

Filosofia alemã e tradução

Uma entrevista de Rubens Rodrigues Torres Filho a Marcio Sattin*

Para alguém que, em suas palavras, “nunca atravessou o Reno”, Rubens Rodrigues Torres Filho tem as melhores relações possíveis com o idioma e a filosofia alemães. Seus ensaios e traduções, juntamente com as demonstrações em sala de aula do refinamento de uma leitura atenta dos textos, estabeleceram padrões de medida para a produção acadêmica acerca do período entre o final do XVIII e o início do XIX e se tornaram responsáveis involuntários por uma espécie de “neurose da qualidade” que assombra os alunos do Departamento de Filosofia da USP até hoje. Psicologismos à parte, se é possível falarmos de uma tradição de tradução dos textos de filosofia no Brasil, grande parte disso se deve ao trabalho de nosso Autor. Goethe gostava de se referir aos tradutores como “alcoviteiras diligentes que nos exaltam uma bela mulher semivelada como altamente digna de amor”. Em suas cada vez mais raras incursões no campo da tradução (dando-se, assim, ao luxo de manter uma promessa mencionada na entrevista), Rubens Torres continua a nos mostrar que esse velar e desvelar foi poucas vezes tão bem feito como por ele.

Marcio Sattin

P.S.: À exceção de alguns trechos aparecidos na revista *Projekt*, da Associação Brasileira dos Professores de Alemão, esta entrevista, realizada em abril de 1989, por ocasião do lançamento da coletânea *Pólen*, de Novalis, permanece inédita. Desnecessário dizer que o interesse dos temas, bem como as considerações aí presentes sobre o ato de traduzir, nos parecem mais que suficientes para justificar sua publicação no número inaugural destes *Cadernos de Filosofia Alemã*.

* Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Qual o contexto de sua formação intelectual em filosofia e quais os primeiros trabalhos com tradução?

Eu estudei filosofia no Departamento de Filosofia da USP, na década de 60, e por influência dos professores que tive, como Gérard Lebrun, José Arthur Giannotti, Bento Prado Jr., fui conduzido a me interessar pela filosofia moderna. Lebrun, na época, estava trabalhando muito com Kant e Hegel e ele mostrava a nós, alunos, muitas das coisas estimulantes que havia nos textos. Aí, ao escolher um tema para pesquisa na pós-graduação, eu me encaminhei para Fichte através do problema da liberdade, que era algo que havia me interessado desde estudante, via Sartre. Além disso, o estudo de Fichte ajudava a compreender a questão técnica da formação da dialética em Hegel, na época um aspecto relevante pela ligação direta que tinha com o marxismo. Então fui para a França fazer um estágio de três anos e, ao lidar com os textos de Fichte, percebi que o tema da imaginação exercia um papel mais fundamental dentro da sua teoria; dessa pesquisa saiu minha tese de doutoramento sobre a Imaginação Pura em Fichte¹, apresentada no início da década de 70. Depois, quando já estava dando aula no Departamento, tive a oportunidade de começar a mexer com tradução, graças ao lançamento da co-

leção *Os Pensadores*, da Abril – que naquele momento foi algo de absolutamente surpreendente. Dentro da minha área, selecionei os textos que considerava necessários e comecei a trabalhar. Foi quando traduzi muito: um volume inteiro de Fichte, um de Schelling e um de Nietzsche, embora este tenha tido uma história um pouco complicada. Os editores haviam pedido a Lebrun que preparasse uma antologia de textos do autor. A seleção feita era primorosa, mas nem ele nem os editores sabiam que as traduções que existiam em português eram inutilizáveis. Quando eu soube do problema, mesmo não tendo interesse direto em Nietzsche, me ofereci para traduzir os textos, pois o trabalho que Lebrun fizera merecia ser aproveitado. Eles aceitaram, eu fiz a tradução e a antologia acabou sendo publicada sem problemas. De Kant eu traduzi alguns trechos da *Crítica do Juízo*, também na mesma época. Foi uma empreitada grande, mas não havia como deixar de enfrentar. É mais ou menos assim que eu justifico essa tarefa de traduzir, porque em verdade não sou tradutor; foi algo feito por necessidade, como consequência indireta de meu trabalho acadêmico e levando em consideração as condições nacionais daquele momento, isto é, a necessidade de dispor em português de textos que eu julgava fundamentais.

Essas traduções para Os Pensadores datam do início da década de 70. Quais foram os trabalhos seguintes?

Ainda na mesma coleção, traduzi uma conferência de Adorno, “Lírica e sociedade”, quando da reedição do volume sobre os frankfurtianos. A tradução que havia sido publicada na primeira edição continha contra-sensos, mesmo sendo feita a partir do alemão, e os editores haviam resolvido substituí-la.

Nesse mesmo volume, há um texto de Benjamin cuja tradução foi feita a partir da versão italiana.

Pois é... No caso do texto de Adorno, por sua extensão, relativamente curta, acabei aceitando como uma experiência e um desafio: como resultaria, em português, um texto com aquele tipo de frase encaracolada e repleto de brincadeiras semânticas, se eu mantivesse uma fidelidade muito literal à sintaxe. Não sei se por consequência disto, já na década de 80, me encomendaram a tradução de um texto de Benjamin, *Einbahnstrasse*, para a edição de suas obras que a Brasileira estava preparando². Aqui, como no texto de Adorno, o mesmo caso: a tentativa de verter as pretensões literárias – acentuadas em Benjamin – e os jogos estilísticos na relação entre o português e o alemão.

E o projeto de traduzir a produção teórica de Novalis³, como surgiu?

Novalis veio também em função da minha área de trabalho, o pós-kantismo; no caso, tentar entender a surpreendente evolução das questões kantianas no interior do romantismo alemão. Houve, é claro, a feliz coincidência de encontrar um editor – Samuel León – suficientemente maluco para bancar uma edição como esta. Há muitos anos ele vinha me pedindo uma tradução de Novalis, só que dos textos literários. Eu expliquei a ele que esse trabalho não me interessava, mas que, por outro lado, havia a produção filosófica, os fragmentos de Novalis, que igualmente mereciam divulgação. Por incrível que pareça, ele aceitou, e eu então fiz a tradução; trabalhei bastante nela, com muita vontade de fazer. Mas é sempre a mesma coisa, tem de ter um significado para mim. E, acima de tudo, se for possível evitar o traduzir, tanto melhor...

Por quê? Por achar que o resultado nunca é plenamente satisfatório?

Basicamente porque dá *muito* trabalho. E mais, você se propõe uma tarefa *a priori* impossível, uma aventura que não tem um resultado garantido e é muito demorada. Em vez disso, você poderia estar estudando, pensando, mexendo com certas questões mais independentemente, isto é, escolhendo

no texto as coisas que interessam sem uma relação de submissão que é inerente ao traduzir.

Além disso, e de um ponto de vista acadêmico, há o aspecto de a tradução nunca ser o estágio final de um trabalho, mas sim uma espécie de instrumento de apoio para se pensar outras questões que não ela mesma.

Para se poder utilizar o texto posteriormente, citá-lo, analisá-lo, tendo um ponto de vista de referência para as outras pessoas acompanharem. Quando publiquei a tese de doutoramento, estava ao mesmo tempo traduzindo a *Grundlage (Doutrina-daciência de 1794)* de Fichte, que acabou saindo apenas na segunda edição d'Os Pensadores. Essa tradução ajuda a ler meu livro sobre Fichte, e quem sabe até a desmentir o que escrevi.

O texto filosófico, mais do que qualquer outro, apresenta uma característica que dificulta particularmente o trabalho de tradução: algo que poderíamos chamar de uma contaminação conceitual das palavras, um percorrer de ecos semânticos no interior do texto que é intencionalmente conceitual. Nós vemos isso em Novalis, como vemos em qualquer outro grande escritor da língua. Qual é o procedimento, então, ao se traduzir textos de filosofia?

Aí você tem de se conformar com a idéia de que, ao tomar certas decisões acerca da tradução destes textos – dotados de ressonância estrutural interna e mais carregados semanticamente –, você está criando uma linguagem e uma tradição. Um bom exemplo disto é Nietzsche, que, além de grande escritor, era um filólogo com uma consciência de linguagem muito precisa, muito exata, e que sabia explorar estes recursos. O que se chama comumente de jogos de palavras na obra de Nietzsche são, na realidade, os recursos mesmos da língua, o uso da língua como instrumento para a reflexão dele. Trata-se, então, de buscar no português possível, isto é, nas *potencialidades* do português, o equivalente daquilo que o texto original traz. E ao decidir a maneira de verter uma ou outra palavra-chave, você está efetivamente criando escola, num certo sentido. As traduções posteriores levarão em conta seu trabalho, verificarão quais as soluções que você apresentou, e possivelmente a sua tradução pode se tornar referência para outras. Para continuarmos nos exemplos, temos agora a retradução das *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller. A primeira tradução foi feita na década de 60, por Roberto Schwarz, e publicada pela editora Herder. Para a reedição do texto¹, a tradução foi inteiramente remodelada por Márcio Suzuki, levando em consi-

deração principalmente o fato de já existir, hoje, Fichte e Schelling em português, o que possibilita certas referências do texto serem esclarecidas graças a uma “tecnologia” de tradução e a uma terminologia agora já existente em língua portuguesa. Na época em que Roberto Schwarz traduziu o texto, não existia um termo exato em português para *Wechselbestimmung*, por exemplo, que depois da tradução de Fichte ficou sendo *determinação recíproca*, ou então *Wechsel* por *alternância*, quase sempre. São conceitos fichtianos que ecoam em outros textos, principalmente porque a semântica dos autores desse período se encontra muito entrelaçada. Não se pode esquecer, porém, o caráter convencional da coisa, pois as soluções encontradas acabam se fixando. Na verdade, é um resultado artificial que pode ser sistematizado e acabar tendo coerência, como um hábito de linguagem. No caso de Novalis, tomei muito cuidado com as articulações filosóficas de sua linguagem, traduzindo *Hemmung*, por exemplo, sempre por *inibição*; ou a correlação entre *Mangel* e *Überfluss*, sistematizada como *deficiência* e *excedência*, sempre mantendo as opções para que o texto se articule também na nossa língua.

Quando da visita de um dos tradutores da edição portuguesa da Crítica da razão pura, Alexandre Fradique

Morujão, surgiu o comentário – a ele atribuído – de que a diferença básica entre as versões portuguesa e brasileira (feita por Valério Rohden e Udo Balder Mooosburger) da Crítica era que a primeira apresentava uma fluência agradável de leitura, ao passo que a segunda podia ser qualificada como um bom texto em alemão, devido às asperezas do resultado... Você acha que este caráter “áspero” deve ser sempre evitado, ao se traduzir um texto alemão?

Com relação às traduções da *Crítica*, eu vejo mais fluência na portuguesa, mesmo. A sintaxe alemã contaminou muito a tradução brasileira, talvez justamente por aquela procura de rigor e literalidade. Mas o que é importante é termos as duas traduções, para os que não sabem alemão poderem usar uma e outra, comparando. Agora, respondendo à pergunta, eu não concordo com a postura do “sempre evitar”. O que se deve considerar é o estilo de quem está vertendo o texto em português, ao conseguir fazer a escolha do que fique menos rebarbativo na tradução. Procurar suavidade ou musicalidade por si mesmas, deliberadamente, pode vir a ser contraproducente. Bom seria encontrar o caminho médio entre a literalidade bruta e o texto viável em português. Eu traduzi Novalis com uma preocupação de literalidade, buscando acompanhar na tradução os enguiços de sua sintaxe.

Dentre todas as suas traduções, houve aquelas que lhe proporcionaram um prazer estilístico ou, inversamente, uma dificuldade extrema?

A mais absurda foi a de Nietzsche, ele é intraduzível, na verdade; nenhuma tradução, por mais caprichada que seja, vai conseguir devolver tudo o que seu texto tem, e aí você pode ficar procurando uma solução qualquer durante dias, até chegar a alguma coisa aproximativa. Quanto ao prazer, acho que nenhuma – traduzir é doloroso.

Por que traduzir, por exemplo, alguns fragmentos de Novalis, e não o conjunto todo, ou ainda alguns textos de Schelling, e não suas obras completas? Você não se interessa por projetos totalizantes de tradução, como o Shakespeare feito pelo poeta e amigo de Novalis, A.W. Schlegel?

Não acho que falte unidade, em princípio, somente pelo fato de não se traduzir a totalidade da obra. Pegando o exemplo mais próximo de Novalis, eu procurei fazer um conjunto coerente tendo como base a coletânea de fragmentos *Pólen*, incluindo ao mesmo tempo outros textos que lhe fossem complementares. Além disso, materialmente era impossível traduzir todos os fragmentos, dada a quantidade. Traduzir a obra inteira de uma pessoa já é coisa de missionário, e envolve uma taxa de cristianismo maior do que eu

posso suportar... O *Shakespeare* de Schlegel pode ser explicado, também, pela noção de congenialidade, isto é, os românticos alemães buscando nele e no teatro elisabetano o exemplo da junção entre *Genialität* e *Popularität*, que era o grande desafio para eles.

O período histórico predominantemente trabalhado em seus textos e traduções, que vai do final do século XVIII até meados do XIX, é um terreno interessante não só do ponto de vista filosófico como também do lingüístico. É aí que conseguimos localizar o alemão se instaurando enquanto uma língua possível de se filosofar, quebrando a tradição dos textos escritos em latim ou, ocasionalmente, em francês. Como se dá a descoberta, por parte dos alemães, de que “é possível filosofar em alemão”...?

Quem está de acordo com essa *houtade* de Caetano Veloso, mas levando a sério, é Heidegger. Conta-se que ele, ouvindo os seus alunos franceses dizerem que o francês não se prestava para a filosofia, tranqüilamente concordou sem a menor ironia ou crítica... Quanto à afirmação da língua, acho que começa com Kant a passagem definitiva do latim para o alemão. Vendo em Fichte, isso está muito ligado ao problema da unificação da Alemanha. Quando ele fala em nacionalismo, está menos preocupado com a questão das fronteiras do que com a

língua para a demarcação, como se ela fosse um território transcendental que definisse propriamente a nacionalidade. Schelling também se preocupa com a questão do nacional, ou melhor, com a diferença nacional em filosofia, quando compara os alemães aos franceses e ingleses, fazendo a própria língua contribuir na definição da tarefa de cada nação em filosofia. Todos eles estão, de um modo ou de outro, empenhados na tentativa de domesticação dessa língua “xucra”. E a tendência seria ir se descolando aos poucos do latim, inclusive com o auxílio de uma formação clássica muito forte. Examinando os textos de Schelling da época da *Filosofia da mitologia*, você encontra análises filológicas que ele faz do grego de Aristóteles e até de textos em hebraico. Esse trabalho filológico também dá vigor à invenção do idioma.

E pensar que a grande sistematização dessa língua se dá apenas dois séculos antes, com Lutero e sua fusão, na Bíblia, da gramática saxônica aos dialetos do sul da Alemanha. E o mais interessante, esta obra padronizadora do alemão moderno é uma tradução do grego e do hebraico...

Isso é fantástico, a preocupação deles com a tradução é algo impressionante. *O sobrinho de Rameau*, de Diderot, foi conhecido primeiro em alemão, e o tradutor se chamava Johann Wolfgang von Goethe... Você

pode ler *O sobrinho de Rameau* como um livro de Goethe, também, e isso mudaria tudo, não é mesmo? Há as traduções feitas por Hölderlin do grego, trechos da *Divina comédia* por Schelling, enfim, é uma consciência violenta que eles possuem da tradução enquanto missão civilizadora, de incorporar uma tradição cultural à língua. Modesto Carone está fazendo um trabalho assim com Kafka, tentando encontrar o correspondente efetivo em português para a escrita kafkiana; ele é uma pessoa preocupada com esta função da tradução, isto é, uma das coisas que ele pensa é que a tradução pode reverberar nos textos literários que estão sendo produzidos agora; é preciso tempo, claro, mas o detectar de “afinidade eletivas” não deixa de ser interessante.

Graças à publicação da coletânea Pólen, volta à cena uma discussão antiga. Qual a posição ocupada pelo romantismo dentro da história da filosofia, ou melhor, qual a sua relevância filosófica dentro do cenário das idéias? Ainda existe o lugar-comum de concebê-lo como uma produção não conceitual e fantasiosa,

ou ele já deixou de ser o filho ilegítimo do idealismo, o lado fragmentário dos grandes sistemas teóricos (os Lehrgebäude)?

O “lado noturno da alma alemã” é a visão que prepondera. Está muito incipiente a consciência de que o romantismo se presta a uma análise conceitual, embora agora se disponha de material para este tipo de trabalho – há um conjunto de diversas coletâneas que estão sendo publicadas na Europa e que contêm a produção teórica dos românticos. Mas mesmo na Alemanha é algo muito isolado. A voz comum é pensar o “noturno”, o “fragmentário”, a *Irrationalität*.

Isso tem alguma relação com uma possível decisão sua de não traduzir os textos literários de Novalis – pois, à exceção dos Hinos à noite, publicados recentemente⁵, o restante continua não disponível no Brasil –, e sim a produção teórica, para pôr em circulação cultural a parte esquecida dos autores românticos?

Eu não fiz uma opção de não traduzir a obra poética de Novalis, eu fui apenas ao que me interessava e, principalmente, ao que achei ser capaz. Provavelmente não conseguiria traduzir os textos literários, pois não tenho nenhuma experiência ou prática nisso. Mesmo para usá-los, o *Heinrich von Ofterdingen*, por exemplo, eu só faria no contexto da inserção teórica que me

interessasse. Não tenho a formação ou o equipamento de teoria e crítica literária para lidar com esses textos. O que faço é me mover dentro dos limites do meu campo, só isso.

Como se dá, em Novalis, o diálogo entre a produção teórica e a literária?

A ligação entre as duas, quando ele a faz explicitamente, se dá na produção teórica, ou seja, responder a respeito disso seria uma questão *filosófica*. No embrião do sistema filosófico que ele tem, há a articulação interna entre poesia e filosofia – um sistema de pensamento idealizado por ele após anos de leitura de Kant, Fichte, Hemsterhuis e, indiretamente, Plotino. Alguns estudiosos afirmam que Novalis morreu no momento de sua vida em que pretendia ser inteiramente *Dichter*, poeta, mas é algo difícil de dizer, uma postura quase de ficção científica, não é? Se ele não tivesse morrido, o que aconteceria? É provável que ele concebesse tanto a *Darstellung* fichteana, isto é, a *exposição* que torna sensível o mundo supra-sensível, quanto a *Tätigkeit*, atividade, atuação prática no mundo, como feitas através dos textos que hoje nós chamamos de literários. Poderíamos pensar isso até pelo avesso do que se considera hoje em Rousseau, por exemplo, que é também um autor do qual não se pode mais fazer a partilha e dizer “isto é literário, isto é filosófico”. Há um outro ponto

importante, presente nos irmãos Schlegel e parcialmente em Novalis, que é a eliminação de fronteiras entre a obra e a crítica: por um lado, a obra é capaz de se autocomentar e, por outro, a crítica também se transforma em obra – lembrando certos conceitos de Benjamin acerca da tarefa crítica –, o que permite a F. Schlegel dizer que “só a poesia pode falar da poesia”. Daí decorre o fato de opositores dos românticos dizerem que eles acabaram ficando só na crítica, sem obra.

Na produção teórica do romantismo, a escolha do fragmento como forma de expressão é algo muito presente. Podemos localizar aí a maneira de o artista romântico tentar expressar quase que o indizível, aquilo que Novalis chama de “mundo exterior tornado interior”, enfim, a Unidade Absoluta entre espírito e matéria?

Tem a ver pelo viés da “tarefa infinita”, isto é, buscar o indeterminado – essa totalidade incondicionada – que permanece eternamente no horizonte, no futuro. Em Fichte, é uma tarefa ligada ao grau de aproximação do infinito, um grau que é em si mesmo indefinido. Então, tanto uma linha de texto quanto um sistema completo são igualmente pequenos e insignificantes perante o problema. Um outro viés possível de explicação é o que vê o fragmento como “uma pequena obra de arte”, onde em duas ou três linhas o

texto *exprime* o suficiente, pressupondo-se uma totalidade sistemática e articulada que permite a qualquer “folha de relva” conter o cosmos. Esta idéia de sistema vem tanto da idéia de arquitetura da razão quanto da idéia de doutrina-da-ciência como totalidade do saber; daí, por haver um sistema implícito em tudo, eles considerarem que a expressão em fragmentos não perde nada. Acho esta uma explicação que pode ser considerada.

Há, também, o aspecto de associação de significantes entre o verbo fragen, perguntar, questionar, e Fragment, apontado por você no prefácio do livro de Novalis, não é?

A hipótese se torna interessante se a ligarmos com a questão do *fragwürdig*, problemático, que é uma noção que foi sistematizada por Fichte – a idéia de que a filosofia se move nos problemas, e não nas soluções. Agora, é fato que Novalis usa sempre *Fragment* para se referir a este tipo de texto, e não *Bruchstück*, a palavra não latina para *fragmento*. Quando ele usa esta última, é sempre no sentido de caco, estilhaço, pedaço. Há uma diferença entre Novalis e Schlegel, na concepção do fragmento, que merece ser mencionada. Enquanto Schlegel pensa o fragmento à semelhança de um “porco-espinho”, algo fechado em si, Novalis encara-o como momento provisório enquanto não se elabora o todo

do pensamento. É uma postura possível de ser comprovada e que foi pouco levada em conta pelos seus companheiros de geração – os mesmos que o qualificaram de gênio, no sentido deles. No interior do projeto ou do programa novalisiano, o fragmento era o inacabado, como quando ele afirma que escreveu algumas coisas que somente em forma de fragmento poderiam ter uma utilidade. Todos estes dados talvez sirvam para justificar o *Fragment* ligado ao questionamento, a uma *Aufgabe* (que se traduz por *problema* ou *tarefa*), sem esquecer que o título de um dos conjuntos de fragmentos de Novalis é, justamente, *Denkaufgaben*, tarefas de pensamento.

Novalis não concordaria, portanto, com o que Schlegel disse dele – que pensava atomisticamente?

Novalis não pensava atomisticamente, de jeito nenhum, seus pensamentos não eram átomos. Ele pensava, sim, analogicamente, quer dizer, tudo para ele era um *eco* entre o real e o ideal. O que sustenta a maioria de seus fragmentos é a possibilidade de jogar com estas grandes consonâncias entendidas cosmicamente. A abordagem não é materialista, onde as inclinações dos átomos vão formando o mundo. Se quiséssemos uma imagem, teríamos uma espécie de centro – *partout et nulle part* –, de onde as coisas se irradiam. Já que a afirmação

de Schlegel se encontra numa carta a seu irmão August, é provável que Novalis não a tenha lido; se tivesse, protestaria... Como o fez, quando escreveu comentários à margem dos fragmentos dos irmãos Schlegel e de Schleiermacher publicados no segundo número da revista *Athenaeum*. Com muita ironia, ele anota considerações do tipo “não entendo”, ou “isto não é um fragmento”, ou ainda, quando lê algo muito espirituoso, escreve “não seria o contrário?”... Dá para imaginar que ele faria um comentário assim sobre o “pensar atomisticamente”.

É possível determinar de que modo os românticos lidam com os grandes edifícios teóricos do idealismo, isto é, podemos considerá-los leitores assíduos dessas produções?

Há material suficiente para reconstituirmos o perfil de uma leitura e de uma crítica, principalmente de Fichte, que eles leram mais; Schelling ainda estava no começo, mas já havia *A alma do mundo (Die Weltseele)* e o começo da *Naturphilosophie*. É um trabalho que dá para ser feito seguindo algumas indicações dos fragmentos, além do caderno de *Fichte-Studien*, de Novalis – que contém precisos comentários sobre a *Doutrina-da-ciência de 1794*, de Fichte –, e também dos *Philosophische Lehrjahre* de Schlegel, que se encontram igualmente publicados.

As posturas comumente levantadas em Novalis, como o medievalismo cristão, a morte, a obsessão pela amada, acabam adquirindo um novo significado diante do estudo sério de sua produção teórica. No centro dela há uma questão que seria importante você comentar, que é a do idealismo mágico. Que idealismo e que magia são estes que tratam de um eu – próprio do gênio – capaz de transformar o mundo em interioridade e vice-versa?

Isso é fundamental. Você isolou uma expressão usada por ele várias vezes, chegando a falar em “meu idealismo mágico”. Acompanhar o uso desta expressão é básico para entender o querer de Novalis, o que ele realmente pretendia. Há a pressuposição de uma totalidade cosmológica, de um todo estruturado, e o projeto de uma metafísica pós-kantiana, que abre a perspectiva para pensar o idealismo mágico. Simplificando, ele representaria a conciliação entre, por um lado, o pensamento transcendental e a instauração da criticidade positiva, ou melhor, da *finitude positiva* que Kant introduz na teoria do conhecimento com a idéia do transcendental, eliminando o acesso especulativo à coisa em si, e, por outro lado, a magia no sentido de *incorporação* disso tudo à razão prática, isto é, uma concepção ativa da produtividade pensada enquanto *Tätigkeit*. É uma possível solução

para a dicotomia entre a razão especulativa, impotente em relação ao supra-sensível, e a razão prática, produtiva em relação à atividade de acesso a esse supra-sensível. As ocorrências da palavra “magia”, em Novalis, vão sempre neste sentido, de se atingir um determinado grau de consciência onde a ligação com a natureza, com o mundo exterior, possa adquirir a mesma “imediatidade” que a ligação do sujeito com o seu próprio corpo – tratar arbitrariamente o mundo sensível. A partir disso, ele estaria pensando num tipo de – vamos dizer bem assim – avanço tecnológico da humanidade que não precisasse passar pela mediação de transístores, um tal grau de conhecimento em que se conseguisse de maneira mais direta o que hoje conseguimos por meio da dominação de forças naturais, etc. É, talvez, a esperança de um outro rumo do progresso na história. Além disso, “mágico” ou “magia” tem a ver etimologicamente com *mögen*, o que é muito significativo⁶.

Não parece audaciosa demais esta proposta de um arbítrio forte o suficiente para alterar a causalidade natural do mundo exterior?

Se você saltar as mediações, parece realmente um absurdo, um exagero. Mas há transições nisso: a idéia kantiana de que a legalidade da natureza é a legislação do nosso entendimento para a experiência possível; a

idéia fichtiana de que as categorias – tendo Kant descrito apenas de que maneira ele as encontrou – têm uma gênese transcendental, e de que é possível mostrar a sua pré-história no saber humano, como elas se formaram. Até mesmo em Leibniz há a afirmação de que as leis naturais são *costumes da natureza*. Tudo isso possibilita a idéia de uma natureza que não se gue eternamente igual a si mesma.

Poderíamos falar, então, de uma coincidência entre o sujeito que conhece e o mundo exterior, no sentido em que Novalis fala de conhecimento da natureza através de um in sich zurück gehen, um voltar-se do sujeito para si?

Sim, e aí a culpa – se podemos falar assim – é do próprio Kant. Não foi ele quem considerou o gênio como aquilo que é natureza no sujeito, ou mesmo que a natureza dá à arte a regra? Também aqui há transições. Por trás das fórmulas todas, e eu não digo que elas não sejam fantásticas, há o trabalho de ver o outro lado, de investigar pacientemente as heranças e as inovações que se encontram além do aspecto fantástico e encantador que elas, fórmulas, inegavelmente têm.

Para terminar: quais são suas preferências no campo da poesia e da prosa alemãs e quais seus próximos projetos – acadêmicos e de tradução?

Talvez seja necessário fazer uma ressalva inicial. Por mais exímio e perito que alguém seja numa língua estrangeira, acho muito difícil ler poesia, fruir totalmente um poema em outra língua. Ler Mallarmé, Eliot, Valéry, não é a mesma coisa que ler Bandeira ou Drummond, e acho que a recíproca é verdadeira para um estrangeiro – nós não fruiríamos, não participariamos da poesia de João Cabral se nossas mães não falassem português.

O que faz a poesia ter essa especificidade?

Ela é talvez o único caso estabelecido de uso de linguagem que não tem nenhum outro suporte fora dela. Mesmo a prosa de ficção tem o aspecto da narrativa, que é uma estrutura extralingüística, assim como na filosofia temos a construção conceitual. A poesia é onde a linguagem, para usar uma expressão de Novalis, joga apenas e efetivamente consigo mesma. Portanto, se não formos bilíngües por formação, o acesso é sempre externo e indireto, as cordas que ela toca em nós não são as mais profundas. Feita a ressalva, dos poetas alemães eu escolheria Hölderlin, que é quem eu mais frequentei, Trakl, Brecht – houve época em que li muito seus poemas, que são idiomáticamente mais fáceis e têm coisas incríveis –, Goethe, é claro. Quanto à prosa, cito um que substitui

uma lista inteira: Thomas Mann. No trabalho acadêmico, espero não traduzir mais nada – se tiver a oportunidade... – e seguir desenvolvendo o mesmo projeto, isto é, o estudo dos pós-kantianos em função da *reconstituição filológica* de um perfil talvez mais autêntico, como foi agora com Novalis, e antes com Fichte e Schelling. Tenho a impressão de que o mais interessante não passa por uma visão panorâmica ou por uma definição de fases, períodos, figuras do espírito etc. Passa, sim, por conviver com o que os autores estavam fazendo ou tentando fazer, os pontos que eles tocam, enfim, um trabalho que envolve uma *experiência de texto*. O que faço como historiador da filosofia vai nesse sentido.

4. Feita pela Ed. Iluminuras em 1989.
5. Pela Esfinge Editorial, uma edição bilíngüe de 1987 com tradução de Nilton N. Okamoto e Paulo Allegrini.
6. Verbo com tradução múltipla, que pode significar *poder, gostar, querer*, e que se encontra em palavras como *möglich*, possível, ou *Vermögen*, faculdade. Para a pluralidade de sentidos deste verbo e suas implicações filosóficas, ver o artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho intitulado “A *virtus dormitiva* de Kant”, presente em sua coletânea de textos publicada pela Ed. Brasiliense em 1987, *Ensaio de filosofia ilustrada*.

Notas

1. Publicada sob o título *O espírito e a letra – a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ed. Ática, 1975.
2. O texto, *Rua de mão única* em português, está no volume II das *Obras escolhidas* de Walter Benjamin, publicado em 1987 pela Ed. Brasiliense.
3. *Pólen – fragmentos, diálogos, monólogo*. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1988.