

Volto a considerar o problema da tradução, mas para iluminar um problema diferente daqueles que nos preocuparam até agora. A minha preocupação constante era a de combater nos senhores o senso comum que afirma a existência de um mundo externo à língua, e a de eliminar o próprio termo "mundo externo" de uma discussão filosófica disciplinada. O meu propósito hoje será o de considerar consigo o significado do termo "eu", aquêlê núcleo, portanto, a partir do qual filosofamos. Permitam algumas observações preliminares.

A diferença fundamental entre a filosofia ocidental e aquela disciplina mental que pode ser chamada de "filosofia indiana", por paralelismo, reside no seu ponto de partida. Os pensadores ocidentais partem do "eu" e duvidam do "mundo externo", para investigá-lo. Os pensadores indianos partem do "mundo" e duvidam do "eu", para investigá-lo, e são, do nosso ponto de vista, empiristas invertidos. É por isto que o pensamento ocidental tende para o idealismo, isto é, para uma cosmovisão na qual o "eu" é totalmente diferente do "mundo", e na qual o "mundo" é uma consequência ontologicamente inferior do "eu". Os indianos, por sua vez, tendem para aquêlê materialismo que é chamado, no Ocidente, de "espiritismo". É uma cosmovisão na qual o "eu" é uma aparência do "mundo externo", na qual não há diferença ontológica entre "mundo" e "eu", e na qual portanto espíritos podem materializar-se. No pensamento ocidental, é perfeitamente concebível a dúvida de tudo menos do "eu", mas a dúvida do "eu" é dificilmente concebível. Na Índia, é justamente essa dúvida do "eu" que propulsiona o pensamento, e a afirmação budista da ilusoriedade do "eu" é uma consequência lógica dessa investigação invertida. O pensamento ocidental, por ser uma dúvida do mundo externo, resulta na ciência da natureza, que é um conhecimento progressivo do mundo externo pela dúvida disciplinada. O pensamento indiano, por ser uma dúvida do eu, resulta na meditação, que é um conhecimento progressivo do eu pela dúvida disciplinada. A ciência da natureza ocidental resulta na tecnologia, que é a manipulação e dominação do mundo externo. A meditação resulta na manipulação e dominação do eu. O pensamento existencial é uma das poucas tentativas ocidentais de acompanhar o movimento do pensamento indiano, embora acidentalmente. Não surpreende que Heidegger seja mais lido no Japão que na própria Alemanha.

Começarei por uma rápida análise do "eu", pelo existencialismo. Quando me encontro a mim mesmo, encontro-me sempre em situação, isto é, estou no mundo. A forma do meu ser é sempre um estar aqui (Dasein). Neste meu estar aqui, a minha situação me preocupa, porque me fecha. As coisas das quais consiste a minha situação se opõem a mim e barram meu projeto. Sou determinado pelas coisas. Ao me projetar contra as coisas, verifico que estas podem ser apreendidas, compreendidas e empreendidas (para recorrer a um termo do Prof. Amora), e que me posso libertar delas ao transformá-las em meus instrumentos. Mas, por que posso fazer tudo isto? Porque a minha forma de ser é diferente da das coisas. As coisas estão diante de mim, cheias de si mesmas. São, na palavra de Sartre, "tróchosês" (coisas em demasia). Mas eu tenho em mim uma vacuidade, sou invadido pelo nada. Sou uma forma de ser defeituosa, porque estou aqui para a morte. Por este meu defeito, sinto nojo das coisas demasiadamente cheias. As coisas me enchem. É este meu nojo é o ponto de partida da minha decisão de libertar-me das coisas. A minha vacuidade, que é o meu estar para a morte, me permite transcender as coisas. É por esta vacuidade que estendo as mãos para alcançá-las. É por esta vacuidade que existo. Existir significa estar invadido pelo nada. Este nada em mim, que é o próprio fundamento do meu estar aqui, é uma fenda na situação compacta na qual me encontro. É em virtude dessa clara noite da angústia do nada, que descubro dentro de mim, que vejo as coisas como são, a saber, coisas e não nada. O nada em mim, o nada que sou, é a fenda pela qual o mundo surge para estabelecer-se em meu redor na situação na qual me encontro. A situação em meu redor, a minha circunstância, brotou do nada que se esconde no meu centro. Foi o nada em mim que estabeleceu o mundo. Como os senhores vêem, essa análise ontológica do "Dasein" desemboca numa espécie de budismo, embora numa espécie ocidental de budismo. O nada em mim, do qual falam os existencialistas, é um nada ativo, "nadicante", e tem pouca semelhança com o nirvana, do qual é paralelo. Com efeito, esse nada é o lugar deixado vago pelo Deus do Cristianismo, depois de ter êste morrido, para usar uma palavra de Nietzsche. O existencialismo é cristianismo invertido.

Todo esse preâmbulo serve como introdução à consideração da tradução que lhes proponho. Considerem introspectivamente o que acontece quando traduzo, por exemplo, da frase portuguesa "João ama Maria" para a frase inglesa "John loves Mary". No início do processo, tenho um pensamento, a saber, "João ama Maria". Mas o que pretendo ao dizer que "tenho este pensamento"? Tentemos uma resposta a essa pergunta difícil. O pensamento "João ama Maria" ocorre num espaço chamado "eu". Posso visualizar esse espaço como um computador (por exemplo, um cérebro), e posso dizer que o pensamento "João ama Maria" ocorre nesse computador chamado "eu", e que é por isso que digo que tenho esse pensamento. Mas a minha afirmativa que tenho esse pensamento "João ama Maria" é, por sua vez, um pensamento. Esse segundo pensamento não pode ocorrer no mesmo computador, ou cérebro, do primeiro, porque abarca o primeiro pensamento e todos os pensamentos do mesmo nível. Deve haver um computador que seja o computador de todos os computadores. Em outras palavras: o pensamento "Tenho o pensamento 'João ama Maria'" passa-se em nível diferente do pensamento "João ama Maria". É óbvio que posso construir assim um argumento que será uma redução do "eu" ao infinito. Posso tentar salvar o "eu" e dizer que todos esses níveis infinitos fazem parte do mesmo computador, do mesmo cérebro, e que esse computador é um lugar de uma infinidade de níveis. Mas esse tipo de lugar será exatamente aquilo que a filosofia alemã chama de "bodenlos", não terá fundamento. A tentativa de localizar o "eu", de maneira ~~genuína~~ ingênua (por exemplo, no cérebro do corpo humano, como fazem os behavioristas, ou na glândula pineal, como faz Descartes), ou de maneira sofisticada (por exemplo, na psique ou na alma), é uma tentativa frustrada e fadada ao malogro.

Tentemos outra resposta a nossa pergunta: "O que pretendo ~~dizer~~ ao dizer que tenho o pensamento 'João ama Maria'?" A frase "João ama Maria" ocorre num processo geral, chamado "conversação", isto é: não ocorre isolada. A conversação é um tecido feito de fases unidas em elos, chamados "argumentos". É um tecido fluido, em expansão contínua e progressiva. Em certos lugares (melhor seria dizer "momentos") desse tecido, os fios dos argumentos se cruzam, reagrupam e reformulam. Esses momentos do processo da conversação são os nós no seu tecido. A conversação consiste desses nós unidos por argumentos. A conversação é o campo no qual ocorrem pensamentos ligados em argumentos que se cruzam. Chamei, nas sextas feiras anteriores, esse campo de "intelecto". A conversação é o campo do intelecto no qual pensamentos se cruzam. Chamarei hoje esses pontos de cruzamento de "eus". Definirei a conversação como o campo do intelecto no qual ocorrem pensamentos (frases), reagrupados e reformulados constantemente por "eus". A conversação é o campo dos eus que conversam. Os eus são um aspecto da conversação, a saber: os eus são como a conversação se processa. É assim que devemos interpretar a frase heideggeriana: "Nós somos conversação", e é assim que podemos tentar definir o termo "eu". Se digo "Eu tenho o pensamento 'João ama Maria'", pretendo dizer que esse pensamento ocorre de uma maneira determinada chamada "eu". Essa minha análise do termo "eu" não é completa, porque parti da camada da língua que chamei de conversação, e não daquela outra que chamei de "poesia". Naquela outra camada, verificaremos, mais tarde, que os "eus" são momentos da língua na qual esta está aberta para o nada para ~~inspirá-lo~~ inspirá-lo. Mas para o meu propósito atual a minha análise é suficiente. Prosseguirei com ela.

A frase "João ama Maria" é parte de uma conversação portuguesa. Eu tenho esta frase porque eu sou uma maneira como ocorrem frases portuguesas. Eu sou, com efeito, um nó de frases portuguesas e uma passagem para frases portuguesas, e isto é o único significado ~~intelectualmente~~ intelectualmente satisfatório do termo "eu". Repito, portanto, o problema que nos preocupa: o que acontece quando traduzo a frase portuguesa para "John loves Mary"? Procurei mostrar na última exposição o aspecto formal do problema. Procurei mostrar ~~que~~ que a aparente tradução horizontal é, na realidade, uma série de traduções verticais complexas. Não traduzo "João" por "John", "ama" por "loves" e "Maria" por "Mary", como uma observação superficial da tradução poderia sugerir. Nem consulto um "Sachverhalt", isto é, nem recorro ao João e à Maria para depois reformular a sua relação amorosa de maneira inglesa, como uma filosofia que cre em realidade extra-linguística exigiria. Mas traduzo "João ama Maria" para um nível formal da língua portuguesa, por exemplo, para "AxB". Este nível formal é também válido para a língua inglesa (pelo menos em linhas gerais), e, aplicando um dicionário português-inglês, substituo os símbolos pelos termos "John", "loves" e "Mary". Estabeleço, com efeito, uma corrente ininterrupta de frases que une "João ama Maria" com

3

"John loves Mary", e o salto entre as duas frases, a "Uebersetzung", é uma ilusão criada pela rapidez com a qual percorro os estágios intermediários entre as duas línguas.

Mas uma análise existencial do fenômeno da tradução não concordará com a análise formal que acabo de esboçar, e esta discrepância exige uma atenção mais demorada. Quando tenho o pensamento "João ama Maria", estou integrado numa situação de realidade. Sou realmente eu. A realidade na qual estou integrado é a conversação portuguesa. Tudo ao meu redor é significativo, no sentido de apontar algo. Por exemplo: "João ama Maria" é uma parte significativa da minha circunstância, e faz parte da realidade. Sou real, sou realmente eu, porque tenho pensamentos do tipo "João ama Maria". Dizer que sou realmente eu, ou que estou realmente aqui, é dizer que estou integrado na conversação portuguesa. "Realidade" e "integração na conversação" são sinônimos, ou são mero ruído. Quando começo a traduzir, é como se o chão real debaixo dos meus pés fôsse diluir-se. O meu estar aqui se problematiza. O eu que sou, aquele eu que tem pensamentos, ameaça desintegrar-se, na medida em que esses pensamentos se formalizam e simbolizam. É uma espécie de alienação progressiva e disciplinada. Quando, finalmente, chego ao estágio da tradução que corresponde a frases como ArB, torna-se muito difícil dizer que sou eu que tenho esse pensamento. O pensamento é tão formal, e tão isento de significado, que se torna completamente impessoal e nada tem de meu. É como se o eu se tivesse quase evaporado pela verticalidade do argumento. Se passo agora a repor-lhe o significado, se o revisto de carne e pele, é como se um eu se materializasse em redor do pensamento. Quando surge o pensamento "John loves Mary", posso novamente dizer que sou eu que tenho esse pensamento. Mas agora esse eu que tem o pensamento inglês faz parte da conversação inglesa. Este eu é uma existência diferente daquela que tinha o pensamento "João ama Maria", porque está lançado em situação diferente. A sua realidade é outra. Mas, de certa maneira, o eu inglês é idêntico ao eu português, porque ligado a ele pela tradução vertical, que é uma cadeia sem interrupção de elos. Posso portanto ampliar a minha definição do termo "eu", dizendo que eu sou aquele nó na conversação, pelo qual diversas línguas de fundamento comum podem ser ligadas. É pelos eus que as diversas conversações estão entreligadas. Os eus políglotas garantem a unicidade, embora problemática, entre línguas diferentes, mas de substrato estrutural uniforme.

O problema que acabo de lhes expor sumariamente é de uma importância existencial muito grande. Não me parece ter sido, até agora, apreciado devidamente. É óbvio que o problema é vivenciado intimamente por todos os tradutores. Existe a famosa afirmativa que diz que vivemos tantas vezes quantas línguas falamos. Mas é preciso analisar o fenômeno da tradução mais disciplinadamente. Para isto, emprestarei o termo existencial da "situação de fronteira". Jasper diz que é nessa situação que o ser se revela, e cita como exemplo a situação do amor, da doença, da derrota, ou, mais radicalmente, a situação da morte. Nessas situações estou sendo exposto ao nada. O chão da realidade é tirado debaixo dos meus pés, e é assim que posso, por assim dizer, transcendê-la. Pois sugiro aos senhores que a situação da tradução é exatamente uma situação assim, embora não tenha a dramaticidade das demais situações de fronteira. Por ser uma situação corriqueira, por podermos vivenciá-la todos a toda hora, permite ela uma análise cuidadosa. Ao traduzir, aniquilo-me e recomponho-me corriqueiramente. Posso, nessa situação, vivenciar a minha aniquilação com um mínimo de emoção, e é talvez por isto que posso superá-la intelectualmente, ao traduzir-me para o pensamento na segunda língua.

Posso desde já distinguir entre traduções genuínas e não genuínas. Ou, como se costuma dizer, entre traduções literais e traduções significativas. Dou o seguinte exemplo: Se for traduzir a frase portuguesa "Tenho fome" por "Have hunger", será uma tradução inautêntica, e se traduzir por "I am hungry" será genuína. No primeiro caso, não estarei em situação de fronteira. Terei simplesmente substituído as palavras portuguesas por palavras correspondentes lexicamente, mas a minha frase continuará sendo portuguesa quanto ao seu significado. Não terei feito a passagem pela série de traduções verticais, e serei portanto sempre um eu da conversação portuguesa. É portanto perfeitamente possível falar-se português com palavras inglesas. Mas no segundo caso, serei políglota. Terei mudado de realidade. É óbvio que a situação real que a frase "I am hungry" estabelece é diferente daquela estabelecida pela frase "Tenho fome", embora se trate de realidades adequadas uma à outra. Na realidade inglesa a fome é relacionada

comigo de uma maneira diferente, pelo verbo "ser", do que pelo verbo "ter" na realidade português. As realidades diferentes estão, no entanto, adequadas uma à outra pela meu poliglottismo. O meu poliglottismo é a adequação entre duas realidades. Pelo meu poliglottismo superei as duas realidades e as abarquei em mim, sem ter criado uma terceira realidade. Eu sou eu porque adequo duas realidades. Ser eu significa ser adequação entre duas realidades, e essa adequação é possível pela vacuidade do eu. O eu não tem fundamento, é "bodenlos", e nessa abertura para o nada realidades se adequam.

Todos aqueles entre os senhores que já experimentaram o esforço de tradução intuirão aquilo que tenho em mente. É o esforço deliberado de aniquilar-se. É preciso eliminar o meu eu português, se quero adquirir o eu inglês e, assim, traduzir autenticamente. A minha vontade de traduzir é portanto aquela adequação entre as duas realidades. E neste ponto do argumento preciso mencionar a filosofia schopenhaueriana. Para Schopenhauer, o fundamento da realidade é a vontade. Essa vontade é uma tendência, uma virtualidade, e ela tende à representação pelo princípio individuationis. Se tentarmos enquadrar o pensamento schopenhaueriano no nosso argumento, todas as línguas se nos apresentarão como diferentes formas de representação da vontade. As línguas seriam articulações, pelo princípio da individualização, da vontade inarticulada. Os mundos que as línguas estabelecem seriam realizações dessa articulação diferenciada. Ao traduzir, superaria eu a minha individualidade, mergulharia no inarticulado da vontade, para emergir novamente em língua, e portanto em realidade, diferente. E vivenciaria, no momento da tradução, essa frase terrível de Schopenhauer: "Der Wille ist Grundlos" ("A vontade carece de motivo e de fundamento"). Essa vontade inarticulada schopenhaueriana é por ele identificada com o brahman da especulação indiana. É aquele poço no qual posso libertar-me dos sofrimentos que é a realidade. Mas a nossa análise da tradução supera, creio eu, o pessimismo schopenhaueriano, e o seu implícito anti-intelectualismo. Os senhores sabem ~~que~~ provavelmente que Schopenhauer afirma termos uma única possibilidade de vivenciarmos a vontade inarticulada: pela música, que é vontade mesma. Que é portanto pela música que podemos libertar-nos dos sofrimentos. A música seria uma espécie de suicídio do intelecto. Tratarei deste problema quando falarmos da poesia. Mas creio ter mostrado que podemos vivenciar a vontade na tradução, e que podemos vivenciá-la intelectualmente. A tradução não é um suicídio intelectual, mas é uma transfiguração da morte do eu, pela qual ~~me~~ o eu sai enriquecido.

Aquilo que Schopenhauer chama de vontade é aquilo que Freud chamará mais tarde de libido, Jung de id, e o existencialismo de nada nadificante. Ao traduzir, abrimo-nos para esse nada, para dele emergir enriquecidos. Na tradução, ~~existencialmente~~ vivenciamos as fronteiras do eu. Essas fronteiras são a língua dentro da qual estamos. E na tradução podemos superar essas fronteiras, embora somente para integrarmo-nos novamente em outras fronteiras, nas da segunda língua. A possibilidade do poliglottismo multiplica o campo das nossas realizações, sem, no entanto, elevar-nos acima de toda língua.

Considerem agora um outro aspecto do eu que se tornou evidente. Eu sou enquanto converso. Eu sou, portanto, sempre em função de outros. Sou, porque sobre mim se precipitam frases de outros, e porque de mim se precipitam frases ~~de~~ sobre outros. Essa conversação que sou pode ser interna. Neste caso, os outros serão como que todos presentes. Serei como que uma múltipla personalidade. Mas não há contradição nesse aparente paradoxo. Eu não sou um algo, mas um como. Eu sou como frases ocorrem. O eu, quando se encontra a si mesmo, encontra-se em situação que sempre inclui outros. Quando Ortega diz que eu sou eu e minha circunstância, pretende no fundo dizer que eu sou eu e os outros. Com efeito, eu sou um aspecto centralizador dos outros. É como se os outros existissem em função de mim, e eu existisse em função dos outros. Creio que neste aspecto do eu reside a chave para o problema da imortalidade. Os outros se imortalizam em mim, e eu me imortalizo nos outros. Aristóteles é imortal porque as suas frases continuam ocorrendo de uma forma chamada eu. E continuará imortal porque as suas frases passaram por mim para outros. A conversação, como soma dos eus, é a própria imortalidade. A fé na imortalidade da alma é uma fé num fundamento real do eu, chamado "alma". A descrença na imortalidade, a fé na morte definitiva, é consequência de uma falsa análise do eu. A análise da tradução mostrou que posso superar o nada que me invade. Por ser eu uma forma de conversação, sou imortal, porque existem os outros. E neste ponto do argumento cabe enquadrar a noção do amor, tão característica do cristianismo. O amor ao próximo é uma forma de amor a Deus. Posso chamar de amor aquela ligação que me une ao outro. O amor ao