lugar, como costumamos dizer. Este lugar não é, como vimos, um lugar pré-existente, uma essência previamente dada e constituída. O lugar próprio das coisas não é sequer espacial. O lugar próprio das coisas é o seu começo. Mas começo significa aqui uma movimentação de surgimento. O lugar próprio das coisas é o seu surgimento. Dimensionar a “coisa ela mesma” como surgimento é conduzi-la não só para o bom lugar, mas para o seu melhor lugar, para a sua utopia. Trata-se de conduzi-las para uma movimentação e, portanto, não para um outro lugar mas para uma margem desconhecida, para o tempo.

“Aqui, traduzir torna-se traduzir para outra margem, quase desconhecida e

8 Hölderlin, Carta a seu irmão Karl, 4 de junho de 1799, em *Reflexões*, ed. Relume Dumará, p.125.

que se encontra para além de um rio muito largo. Por isso, é fácil perder-se e, na maior parte das vezes, a tradução acaba em naufrágio".⁹

Esta é a tradução ontológica operada pelo pensamento de Heidegger. Nela, as coisas se transportam da sua evidência imediata de objetos de um sujeito para um surgimento. Mas "surgimento tende ao *encobrimento*", diz o *fragmento* 123 de Heráclito. Toda obra de Heidegger é para mostrar que o surgimento é a inclusão de um encobrimento porque só é possível surgir o que nem sempre esteve aí. Surgir é, propriamente, sair de um encobrimento, de um não surgimento, é passagem. As coisas devem ser traduzidas da sua evidência para o seu vir-à-tona.

Num primeiro momento, Heidegger entende a tradução ontológica como a necessidade de o pensamento realizar uma tradução do sentido nominal das coisas para o seu sentido verbal. Isso já se deve fazer com "a palavra de todas as palavras, o éter da linguagem, a palavra que nomeia aquilo a que se atém toda fala e todo silêncio",¹⁰ a palavra "ente", a palavra substantivada para dizer tudo o que é. Ela é um particípio presente, é a forma própria do passado vigente, indicando o seu fundo de ser como um sentido verbal. O sentido nominal de ente, a substantivação do particípio presente encobre o sentido de ser como movimentação de surgimento. Essa tradução precisa ser feita toda vez que se pronuncia a "palavra das palavras", o "ser". O ser se pronuncia, contudo, numa pequena palavra, na palavrinha "é". A tradução, portanto, do sentido nominal de ser para o seu sentido verbal se faz não somente afirmando a primazia do verbal sobre o nominal, mas por uma interpretação tradutora da palavrinha "é". O "é" assume fundamentalmente o seu caráter nominal na função de cópula do juízo, na função predicativa. A casa "é" branca. Numa sentença predicativa dessa natureza, o "é" apenas liga a casa e o branco de maneira a se considerar evidente o que é ser casa, o que é ser branco. A ligação se dá no modo de uma justaposição de coisas: uma coisa-casa ajuntada com uma coisa-branco. O sentido copulativo do "é" tem como consequência principal a crença de que o "ser" das coisas é uma essência consolidada, é uma substância nominal. O dizer que corresponde a esse sentido de permanência substancial das coisas (o sentido nominal) é, por sua vez, aquele que

9 Heidegger, *Heraklit*, op. cit., p. 45.

10 *Idem*, p. 82.

obedece a fórmula da predicação, essencialmente sintática. Com o predomínio do sentido nominal, substantivo das coisas (ou seja, de tudo o que “é”), o que acontece é, estranhamente, o privilégio da sintática sobre a semântica. O esquecimento do sentido verbal de ser é, igualmente, o esquecimento do semântico, ou seja, da palavra enquanto significação imediata da essência. Para traduzir tudo o que é para o seu sentido verbal, Heidegger precisa traduzir a primazia do sintático para o semântico, precisa traduzir da fórmula predicativa para a significação da palavra. A palavra é a coisa “nela mesma”, ou seja, na dimensão de seu movimento de começo. A palavra é a coisa em seu sentido de ser um surgimento. A palavra é, portanto, a coisa na obra de seu aparecimento. A palavra é pa-lavra, a lavra de seu sentido de surgimento. A língua portuguesa consegue dizer numa só pa-lavra o que, nas *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Heidegger tenta dizer aliterando *Wort* (palavra) e *Werk* (obra) na expressão *Wort-Werk*, palavra-obra.¹¹ A palavra é a coisa mostrando-se em seu surgimento. Por isso, a pa-lavra é, essencialmente, etimologia.

A “mania” de etimologia não é um traço distintivo do filósofo Heidegger. Mesmo sem fazer nenhum esforço para se compreender o sentido do etimológico como tarefa de tradução do ôntico para o ontológico, o leitor atento à história das interpretações sabe que a “etimologia” é um procedimento de interpretação em Platão (*cf.* o *Crátilo*, por exemplo), e é um dos tópicos na teoria argumentativa de Aristóteles. A “etimologia” é, até bem antes de Platão e Aristóteles e de sua consideração formal, um procedimento de nomeação na língua grega. A língua de Homero é cheia de etimologias. Basta lembrar os vários nomes com que Ulisses se reapresenta ao retornar a Ítaca. Ao longo de toda a Antiguidade e de boa parte da Idade Média, a etimologia é princípio de argumentação a ponto de se chamar a filosofia de filologia, numa sinonímia evidente. A etimologia é, durante tanto tempo, princípio de argumentação porque a compreensão, de algum modo, consentia à palavra o lugar de máxima correspondência ao sentido de surgimento das coisas. A pa-lavra não é convenção. É também e, sobretudo, um acontecimento da essência. As coisas em seu surgimento correspondem ao seu vir-à-palavra. A palavra é o que pode acontecer e surgir quando o homem está em sintonia, em correspondência com o surgimento das coisas. A pa-lavra e sua lavra de nomeação acontecem quan-

11 *Cf.* também o ensaio “*das Wort*” em *Vorträge und Aufsätze*”.

do, para acolher as coisas em seu surgimento, o homem deve igualmente acompanhar, seguir, assemelhar-se ao surgimento. O mesmo se conhece pelo mesmo, diz um princípio da antiga sabedoria grega, atribuído a Empédocles. Para ver o sol é preciso ter um olho solar, segundo a enunciação de Goethe no *Tratado das Cores*, que retoma o *fragmento* 109 de Empédocles. A primazia da palavra depende da retomada desse princípio, onde enunciar, dizer, se dimensionam como co-responder. A primazia da palavra frente à proposição depende, portanto, de que se admita a essência da palavra como exposição do surgimento das coisas. Ou ainda: em seu surgimento, a palavra corresponde, se assemelha ao surgimento das coisas. A semelhança ou correspondência (*mimesis*) não se dá, portanto, entre coisas, entre determinações, mas entre modos de surgimento, ou seja, entre modos de exposição. A tradução do sintático (da proposição) para o semântico (para a exposição), da frase para a palavra, depende, portanto, da tradução de um princípio de apreensão. É preciso ainda e, sobretudo, traduzir toda a apreensão para o princípio de correspondência ao surgimento. Usando os termos gregos: é preciso traduzir o *logos* para uma homologia, para um *logos* que diz de acordo com o surgimento. Por isso, Heidegger vai traduzir a palavra grega fundamental *logos* por coletividade, reunião. Ele não o faz porque queira traduzir originalmente uma palavra muito usada e sim porque já havia conduzido o discurso, o dizer para além das proposições em direção à palavra, ou seja, àquilo que, no dizer, se reúne e recolhe no mesmo surgimento. Na preleção sobre Heráclito de 43, Heidegger demonstra que *legesthai*, *legein* (dizer), em grego, está referido a *onoma* (nome), mas no sentido primordial de "ter nome". "Ter nome, ser nomeado significa estar à luz, estar claro, Nomear é aclarar, conduzir à luz, pôr a descoberto. Daí provém a remissão de *onoma* (nome) a *legein* (dizer) em que se demonstra que o lingüístico e o gramatical ainda não constituem o primeiro e o essencial".¹² Surgimento, em grego, é *physis*. Por isso, ao discutir o *fragmento* 112 de Heráclito, Heidegger dimensiona o dizer como uma ausculta que se dirige para a *physis*. "E se pergunta: "Será que o *logos* teria com a *physis* uma afinidade mais essencial do que com a linguagem e o enunciado?".¹³

Sendo uma homologia, isto é, um dizer de acordo com o surgimento, a

¹² Heidegger, *Heraklit*, *op. cit.*, p. 248.

¹³ *Idem*, p. 249.

palavra cunha determinadas características. Surgir é mostrar-se desde um encobrimento. O surgimento é inteiramente distinto de uma evidência porque, em lugar de um fato, apresenta um fazer-se, um verbo, e, com isso, sempre apresenta consigo um tanto de não-surgimento e, por conseguinte, de não evidência. O surgimento é uma luz que comporta uma sombra, uma obscuridade. A diferença entre algo que sempre está à nossa frente e algo que "surge" concentra-se no fato de o surgimento trazer sempre consigo o seu "antes", o antes não ter surgido, a sua história. A palavra corresponde, se assemelha a esse caráter do surgimento --surgir desde um encobrimento ou ainda encobrimento no surgimento— precisamente naquilo que se costuma chamar de convencional e arbitrário. A impressão de "arbitrário" se deve à impossibilidade de se localizar o momento preciso (a data, o autor) de constituição de um sentido, que adquire validade universal, tornando-se patrimônio e evidência de uma língua, tornando-se tradicional, convencional. Convenção significa, porém, o que convém à experiência de mundo e realidade de uma determinada comunidade lingüística. Como, numa comunidade, o uso social da língua é sempre dinâmico, como a língua é viva, o que convém, o âmbito das conveniências, sempre se altera, embora nunca erradicando a memória das conveniências passadas. Por isso, as convenções se articulam conjuntamente numa espécie de sobreposição. Um sentido (uma convenção) vai, com o tempo, sobrepondo-se a outros. Não há substituição do que passou. O máximo que pode haver é esquecimento do passado. Nesta sobreposição, o sentido que surge está sempre, de algum modo, referido ao sentido que se encobriu. E essa referência é tão orgânica que todo novo sentido sempre redimensiona todos os anteriores. Isso acontece com toda nomenclatura e, assim, com toda estruturação de sentido. Esta é a força etimológica da palavra. Por isso, para Heidegger a tradução da proposição para a palavra é o modo mais radical de se corresponder ao surgimento. Há, no entanto, línguas em que esta vitalidade do surgimento desde um encobrimento se explicitam com maior pregnância. (Assim, como há lugares numa corda tensionada em que somente ali soam os harmônicos.) Estas línguas são aquelas que possuem o exercício da etimologia como um exercício da língua, ou seja, que está presente na vida mais cotidiana com a língua e o dizer. Estas línguas, que mantêm explícito o etimológico, são, num certo sentido, ideogramáticas, ou seja, conseguem realizar ocidentalmente o que, de início, constitui propriedade das línguas orientais —a simultaneidade de vários sentidos, a polissemia. No caso do ocidental, porém, a po-

lissemia é "histórica". Trata-se da simultaneidade de vários sentidos sobrepostos e não compostos. Que línguas são essas? São o grego e o alemão. Ao afirmar que só se pode pensar em grego e em alemão, causando espécie a todo não-grego e não-alemão, Heidegger não está afirmando, como muitos assumiram, um nazismo lingüístico. Ele diz, ao contrário, que para se pensar em correspondência com o surgimento é preciso pensar etimologicamente e isso é o que, no Ocidente, *podem* fazer explicitamente as línguas grega e alemã. Está na sua possibilidade, uma *gramática semântica*, uma estruturação da linguagem a partir da pa-lavra. Estar na possibilidade significa: nem sempre o grego e o alemão são isso. E por mais "ideal" que sempre possa soar o grego, Heidegger sempre assume o grego a partir do que nele não se cumpriu, a partir da sua promessa: a saber, de se pensar o ser como surgimento. "A essência da *physis* é surgimento e espraiamento no aberto e claro. *Phos* —*phaos*— surgir e *phaino* —brilhar e aparecer numa e na mesma essência do que não foi pensado na unidade de sua riqueza essencial por nenhum dos pensadores gregos originários e por nenhum pensamento posterior".¹⁴ E da mesma forma o alemão. O que há de especial com a língua alemã relativamente à língua grega é o fato de ter-se constituído, modernamente, num exercício de tradução.¹⁵ É o fato de seu caráter etimológico ser ainda concretamente tradutor.

Dimensionamos o sentido filosófico da tradução na obra de Heidegger em vários níveis. Trata-se, em primeiro lugar, de uma tradução do ôntico para o ontológico, isto é, da evidência das coisas para a movimentação de começo, para o surgimento. A partir dessa tradução de princípio, pode-se compreender a necessidade de a filosofia cumprir o pensamento como uma tradução do sentido substantivado das coisas para o seu sentido verbal. A condução para o sentido verbal das coisas se concretiza, porém, na tradução da estruturação sintática da linguagem para a semântica, e, assim, na tradução da proposição para a palavra. Esses vários níveis da tarefa filosófica da tradução não são, porém, etapas de um "processo", mas a concetricidade de círculos nascidos da mesma pedra, lançada no olho d'água do começo. Esta pedra é, na verdade, a primeira "tradução": a tradução do princípio moderno de conhecimento, fundado na estrutura de

14 Heidegger, *Heraklit*, op. cit., p. 17.

15 Cf. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1980.

sujeito-objeto, para o princípio de correspondência e semelhança com o surgimento. É uma corajosa tradução do *logos* para a *physis*. Somente a partir dessa correspondência compreensiva é que, filosoficamente entendida, a tradução pode conduzir todo dado para uma “margem quase desconhecida”, para uma promessa, para uma (e)u-topia, para um possível, para um olho d’água. Por isso, ela nunca se realiza numa simples substituição de palavras de uma língua para palavras de outra. É preciso, em primeiro lugar e sobretudo, traduzir a língua que se traduz para o seu espírito. Ao traduzir do grego para o alemão, Heidegger sempre realiza uma tradução prévia do grego para o espírito de sua própria possibilidade grega. Dá-se, de certo modo, uma espécie de correção, de aprimoramento do próprio grego, e, assim, um ultrapassamento do grego. Heidegger realiza o que Hölderlin explicitou com relação às suas traduções de Sófocles, a saber, a necessidade de acentuar no grego o caráter “oriental”, o “fogo do céu”, que a arte grega renegou,¹⁶ a necessidade de aperfeiçoar o grego. Trazer à palavra o que o grego “renegou”, esqueceu, descuidou até para dizer o que disse. Toda a tradução ontológica concretizada por Heidegger do *logos* para a *physis*, da evidência para o surgimento, depende desse aprimoramento do grego, de concretizar o que o grego esboçou na possibilidade, de assumir o que é estranho para a própria língua traduzida. É o que também percebeu, de algum modo, Walter Benjamin quando afirma que “...toda tradução é somente um modo corrente de se confrontar com a estranheza da linguagem”.¹⁷ Isso acontece igualmente na língua para a qual se traduz, na “própria” língua. É preciso ainda traduzir da própria língua para a própria língua. “A tradução não se move unicamente entre duas línguas diversas, mas no interior da própria língua acontece tradução. A interpretação dos hinos de Hölderlin é uma tradução para o interior de nossa própria língua. O mesmo vale para a interpretação, por exemplo, da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, ou da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel”.¹⁸ O movimento compreensivo depende, portanto, desta tradução no interior da própria língua em que se conduz tudo o que se sabe, o que se acredita saber, para uma outra compreensão, para uma compreensão (e)utópica, para um lugar melhor. É esta tradução interna e “eu-

16 Cf. Hölderlin, Carta a Friedrich Wilms, em *Reflexões*, ed. Relume-Dumará, RJ, p. 136.

17 Benjamin, W., *Die Aufgabe des Übersetzers in Sprache und Geschichte*, Philipp Reclam, Leipzig, p. 56.

18 Heidegger, *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*, GA, vol. 53.

tópica” da própria língua que permite, igualmente, a tradução da língua estrangeira para o seu melhor e o seu possível. Em todo este movimento tradutor, o movimento de condução é carregado de estranheza porque conduz para um “atrás” que não existe. Conduz para o atrás de si mesmo. E esse só existe onde nós mesmos —nosso presente sedento de futuro— nos encontramos. O que se faz é reconduzir o dito, o sabido, o historicamente compreendido para o começo de um novo dia. É retomada do movimento de começo. Devolver o dia para a sua noite. Devolver tudo o que se tem para o seu destino de Ocidente: a busca de um outro dia.

Mas “para que língua se traduz o Ocidente?” Sendo o Ocidente, literalmente, uma tra-dução para o começo, uma tradução etimológica, para que língua se traduz a tradução? A obra de Heidegger nos coloca essa questão e nos dá alguns sinais de resposta. A tradução para o começo, o Ocidente, traduz-se para a língua da correspondência, do acolhimento, a língua capaz de ouvir antes de dizer e, por isso, capaz de ser o que diz. Para ouvir é preciso, no entanto, silenciar todo falatório, todo palavrório, todo uso e abuso que assume a linguagem como domínio exclusivo do dizer, da proposição, da enunciação e confirmação. Para ouvir é preciso, de algum modo, silenciar a linguagem e suas imagens. É preciso traduzir, de alguma forma, o olhar para a escuta, conduzir toda evidência ocular para a espera silenciosa da escuta. Por isso, o Ocidente se traduz para o silêncio, que é também língua, mas língua da semelhança, do acolhimento e recolhimento, da espera. Na língua do silêncio, existem palavras, mas sobretudo as palavras que acontecem e surgem “como flores”, como diz um verso de Hölderlin. Acontecem como as notas de um corda tensionada. (A língua do silêncio tem o destino da música.) O Ocidente se traduz para o silêncio, conduzindo-se da clareza diurna de suas pressuposições para o silêncio do noturno. A noite é o lugar do Ocidente. “A noite, a solitária, de olhos cegos” (Empédocles, *fragmento 49*). Na língua do silêncio, o brilho das palavras não pode ofuscar o surgimento das coisas, pode apenas acompanhá-lo. E acompanhá-lo significa não só admitir a noite, a sua obscuridade e solidão, mas reconduzir toda representação carregada do sol das certezas para o seu lugar de começo. É na noite que começa o Ocidente.