

## A TEORIA ROMÂNTICA DA TRADUÇÃO EM WALTER BENJAMIN

COSTA, Andréa Morais  
Doutoranda (PPGL-UFPB)

Os escritos de Walter Benjamin aparecem marcados por uma atividade de pensamento que articula a tradição filosófica do Idealismo e do Romantismo à tradição do Judaísmo. Uma das noções fundamentais que urde as inter-relações da rede conceitual de Walter Benjamin é o de “linguagem originária”, que guarda uma estreita semelhança com a ideia de “Iena” dos românticos (Schlegel e Novalis), bem como com o conceito de Fichte sobre a reflexão, principalmente, noções como as de “Eu puro”, “infinito”, “idealismo” e “imaginação”.

O problema da tradução em Walter Benjamin liga-se aos desdobramentos de sua concepção da linguagem, segundo a qual a língua e a palavra devem realizar uma leitura potenciadora, em que a noção de *médium-de-reflexão* faz saltar determinados elementos do texto visando à potenciação e ao rejuvenescimento deles. Trata-se de um desdobramento, que conduzindo a reformulação dos textos, supõe um sentido de atualização e inacabamento. Tal formulação se opõe à tese central da concepção tradicional da tradução, que privilegia a fidelidade à sintaxe e à reprodução do sentido do original. Ora, a tradução como *médium-de-reflexão* articula-se como uma crítica de uma visão puramente semiótica da linguagem enquanto mero arranjo de signos arbitrários.

Prefaciando a tradução dos *Tableaux Parisiens* de Baudelaire, Walter Benjamin, em 1923, escreve o ensaio *Die Aufgabe des Übersetzers* (A Tarefa do Tradutor), onde a tarefa técnica da tradução parece concretizar os fundamentos epistemológicos de sua teoria da linguagem, baseada na hipótese gnosiológica de uma linguagem superior (originária) oposta à linguagem ‘decaída’ e arbitrária dos signos. Em seu ensaio *Sprachaufsatz* (Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana), produzido no ano de 1916, acha-se uma noção de filosofia obtida dentro da reflexão acerca da essência linguística do conhecimento, que cria um conceito de experiência alargada a partir da qual se busca efetuar a transição entre o sensível e o cognoscível. Tanto a filosofia como a poesia – também para Schlegel e Novalis – representariam para Benjamin um acesso privilegiado àquela “linguagem paradisíaca perdida”. Ou seja, há um entendimento de que apesar da ‘queda’, a verdade, como objeto aproximativo, possui a sua morada na linguagem. Caberia ao filósofo, ao poeta, ao tradutor e ao crítico a reconstituição dessa unidade linguística perdida, a (re)criação dessa linguagem da verdade.

Tanto para Novalis quanto para Schlegel, a língua, como imagem e expressão da alma, eleva-se a uma espécie de segunda potência, cujo mérito poético – e não retórico – aparece em seu caráter mágico e divino. Para Novalis, a linguagem, constituindo um mundo por si (expressão pela expressão), evoca, por outro lado, uma auto-referencialidade que guarda um jogo de analogias – jogo de proporções das coisas – com o mundo. Mundo e absoluto se tocam por meio desse jogo analógico, onde as palavras e as coisas evocam as marcas deixadas de sua origem divina. Ou como nos diz Seligmann-Silva:

Com efeito, para os românticos, não apenas a nossa linguagem decaída guarda elementos que apontam para a perda do estado de totalidade, mas também o mundo e a natureza podem, para

eles, ser lidos como um universo simbólico, através do qual se obtém uma mediação com o absoluto. (1999, p. 33)

Como vemos, o problema originário da linguagem é a sua magia, e o homem participa dela na medida em que nomeia as coisas. É através dessa nomeação que o homem tem acesso à essência linguística das coisas (entenda-se essência espiritual). Benjamin, seguindo a trilha do pensamento romântico, compreende a linguagem como uma essência espiritual a partir do Gênesis. Descrevendo os três níveis de linguagem, – a linguagem divina criadora, a linguagem nomeadora do homem e a linguagem decaída, plural, condicionada por uma relação externa com as coisas – Benjamin afirma que a linguagem dos nomes, reflexo do verbo divino, constitui a capacidade criadora de traduzir a linguagem das coisas:

Pelo verbo, o homem está ligado à linguagem das coisas. O verbo humano é o nome das coisas. Assim não se pode mais aceitar a concepção que corresponde à visão burguesa da linguagem, segundo a qual a palavra [Wort] liga-se de modo accidental com a coisa, que ela seria o signo das coisas (ou do conhecimento delas) estabelecido por qualquer convenção. A linguagem nunca fornece simples signos. Mas também é um engano a recusa da teoria burguesa da linguagem através da teoria mística. Segundo ela, com efeito, a palavra é pura e simplesmente a essência da coisa. Isto é falso, porque a coisa em si não possui nenhuma palavra, ela foi criada a partir do verbo divino e é conhecida pelo nome segundo o verbo humano. (apud SELIGMANN-SILVA, p. 83).

A demarcação clara das diferenças entre a linguagem divina e a humana remete à capacidade do homem de realizar a tradução das coisas diante da infinidade criadora do verbo divino. Da incapacidade de uma leitura única e imediata do mundo – daquele saber perfeito da linguagem paradisíaca –, nasce a pluralidade das línguas em que a palavra decaída, com a “queda”, exige uma tradução. Traduzir a linguagem das coisas indica então a própria incompletude de nossa língua cotidiana em exprimir o verbo divino (a linguagem pura). Essa linguagem pura – tal como exposto no *Sprachaufsatz* –, que está na base de todas as línguas, deve ser reconstruída pelo tradutor. Diante da diversidade das línguas, encarnada no mito babélico, a tarefa do tradutor deve ser a de reconstituir a linguagem pura [die *Reine Sprache*] incrustada nas línguas decaídas. Compreenda-se essa reconstituição como modo de aproximação do original, já que ele não pode ser trasladado mas elevado à segunda potência, numa relação que vai do comunicável a um não-comunicável. Logo, a tradução deve visar o elemento simbólico, meta-comunicativo que está na base do jogo das diferenças das línguas. Assim como explicitado por Selligmann-Silva, a tarefa do tradutor consistiria, para Benjamin, em:

[...] tentar trazer para a sua língua aquela ‘visada’ da língua da qual ele traduz; assim ele estará vinculado ao trabalho de reconstrução daquela linguagem originária perdida. A tradução deve, justamente, despertar a saudade com relação a essa linguagem perdida” (1999, p. 89).

A noção de origem, encetando um movimento que articula destruição e reconstrução, dispersão e restauração, constitui-se em um sentido essencial da filosofia benjaminiana, tornando-se o substrato fundamental da teoria da tradução. Perceba-se que, a despeito das notas nostálgicas implicadas nessa concepção romântica, a busca das origens só pode ser restaurada no presente histórico, através do qual o tradutor, num movimento de ruptura com a língua materna (destruição), intenta direcionar-se àquela linguagem pura e nomeadora. A idéia de tradução se constroi, então, pela junção de dois aspectos aparentemente contraditórios, de um lado, o aspecto revolucionário de dispersão, quebra e salto, e do outro, o lado nostálgico de restauração e salvação. A quebra e o salto, que remetem às abstrações do alegórico enquanto forma do espírito da língua, encetam um sistema de equivalências no qual a relação entre a tradução e o original se dá num domínio linguístico que aponta, a um só tempo, para a possibilidade e a impossibilidade da prática de tradução. Ou seja, de um lado a impossibilidade da tradução, no que diz respeito ao resgate e à fidelidade do original, e do outro, a sua possibilidade a partir do sistema de comparações entre o texto traduzido e o original, já que todas as línguas mantêm um parentesco subterrâneo.

Essa questão conserva um vínculo estreito com a noção de mimesis, evocando, assim, outro artigo de Walter Benjamin, do ano de 1933, intitulado “A doutrina das semelhanças”, em que o pensador alemão analisa a capacidade mimética, como produção de semelhanças, compreendendo a ação humana por meio da percepção e da linguagem. O autor abre o texto ressaltando o caráter místico dessa faculdade mimética:

Um olhar lançado à esfera do ‘semelhante’ é de importância fundamental para a compreensão dos grandes setores do saber oculto [...] A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. (1994, p. 108).

Para Benjamin, essa faculdade mimética, perspectivada por meio do conceito místico de semelhança extra-sensível, tem grande influência sobre a linguagem. O lado mimológico da palavra é compreendido pela analogia entre as imagens escritas e sonoras, entre letras e sons:

É, portanto, a semelhança não-sensível que estabelece a ligação não somente entre o falado e o intencionado, mas também entre o escrito e o intencionado, e entre o falado e o escrito. E o faz de modo sempre novo, originário e irredutível” (1994, p.108)

O elo, portanto, que estabelece essas conexões é a semelhança não-sensível, elo, vale dizer, que realizado cada vez de modo novo e originário, representa o próprio elemento mágico (irredutível) da linguagem, sendo originário porque, num salto, se dirige à palavra originária da linguagem. O conceito de semelhança não-sensível, que, necessariamente, utiliza a dimensão sensível e arbitrária dos signos, visa a abarcar o componente mágico da linguagem. O trabalho de tradução participa desse jogo analógico das palavras e das coisas, já que o ato de nomear se manifesta no poder mimético (e paradoxalmente criador) entre o sensível e o não-sensível.

Em suma, o que nos interessa ressaltar com toda essa discussão é o fato de Benjamin, com esse conceito de semelhança não-sensível, ter reafirmado sua posição crítica diante das posturas convencionalistas acerca do fenômeno da linguagem. Mas isso não implica, como entendemos, a separação da dimensão semiótica da linguagem,

mas que essa oculta aquela. Benjamin entende que essa atitude mimética da linguagem vincula-se a uma dimensão temporal:

Deve-se refletir, ainda, que nem as forças miméticas nem as coisas miméticas, seu objeto, permaneceram as mesmas no curso do tempo; que com a passagem dos séculos a energia mimética, e com ela o dom da apreensão mimética, abandonou certos espaços, talvez ocupando outros” (1994, p.109).

O trecho acima nos traz a ideia de que a faculdade mimética corresponde, nesse caso, a certa estrutura de percepção que se modifica ao longo do processo histórico. O argumento encampa uma temporalidade histórica e profana, mas essa implica uma construção, uma leitura da qual o presente, por meio do salto – imagens dialéticas –, rompe com a tradicional concepção do conhecimento (lógico-linear) e com a linguagem como mera re-presentação e mimesis de uma realidade estática, assim como a linearidade da história. Dessa forma, não se pode supor que Benjamin postule exclusivamente um caráter meta-semântico ou trans-semântico para a concepção da linguagem. Sigamos um trecho do ensaio “A doutrina das semelhanças”, em que Benjamin reafirma o lado mágico da linguagem, bem como o seu lado semiótico:

Essa dimensão mágica, se se quiser, da linguagem e da escrita não se desenvolve isoladamente da outra dimensão, a semiótica. Todos os elementos miméticos da linguagem constituem uma intenção fundada, isto é, eles só podem vir à luz sobre um fundamento que lhes é estranho, e esse fundamento não é outro que a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem. O texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode formar-se o quebra-cabeça. O contexto significativo contido nos sons da frase é o fundo do qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade do relâmpago. Mas, como essa semelhança extra-sensível está presente em todo ato de leitura, abre-se nessa camada profunda o acesso ao extraordinário duplo sentido da palavra leitura, em sua significação profunda e mágica (1994, p.112)

Essa potencialidade da leitura, que se define como desdobramento (duplo) da palavra, estabelece a íntima relação entre o lado simbólico da linguagem (elementos da doutrina neoplatônica) e o seu elemento sgnico, que preside a leitura do mundo e das letras. Esse lado simbólico, que envolve a teoria das semelhanças não-sensíveis, dirige uma crítica à concepção convencional da linguagem, ao mesmo tempo em que, contra a imediatez do símbolo, a alegoria, estruturada na queda e na perda da origem primeira, busca capturar o sentido mais profundo e mágico da palavra. A alegoria, lançada contra a concepção burguesa da linguagem, é o “agora da conheçibilidade” (*Erkennbarkeit*) diante da impossibilidade de acesso à verdade. A alegoria, que envolve e reúne crítica, comentário e tradução do texto-mundo, atua como uma imagem-pensamento em que o transitório da imagem guarda algo de eterno num jogo de analogia infinito. Assim, o tradutor repetiria o gesto do crítico e do comentarista, em que a concepção do mundo como um texto, numa espécie de palimpsesto, reclamaria do intérprete a busca da linguagem perdida:

Vale lembrar que a crítica [igualmente a tradução] atua num duplo sentido: em primeiro lugar ela abre a sua própria leitura, isto é, não se apresenta como uma palavra final, como um juízo fechado, mas sim como um anagrama, aberto para ser lido e completado por cada leitor (reproduzindo assim o seu próprio ato de interpretação e inserindo-o em um processo de potenciação, como que abrindo o “trabalho de leitura” num movimento de desdobramento – “des-dobramento” – infinito. Em segundo lugar a crítica como alegórica problematiza – assim como a alegoria – a relação entre os significantes e os significados – mimetizando novamente o seu objeto, a poesia, e dando um matiz estético a si própria [...] O jogo de analogia é infinito: o leitor repete o gesto do crítico; (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 214).

O comentarista de Benjamin refere-se, especificamente, ao problema da concepção da crítica, mas ela, como *medium-de-reflexão*, também envolve a tarefa do tradutor. Aliás, vale ressaltar, que todos os aspectos tratados nos textos de Benjamin têm a mesma base comum: a concepção romântica da linguagem, que eleva todos os temas à segunda potência. Indiretamente, Benjamin compara essa linguagem à metáfora que, aliás, em alemão, significa, literalmente, *uber-tragen* (traduzir), ‘levar além’, significado que busca estabelecer a correlação entre vida e finalidade numa esfera mais elevada, em que o encontro das línguas fecunda a sua essência embrionária. É, pois, sob a forma de analogias e sinais, e nunca por meio da cópia e da reprodução do real, que as línguas estabelecem a relação oculta com o original, muito além do que qualquer semelhança superficial que exista em dois poemas. Benjamin escreve:

[...] nenhum dado do conhecimento pode ser ou ter pretensões a ser objetivo quando se contenta em reproduzir o real, e do mesmo modo também nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original. Isto porque o original se modifica necessariamente na sua “sobrevivência”, nome que seria impróprio se não indicasse a metamorfose e renovação de algo com vida. Mesmo para as palavras já definitivamente sepultadas num determinado texto existe um amadurecimento póstumo. Aquilo que em vida de um autor poderia ser uma tendência ou particularidade da sua linguagem poética pode mais tarde desaparecer de todo enquanto novas tendências de natureza imanente surgirão muito possivelmente das formas literárias. O que dantes era novo pode mais tarde parecer obsoleto e o que era uso corrente pode soar arcaico. [...] Assim é porque do mesmo modo que o significado e a camada sonora de uma poesia se modifica completamente com o decurso dos séculos também se modifica a própria língua materna do tradutor. (BENJAMIN, 2008, p.30)

A compreensão fluida do significado, que escapa à mera comunicação de sentido, é a expressão mesma da diferença, que separa o conteúdo e o ‘modo-de-querer-dizer’, esse último expressando o conceito de ‘semelhança não-sensível’, que guarda a complementaridade das línguas como partícipe da língua pura:

As diferentes línguas, consideradas isoladamente uma das outras, são incompletas, e nelas os significados nunca são encontrados numa relativa independência, como nas palavras isoladas ou nas frases. Os significados encontram-se pelo contrário em constante metamorfose, até que, da harmonia de todos esses “modos de querer ver”, eles conseguem irromper como Língua perfeita e pura, permanecendo até aí latente nas outras línguas (BENJAMIN, 2008, p.32).

O que reencontramos nessa afirmação é o mesmo procedimento que serve a toda teoria do conhecimento de Benjamin e que descreve a sua prática perceptiva de fazer saltar determinados elementos do texto para desdobrá-los em um suposto inacabamento. No caso da tradução, embora não se possa reivindicar a característica da durabilidade para as suas criações, ela guarda aquele destino linguístico da língua pura e elevada, onde as línguas superam o seu estado isolacionista, proveniente da ‘queda’ e se reconciliam em força e rejuvenescimento. Contudo, ressalta Benjamin:

Esse domínio não é alcançado pela violência e pela força, nele existindo algo que faz de uma tradução mais do que uma mera comunicação. Para usar maior rigor podemos definir este cerne ou núcleo central como sendo em si próprio intraduzível. Por muitos elementos de comunicação que de fato se consiga extrair e traduzir, ele permanecerá sempre uma intacta e intocável zona para a qual converge o trabalho do genuíno tradutor. E ela não pode ser transmitida pelo mesmo modo que no original, porque são completamente diferentes neste e na tradução, as relações entre o conteúdo e a linguagem (2008, p.33-34)

Essa zona intacta e intocável, exprimindo a impossibilidade mesma da tradução, se coloca como uma aporia à velha teoria, que fundamenta a capacidade de comunicar o sentido do original, a partir das oposições inconciliáveis do par fidelidade e liberdade. Ora, para a teoria benjaminiana a tradução é uma forma, sendo a comunicação inessencial para a tradução. De forma alguma ela deve se comprometer em servir ao leitor, já que as obras artísticas conservam a sua essência no intangível e no poético. Portanto, para além da comunicação, na esfera de comunhão com o poético, cabe ao tradutor reproduzir também poetizando a fim de se evitar uma transmissão de conteúdo não essencial:

A fidelidade da tradução das palavras isoladas quase nunca consegue restituir completamente o significado que estas têm no original. Pois o significado poético não é restringido nem fica esgotado pela intenção do original, e esta dinamiza-o na medida em que a intenção está ligada aos modos de “querer dizer” existentes numa determinada palavra. [...] Aliás a literalidade no que respeita à sintaxe violenta qualquer tentativa de reprodução do significado e por vezes ameaça mesmo conduzir-nos para o mais intolerável dos absurdos. [...] Em consequência disso a exigência de literalidade nas traduções não se deduz do interesse em preservar o significado, e este favorece menos a poesia e a

própria língua que a liberdade desregrada dos maus tradutores.  
(BENJAMIN, 2008, p.36)

Distanciando-se da função comunicativa e de todo automatismo verbal da linguagem, Benjamin propõe que a busca na tradução desoculte a saudade daquela linguagem originária capaz de suspender a distância entre as palavras e as coisas, capaz ainda de expressar a relação íntima entre as línguas. O que se busca, enfim, na tradução é aquela fidelidade que emancipe a palavra do estreito significado, donde a liberdade do tradutor consiste em resgatar em sua própria língua a língua pura, complementada na língua estrangeira, liberando, pela reconstituição poética, o momento mágico ocultado na obra. O tradutor torna-se, pois, o repoetizador da obra já que se distancia da literalidade das palavras por meio do jogo infinito do signo e do similar.

## REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. **A tarefa do tradutor**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. "A doutrina das semelhanças". In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1).
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin: romantismo e crítica poética**. São Paulo: Iluminuras, 1999.