

## ***OUTRAMENTE – TRADUÇÃO NOS LIMITES POLÍTICO-RETÓRICOS DA FIDELIDADE E DA SOBREVIVÊNCIA***

Piero Eyben\*  
Universidade de Brasília

**Resumo:** Tendo como ponto de partida uma linha da *Antígone*, de Sófocles, traduzida por Hölderlin e depois retrabalhada à exaustão por Heidegger em seu controverso curso de verão em 1942 sobre o hino do poeta alemão, *Der Ister*, pretendo nesse trabalho discutir estas duas instâncias derridianas (fidelidade e sobrevivência) como possíveis indecidíveis da tradução e de toda crítica de tradução. O estranho e a estrangeiridade do outro recebido pelo texto traduzido será, portanto, o foco a ser abordado nesse ensaio, intentando (re)pensar o ato tradutório como uma busca perdoável (e, logo, inscrita no perjúrio do texto outro) da escritura e de seus liames e limites.

**Palavras-chave:** Tradução. Fidelidade. Estrangeiro. Sobrevivência. Desconstrução.

## ***OTHERWISE – TRANSLATION ON POLITICAL-RHETORICAL VERGES OF FIDELITY AND SURVIVAL***

**Abstract:** Taking as its starting point a line of *Antigone*, by Sophocles, translated by Hölderlin and then to exhaustion reworked by Heidegger in

---

\* Poeta, tradutor e professor Adjunto 2 de Teoria da Literatura da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Literatura pela Universidade de Brasília (2008). Coordenador do Grupo de Pesquisa “Escritura: linguagem e pensamento”. É editor-chefe da revista de literatura *O mutum ◊ revista de literatura e pensamento*. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Literatura (TEL-UnB). Brasília, Distrito Federal, Brasil. E-mail: pieroeyben@gmail.com

---

his controversial summer course in 1942 on the hymn by the German poet, *Der Ister*, I intend in this paper to discuss these two derridean instances (fidelity and survival) as possible undecidable translation and of all criticism of translation. The stranger and the strangeness of the other received by the translated text will therefore be the focus to be addressed in this essay, trying to re-think the act of translation as a forgivable search of the writing (and thus entered in the perjury of the text of other) and their bonds and verges.

**Keywords:** Translation. Fidelity. Stranger. Survival. Deconstruction.

Se pensas o espaço de tua infidelidade, a que condição estou lançado?

Sempre um ato. A tradução é sempre um ato duplo. Duas vezes, diz-se o contrário. Ao contrário, o que é dois, mais de uma língua, em uma só sentença. É esse também o ato de fidelidade. Se há ato de fidelidade e não apenas fidelidade. Digo, sob rasura, fidelidade que nasce do perjúrio, do mais além do fiel. Outramente traduz *Autrement*, dito de outro modo, traduz-se o modo outro com o próprio do étimo da modalidade. *Autrement dit* manifesta o que não se disse e se passa a dizer, no espaço em que se torna impossível dizer uma só língua, uma só, frente ao outro, esse de uma proximidade assustadoramente distante, inviável, intransitiva. Ou ainda, “ajoute à l'énoncé précédent sa force de *dérapage*”<sup>1</sup>(DERRIDA, 2003, p. 111). Outramente, portanto, todo ato de tradução, como lembra Blanchot, possui uma “prétention maligne” [pretensão maligna] (BLANCHOT, 2004, p. 69), o estabelecimento da desavença ou ainda a declaração de guerra, entre amigos. Digamos, ainda de outro modo, o outramente que postula toda tradução decreta a deriva e o porvir da pretensão a uma originalidade do *original* em sua transmutação *original* de tradução, o que invalida quaisquer traduções de traduções – por mais que, de forma absolutamente antiética e infeliz, isso seja uma prática comum entre os nossos –, o que faz da tradução o objetivo, o alvo, o *but* de todo texto literário, em sua sobre-vivência.

Diria em um apelo à tradução, que deve haver um tu que pensa o espaço da infidelidade, um tudo que se desloca desde essa infide-

lidade. O espaço da fidelidade é, sem mais, um espaço de promessa. Digo, de um porvir em que os singulares reivindicam sua língua como ato, como estrutura de sua fidelidade, como dizer o bem disso que porta desde já algo por vir, uma *chegância* que pode vir a chegar, pode vir a ser passível de hospitalidade, de recebimento, de acolhida. A fidelidade, então, a um tu está comprometida com a promessa, mas também com o assombro da ameaça, com a possibilidade de ser traída em seu estigma, em se marcar por uma inscrição que é, desde sempre, uma marca inapagável, desse que vem e permanece como vindouro. Jacques Derrida diz:

O que eu ousaria afirmar é que uma promessa deve sempre pode ser assombrada pela ameaça, por seu tornar-se-ameaça, sem o que ela não é uma promessa. Se eu estou certo que o que eu prometo é uma boa coisa, que o bom não pode se transformar em mau, que o presente prometido não pode se transformar em veneno, segundo a velha lógica da inversão do *gift-gift*, do dom em veneno, do presente benéfico em presente maléfico, se estivesse certo que a promessa seria boa e não poderia se inverter em mau, isso não seria uma promessa. Uma promessa deve ser ameaçada pela possibilidade de ser traída, de se trair ela mesma, conscientemente ou inconscientemente. (DERRIDA, 2012, p. 248-9).

Esse assombro da ameaça é o assombro do *revenant*, do fantasma, da alma penada, do outro mundo que se recobra a vinda, a revinda, o retorno impraticável. Em um só dizer, *o que revém* desde seu trabalho enlutado – o *wake*, em última instância. O texto traduzido porta, enquanto instância atópica do messiânico, uma língua e um trabalho do luto, daquilo que os viventes são capazes de traduzir quando sobre-vivem à afirmação anterior, ao texto dito original. Reconduz-se portanto a um dom envenenado, ao aspecto – *il y va d'un certain pas* – disso que se pretende concluído, depositado como potência de um passo a frente na dinâmica da promessa, no perigo dessa exposição ameaçadora do porvir em nossas responsa-

---

bilidades múltiplas e secretas, de onde se fala em bendição, graça, agradecimento. Assim, o presente – benéfico em maléfico – guarda sua pretensão sobre a lógica de uma reconsideração a propósito de sua retórica e de sua política, isto é, o presente pode tornar-se fastidioso retórica e publicamente como limite intransponível do dom, da mortalidade e, portanto, da fidelidade que pode ser abjurada.

Estou lançado, sem poder me furtar ao perigo, ao campo do improprio, da impossibilidade de apropriação, do consumo imediato do luto, que restitui – que se dirige à justiça – o corpo velado em uma destituição, em um universo do tu, de a ti, da entrega, por vezes, penosa desse pulso violento e estrangeiro. Digo, ao abjurar certa fidelidade não estou tomando a velha e enfadonha dialética – ou ainda, a dicotomia de negações – entre fidelidade e traição; coloco, de outro modo, a presunção não de uma equivalência sintética entre original e tradução, mas lanço à prova do impossível a necessidade de uma decisão, à assunção de, mesmo na língua intraduzível do poema, ter de manter-se traduzindo, sendo fiel ao ato tradutório por infidelidade sempre afetada pelo idiomatismo da língua própria – essa, sempre apropriada desde já, desde sempre naquilo que necessariamente devo herdar, devo submeter-me à injunção de sua autoridade, seja do acaso, na direção de seus recursos outros. Nesse pensamento teu, a língua recebe a afecção, a afetação de um rastro – esse conjunto de ausências sempre disposto a mais de um – no qual a necessidade imperativa está implicada, desde sua sobrevivência, seu inesperado, portanto, da experiência de uma resposta infinita de não-identidade, de um impossível si na língua – digo isso a ti, diretamente, como quem diz ao filho que é preciso abolir. É preciso, logo, uma condicionalidade, com Derrida, para pensar o rasgo da fidelidade:

Si l'on affecte la langue de quelque chose, il faut le faire de façon raffinée, en respectant dans l'irrespect sa loi secrète.  
C'est ça, la fidélité infidèle: quand je violence la langue française, je le fais avec le respect raffiné de ce que je crois

être une injonction de cette langue, dans sa vie, son évolution<sup>2</sup>. (DERRIDA, 2004, p. VII).

Fidelidade abjurada, fé jurada: o transcurso da aporia, sendo o próprio da tradução. Refinam-se as línguas para abdicar a presença, a insistência de uma presença secretamente velada da pergunta acerca da escritura e do traduzir. Poderia, sem outra via, ou ainda na prova de um impasse, dizer que a tradução depende de estar *em memória do nome*. Dito de outro modo, sobrevive-se àquilo que ele mesmo guarda como íntimo de pertencimento, de apropriação arquioriginária. O nome inscreve o abismo da própria linguagem justamente no sentido de construção de uma lembrança impossível destinada a sobrevir em uma língua por vir, em uma língua que não pode ser, ela mesma, uma língua-geral, uma *volapück* sem senha, mas idiomatizada por essa sobrevivência, por um paradoxo de pertença que, estando *em memória de*, guardaria o luto impossível na disjunção, no desprendimento do nome e da própria memória habitável, reconhecível, identificável a si. Eis o traço da fidelidade por infidelidade; a tradução, portanto. O ponto em que a língua é obsedada pelo nome pertence não a essa identidade cultural, mas a uma espectralização do universo habitável, familiar, ou, como diz Derrida, “il y a du spectre parce qu'il y a du langage, et qui nomme, appelle, convoque, invoque. Le langage peut hanter parce que les noms, d'abord, hantent nos phrases”<sup>3</sup> (DERRIDA, 2005a, p. 68). Assim, uma dinâmica de valores sintagmáticos são retracados pelo assombro, pelo espaço perigosamente religado à potencialidade abissal – dirá ainda o filósofo: “ouvrir un nom, c'est trouver en lui (...) l'abîme comme la chose même”<sup>4</sup> (2005a, p. 70) – da nomeação, da abertura frente ao representável, no apagamento lento da escritura, violentando o espaço – teu – da infidelidade.

Uma linha da *Antígone*, de Sófocles, traduzida por Hölderlin e depois retrabalhada à exaustão por Heidegger em seu controverso curso de verão em 1942 sobre o hino *Der Ister*, pode fazer sofrer

---

todo o espaço em que o texto – e, claro, o ato tradutório – seja concebido como disjunção, defecção e, por fim, diferença. Digo: *πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.*<sup>5</sup>

A fala é um canto, canto de coro e, portanto, ironia frente ao destino trágico de Créon e Antígone. Há aqui uma evocação rapidamente efusiva, elevada e, no mesmo instante, depreciativa pelo excesso e reiteração. O coro repreende Créon, repreende o que é essa lei masculina em que o terrível torna ainda mais terrível sua multiplicidade assombrosa, sua hospitalidade hostil; e, ao mesmo tempo, repreende o responsável por infringir essa mesma lei, ou seja, a mulher contrária ao nascimento, Antígone, em seu trabalho de luto por Polinices. O centro da frase deixa de ser o homem para ser seu emolduramento – a *parerga* da obra de arte – do pavor e, logo, da medida assombrosa. O *deinós* denota uma gama positivo-negativa que impede quaisquer definições acerca do tornar-se humano, tal é o estado do homem: admirável, extraordinário, mas também, perigoso, funesto e mau. Aparição excepcional, a dupla definição do homem como o mais perigosamente inospitaleiro, externo, estranho, exilante, funesto, ominoso, insólito, ameaçador, assombroso, inóspito, exilado, não-familiar<sup>6</sup> remete ao tornar-se, ao fazer-se em uma existência onde nem mesmo o próprio assombroso/temível é maior que suas capacidades.

As traduções a essa sentença são variadas e dependem muito da atenção tomada ao verso, como verso. Tomemos ao menos três da língua portuguesa. *Primeiramente* aquela realizada pela helenista Maria Helena da Rocha Pereira: “Muitos prodígios há; porém nenhum / maior do que o homem” (SÓFOCLES, 2010, p. 62). O sentido da habilidade, influenciado pelo hino ao homem do *Prometeu agrilhado*, se sobrepõe à ambiguidade e à disseminação paragramática do verso. Na busca histórica do sentido ardiloso, Maria Helena da Rocha Pereira opta pelo portentoso sem êxtase, pela técnica sem pavor ou temor frente ao acaso daquilo que é ainda maior que o próprio humano. Eudoro de Sousa percebeu ao ler essa tradução, o problema do sentido apaziguador e não dionisíaco:

(“prodígio”, nem de longe tem o valor significativo de *deinón*, em que o grego fundia num só vocábulo, os sentidos de “enorme” e “pavoroso”), e dentro do contexto geral, é evidente que o cântico aponta para o ainda desconhecido (mas não do público) que ousara infringir o que se pensar ser uma lei da Pólis, portanto, o maior dos sacrilégios. Efetivamente, quem o cometeu, só poderia ser “enorme e pavoroso”. Mas também se trata de algo profético, pois nunca, como hoje, se sente como o homem é “coisa enorme e pavorosa”. (SOUSA, 1978, p. 10)<sup>7</sup>.

Isso equivale – tomado em seu contexto ou ainda fora dele – dizer que o espaço tradutológico dessa versão reconhece a constância e a familiaridade da palavra dentro de um universo de direito à intimidade apaziguadora, ou seja, de um espaço em que a lei da Pólis supera o problema da linguagem que se impõe no texto literário, perdendo-se com isso o caráter sacrílego e profético, estranhado e perigoso dessa admiração espantosa. Em um *segundo* momento, ainda muito próximo, a de Guilherme de Almeida que, a despeito de sua bela tradução, traduz o verso por: “Muitos milagres há, mas o mais portentoso é o homem” (ALMEIDA; VIEIRA, 2007, p. 58). Sem riscos, o poeta resolve desde o milagre, desde uma raiz latinizada para o mesmo extraordinário prodígio – do *miraculum* – ligando-o a uma palavra outra, a uma distância que é sempre outra da palavra mesma reiterada pelo coro em um superlativo. O milagre traduz-se em grego pelo *θαῦμα*, do verbo *θαυμάζω*, origem da filosofia e da monstruosidade evocativa, admiração surpreendente e, logo, do campo acontecimental, do lançamento em um porvir que chega, vem a chegar. A opção, evidente, por uma adversativa ao portentoso – aquilo que o poeta-tradutor escolheu como superlativo – rivaliza a existência (do *haver*) ao estado (do *ser*) em que o homem reassume a centralidade da ação, da judicialização do direito humano-masculino – logo, de sua violência aplicativa, forçosa. A multiplicação dos milagres também perde

o aspecto do adjetivo neutro substantivado no qual o superlativo é relativizado. Dito de outro modo, a impossibilidade de lidar com o vocábulo para fora da matriz helênica – o que, aliás, surge em nossa língua como elemento antepositivo *dino-*, com o sentido de ‘terrível, espantoso, assustador’ – reforça o próprio múltiplo, a própria variação desse assombro frente às atitudes do homem e da natureza que o circunda. Admirando-se, Guilherme de Almeida produziu a reiteração paronomástica apenas em *mas mais*, demasiado curta e insuficientemente lexicalizada. E, em um *terceiro* instante e em um plano bastante diferente de composição poemática, está a de Trajano Vieira que traduz: “Somam-se os assombros, / mas o homem ensombra o próprio assombro” (VIEIRA, 2009, p. 42). O limite de sua finitude, limite existencial, como diz Trajano Vieira em sua introdução à tradução (VIEIRA, 2009, p. 15)<sup>8</sup>, reconfigura os recursos criativos do poderio humano que pode ser habilidoso, mas terrivelmente nefasto. Nessa opção tradutória há não apenas a proliferação paronomástica, mas também a criação de dois verbos para resolver uma aliteração importante entre *pollà* e *pélei*, polos do verso, instrumentos de seu fechamento. Ao traduzir *pollà* por “somam-se”, o tradutor implica a sucessão do verbo *πέλω*, o tornar-se existente, o vir a ser uma existência desde seu ensombramento / assombramento, o que equivale dizer que a soma da multiplicidade é adjetivada, predicada em largo sentido, pela sombra, pelo aspecto opaco desse *revenant*, do fantasmático, do campo espectral no qual o homem é sombra de outro homem, Richard III à sombra de si mesmo, o próprio aspecto obscuro do estar sob algo, sub-reptício, como o próprio da tradução. A movência do verbo *pélô* encontra-se na propriedade desapropriada do homem de sua assombração, de seu familiar que ensombra toda familiaridade, dessa fidelidade impossível consigo pelo *pavor*, pelo *espanto* e, assim, por sua *habilidade portentosa*. O arroubo dessa adversidade produz uma existência adicionada, fiel a mais de um, a muitos perigos, a muitos espectros em que o superlativo é forma de propriedade, ou seja, no qual o não-familiar faz do ficto um ins-

trumento para o haver de sua própria monstruosidade ou ainda do inesperado desde si, frente ao outro. Como diz o terceiro solilóquio do príncipe Hamlet: “*Is it not monstrous that this player here, / But in a fiction, in a dream of passion, / Could force his soul so to his own conceit*” (SHAKESPEARE, 1997, p. 1731, 2.2, v. 528-30)<sup>9</sup>. Muito do arroubo a nenhum homem mais arroubamento há. Uma possível imagem impossível da tradução, em que o texto marca seu limite, entre a ficção e o sonho de paixão, entre o nome e a responsabilidade por esse nome, ou melhor, com Derrida, que um discurso “prétendrait démontrer qu'une responsabilité ne saurait jamais être prise sans équivoque et sans contradiction?”<sup>10</sup> (DERRIDA, 2006, p. 25). Dito de outro modo, ainda por acaso, tomando-se uma linguagem do dever, a tradução precisa calar e decidir-se ao mesmo tempo no equívoco e na contradição sem deixar de responder à língua do outro, meio do oblíquo e de um ler obliquamente a esfera do arroubo, do assombro. Aquilo que pode forçar a alma a seu próprio imaginário, a sua própria conceitualização presunçosa é um modo de compreender a tradução a partir de sua sobrevida, de sua obrigatoriedade além do aparato “biológico”, ou seja, naquilo que excede a sentença (*Übersetzen*) e a vida (*Überleben*).

William Shakespeare, ainda uma vez, parece ter lido essa não-familiaridade do *tà deinà* de uma forma bastante casual, mas ao mesmo tempo extensa e estendida em uma paixão excessiva. Diz ainda Hamlet:

What a piece of work is a man! how noble in reason! how infinite in faculty! in form and moving how express and admirable! in action how like an angel! in apprehension how like a god! the beauty of the world! the paragon of animals! And yet, to me, what is this quintessence of dust? man delights not me: no, nor woman neither, though by your smiling you seem to say so. (SHAKESPEARE, 1997, p. 1725, 2.2, v. 293-300)

O verso sofociano *pollà tà deinà...* parece ser traduzido em *what a piece of work is a man!* No entanto, ainda poderíamos supor que aquele algo inóspito e perigoso do *deinós*, sendo irrecuperável em qualquer outro idiomatismo – nessa impossibilidade que há em traduzir qualquer idiomatismo –, foi traduzido, foi sobre-vivido por Shakespeare em toda a fala do príncipe, isto é, a admiração é operada em um endividamento entre todas as interjeições que sucedem ao aspecto assombroso das faculdades humanas. Se comparados, o hino do coro de *Antígone* e o dizer de *Hamlet*, percebemos uma diferença imediata: as qualidades humanas que naquele são enumeradas e valorizadas, nesse são apenas adjetivadas e exclamadas como possibilidades abstratas. Poderia ainda dizer que Shakespeare tentou traduzir o *pollà tà deinà* por *piece of work, infinite in faculty, express and admirable, angel, god, beauty, paragon* e, por fim, essa *quintessence of dust* – é na união desses adjetivos substantivados que está o cerne do nome que se dá a traduzir, desde sua prova de impossibilidade. De uma só vez, Shakespeare define o pedaço de obra, a obra de peça, o fictício em trabalho que é o homem – nessa dinâmica defendida por Philip Sidney na *Apology for Poetry* do poeta enquanto um *maker* – como espécie de vidente que se volta ao passado para produzir ilusões; e, ainda, como a quintessência do pó em um nível de inapreensibilidade, desapropriação daquilo que não participa da *phýsis*, da natureza original, do estatuto de sua *arkhé*. Algo de funesto, sem dúvida, perpassa essa língua do homem capaz de dar sentido admirável, mas também ser sua própria matéria criativa, inventiva e, por que não, dramática. O excerto ainda termina de forma instigante: um sorriso que revela o prazer, o deleite frente ao homem e à mulher – “*man delights not me: no, nor woman neither, though by your smiling you seem to say so*”. O encantamento negativado pelo homem e pela mulher revela um dizer acerca desse portentoso, desse aspecto admirável que Hamlet busca guardar. O verbo *delight* parece projetar luz, produzir um deleite, série de afagos sobre o assombramento, sob a sombra da qual provém o homem implicado. Se o homem não

o deleita – e nem mesmo a mulher –, é possível vislumbrar essa sombra que cai sobre aquilo que parece ser uma declaração, uma assunção de um estado, de um ato frente ao vivente, ao vivente que está diante do outro. O sorriso que diz é que deleita, encanta e satisfaç, não o homem, essa obra de arte ensombrada pelo admirável.

Poderia dizer ainda da tradução como primazia da originalidade da língua do outro, essa que provém, advém, por vem desde o outro enquanto chegante, ou seja, enquanto não possuidor dessa língua que será recebida e, portanto, apropriada e ex-apropriada desde sua instalação no campo assombroso do dizer inquietante, da necessária duplicidade da dúvida e da herança em uma tradução. Dito de outro modo, o estranho ou a diástase, o deslocado ou exilado devem dobrar-se às intenções da familiaridade impossível de um envio contaminado, de uma língua do outro como primazia do outro em seu sentido mais incondicional, mais infranqueável, embora fronteiriço, mais insubstituível no encontro e na direção dessa alteridade ou, em última instância, dessa ética testemunhal que compõe toda tradução. Ao recusar-se como enunciado, o outro pretende-se como *dizer* apenas, como caminho apenas poetizável e, portanto, aporético. Essa figura, logo, desde sua inexpressão ditada, somente pode manifestar uma traduzibilidade, um impasse inquietante. Friedrich Hölderlin parece ter compreendido esse dilema quando traduziu a *Antígone* e esse excerto por: *Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/ über den Menschen hinaus unheimlicher waltet*.

A tradução e a crítica de tradução são, nesse campo, perpassadas pela estranha indecidibilidade dessa dupla expressão *Unheimliche/unheimlicher* que o poeta repete, reitera e dissemina ao definir o tornar-se/o suceder-se do homem como assombrosamente inquietante e não-familiar, fora do lar de muitas formas. Nesse sentido, o outro é uma figura que intenta o repensar tradutológico desde sua busca perjurada – de uma fidelidade abjurada – do texto outro. Hölderlin implica a casa no perigo e na emergência do vivente, do sobre-vivente. Em um primeiro momento, Heidegger diz, em um torneio retórico, que a tradução de *deinón* por *unheimlich* é

filologicamente *falsch* (HEIDEGGER, 1993, p. 74). Assim, o sentido correto deve, segundo o pensador, ser perpassado por uma compreensão acerca da relação entre os viventes e a própria natureza da linguagem. Significando *Furchtbare*. Heidegger (1993, p. 77), conduz a interpretação ao inabitual ao poder daquilo que não possa ser cotidiano, ao tornar-se caseiro (*Heimischwerden*) o ser inquietante (*Unheimischsein*) do homem histórico (*geschichtlichen Menschen*) (HEIDEGGER, 1993, p. 78). Tornar-se estrangeiro a si mesmo, parece querer dizer o poetizável de Hölderlin, que reinaugura o estar habituado em um habitável como demora na aporia, como espaço dado à decisão impossível. O estranho é que Heidegger conduz esse experiência limítrofe do *unheimlich* a um caminho, a uma via aberta – *euporía*, diria ainda Platão – da hermenêutica, como se Hölderlin tivesse, por fim, teorizado a tradução como um “Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden”<sup>11</sup> (HEIDEGGER, 1993, p. 80), ou seja, o confronto habitual inabitual servindo apenas à finalidade de sua presença. Aquilo que está efetivamente fora do controle da casa, o estrangeiro e o hóspede, é desconsiderado, pela compreensão hermenêutica de Heidegger, o que dá presença – inclusive ao verbo *pélein* – e localidade ao invés de manter o espanto inóspito da impossibilidade em se retornar a casa. Trata-se de “Das auf die Heimkehr bezogene, d. h. mit ihr einige *Fremde*, ist die *Herkunft* der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen”<sup>12</sup> (HEIDEGGER, 1993, p. 67). A tradução, talvez, devesse ser pensada aí onde procedência da vinda familiar forma a propriedade do *estrangeiro*.

A instância da fidelidade se dá, como aponta o próprio Hölderlin ao falar de Édipo rei “*in der allvergessenden Form der Untreue sich mitteilt*” (HÖLDERLIN, 2008, p. 662), ou seja, “na toda-esquecedora forma de infidelidade [com a qual] se comunica”. Indecidível propriedade, perjúrio em busca do imperdoável. A tradução, como linguagem vinda do outro, produz essa comunicabilidade da forma não possuída dessa vinda, dessa ex-apropriação

que funda a lei do outro como original, pré-original, ou ainda, de um sentido que não se dá senão como exílio e impossibilidade, como envio ao não-familiar ao “Diverso funesto, nenhum então / além funesto se torna sobre os homens”. Perigosamente estranha a sentença, impossível dizer o nome do qual apenas me afasto, desloco o limite dessa infidelidade. A contaminação tradutória a toda-esquecedora forma do comunicável é também a marca desse envio como sobrevida, como trabalho de luto (impossível) de Antígone, em que me ex-aproprio, traio, nessa memória enlutada desde o outro, desde o trabalho impossível de tomar esse afastamento infinito, do corpo morto, do texto outro, em outra língua em língua outra. É-se, nesse sentido, fiel à aliança contraída com o outro – ao dar-lhe primazia – na medida em que se afirma portar e guardar um luto por si mesmo. É o que faz Antígone, é o que faz o coro com o corpo ainda sobre-vivido da princesa tebana. Deixar sobreviver sem ter atrás de si o peso do enlutado é um dos princípios dessa primazia do outro e, assim, precisaríamos responder pela economia dessa sobrevivência – como diz Derrida, “qu'est-ce que traduire? Ici l'économie”<sup>13</sup> (DERRIDA, 2003, p. 113). A lei da hospitalidade que desmonta toda economia, todo *nómos* caseiro por uma an-economia, essa outra tradução para *unheimlich*.

Desde essa acontecimentalidade que se inscreve como “poema”, naquilo que Derrida (2005b, p. 171), chamou “unidade da assinatura”, o campo da fidelidade deve ser tomado manifestadamente a partir de uma política poética do *estar-com*, da diferença, em última instância. O corpo-a-corpo do idioma apreende o intraduzível enquanto apelo a traduzir, enquanto palavra que entorna o saber da própria fidelidade a *plus d'une langue*. No ímpeto de “ameaçar a segurança do estar-em-casa, de estar consigo” (DERRIDA, 2005b, p. 172), a desconstrução convulsiona os conceitos – digo, as presunções – em um aparato de distâncias, de contradições – “além da representação, a própria efetividade” (DERRIDA, 2005b, p. 172). Desse modo, a economia que define a tradução é uma cena dupla que se busca negar como dupla, na instância *unheimlich* em que há

essa agitação de “formas gráficas e sonoras através de máscaras e de simulacros, entre mais de uma língua: os *uns*, o *uns* (o *nós*) etc.” (DERRIDA, 2005b, p. 173). É preciso, então, pronunciar esse *Un* do “jogo inatingível em alemão, do *Un* – em *Unheimlichkeit*”, no qual ele “qualifica o que é *heimlich* (interior, próximo, familiar, doméstico, íntimo etc.), mas também, ao mesmo tempo, seu contrário” (DERRIDA, 2005b, p. 173). Trata-se de uma fidelidade às lonjuras, fidelidade *d'ailleurs*. Cena que se estende ao retorno, à volta do *revenant* que, como diz Charles Baudelaire (2010, p. 64), quer “régner par l'effroi”, não se apresentando, desde já e sempre, sendo o outro a quem se é fiel por infidelidade.

Pensas então o espaço de tua infidelidade? “Renovamos nossa intimidade de amor e ódio com nossa língua materna. Dilaceramos suas juntas semânticas e sua carne sintática e ficamos ressentidos por ela não nos fornecer todas as palavras de que precisamos”, diz Barbara Johnson (2005, p. 30). Nessa, juntas a sobrevivência. É preciso, retomando Benjamin, fazer falar essa sintaxe que é *piece of work*, mas, sobretudo, *das Fortleben der Werke* (BENJAMIN, 2001, p. 192), ou ainda, essa promessa inóspita e perigosa que “annonce le terme messianique”<sup>14</sup> (DERRIDA, 1998, p. 233) à distância, ao que se faz como apelo e acolhida. Nesse porvir que engaja a tradução como contrato, mas também como impostura do original não como prévio, mas como à-traduire, como aquilo que se dá outramente à tradução. A sustentação messiânica defendida também por Blanchot – “d'où un messianisme propre à chaque traducteur, si celle-ci travaille à faire croître les langues en direction de ce langage ultime, attesté déjà dans chaque langue présente, en qu'elle recèle d'avenir et dont la traduction se saisit.”<sup>15</sup> (BLANCHOT, 2004, p. 70) – dá sobrevida a uma afirmação incondicional da vida, “*every time he continually surveyed*”, em *Finnegans Wake*, nesse velório, nesse trabalho de luto que faz a eterna sobrevida do fim e do início, dessas pregas infinitas (*ewigen*) da *Fortleben der Werke*. Duo paronomástico de pesquisa e sobrevida, de trabalho de luto e obra: F. W.

Nas dobras que formam o outro da sobrevivência, concluo com um trabalho de fidelidade, logo, de luto, desde Jean-Luc Nancy, esse amigo infinito de J. D.:

La troisième phrase est très récente et proche de la mort. C'était la veille, à l'hôpital. Marguerite était là. Jacques avait été opéré, et il me dit, faisant allusion à ma greffe du cœur: «Maintenant j'ai une cicatrice aussi grande que la tienne.» Il plaisantait – il a toujours aimé rire – mais sa fatigue était telle, et son anxiété, que le ton n'était pas très gai. Pas plus que les deux autres je n'aurais attendu cette phrase. Par-delà l'humour, elle m'a touché: comme s'il y avait une rivalité amicale dans la souffrance, dans l'incision et l'inscription du corps. Comme si de l'une à l'autre cicatrice il pouvait y avoir compétition – pour quoi? Pour l'incision et pour l'inscription de quoi? De notre finitude dont le tracé fait apparaître notre infinitude dans «le sans de la coupure pure» comme il a naguère écrit. (NANCY, 2005, p. 69).<sup>16</sup>

Tomando três frases de Derrida, Nancy recebe essa do corpo, que é corte, rivalidade, como aquele que traduz, incansavelmente. Próximo da morte, então. Derrida, em uma cena absolutamente familiar emite o estranho: “agora tenho uma cicatriz tão grande quanto a tua”. “Autrement dit sur vivre?” (DERRIDA, 2003, p. 111), ainda sobre a vida, dizer o dito sobrevive, sobre viver. A tradução é um modo outro de viver, fazer viver e afirmar esse outro, que demanda, eu demando a ti, perdão. Passagem sobre, adensamento ensombrado *sob rasura*. A ti, a quem pensa a incisão dessa palavra rota, desse enxerto que vive até a morte. Outramente.

---

## Notes

1. [Trad.: “acrescenta ao enunciado precedente sua força de *derrapagem*]. Toda tradução não referenciada será de minha autoria.
2. [Trad.: Se afetamos a língua com algo, é preciso fazê-lo de modo refinado, respeitando no irrespeito sua lei secreta. É isso a fidelidade infiel: quando eu violento a língua francesa, eu a faço com o respeito refinado daquilo que acredito ser uma injunção dessa língua, em sua vida, sua evolução].
3. [Trad.: há o espectro porque há linguagem, e quem nomeia, chama, convoca, invoca. A linguagem pode assombrar porque os nomes, primeiramente, assombram nossas frases]
4. [Trad.: abrir um nome é encontrar nele (...) o abismo como a própria coisa]
5. SÓFOCLES. *Antigónη*, v. 334.
6. Permito-me remeter a um outro lugar em que analisei esse mesmo conjunto de palavras na (im)possível tradução de *tà deinà*, em *Dizer – da aporia*, no § 5.
7. Importante ressaltar essa data em que escreve Eudoro de Sousa. Vivendo sob um regime ditatorial, o helenista foi capaz de perceber na ironia do coro de *Antígona* uma possibilidade crítica ao estado, à universidade regida por Azevedo (nome, inclusive, que figura na ficha do Conselho Diretor da Fundação Universidade de Brasília logo nas primeiras páginas da publicação). Essa leitura está em um instrumento didático elaborado pela UnB e representa não apenas uma excelente abordagem da obra sofociana, mas, como nesse parêntese, uma força combativa importantíssima a ver a fundação dessa Universidade como *tà deinà*, assombrosamente extraordinária, mas pavorosamente controlada pelo funesto de uma ditadura tacanha.
8. “A capacidade criativa do homem só encontra limite na finitude existencial”.
9. [Trad.: “Não é monstruoso que esse ator aqui, / Mas em uma ficção, em um sonho de paixão, / Possa forçar sua alma tanto a sua própria presunção (imaginação)”].

10. [Trad.: pretendesse demonstrar que uma responsabilidade jamais poderia ser tomada sem equívoco e sem contradição?]
11. [Trad.: “um despertar, esclarecer, desdobrar sua própria língua com a ajuda do confronto com o estrangeiro.”]
12. [Trad.: “O estrangeiro que se relaciona ao retorno a casa, i. e., aquele com o qual forma propriedade, é a procedência do retorno a casa e é aquele que esteve no começo do que é próprio e familiar”].
13. [Trad.: o que é traduzir? Aqui, a economia]
14. [Trad.: anuncia o termo messiânico]
15. [Trad.: daí um messianismo próprio a cada tradutor, se essa trabalha em fazer crescer as línguas em direção dessa linguagem última, atestada já em cada língua presente, no que ela contém de porvir e em cuja a tradução se agarra.]
16. [Trad.: A terceira frase é muito recente e próxima da morte. Foi na véspera, no hospital. Marguerite estava lá. Jacques tinha sido operado, e ele me diz, fazendo alusão a meu transplante de coração : « Agora eu tenho uma cicatriz tão grande quanto a sua ». Ele brincava – ele sempre amou rir – mas sua fadiga era tal, e sua angústia, que o tom não era muito alegre. Não mais que os dois outros que eu teria esperado essa frase. Para além do humor, ela me tocou: como se houvesse uma rivalidade amical no sofrimento, na incisão e na inscrição do corpo. Como se de uma cicatriz a outra, pudesse haver competição – por quê ? Pela incisão e pela inscrição de quê ? De nossa finitude cujo traçado faz aparecer nossa infinitude no « sem do corte puro » como ele escreveu outrora.]

## Referências

ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres complètes I*. Texte établi par Claude Pichois. Paris: Gallimard/Pléiade, 2010.

BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Antologia bilíngue – Clássicos da Teoria da Tradução*. vol I: alemão-português. Florianópolis: Núcleo de Tradução (NUT)/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2001.

BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 2004.

DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. In: *Psyché: l'invention de l'autre*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Galilée, 1998.

\_\_\_\_\_. Survivre. In: *Parages*. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_. Je suis en guerre contre moi-même. *Le Monde*, mardi, le 12 octobre 2004.

\_\_\_\_\_. *Les yeux de la langue*. Paris: L'Herne, 2005a.

\_\_\_\_\_. Fidelidade a mais de *um* – merecer herdar onde a genealogia falta. In: OTTONI, Paulo. *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*, seguido de Fidelidade a mais de um – merecer herdar onde a genealogia falta. Campinas (SP): Unicamp/EDUSP, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Passions*. Paris: Galilée, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. *Revista Cerrados*. Dossiê: Acontecimento e experiências limites. Organizado por Piero Eyben e André Luis Gomes. Tradução de Piero Eyben, v. 1, n. 33, 2012.

EYBEN, Piero. *Dizer – da aporia*. Vinhedos (SP): Horizonte, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. 2. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993, Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Band 53.

HÖLDERLIN, Friedrich. Anmerkungen zum Ödipus. In: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Hans Jürgen Balmes. Frankfurt am Main: Fischer, 2008. p. 662.

JOHNSON, Barbara. A fidelidade considerada filosoficamente. In: OTTONI, Paulo (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. 2. ed. rev. Campinas: Unicamp, 2005.

NANCY, Jean-Luc. Trois phrases de Jacques Derrida. *Rue Descartes*, 2005/2 n° 48.

SHAKESPEARE, William. Hamlet. In: GREENBLATT, S.; COHEN, W.; HOWARD, J.; MAUS, K. (Org.). *The Norton Shakespeare*: based on the Oxford edition. 2. ed. London: WW Norton & Company, 1997.

SÓFOCLES. *Antígona*. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SOUZA, Eudoro. *Uma leitura da Antígona*. Brasília: Ed. UnB, 1978. Série Universidade Aberta 2.

VIEIRA, Trajano. *Antígone de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Recebido em: 21/11/2013  
Aceito em: 16/02/2014

