

TRADUÇÃO E CETICISMO^s

Helena Martins
Pontifícia Universidade Católica-RJ
lena@let.puc-rio.br

Resumo: Este artigo examina os limites entre *tradução* e *manipulação*, no contexto mais amplo do debate sobre a presença do *ceticismo* em perspectivas contemporâneas da linguagem e do sentido. Mostra-se como a disseminação do ideário anti-imanentista funciona como convite ao ceticismo, explorando-se, por outro lado, a possibilidade de uma resposta anti-imanentista ao cético, apoiada sobretudo nas reflexões wittgensteinianas de Stanley Cavell. À luz dessa discussão, analisa-se o impacto da dúvida cética sobre o campo específico da tradução, sustentando-se que o ceticismo quanto à distinção entre o traduzir e o manipular não é decorrência necessária da renúncia à crença no significado imanente e transcendental.

Palavras-chaves: tradução, manipulação, anti-imanentismo, ceticismo.

Abstract: This paper discusses the limits between *translation* and *manipulation*, in the context of the broader debate on the role of *skepticism* within contemporary perspectives on language and meaning. It shows how the spread of anti-immanentist views may invite skepticism, exploring on the other hand the possibility of an anti-immanentist response to the skeptic, mainly based on S. Cavell's Wittgensteinian reflections on this issue. The impact of skeptical doubt on the field of translation is analyzed in the light of the previous discussion, and the case is made for not taking skepticism towards the distinction between translating and manipulating as a necessary result of renouncing the belief in immanent and transcendental meaning.

Keywords: translation, manipulation, anti-immanentism, skepticism.

Em artigo recente, Maria Paula Frota sintetiza a questão geral à qual este trabalho reage:

(...) proponho questionarmos se não estará havendo, na esfera das teorias de tradução desenvolvidas a partir dos anos oitenta, um esgarçamento dos limites conceituais da tradução, a qual passou a ser identificada por muitos como uma reescrita manipuladora. Com esse relaxamento dos seus limites, a tradução parece estar sendo conceitualmente assimilada a outras formas de escrita, como a adaptação ou a própria escrita autoral, e assim perdendo as suas especificidades, incorporando formas de produção textual que fogem ao seu campo próprio. Dai por que intitulei este trabalho com a pergunta “Traduzir é mesmo manipular?”¹.

Parece-me razoável supor que a pergunta com que Frota intitula seu artigo não ganha espaço apenas na esfera acadêmica, entre aqueles que tomam a tradução como objeto de teorização, mas é também experimentada desde sempre, de forma ora mais difusa ora mais nítida, por muitos tradutores, seja qual for o grau de reflexão sistemática que tenham desenvolvido acerca do próprio ofício. Que tradutor que não terá alguma vez sido assaltado por dúvidas como: *Será que eu estou me excedendo? Será que eu estou ultrapassando o limite da minha tarefa? Aliás, qual é esse limite?* Comparece então na teoria, mas a meu ver também na prática, uma certa tensão auto-renovável entre a busca de limites definidos para o trabalho do tradutor e a ameaça sempre tangível da impossibilidade de traçá-los.

A contribuição particular que pretendo fazer com este artigo envolve pensar essa tensão –manifesta especificamente no campo da tradução – como uma espécie de sintoma ou efeito particular de um fenômeno bastante mais amplo: algo que poderia ser caracterizado como um movimento humano de oscilação com respeito ao *ceticismo* enquanto atitude intelectual. Etimologicamente, a palavra *ceticismo* deriva de um verbo grego que significava *olhar com cuidado, examinar atentamente*. O cético seria, por sua vez, *aquele que observa detidamente e nada diz*. A idéia que se insinua pela via etimológica – a de que só tem algo a dizer sobre as coisas

aquele que não as examina com cuidado – sintoniza-se com a definição bastante sintética de ceticismo que encontramos em um dicionário de epistemologia publicado recentemente: “o *ceticismo* é a visão segundo a qual o conhecimento não nos é franqueado” (cf. Klein, 1992: 457). Na história da filosofia ocidental flagramos, com efeito, gestos alternados de repulsa e atração pela atitude cética quanto à possibilidade do conhecimento – em diferentes versões, em diferentes momentos, não raro no pensamento de um mesmo filósofo (v. Cavell, 1988, 1996).

Ao longo da história, o ceticismo incide sobre diferentes domínios: duas modulações dessa visão que se fizeram especialmente salientes no período moderno envolvem, como se sabe, a dúvida quanto à possibilidade de se conhecerem os objetos do mundo exterior e a dúvida quanto à existência de outras mentes. Contemporaneamente, o ceticismo parece assumir uma feição distinta: sensível ao clima de opinião da chamada “virada lingüística”, volta-se com freqüência sobre a linguagem, com reverberações cuja radicalidade é proporcional à crença (tão disseminada no pensamento contemporâneo) de que a existência humana é como um todo lingüisticamente articulada. A suspensão da possibilidade de se alinharem de alguma forma estável e objetiva significantes e significados derrubaria, por si só, num efeito-dominó, toda e qualquer pretensão ao conhecimento de absolutos metafísicos ou verdades universais, desestabilizando ao mesmo tempo as crenças mais arraigadas do senso comum em relação à estabilidade e à previsibilidade da linguagem e das coisas.

Essa versão lingüística ou semântica de ceticismo é especialmente relevante para nós aqui, pois é aquela que, por razões óbvias, tem vinculações potenciais mais diretas com o campo da tradução. O redimensionamento recente de certas noções centrais nesse campo – tais como *significado*, *texto*, *autor* etc. – pode ser associado, sob o ângulo que estou tomando, a essa atração recorrente do espírito humano pelo ceticismo. De fato, os conhecidos ataques pós-estruturalistas contra a aposta na unicidade e na objetividade

do significado, contra a concepção do autor como a origem do sentido e a autoridade máxima sobre a obra, contra o entendimento do texto como um objeto que se oferece autônomo a seus diferentes intérpretes, enfim, todos esses ataques dirigidos contra o ideário associado a perspectivas *immanentistas* ou *representacionistas* da linguagem podem ser reconhecidos como ligados de alguma forma ao gesto cético.

A afinidade entre a crítica pós-estruturalista e a milenar linhagem do ceticismo epistemológico está longe de ser um ponto incontroverso, mas vem sendo explicitamente apontada por um número significativo de autores. Tal afinidade é examinada, por exemplo, por Michael Fischer, em um livro que tematiza o que ele denomina *ceticismo literário* (1989, cap. 1). O autor nos mostra ali, entre outras coisas, como o legado cético é explicitamente reconhecido tanto por detratores quanto por entusiastas do pós-estruturalismo e da desconstrução: o entusiasta Christopher Norris afirma, por exemplo, que o crítico pós-estruturalista que adere à desconstrução trabalha “no mesmo limite vertiginoso” em que o cético se encontra, “suspendendo tudo aquilo que presumimos acerca da linguagem, da experiência e das possibilidades ‘normais’ da comunicação humana” (*apud* Fischer, 1989: 8; v. tb. Cavell, 1988, cap. 5, Taylor 1992 e Stone 2000).

É importante reconhecermos aqui, no entanto, que esse tipo de “suspensão cética vertiginosa” a que Norris se refere não é uma decorrência necessária da adesão a uma perspectiva não imanentista do significado e da linguagem – não se segue obrigatoriamente da renúncia às pretensões do conhecimento de essências ou absolutos metafísicos. A inquietação com a insistência filosófica na busca da determinação dessas essências corresponde a uma propensão histórica bastante mais geral na filosofia, que tem tido sua semente amiúde atribuída a Kant e que aproxima pensadores e estilos de pensamento sob outros aspectos bastante afastados, tais como Nietzsche, Heidegger, Derrida, Austin, Wittgenstein, Dewey e muitos outros. Como assinala Richard Rorty, o anti-essencialismo

e o anti-imanentismo representam, de fato, “o principal ponto de convergência entre a filosofia analítica e a filosofia continental” (cf. Rorty 1991: 99). A despeito desse importante ponto de convergência, no entanto, a afinidade com o ceticismo não é algo que se possa tranquilamente atribuir de forma indistinta a esse heterogêneo feixe de pensadores e pensamentos.

Na maioria dos casos, é possível reconhecer o vetor crítico vulgarizado na célebre caracterização jocosa do metafísico essencialista como “um cego, com olhos vendados, num quarto escuro, procurando um gato preto... que não está lá”². Mas essa condenação da metafísica não se solidariza necessariamente com a suspensão ou suspeição das crenças e apostas do chamado “homem comum” embutida no ceticismo – não necessariamente conduz a hesitações e dúvidas do tipo daquelas que proliferaram nos experimentos de pensamento dos filósofos da modernidade, tais como “não tenho como saber que essa mesa está de fato aqui ou se meus sentidos me enganam”, “não sei se isto é realidade ou é sonho”, “não posso confiar no meu raciocínio, pois posso estar sendo sistematicamente enganado por um gênio maligno”, “não tenho como saber se essas criaturas ao meu lado têm uma vida interior semelhante à minha”, e assim por diante. A renúncia ao projeto metafísico tampouco leva necessariamente às hesitações de teor pós-moderno que contrariam ou provocam o senso comum no que diz respeito à linguagem, sobretudo no que tange à estabilidade e à transparência do sentido, muito embora a situação nesse caso seja bem mais delicada, como se vai ver mais adiante.

É preciso reconhecer de toda forma que no mínimo um filósofo importante associado à crítica anti-essencialista e anti-imanentista da metafísica – refiro-me a L. Wittgenstein – longe de abraçar qualquer forma de ceticismo, convida-nos justamente a pensar o ceticismo como um outro sintoma da *mesma* “doença filosófica” que impulsiona a busca por absolutos metafísicos. Se desejamos, como é o caso aqui, pensar a questão da tradução e sobretudo pensar os limites entre a tradução e a manipulação a partir de uma

perspectiva não imanentista do sentido e da linguagem, então o diagnóstico e os eventuais remédios wittgensteinianos para os “males” do ceticismo oferecem um caminho que merece no mínimo um passeio. A visada wittgensteiniana talvez nos dê aqui algum compasso para pensar o lugar e o impacto da dúvida cética quando o que está em jogo são os limites entre o traduzir e o manipular. Antes, no entanto, de examinar sob esse ângulo as relações entre a tradução e o ceticismo, é bom esclarecer rapidamente o que se entende aqui por uma resposta wittgensteiniana ao cético. Entre os muitos leitores de Wittgenstein que se propuseram explorar o caminho que ele abriu com sua discussão sobre o ceticismo, elejo aqui Stanley Cavell como medida para as minhas considerações. A razão pela qual vejo o pensamento de Cavell como o mais apto nesse contexto é, em primeiro lugar, o seu respeito pelo ceticismo, o seu empenho em de fato compreender “quem é o cético”, em apreciar “a força de sua posição” (cf. Cavell, 1996, 50).

Muitos outros leitores importantes de Wittgenstein sugerem que o apelo à chamada *linguagem ordinária* constituiria uma espécie de repúdio imediato ao ceticismo (v., p. ex., Cook, 1966 e Malcolm, 1975). O cético seria, para eles, alguém que adota um certo ponto de vista filosófico capaz de tornar estranhas ou mesmo absurdas as próprias palavras. No tecido da linguagem ordinária (e somente ali) encontraríamos a fonte das nossas certezas – os critérios definidores do que é a água, um barco, uma cadeira, uma tradução. E também ali e somente ali estariam os critérios definidores do que é *ter certeza* ou *saber algo*. O cético que diz algo como “eu não tenho certeza de que há uma mesa na minha frente” ou “eu não sei se a pessoa ao lado tem uma mente como a minha” estaria usando de maneira desviante ou absurda expressões como *ter certeza* e *saber*. O apelo à linguagem ordinária seria então, para os comentadores dessa persuasão, suficiente para, senão refutar, pelo menos repudiar a posição do cético. Em seu *Must We Mean What We Say?*, Cavell se empenha em demonstrar, ao contrário, que, “se o apelo ao que dizemos na linguagem comum é tomado como a garantia de um repúdio imedia-

to ao ceticismo, então esse apelo é ele mesmo repudiado” (1996: 47). Recusando-se a tomar os usos lingüísticos supostamente desviantes do cético como a única coisa que merece atenção (e reprimenda?) em sua posição, Cavell mostra aqui sintonia com aquele dizer ultra-repetido mas resumitivo de Stanley Fish: “teorias do desvio sempre trivializam a norma” (Fish 1980: 101-109).

Se decidimos seguir a recomendação explícita de Cavell e tentamos “compreender de dentro a visão que se pretende criticar” (1996: 47), podemos nos inclinar talvez a concordar com ele, quando objeta que está longe de ser trivial a divisão entre os usos filosoficamente “infectados” que o cético faz da linguagem e os usos supostamente “sadios” do seu crítico, que procura se ater apenas ao que, por assim dizer, estaria na cara de qualquer homem livre de preconceitos filosóficos. Pois, para começar, a divisão assim concebida presume que o cético não pode ser incluído entre os que reconhecem o aparente conflito entre suas palavras e os usos comuns da linguagem. Sendo contra-intuitivo presumir que o cético seja alguém que domina imperfeitamente o seu idioma, ficamos, segundo Cavell, com as perguntas: “por que o cético usa as palavras dessa maneira estranha? (Sem razão? Por que é perverso? Fraudulento?) Será que é possível que ele não esteja falando sério?” (1996: 48). De acordo com o autor, ainda na mesma passagem, “quando o cético repudia algo que para todos nós seria a coisa mais acertada a dizer (quando nega, por exemplo, que há uma mesa aqui), ele imediatamente faz concessões”, admitindo que, “para fins práticos”, ou “em certo sentido”, há uma mesa aqui – concessões que mostram que ele *sabe* que suas palavras se chocam com os usos comuns da linguagem. Para Cavell, um pré-requisito essencial para uma resposta ao cético, uma resposta que sublinhe o esvaziamento de sentido que sua posição promove, é convencer o cético que há em nós mesmos de que, de alguma forma, reconhecemos o que ele gostaria de dizer.

Uma chave para entender essa delicada economia entre verdade e absurdo no ceticismo, eis o que nos oferece a filosofia de

Cavell em sua leitura de Wittgenstein – e eis o que eu não teria como apresentar adequadamente nos limites deste espaço. Para fins desta discussão, podemos, no entanto, tolerar o seguinte resumo, muito baseado em Mulhall (1996). Para Cavell, encontramos de fato no tecido da nossa língua os *critérios* que nos dizem aquilo que *conta*. E a expressão “o que conta” tem aqui um duplo sentido: a língua abriga os critérios que nos permitem determinar o que conta *como* uma cadeira, um sapato, uma dor, uma tradução. Isto é: os critérios são, em certo sentido, critérios de *individuação*. Mas tais critérios embutidos na linguagem manifestam também “o que conta” no sentido daquilo que é importante para os seres humanos ou para uma comunidade lingüística. A estrutura dos nossos conceitos é uma expressão dos interesses humanos; e o acordo volátil em torno dos nossos critérios é sintoma de uma sintonia delicada, “de um compartilhamento de rotas de interesse, de formas de reagir, de nosso senso de semelhança, de significância, de ultraje e assim por diante” (Mulhall, 1996: 6). Trata-se, para usar o enigmático termo de Wittgenstein, de um compartilhamento de *formas de vida*.

Essa idéia geral comparece, é claro, em diferentes versões e com diferentes ênfases no pensamento de muitos filósofos não imanentistas além de Wittgenstein. Seja como for, uma vez que a nossa capacidade de fazer juízos sobre o mundo depende unicamente de concordarmos com respeito a esses critérios, então é natural que o cético se demonstre preocupado com os julgamentos franqueados por eles. Por que afinal deveríamos acreditar que esse acordo ou sintonia em torno de convenções lingüísticas tão contingentes e precárias nos leva a conhecer qualquer coisa com certeza? Se os critérios se baseiam unicamente no acordo e na convenção, um repúdio cético a esses critérios é sempre uma possibilidade humana: conforme observa Cavell, tudo o que é convencional está de certa forma sujeito à retirada do consentimento; é preciso “reconhecer que, por mais necessários que sejam, nossos critérios estão sempre vulneráveis à recusa ou descontentamento” (1988,

5). Para Cavell, o cético está certo em rejeitar a idéia de senso comum de que nossa apreensão do mundo é o resultado de um exercício fundamentalmente cognitivo, de que *sabemos* com certeza, por exemplo, da existência de objetos materiais. O que ele mostra, no entanto, é que, sendo os critérios embutidos na linguagem “a *condição de possibilidade* para alegarmos que sabemos qualquer coisa, tais critérios não podem eles mesmos converter-se em objetos de *conhecimento*” (Mulhall, 1996: 6, grifos meus). Se *duvidamos* desses critérios, é porque continuamos a tratá-los como objetos de cognição – coisas em relação às quais faz sentido perguntar: Isso é verdadeiro? Isso é falso?.

O que Cavell procura nos mostrar é enfim o equívoco que há tanto em *acreditar* de forma cega na verdade dos nossos critérios, quanto em *duvidar* desses critérios. Pois eles são justamente o que permite a crença e a dúvida, não estando portanto sujeitos a elas. O gesto cético em particular, corresponderia, na conhecida metáfora de Wittgenstein, a cortar o galho sobre o qual estamos sentados (*Investigações Filosóficas*, §55). Mas por que nos sentimos compelidos a cortar assim esse galho? Por que o impulso cético perdura? Uma das razões aventadas por Cavell é, nas palavras de Mulhall, a seguinte: “nada é mais humano do que o desejo de negar a humanidade, a finitude da condição humana”. O gesto cético estaria para Cavell associado ao que Wittgenstein denominava “ânsia de generalidade”, uma recusa a reconhecer a finitude e os limites da linguagem, do conhecimento e da condição humana de um modo geral. O que o cético toma como um processo de renúncia às ilusões, Cavell interpreta como uma recusa sistemática a reconhecer essa finitude e esses limites (cf. Mulhall, 1996: 8-9). Pois, para dizer coisas como *o conhecimento não nos é franqueado, eu não posso ter certeza de nada*, é preciso acreditar que há outras vias superiores de conhecimento e de certeza; é preciso projetar um tipo de certeza superlativa que, para nós, simplesmente não comparece.

Assim, a posição do cético não pode ser comprovada ou refutada – pode isso sim ser *reconhecida* e, se possível ou desejável,

resistida ou *abandonada*. Mas o que toda essa discussão tem a ver com a questão dos limites da tradução? A pergunta geral que anima este trabalho é “O que conta como tradução?”. É em torno dela que gravitam as outras: Temos como traçar limites para a prática tradutória? Ou não há como traçá-los? Qual o impacto da dúvida cética sobre esse campo?

Se o ceticismo é, como sugere Cavell, uma tentação humana muito significativa e muito difícil de reprimir, então se pode dizer que o espaço da tradução representa um lugar especialmente propenso à emergência dessa tentação. O cético é aquele que olha de perto, com cuidado, detidamente – e o ato de traduzir é de certa forma um convite compulsório a esse tipo de exame cuidadoso. Acredito que tinha algo semelhante em mente o filósofo americano Barry Stroud, quando sustentou *traduzir* é diferente de *entender* (2000, cap. 8). Acompanhando a sugestão desse autor, podemos tomar *entender* como o paradigma daquilo que ocorre de forma mais ou menos imediata quando participamos cotidianamente dos jogos de linguagem condicionados por nosso idioma – como o exercício mais ou menos espontâneo de lidar com a nossa herança compulsória ou de sermos, por assim dizer, reclamados por ela. Nesse caso, o ato de traduzir é, entre outros possíveis, um daqueles atos que nos obrigam a examinar de perto o nosso legado, em vez de simplesmente habitá-lo. E, quando se olha de perto, alguém já disse, ninguém mais é normal. Cadê o sentido que estava aqui? Cadê o texto que estava aqui? Cadê o autor que estava aqui? Cadê as línguas que estavam aqui? O gato preto comeu.

O ato de traduzir tem de fato boas chances de convidar ao ceticismo: jamais chego a conhecer em um plano absoluto este significado, este texto, este autor, esta língua, aquela língua. De modo que eu não tenho como saber o que conta como uma tradução. De modo que deixa de fazer sentido eu me perguntar coisas como: será que eu estou me excedendo na minha tarefa de traduzir? Passando do limite? De modo que um caminho possível – tentador e significativo – é eu deixar de fazer essas perguntas e, por exemplo,

passar a me relacionar de outras maneiras com isso que, olhando de longe, o “homem comum” vem chamando de tradução (mas isso só porque não lhe ocorre olhar de perto). Posso enfim reconhecer que traduzir é sempre manipular e explorar, agora sem culpa, as possibilidades dessa manipulação. E posso fazer isso por boas razões: razões eticamente defensáveis ou esteticamente defensáveis, e assim por diante. Posso fazer isso.

Mas, nesse vai-e-vem em relação à oferta cética que é tão característico da nossa condição, posso pensar de novo e me perguntar: como foi mesmo que eu deixei de saber o que conta como tradução? Como será que o gato preto que nem estava lá comeu a minha certeza? Posso talvez reconsiderar que o que conta como tradução é algo que permanece ainda determinado na linguagem do “homem comum”, seja lá o que isso for. Isso equivale a reconhecer a tradução mais uma vez como uma práxis, como uma instituição cultural com um passado que a coloca em certa posição entre os assuntos humanos. Posso pensar talvez que a linguagem ordinária embute os critérios forjados nessa práxis para determinar o que conta como tradução – o que conta no sentido de individuação, mas também, seguindo aqui a sugestão de Cavell, o que conta no sentido daquilo que tem sido de alguma forma importante em nossas formas de vida.

É verdade que esses critérios não se dão a conhecer aprioristicamente, em uma visão de sobrevôo; é verdade que jamais podem ser cabalmente explicitados. Pois eles não existem a não ser nas práticas humanas cambiáveis e voláteis com que a linguagem mantém laços mutuamente constitutivos. Nesse sentido, muitas coisas podem contar como tradução: da tradução estudadamente fidelizante de uma bula de remédio à série de “traduções” que Picasso fez das *Meninas* de Velásquez. Estas não seriam talvez o que mais trivialmente chamamos de tradução. Mas, para fazer justiça a Stanley Fish em suas acertadas preocupações com a trivialização da norma, é preciso reconhecer que os critérios embutidos nisso chamamos linguagem ordinária não se confundem jamais com o que é *trivial* ou *banal*.³ Dentro dos limites im-

postos *de dentro* por esses critérios, coisas muito extraordinárias podem acontecer.

Mas aí o cético pode retornar: mas a elasticidade desses critérios, sua contingência, afinal não os inutiliza ou os inviabiliza? Como diria Cavell, tudo o que é essencialmente convencional fica desde logo vulnerável à retirada do consentimento. Assim sendo, é verdade que podemos encontrar na dúvida cética um motivo para, talvez solitariamente, ou em pequenos círculos, suspender a pergunta “eu estou manipulando ou traduzindo?”. Mas olhando para a instituição histórica que é a tradução, podemos nos perguntar também: há motivos para manter essa pergunta?

Ora, há toda uma coleção de motivos históricos e culturais de ordem prática, político-ideológica, etc., motivos que, como diria Wittgenstein, “não são razoáveis ou irrazoáveis – estão aí – como a nossa vida” (*Sobre a certeza*, §559). Sob esse aspecto, os motivos que levam coletivamente à manutenção da pergunta sempre sobrepujam quaisquer motivos que tenhamos particularmente para suspendê-la. Podemos é claro tentar subverter ou transformar esse estado de coisas num gesto político deliberado. Mas gostaria de dizer que há pelo menos uma razão para talvez conter esse gesto em benefício da manutenção da pergunta.

Essa razão é um fato óbvio, mas que corre o risco de ficar à sombra com a indistinção entre tradução e manipulação. O fato é: há línguas diferentes. Se os limites do meu mundo são os limites da minha língua, então a existência de outras línguas abriga sempre a promessa senão de conhecer esses limites – pelo menos de *reconhecê-los* na contra-luz de uma outra língua, de outro um mundo. Traduzir é de alguma forma reagir a essa promessa, é dispor-se a reconhecer um outro, a explorar possibilidades de existência diferentes daquelas que me seqüestraram quando eu aprendi a minha língua particular e não outra.

Mas o cético – o cético de plantão em mim – pode dizer: olha, você está se iludindo, o outro não está lá ou é inefável, não há resgate para este seqüestro. Seguindo a sugestão de Cavell, pode-

mos talvez responder: você está com a razão até certo ponto, mas também está completamente errado: o outro está lá sim, no único sentido em que “outro” pode ter para nós. Afirmar que se conformar com esse sentido não superlativo é incorrer em uma ilusão supõe estar preparado para responder: ilusão em comparação a quê? Àquele conhecimento superlativo que não existe? Seguindo esse raciocínio, podemos talvez resistir ao cético e afirmar: há limites entre a tradução e a manipulação.

Os limites são por um lado os critérios embutidos nos nossos jogos de linguagem envolvendo a tradução – critérios voláteis e não apriorísticos, é verdade, mas ainda assim os critérios de que dispomos para reconhecer o que conta como tradução. E os limites da tradução são também, por outro lado, os limites que eu exercito mantendo viva a pergunta *eu estou ultrapassando o limite?* Estou deixando de reconhecer ou respeitar o outro? O cético está certo em dizer que não temos como responder essas perguntas de forma absoluta. Mas isso não é razão para deixar de fazê-las. Pois, como dizia Guimarães Rosa sobre a história do cego e do gato preto, “o cego em tão pretas condições, pode não achar o gato que pensa que busca, mas topa resultado mais importante – para lá da tateada concentração” (1995, 522).

Notas

[§] Este artigo se origina de minha participação na mesa-redonda *Possíveis limites da tradução manipuladora*, no IX Encontro Nacional de Tradutores e III Encontro Internacional de Tradutores, realizado em Fortaleza em agosto de 2004.

1. Frota, 2004, no prelo. O trabalho foi apresentado pela autora na mesma mesa-redonda, por ela coordenada, que deu origem a este artigo.

2. Guimarães Rosa atribui a definição a Voltaire em seu *Tutaméia*, “Prefácio - Aletria e hermenêutica”, p. 522.

3. Não há como negar que adjetivos como “ordinário” e “normal” têm se associado historicamente a outros como “banal”, “previsível”, “neutro”, “objetivo”, “referencial”, “denotativo”, “literal”, etc. O raciocínio dicotômico que subjaz a esse tipo de associação, em que o ordinário é tomado como *oposto* a alguma outra coisa *na linguagem*, não se acomoda bem, contudo, em uma visão wittgensteiniana, pelo menos não na leitura feita neste trabalho. Pois, de um lado, a linguagem *ordinária* é, para Wittgenstein, como bem observa M. Perloff, “simplesmente *aquilo que é*, a linguagem que *de fato* utilizamos quando nos comunicamos uns com os outros”; e pode perfeitamente, nesse sentido, “ser conotativa, metafórica, fantástica” (cf. Perloff 1996: 57). E, de outro lado, uma das coisas mais importantes que Wittgenstein nos ensina é, justamente, que “as diferenças entre normalidade e anormalidade não são filosoficamente tão instrutivas quanto sua unidade fundamental” (Cavell 1996: 32).

Bibliografia

CAVELL, Stanley. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____. Knowing and Acknowledging. In Mulhall, Stephen (org.) *A Cavell Reader*. Oxford: Balckwell, pp. 46-71, 1996. [Texto originalmente publicado em *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969]

_____. The normal and the natural. In Mulhall, Stephen (org.) *A Cavell Reader*. Oxford: Balckwell, pp. 31-45, 1996. [Texto originalmente publicado em *The Calim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Calrendon Press, 1979].

COOK, John W. Wittgenstein on Privacy. In Pitcher, G. (org.). *Wittgenstein: the Philosophical Investigations*. New York: Harper and Row, 1967.

FISCHER, Michael. *Stanley Cavell and Literary Scepticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

FISH, S. *Is there a text in this class? - The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.

FROTA, Maria Paula. Traduzir é mesmo manipular?. Anais do IX Encontro Nacional de Tradutores e III Encontro Internacional de Tradutores, Fortaleza, 2004, no prelo.

KLEIN, Peter D. Scepticism. In *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, pp. 457-458, 1992.

MALCOLM, Norman. *Knowledge and Certainty*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

MULLHALL, Stephen. "Introduction" In Mulhall, Stephen (org.) *A Cavell Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 1-21, 1996.

PERLOFF, Marjorie. (1996) *Wittgenstein's Ladder*. Chicago: The Chicago University Press.

RORTY, Richard. *Objectivism, Relativism, and Truth. - Philosophical Papers*, Vol. 1, 1991. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSA, J. Guimarães. *Tutaméia, Ficção completa*, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

STONE, M. Wittgenstein on deconstruction. In: CHARY, Alice & READ, Rupert (Orgs.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

STROUD, Barry (2000). *Meaning, Understanding, and Practice*. Oxford: Oxford University Press.

TAYLOR, Talbot J. *Mutual misunderstanding: skepticism and the theorizing of language and interpretation*. Durham and London: Duke University Press, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. S.P., Abril Cultural (*Os Pensadores*), 1975.

_____. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990.