
Tradução —
Übersetzung

Rosenzweig: A ética como “primeira filosofia” e o dever de traduzir

Inácio Abdulkader*

Abstract: The relevance of the work and the influence of Franz Rosenzweig, a German Jewish philosopher of the beginning of the last century, are still to get the appreciation they deserve. Rosenzweig was the author of one of the greatest – and less read – books of the 20th century, *The Star of Redemption*, where he develops his philosophical system mainly on basis of theological categories. To the “monologue of the I” of mainstream philosophy, Rosenzweig opposes a “new thinking”, of existential character, which values orality and the “other”, and where language substitutes reason as a tool for thought. In it one can find some correspondences with the thought of Walter Benjamin. This “new thinking”, also, strongly influenced Emmanuel Lévinas and nowadays bears its fruits within “linguistic turn” philosophy and theology, and post-modern Jewish thought. This philosophy found in Rosenzweig’s work in translation one of its main practical applications. To translate was for Rosenzweig a necessity, emanating from an ethics constituted as “first philosophy”. This article examines some aspects of Rosenzweig’s writings from where his “philosophy of translation” is made explicit.

Keywords: Translation; Ethics; Orality; Language.

Zusammenfassung: Die Bedeutung und der Einfluss des Werkes von Franz Rosenzweig, jüdisch-deutscher Philosoph vom Beginn des vergangenen Jahrhunderts, werden noch immer nicht angemessen gewürdigt. Rosenzweig entwickelt in seinem Hauptwerk, der *Stern der Erlösung*, ausgehend von eminent theologischen Kategorien, sein philosophisches System. Dem “Monolog des Ich” der traditionellen Philosophie setzt Rosenzweig ein “Neues

* O autor é aluno da Especialização em tradução da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Abdulkader, I. – Rosenzweig, Dever de traduzir

Denken" von existenzialistischem Gepräge entgegen, das die Mündlichkeit und den Dialog mit dem "Anderen" aufwertet und den Verstand als Werkzeug der Reflexion ersetzt. Dieses Denken weist Korrespondenzen zur Philosophie W. Benjamins auf. Das "Neue Denken" übt einen starken Einfluss auf E. Lévinas aus, sowie auf zahlreiche interessante philosophische und theologische Ansätze nach dem "linguistic turn" und auf die postmoderne jüdische Geistigkeit. Rosenzweigs Philosophie hat andererseits in seiner Übersetzerstätigkeit eine wichtige direkte Anwendung gefunden. Übersetzen erscheint Rosenzweig als Verpflichtung, die aus einer Ethik, verstanden als grundlegender Philosophie, erwächst. Der vorliegende Artikel analysiert einige Aspekte der Schriften Rosenzweigs, in denen sich eine "Philosophie der Übersetzung" abzeichnet.

Stichwörter: Übersetzung; Ethik; Mündlichkeit; Sprache.

Resumo: A importância da obra e a extensão da influência de Franz Rosenzweig, filósofo judeu alemão do início do século passado, ainda estão por ser devidamente apreciadas. Rosenzweig é o autor de uma das maiores – e menos lidas – obras primas do século XX, *A Estrela da Redenção*, na qual constrói um sistema filosófico a partir de categorias eminentemente teológicas. Ao "monólogo do eu" da filosofia tradicional, Rosenzweig contrapõe um "novo pensamento" de cunho existencial que valoriza a oralidade e o diálogo com o "outro", e no qual a linguagem substitui a razão como ferramenta para a reflexão. Nele pode-se reconhecer algumas correspondências com a filosofia de Walter Benjamin. O "novo pensamento" de Rosenzweig, também, influenciou fortemente Emmanuel Lévinas, e atualmente frutifica na filosofia e teologia de "visões linguísticas", e no pensamento judaico pós-moderno. Essa filosofia teve, por outra parte, na prática tradutória de Rosenzweig uma de suas principais aplicações. Traduzir, para Rosenzweig, é um dever que emana de uma ética erigida como "primeira filosofia". O presente artigo analisa alguns aspectos da obra de Rosenzweig dos quais se pode extrair uma sua "filosofia da tradução".

Palavras-chave: Tradução; ética; oralidade; linguagem.

Eu mesmo, só entendo um poema, depois de o ter traduzido...

Franz Rosenzweig (carta a Margarete Susman de 22/8/1924, apud GLATZER 1998: 134)

1. Introdução

Se para Goethe "o tradutor é um profeta entre seu povo", o judeu alemão Franz Rosenzweig (1886-1929) talvez tenha sido quem mais plenamente viveu essa condição, e isso numa dimensão que provavelmente vá além do que Goethe, o "decidido não-cristão" segundo Rosenzweig, pretendia exprimir.

"Meu verdadeiro 'desenvolvimento literário' desde 1920 tem sido no campo da tradução", observou ele no início daquela década como que numa premonição do que seria doravante um dos cerne de sua atividade. E em "O Novo Pensamento" ["Das neue Denken"], um ensaio publicado em 1925 e que supre a falta do prólogo que em 1921 julgara desnecessário¹ ao seu *magnum opus*, *A Estrela da Redenção*, uma frase diz: "As Notas a [minha tradução de] *Jehuda Halevi* contém instrutivos exemplos da aplicação do 'novo pensamento'". Para Rosenzweig, seu trabalho de tradução, e a reflexão a ele associada, constituíram uma importante aplicação prática do sistema filosófico que desenvolvera em *A Estrela da Redenção*.

Esse livro monumental e cheio de fervor, traz consigo não só um novo pensamento, mas uma nova mensagem de esperança. Completado em 1919 e publicado em 1921, ele foi julgado obscuro por seus primeiros leitores, aparentemente para surpresa de seu autor. A isso se

¹ Desnecessário e inconveniente. Rosenzweig inicia o ensaio de 1925 desmerecendo os prólogos das obras filosóficas como "um cacarejo do autor ante o ovo recém posto" que em nada serve ao leitor, e estabelecendo que "Das neue Denken" não deveria jamais ser publicado em conjunto com as edições futuras de *A Estrela da Redenção*. Vide ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, FRANKS e MORGAN, eds. p. 109. Para a frase mencionada a seguir sobre o *Jehuda Halevi*, idem, p. 128. Para a frase anterior de ROSENZWEIG sobre GOETHE, ROSENZWEIG, *Foi et Savoir*, 130.

somou a circunstância histórica da ascensão do nazismo em 1933, e tudo o que a ela se seguiu, para que toda a obra de Rosenzweig passasse por longo tempo despercebida.

Somente a partir da década de 1950 se reconheceu, na Alemanha, sua influência em Walter Benjamin e se estabeleceu um paralelo entre *A Estrela da Redenção* e *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger. Na França, foi preciso que Emmanuel Lévinas se visse fortemente influenciado pela obra de Rosenzweig; “criada como que num êxtase fervoroso de gênio”, para que ela ganhasse a merecida estatura e o devido alcance filosófico. Em língua inglesa a introdução de Rosenzweig se deu em 1953 com a publicação de uma “Vida e Obra” por Nahum Glatzer, reeditada em 1998.

Atualmente essa influência já se revela mais extensa, desde que em 1986 se realizou na Alemanha um primeiro congresso internacional por ocasião do centenário de nascimento de Rosenzweig. No Brasil, entretanto, Rosenzweig permanece pouco conhecido. O acesso a suas obras ou aos estudos a seu respeito é, com certeza, difícil. Um dos objetivos do presente artigo é portanto o de, sem a pretensão de oferecer análises aprofundadas ou exaustivas, corrigir uma injustiça e despertar em quem de direito a curiosidade e o interesse já de há algum tempo merecidos.

O trabalho inspirado por Rosenzweig inclui hoje o que de melhor o pensamento judeu pós-moderno tem produzido, e que se abre para além do judaísmo numa atitude francamente ecumênica. Exemplos disso são o “textual reasoning” de Peter Ochs e a “ética de responsabilidade” de Robert Gibbs. No pensamento de Ochs, a influência de Rosenzweig está na valorização e exploração de um método “rabínico” de pensamento, e na preocupação ecumênica que criou um espaço bastante ativo na *American Academy of Religion*, dedicado “diálogo entre judeus, cristãos e muçulmanos sobre a interpretação da Escritura nas tradições abraâmicas”.²

² Veja-se, *The Journal of Textual Reasoning: Rereading Judaism after Modernity*, Vol 1.1, Electronic Text Center, University of Virginia, 2002. Quanto aos desdobramentos ecumênicos, *The Journal of Scribal Reasoning*, Vol. 1, No. 1 – Aug. 2001. O artigo de Ford nesse número apresenta uma boa introdução ao pensamento de Ochs.

O trabalho de Gibbs, por outro lado, é um exemplo primoroso de aplicação do “novo pensamento”. Baseando-se principalmente em Rosenzweig, e também em Lévinas e no pragmatismo de Peirce, desenvolve uma ética cuja tema central é a *responsabilidade*, e não a deliberação racional, os princípios de autonomia, ou a otimização de benefícios. Gibbs aborda diversas práticas realizadas através de signos, tais como, ouvir, falar, escrever, ler, traduzir, julgar, confessar, arrepende-se, perdoar, recordar. Utiliza em sua análise um instrumental semiótico, e adota a pragmática, definida como o estudo do signo (*lato sensu*) quando em uso, como a dimensão de significado que ocorre na relação entre o usuário dos signos e os próprios signos. Em outra palavras, a atitude (e também sua consequência) dita o significado.³

Rosenzweig é hoje, ademais, um dos autores judeus mais lidos pelos filósofos e teólogos cristãos. Nele se reconhece uma defesa existencial e personalista da religião, e uma visão da revelação como promessa da presença de Deus na comunidade. Essa linha remonta ao *nomen misericordiae*, um dos dois “nomes de Deus” de Agostinho, e isso constitui um aspecto importante para que se posicione mais claramente a filosofia de Rosenzweig no contexto do pensamento ocidental.

O *nomen misericordiae* corresponde ao “primado do bem” ou seja, o “Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó”. O outro *nomen agostiniano*, correspondente ao “primado do ser”, é o *nomen substantiae* de Ex 3, 14, o “eu sou o que sou”, filologicamente indefensável, mas que foi adotado por Jerônimo, contemporâneo de Agostinho e tradutor da *Vulgata*. Mais próximo do hebraico, é o “eu serei quem eu serei”, adotado por Aquino e Teodósio.

A discussão sobre qual dos dois primados, o do bem ou o do ser, corresponde à natureza de Deus, prosseguiu pela Idade Média. Ela ditou a origem da Modernidade, quando no *nomen substantiae* o Ser Absoluto de Aquino (onde “ser” é o verbo ser no infinitivo, concessivo de toda a Criação) foi substituído pelo Ser Infinito de Duns Scotus (onde “ser” é o substantivo sinônimo de “ente”, e portanto unívoco). O Infinito, e não a Transcendência, passou então a ser o atributo distintivo

³ Gibbs, *Why ethics?*

de Deus, agora um ente "ontológico" (palavra que é um neologismo da modernidade) como suas criaturas. Foi o declínio da teologia e a ascensão da metafísica, a princípio denunciada como uma "idolatria pela criatura", mas que iniciou e ditou o pensamento moderno com sua busca de Deus através da razão e dentro do presente histórico da experiência.

O *nomen misericordiae* (e sua ontologia relacional, não-substantiva) seguiu então como que subterrâneo durante o período moderno, ficando restrito a ontologias místicas do ser divino análogas à de ECKHART (contemporâneo de Scotus), ou a teorias de um primado lingüístico da mediação divina como, no século 18, as de George BERKELEY, LOWTH, VICO e HAMANN.⁴

O re-afloramento dos aspectos valorizados no *nomen misericordiae* e chega com KIERKEGAARD e as filosofias pré-existencialistas (nihilistas ou não) do século 20, entre as quais se inserem a fenomenologia de HUSSERL, o *Dasein* de HEIDEGGER e o "novo pensamento" de ROSENZWEIG. Ele desemboca nos atuais filósofos e teólogos de "viés lingüístico". Para estes últimos, o *Sprach-Denken* de ROSENZWEIG, a noção de que a linguagem é o meio no qual se deve pensar as relações éticas e teológicas, constitui uma ferramenta básica de pensamento.⁵

Para ROSENZWEIG, o pensador da palavra, "a tradução é, afinal, o verdadeiro objetivo da mente [Geist]".⁶ Mas sobre isso se verá mais adiante. É preciso antes conhecer um pouco da vida e da obra.

⁴ Vide, LACOSTE, "Dieu et l'Être"; MILBANK, "Only Theology overcomes Metaphysics", "Pleonasm, Speech and Writing" e "The Linguistic Turn as a Theological Turn"; Auletta, "Providence".

⁵ P. ex., MILBANK, *The Word Made Strange*; PICKSTOCK, *After Writing*. Veja-se GIBBS, comunicação pessoal, e-mail de 02/07/2002, onde fica explícito o reconhecimento da influência de ROSENZWEIG em PICKSTOCK.

⁶ GATZER 1998: 100.

2. A vida é a obra⁷

2.1 Origens e formação

Franz Rosenzweig nasceu em Kassel na Alemanha no dia de Natal de 1886, em uma família judaica típica da "emancipação".⁸ Transitou entre 1904 e 1907 pelas universidades de Göttingen, Munique e Freiburg. Optou inicialmente pelo curso de medicina que chegou a

⁷ "A vida de ROSENZWEIG combinou uma fabulosa busca espiritual, um profundo engajamento com a filosofia e o Judaísmo, e uma enorme realização em face de um tremendo sofrimento físico. Seu pensamento iluminou e realizou-se em sua vida." A frase é de Hilary PUTNAM (*1926), filósofo de Harvard, e expoente da tradição analítica de língua inglesa, no *mainstream* da filosofia atual. Que PUTNAM tenha prefaciado em 1999 a reedição da tradução inglesa de um ensaio de ROSENZWEIG (*The sick and the healthy*), surpreende como mais uma prova da amplitude e do respeito atualmente alcançados pela obra de ROSENZWEIG como crítica ao *mainstream* da filosofia. A vida e obra de ROSENZWEIG estão em GATZER, *Life*, e o melhor guia para a leitura de *A Estrela da Redenção* é Mossés, *System and Revelation*, tradução de *Systeme et Révélation*, que inclui um prefácio de Emmanuel LÉVINE. Baseei-me principalmente em Lux, "Franz Rosenzweig 1886-1929" e BETZ, "Franz Rosenzweig" para o breve relato da vida e obra aqui apresentado.

⁸ Para esses judeus, a emancipação significava o fim do isolamento e a aceitação da cultura européia. Muitos consideravam que o humanismo europeu representava o cumprimento das esperanças messiânicas dos profetas bíblicos, e o ritual da sinagoga, não mais um fator de alienação social, se assemelhava em muitos casos ao serviço religioso das igrejas protestantes.

A única reação maior a essa assimilação vinha do Sionismo, um movimento nacionalista ligado à juventude mais radical. Uma reação muito mais branda vinha também da *Wissenschaft des Judentums*, cujos círculos ROSENZWEIG frequentou. Nela se fazia a aplicação da crítica histórica na investigação científica do judaísmo, dentro do mesmo espírito de historicismo que do lado protestante impulsionava a "busca do Jesus histórico". Por outro lado, na medida em que "a fé no progresso e no futuro" se inseriam num mundo representado pelo protestantismo cristão, era bastante freqüente a conversão de judeus ao cristianismo, especialmente entre a intelectualidade. Afinal, mesmo na emancipação, só batizados ascendiam às cátedras universitárias e na carreira militar.

completar prestando exames de qualificação em 1907. Mas então seus interesses já eram outros. Ao envolvimento com a poesia de Goethe (1749-1832) desde os tempos de ginásio, juntou-se a filosofia de Kant (1724-1804) objeto de um seminário de que participou em Freiburg em 1908. Naquela altura, Rosenzweig buscava uma "síntese que se segue da tese de Goethe [que sintetiza subjetivo e objetivo 'irracionalizando o racional'] e da antítese de Kant [que o faz 'racionalizando o irracional]', síntese cujo nome desconheço, e que assim sendo, quem sabe, possa vir a adotar o meu [nome]" (ROSENZWEIG, *Diário*, 2405/1908, *apud* GLATZER 1998: 16).⁹ De 1907 a 1912 Rosenzweig estudou história com o renomado Friederich Meinecke em Freiburg. Desse período data seu interesse pela filosofia de Hegel (1770-1831, a história como *organon* da filosofia), que seria o objeto de sua tese de doutoramento completada em 1912. Essa tese, ampliada, foi publicada mais tarde em 1920 sob o título, *Hegel e o Estado*, e é até hoje considerada uma obra significativa.

Dentre as influências de grandes filósofos sobre Rosenzweig cabe ainda citar a de Schelling (1775-1854), talvez a maior delas, o quarto e último estágio antes do passo final em direção a *A Estrela da Redenção*. Ela ocorre no início de 1914 quando Rosenzweig, recém-saído de uma intensa experiência religiosa, se convence de que a síntese de Hegel entre a "idéia filosófica" e a "verdade histórica" não pode funcionar: a dialética da história revela-se filosófica demais para ser útil para o historiador, e a realidade da história crua demais para o filósofo.

O que em Schelling fascina Rosenzweig é a resposta por ele dada, a partir de 1809, ao seguinte desafio lançado por Jacobi (1743-1819) à filosofia: Spinoza (1632-1677) estabeleceu o monismo, demonstrando que o dualismo do teísmo tradicional constituiria-se, ou numa negação da auto-suficiência de Deus (*Deus precison* criar o mundo), ou numa negação de Deus como causa primeira (se não precisou criar, o mundo existe por outra causa não baseada na sua necessidade *em* Deus). Mas se o sistema para ser consistente é monístico, então as entidades do mundo são meras modificações da substância infinita de Deus. Ora,

⁹ ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, ROSENZWEIG 1995: 28.

um Deus que não transcende o mundo não é propriamente Deus: a filosofia é portanto *ateísta*. Pessoas finitas cujas propriedades estão necessariamente baseadas em Deus, não são dotadas de livre arbítrio: a filosofia é portanto *fatalista*. A rigor, tais pessoas e entidades, enquanto dependentes dessa substância infinita, não são nem mesmo entidades no sentido estrito do termo: a filosofia é *nilísta*. Não há portanto nenhum ponto de apoio para a filosofia.

A resposta de Schelling: Deus-antes-da-criação não é base para explicação alguma, e nem propriamente um Deus, mas um Abissmal que sem a criação poderia ser um Tudo mas não a vontade de *Deus*.¹⁰ Para explicar o "antes da criação" a filosofia precisa reverter à *narracão* de passados míticos, como nos mitos de tantas culturas. O desenvolvimento do Deus-natureza-mente, deve ser visto não apenas como o desenvolvimento da autoconsciência humana, mas também como a *revelação* de Deus à humanidade.

Ou seja, ao abraçar finalmente as idéias de Schelling, o desenvolvimento intelectual de Rosenzweig conforme descrito nos parágrafos acima, completou o trajeto do "historiador com interesses em filosofia" ao "filósofo e homem de fé".

2.2 Religião e guerra

A inquietação religiosa, própria ou de próximos, esteve presente desde cedo na vida de Rosenzweig. Em 1909 seu primo e grande amigo Hans EKENBERG converteu-se ao cristianismo e foi batizado. No ano seguinte, Rosenzweig conheceu Eugen ROSENSTOCK-HIRSZY, também judeu convertido, de quem se tornou amigo muito próximo, e cujo curso de História do Direito na Idade Média, ministrado em Leipzig, frequentou durante 1913.

Na noite de 7 de julho daquele ano, numa discussão com ROSENSTOCK, Rosenzweig deixou-se convencer pelo testemunho de fé

¹⁰ Doravante, quando conveniente, grafaremos em *negrito itálico* os termos-chaves do sistema filosófico de Rosenzweig de forma a facilitar o entendimento e a remissão. Em *itálico*, além de termos estrangeiros e títulos de obras como é usual, estarão, se for o caso, os conceitos da "velha filosofia" que devem ser contrapostos aos termos-chaves de Rosenzweig.

do amigo, e decidiu-se pela conversão ao Cristianismo. A decisão de converter-se, porém, “como Judeu, e não através de um estágio intermediário de paganism” [i.e. como os primeiros conversos judeus do tempo de Cristo o fizeram, ou seja, a partir do Judaísmo] (ROSENZWEIG, carta a Rudolf EHRENBURG de 31/101913, *apud* GLATZER 1998: 25), levou-o inicialmente a uma aproximação com as práticas mais puras de sua religião de origem. Assim, presente a uma cerimônia do *Yom Kipur* em outubro do mesmo ano, teve uma experiência de (re)conversão aparentemente avassaladora, como as que constam de tantos relatos semelhantes em tantas religiões. Isso o levou à decisão de permanecer e aprofundar-se no Judaísmo. Tornou-se então aluno de Herman SONEN, recém aposentado da cátedra que mais tarde seria a de HEIDEGGER em Marburg, e exproente maior da intelectualidade judaica alemã de então. SONEN lecionava no *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* em Berlim, onde Rosenzweig encontrou pela primeira vez Martin Buber com quem viria a traduzir a Bíblia.

Com o início da guerra Rosenzweig trabalhou como enfermeiro da Cruz Vermelha, e depois alistou-se no exército. Em 1916 foi mandado para operar uma bateria anti-aérea no front da Macedônia. Lá escreveu em 1917 os primeiros ensaios sobre estudos judaicos e educação, enviados a Herman SONEN em Berlim. Neles já é clara a preocupação com o fato de que a teoria venha a transformar-se em ação prática. No front da Macedônia escreveu também, em 18 de novembro, a longa e famosa carta ao primo Rudolf EHRENBURG, irmão de Hans e também convertido ao cristianismo, que Rosenzweig mais tarde denominaria a “célula germinal” [Urzelle] de *A Estrela da Redenção*. Nela, pela primeira vez, são expostas de forma sistemática as idéias que se traduziriam no “novo pensamento”.

Em agosto de 1918 começou a desenvolver no front essas idéias e a transformá-las num livro. Escreveu-o num só ímpeto em postais de guerra que remeteia à família, premido pela angústia de que uma eventual morte em combate viesse a deixar a obra inacabada. Em dezembro, com o fim da guerra, retornou a Kassel. Em meados de fevereiro de 1919 tinha completado uma das maiores e menos lidas obras filosóficas do século 20.

2.3 *A Estrela da Redenção* e a ética como “primeira filosofia”

A Estrela da Redenção apresenta um novo sistema filosófico. Teista e usando um vocabulário emprestado da teologia, esse sistema é uma crítica ao *mainstream* da filosofia à época em que foi concebido, e até hoje.

À racionalidade e ao monólogo do ‘eu’ dos filósofos do “velho pensamento”, Rosenzweig contrapõe um “**novo pensamento**” o da **oralidade** e do **diálogo** com o ‘outro’. A **linguagem** substitui a **razão** como ferramenta de pensamento. A “doença” busca racional dos filósofos por uma essência a que tudo se reduz (busca ditada, segundo Rosenzweig, pelo medo ou não aceitação da própria mortalidade), é substituída pela “saúdável” aceitação da realidade tal como constatada pelo não-filósofo, o homem comum, que aceita a morte como experiência de realidade.

A primeira parte, **Elementos** [Elementel], com o dístico “contra os filósofos” [in philosophos!], cuida então de reconhecer os três componentes, irreduzíveis uns aos outros, dessa realidade: **Deus**, **Mundo** e **Humanidade**. É o ponto de partida do “**novo pensamento**” que buscará conhecer o que Deus, o mundo e a humanidade fazem, ou o que neles ocorre, no **tempo** e na realidade.

A segunda parte, **Via** [Bahn] – “contra os teólogos” [in theologos!], cuida da relação entre esses elementos. O conceito central é o da “**relação**”, o milagre bíblico da fé, real e factual [Faktum, Tatsache], e do qual a teologia, cansada de milagres, tenta se afastar. A revelação se desenvolve no tempo: no passado Deus se revelou nos atos da **criação**, antes de que cada indivíduo existisse; no presente Deus se revela exclusivamente através da “**oralidade**”, encontrando-se com cada indivíduo como a palavra viva, um pedido e uma oferta de amor; para o futuro Deus promete a revelação como **redenção**. Assim o indivíduo vivencia a revelação como uma relação dinâmica na qual Deus se ‘move’, desde a criação, por meio revelação, no sentido da redenção.

Os reflexos desse futuro, no tempo presente, são o objeto da terceira parte, **Forma** [Gestalt] – “contra os tiranos” [in tyrannos!]. As estruturas de poder presentes falta um contorno [Gestalt] porque o futuro redimido já ilumina o presente: Rosenzweig vê essa “eternidade entrar no tempo” nas comunidades da sinagoga e da igreja cristã, em

sua alternância do dia-a-dia com um dia sabático, em sua liturgia, em seu ciclo anual de festividades litúrgicas. Essas comunidades, o Judaísmo¹¹ e o Cristianismo, se baseiam no "nome de Deus", um "*nomen substantiae*" que é também "*nomen misericordiae*"; para Rosenzweig, Ex 3, 14 se traduz "eu sou aquele que lá estarei" (apud Lux 1986: 3).

Esse grande drama é "contado" (em tempo verbal passado), apelas no que respeita ao passado da criação. No presente, o "contando" (no gerúndio) é feito através de um diálogo direto com o próximo. E no futuro a linguagem será eminentemente "coral". O indivíduo só consegue então apreender neste presente irredimido as coisas que dizem respeito ao futuro redimido, se for capaz já agora de entoar, em coro, "nós".¹² A *experiência* de *eventos* no *tempo*, substitui o *conhecimento* dos *objetos*, que *prescinde do tempo*.¹³ O *falar*, amarrado ao tempo, necessariamente *diológico*, que se abre irreversivelmente ao 'outro' e que é também um *ouvir* atento, substitui o *monólogo* atemporal do "velho pensamento" em sua busca de *essências*. O novo pensador é o "*pensador da palavra*" (Sprach-Denker!).

11 O caráter "judaico" d'A *Estrela da Redenção* é um ponto delicado para Rosenzweig. No "Das neue Denken" ele insiste em que *A Estrela da Redenção* não se trata de um "livro judeu". De fato, o livro aborda longamente o relacionamento entre Judaísmo e Cristianismo como duas formas igualmente válidas de atingir-se a redenção. Mas há um aspecto de "avaliação" das diversas religiões que não é explicitamente reconhecido por Rosenzweig, onde a precedência é dada ao Judaísmo, seguido bem de perto pelo Cristianismo, e depois ao Islamismo, que reconhece o mesmo único Deus (Rosenzweig lia o árabe, que estudou durante todo o transcorrer da guerra. No front da Macedônia teve contato com populações islâmicas). Mais distantes estão as religiões asiáticas que pouco tem a ver com a tradição comum àquelas três religiões.

12 Vide Rosenzweig, "The New Thinking" trad. de "Das neue Denken" in, ROSENZWEIG 2000, esp. pp. 125-126. Nesse sentido, é clara a influência de Rosenzweig em Catherine Pickstock, que em *After Writing* retrata a visão da comunidade cristã como em permanente liturgia de louvor, visão essa cuja retomada é fortemente defendida por Pickstock. Vide esp. Pickstock 1998: 221 segs.

13 "For experience knows nothing of objects; it remembers, it lives, it hopes, it fears." ROSENZWEIG em "The New Thinking" trad. de "Das neue Denken" in, ROSENZWEIG 2000: 120.

Este é, recorde-se, um sistema filosófico, não obstante todo um vocabulário teológico (Deus, humanidade, mundo, criação, revelação, redenção). É uma *ética* de responsabilidade para com o outro, e não mais a *ontologia*, constitui nesse sistema a "primeira filosofia".

2.4 Ação e sofrimento

"Vida adentro" são as últimas palavras de *A Estrela da Redenção*,¹⁴ um apelo a ações práticas, que fossem aplicações da ética e da filosofia social delineadas na obra. E a isso dedicou-se Rosenzweig até sua morte prematura em 1929, precedida de um sofrimento longo e atroz na doença. Foram dois os pilares dessa ação: seu trabalho na *Das Freie Jüdische Lehrhaus*¹⁵ que dirigiu a partir de 1920 logo após a fundação, e cujas atividades pautaram-se em suas idéias sobre educação desenvolvidas desde 1917; e seus trabalhos de tradução para o alemão, a das poesias de Jehuda Halevi e a da Bíblia hebraica em conjunto com Martin Buber, considerada por muitos a melhor tradução desde a de Lutero.

A *Lehrhaus* ficava em Frankfurt, para onde Rosenzweig se mudara no início de 1920 logo após seu casamento com Edith Hahn, a quem conhecera em Berlim seis anos antes. Durante a lua de mel Rosenzweig traduziu do hebraico um livro de preces, *Graças após a Refeição [Tischdank]* e foi a partir daí que seu envolvimento com a tradução passou a ser mais intenso, vindo essa atividade a tornar-se, como vimos, a segunda grande "aplicação prática" do "novo pensamento" (Rosenzweig 2000: 128). Em 1922 publicou a tradução de *Sessenta Hinos*

¹⁴ E que contrastam com as palavras iniciais que, como vimos, falavam do "medo da morte".

¹⁵ A "Casa Livre de Estudos Judaicos", moldada nas *beth ha midrash* da tradição rabínica, era "livre" já que não requeria exames de admissão nem conferia títulos, e incentivava a livre investigação. Não tinha sede fixa, reunindo-se em salões alugados para cada ocasião, ou residências de membros, e cobrava (altas) mensalidades apenas de quem podia arcar com elas. Era pluralista, no sentido de que admitia alunos e palestrantes de todas as correntes do judaísmo. Seu programa central, não por acaso, era o estudo da língua hebraica.

e *Poemas de Jehuda Halevi* (c.1075-c.1141), poeta judeu medieval que Rosenzweig (coerentemente) valorizava mais que o filósofo (judeu medieval) Maimonides (1135-1204) (Galli 1995: 292-293). Essa tradução foi expandida em 1927 para noventa e dois poemas. A partir de 1925 e até a sua morte, traduziu com Martin Buber a Bíblia Hebraica (do Gênesis a Isaías).

No início de 1922 surgiram os primeiros sintomas da esclerose lateral amiotrófica que o acometeu. Já em meados daquele ano Rosenzweig tinha dificuldade para se movimentar, para falar, engolir, e escrever. No final de 1922 já não escrevia e sua fala só era compreendida pelos mais chegados. Sobreviveu (e produziu ininterruptamente) em condições que se deterioraram progressivamente até sua morte em 10 de dezembro de 1929. O *Sprach-Denker* ditou enquanto tinha fala. Utilizou uma máquina de escrever especial por um bom tempo. Em seus últimos meses só conseguia piscar os olhos, e a esposa lhe recitava o alfabeto para que ele “soletrasse”, ao piscar, ao menos as primeiras letras das palavras que ela completava e punha no papel.

Dessa forma, desafiando a adversidade, manteve uma volumosa correspondência (sua última carta é de 6 de dezembro de 1929). Escreveu e publicou ensaios como “Das neue Denken” (1925), “Vertauschte Fronten” (de maio de 1929, uma resenha de uma obra de Herman Cohen, onde também comenta o famoso debate havido entre Heidegger e Cassirer em Davos)¹⁶ no mês anterior), e vários outros escritos, o último deles em novembro. Dessa forma, traduziu.

3. O dever de traduzir

De que forma o sistema filosófico de Rosenzweig implica num dever de traduzir? Nesta seção examinaremos alguns textos de Rosenzweig, nos quais a tradução emerge como tarefa mandatória, consequência “inevitável” de sua filosofia.

¹⁶ “Vertauschte Fronten” trad. como “Transposed Fronts” em ROSENZWEIG 2000: 146-152. Sobre o debate Heidegger-Cassirer em Davos v. SAFRANSKI 1999: 183-188. Cassirer foi o principal discípulo de Herman Cohen, o mestre de Rosenzweig, que no entanto tomou o partido do existencialista Heidegger em “Vertauschte Fronten”.

3.1 Paralelos

No “Das neue Denken” Rosenzweig cuida de esclarecer que sua ênfase na **oralidade** não significa uma concentração nos chamados “problemas da religião” mas sim em problemas lógicos, éticos e estéticos. “Deus, afinal, não criou a religião, criou o mundo”, diz Rosenzweig.¹⁷

Assim sendo, propiciar que se fale, e que se ouça o que um dia foi dito para ser ouvido sempre, é um dever para com o ‘outro’. Uma responsabilidade ética, e muitas vezes, também a solução para um problema estético.¹⁸ Mas é também, inexoravelmente no caso de Rosenzweig, o cumprimento de um dever do homem religioso. “Ouve Israel o teu Deus”, diz o Deut 6, 4, “o teu Deus e teu único Senhor”. A tradução em Rosenzweig é basicamente a tarefa de **falar** o hebraico em alemão, para que possa ser **ouvido**. O paralelo com Lutero (traduzir para tornar acessível) é evidente e fascinante, mas não é total. Falta a Lutero (embora, talvez, em grau menor do que falta a outros) a “ênfase na oralidade”:

Nem a tradução de Lutero, nem o trabalho de qualquer outro tradutor posterior, revela a percepção interior de se ver obrigada a traduzir devido a um sentimento de respeito pela **oralidade** humana. E isso também é verdadeiro no que concerne um outro aspecto da língua, ou seja, os elementos que a compõem, as **palavras**. Talvez Lutero tenha percebido o problema aqui envolvido melhor do que qualquer outro tradutor subsequente [quando] comenta de forma tão esclarecedora acerca das palavras do hebraico para bondade, verdade e fé; e mais surpreendentemente no final do prefácio ao *Salmério Alemão*, quando –

¹⁷ Vide GLATZER, “Introduction” em ROSENZWEIG 1985: xv. GLATZER acrescenta quanto a isso que “o fato de que as pessoas se falam, e se ouvem, aponta para a ‘revelação’”.

¹⁸ Como em tantos casos similares, o verdadeiro incentivo para que Rosenzweig se dispusesse a traduzir Jehuda Halevi foi um volume saído em 1921 com traduções de Halevi por Emil B. COHN. “Fiquei tão contrariado [com a má qualidade da tradução] que a poesia [concretamente traduzida] jorrou de mim”. GLATZER 1998: 122.

usando de um humor que disfarça a tremenda seriedade do assunto – promete cingüenta florins [...] a) “quem me der a verdadeira tradução fiel para o alemão da única ocorrência da palavra hebraica *beym* em toda a Escritura”. Trata-se da sua palavra, a palavra mais intrinsecamente luterana do léxico hebraico, a palavra ‘graça’.¹⁹

Mas um outro paralelo com Lutero se vislumbra no trecho acima. O elogio a quem “comenta de forma tão esclarecedora”, revela uma amplitude maior no conceito de tradução em Rosenzweig. Para ele, comentar é uma das formas de traduzir, uma linha que remonta à tradição rabínica, mas que também é consequência da abertura *dialógica* ao ‘outro’. O texto é sempre aberto, como que incompleto e postergado, à espera da interpretação do ‘outro’ que o comenta para ser no futuro objeto do comentário de um outro ‘outro’.²⁰

Isso explica a frase de Rosenzweig citada acima em nossa introdução, sobre ser o *Jehuda Halevi* uma aplicação prática do “novo pensamento”. As traduções em si dos poemas de Halevi, a reflexão sobre o traduzir no “Posfácio” da obra, e os comentários sobre os poemas traduzidos, nas “Notas”, compõem o todo da obra, uma tarefa de tradução *lato sensu*, mais ampla.

Há também em Rosenzweig paralelos claros com dois outros grandes “pensadores da tradução” alemães. No trecho abaixo é impossível não lembrar de Schleiermacher ao ler-se:

Há um grande erro conceitual em supor-se que o tradutor, para cumprir sua tarefa, deva adaptar ao uso corrente alemão tudo o que lhe for estranho. Se eu fosse comerciante e recebesse um pedido de fornecimento da Turquia eu o enviaria para um escritório de traduções e me satisfaria com esse tipo de tradução. Mas se a comunicação vinda da Turquia fosse a carta de um amigo, a tradução desse tipo de escritório já não seria adequada.

¹⁹ “Die Schrift und Luther” (“Scripture and Luther’s Translation”), em GLATZER 1998: 259-260.

²⁰ Veja-se também sobre o “texto ‘aberto ao outro’, como que ‘incompleto’”, GIBBS 2000, caps. 3, 5 e 13, para os paralelos entre Rosenzweig, Lévinas e Derrida nesse tema.

da. E por que? Por não ser fiel? Ela seria tão fiel quanto a carta comercial. Mas não é esse o ponto. [A tradução] seria bem alemã, mas não seria suficientemente turca! Eu não *ouviria a pessoa*, o seu tom específico, sua maneira de ser, as batidas do seu coração.²¹

Na famosa palestra de ШИШЕНМАСЧЕР, “Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens” de 1813, a mesma imagem da tradução comercial contraposta à “tradução propriamente dita” é empregada.

Já no texto que se segue, é clara a adoção da divisão triplíce da tradução proposta por ГОРНЕ, na qual a tradução é considerada como um processo evolutivo numa nação:

Em certo sentido, toda grande obra de uma língua só pode ser traduzida para outra língua uma única vez. A história da tradução apresenta alguns fenômenos que são típicos. A princípio ocorre um certo tipo de traduções interlineares que tem o modo objetivo de servirem de primeiros passos, e mais tarde traduções livres, “criativas” que procuram tornar acessível ao leitor o significado – ou o que o tradutor considera ser o significado – do texto ... E então um dia acontece um milagre e os espíritos das duas línguas se fecundam. Isso não se dá como cai um relâmpago, do nada. O *tempo* para tal *bienos gamos*, para que essas Núprias Sagradas venham a ocorrer, não chega senão quando um povo, *receptivo*, se alça em direção ao bater de asas de uma obra prima estrangeira, com *locução* e anseios dela próprios, e quando essa receptividade não é mais baseada na curiosidade, no mero interesse, no desejo de educar-se, ou mesmo no prazer estético, mas tornou-se la receptividadesel parte integral do desenvolvimento histórico desse povo.²²

Não obstante os claros paralelos, todos os três textos trazem também marcas exclusivas que os distinguem dos autores “citados”, e

²¹ ROSENZWEIG “Posfácio” em *Jehuda Halevi*. No que respeita a traduções em si, comparem-se as duas traduções para o inglês do trecho em pauta, em GLATZER 1998: 252-253 e GALT 1995: 170. Para o texto de SCHLEIERMÄCHER, traduzido para o inglês, veja-se WLUSS 1982: 32-33.

²² ROSENZWEIG, trad. de um trecho de “Die Schrift und Luther” por GLATZER 1998: 256-257. Para o paralelo em ГОРНЕ v. MILTON 1993: 56-57.

ressaltam as características específicas de Rosenzweig: a preocupação e o dever com a *oralidade* e a *locução*, com *falar* ao *outro*, com *ouvido* e *ser ouvido*, no *tempo* que a ele, outro, lhe aprouver.

3.2 A filosofia de Rosenzweig na tradução

Os escritos de Rosenzweig que serão examinados com o objetivo de estabelecer-se os contornos de uma sua “filosofia da tradução” são, um pequeno mas muito revelador trecho de uma carta a Rudolf EHRENBERG datada 1/10/1917, o posfácio da tradução de *Jehuda Halevi* (1922), os escritos com BUBER sobre a tradução da Bíblia publicados postumamente em 1936, comentários e trechos esparsos na correspondência e em ensaios, e duas referências à tradução n’ *A Estrela da Redenção*.

Na carta a EHRENBERG, Rosenzweig consegue resumir, admiravelmente e em poucas palavras, os princípios de sua atividade de tradução, com a qual se envolvia então de forma eventual, desde sua “conversão” em 1913:

Traduzir é, afinal, o verdadeiro objetivo da mente [Geist]; apenas quando traduzido é que algo se torna realmente *audível*, e assim não pode mais ser descartado. Foi apenas após a Septuaginta que a revelação viu-se totalmente à vontade no mundo, e quando Homero ainda não falava latim [latemisch], não era ainda um fato. O mesmo se dá com a tradução de pessoa a pessoa.²³

Para Barbara Gauri “todos os componentes da filosofia da tradução de Rosenzweig estão concentrados aqui”.²⁴ Mas, talvez melhor, se devesse reconhecer já latentes nessas frases as noções que Rosenzweig, poucos dias mais tarde, exporia pela primeira vez de forma sistemática em outra carta ao mesmo EHRENBERG (a famosa “célula mãe” [Urzelle] d’ *A Estrela da Redenção*). No “*audível*”, grifado pelo próprio Rosenzweig, estão o ‘*falar*’ da ‘*oralidade*’, e o ‘*ouvir*’, e por-

tanto o ‘*outro*’. O ‘*tempo*’ está implícito no processo todo que leva ao momento da tradução a partir do qual a ‘*revelação*’ passa a estar “à vontade no mundo”, acessível à ‘*comunidade*’ em seu âmbito mais pleno. Ou seja, mais do que uma “filosofia da tradução”, o trecho, sem dúvida seminal, incuba as bases do sistema filosófico que terá na tradução uma de suas principais ferramentas de aplicação prática. É significativo que esse momento premonitório, no “*day before*” da formulação sistemática, apareça no contexto de um comentário sobre, “afinal”, a inescapabilidade da tradução.

O trecho seguinte é de uma carta de 1921 a Gerhard Scholem, outro importante tradutor do hebraico, em resposta aos comentários que este lhe enviara sobre sua (de Rosenzweig) tradução do *Tischdank* (vide 2.4 acima). Nele Rosenzweig faz referência a NORIKER LABEO (-1022) tradutor de escritos “clássicos” latinos para o alemão, e a HÖLDERLIN (1770-1843), que traduziu peças do teatro grego, e descartou a rima em favor da métrica da antiguidade na intenção de que o espírito grego se expressasse no alemão.

Estão aqui a primazia da *oralidade*, e o traduzir para o *outro*, para que o outro se integre à *comunidade*. E mais o dilema da tradução e o tradutor resignado a ele, mas ao mesmo tempo esperançoso do que será possível, a duras penas, se alcançar pela tradução:

Só quem está profundamente convencido da impossibilidade da tradução, consegue realmente levá-la a cabo. Não da impossibilidade da tradução em geral (que, de forma nenhuma, é o caso [...]), mas da impossibilidade daquele específico trabalho de tradução que se está por iniciar. Essa impossibilidade é específica em cada caso. Neste caso [do *Tischdank*], tem um nome: Lutero. E não especificamente Lutero – ele é o ponto onde o mais antigo e o mais recente se encontram: Noeker, Lutero, Hölderlin. A língua alemã, através destes três nomes, tornou-se uma língua cristã. [...] A idéia original [que levou R. a traduzir o *Tischdank*] era a de proporcionar a meus convidados – amigos cristãos, ou judeus que não falam o hebraico – a oportunidade de participar [da prece de após a refeição]. Eu não conseguia suportar a idéia de usar uma das traduções existentes que trazem as preces para o alemão dos jornais ou das aulas de catecismo. Melhor nenhuma participação do que uma participação desse tipo. Se acontece de algum convidado judeu poder apenas ler o

²³ Para o original alemão, v. Gauri 1995: 494, n.1.

²⁴ Gauri 1995: 322, num capítulo todo dedicado a análise deste trecho.

hebraico [sem entender o que lê], [...] eu não menciono a existência da minha tradução. O hebraico, mesmo sem ser entendido, lhe proporciona mais do que a melhor das traduções. Não há como fugir. A prece judaica significa rezar-se em hebraico [...]. É esse o nosso dilema [...]. De certo modo somos convidados em nossa própria mesa [...]. Na medida em que falamos o alemão não podemos evitar esse desvio que [...] nos faz, a duas penas, retornar do que nos é alheio ao que nos é próprio. Nossa única certeza é de que acabaremos [por esse desvio] chegando afinal até lá. Um "afinal" que pode, é claro, chegar a qualquer hora. Caso contrário seria de fato insuportável.²⁵

A seguir Rosenzweig descreve, numa carta de 1922 a Margarete Susman, sua primeira experiência de tradutor que se defronta com a reação do leitor ao "estranhamento" causado pela tradução bem sucedida. Foi preciso que Buber, um *outro* tradutor, "redimisse o estranhamento"²⁶ e assim "salvasse" O *Jebuda Halevi*:

[...] e preciso de outros que me digam que algo, finalmente, foi conseguido. No momento crítico [para o *Jebuda Halevi*] esse "outro" foi Buber. Sem ele o livro jamais chegaria a ser escrito. [...] eu o traduzi lo primeiro poema de Halevi que R. traduziu, e vivi logo a experiência que aparentemente vem junto com traduções como essa: as três mulheres importantes na minha vida, que por acaso se achavam reunidas à volta daquele novo produto, unanimemente julgaram-no "terrível" e fizeram pouco de mim. E me aconteceu a mesma coisa que tem acontecido desde então: eu *quase* acreditei nelas, mas, só por conta de ter também uma opinião externa, envei a tradução a Buber, que salvou o poema e o livro que dele nasceu.²⁷

²⁵ ROSENZWEIG, *apud* GIATZER 1998: 101 e 102.

²⁶ Sobre a necessidade de um "estranhamento" para que a língua se abra à novidade e à revelação, veja-se MILBANK: "In the past, practice already 'made strange', already felt the authentic shock of the divine word by performing it anew, with variation [...] Yet today it can feel as if it is the theologian alone (as in another cultural sphere the artist, or the poet) who must perform this task of redeeming estrangement [...]", em MILBANK 1997: 1. O tradutor, em sua esfera, é também encarregado da tarefa de "redimir o estranhamento". Mas MILBANK, como é o usual, esquece de citá-lo.

²⁷ ROSENZWEIG, *apud* GIATZER 1998: 123.

No trecho abaixo há o relato de uma constatação prática durante o transcorrer do trabalho de tradução da Bíblia. A da impossibilidade de produzir o necessário "estranhamento", de trazer o "outro" hebraico para a língua alemã, a partir de uma mera adaptação da tradução de LUTERO:

[Quando há muitos anos atrás] ouvi dizer que a comunidade judaica de Berlim estava planejando uma nova tradução [da Bíblia], até pensei em escrever um longo artigo contra esse projeto, e solicitar que em seu lugar se fizesse uma revisão da Bíblia de Lutero ... Agora me vejo culpado do que queria evitar. E aconteceu exatamente do jeito que as garotas se metem em enrascada. Imperceptivelmente, passo a passo, até que está feito. E aí (a não ser pelo fato de que no meu caso só foram necessários seis meses), as conseqüências vem à luz. Pois, acredite você ou não, esta tradução começou como uma tentativa de revisar a Bíblia de Lutero. Distanciamos-nos do texto de Lutero passo a passo, a princípio relutantemente (eu), e Buber de coração partido.²⁸

Esse distanciamento – um *outrar* desejável e necessário que a tradução provê – é abordado por Rosenzweig sob outro aspecto na parte d' *A Estrelada Redenção* que conclui a "teoria da arte". Trata-se aqui da possibilidade de fruição da obra de arte, uma vez completa, pelo próprio artista.

A obra de arte era sua [do artista] enquanto ele dela se ocupava [no trabalho de criação] [...]. E ela o abandona tão logo ele se desincumbe daquela tarefa [específica]. Ele mal consegue apreciar a própria obra, aquecer-se com sua própria lenha. Apenas uma tradução pode propiciar ao poeta, por exemplo, o necessário distanciamento para que consiga apreciar seu próprio trabalho.²⁹

A outra referência que Rosenzweig faz à tradução n' *A Estrelada da Redenção* é no contexto de sua análise do cristianismo. A tradução é por ele diretamente associada ao Espírito no milagre de Pentecostes,

²⁸ ROSENZWEIG 1985: 243.

²⁹ ROSENZWEIG 1985: 366.

fecundidade] fez nascer cada um dos que a falam [dizendo algo novo], também toda fala humana, todas as línguas estrangeiras que já foram faladas ou virão a sê-lo, nela, nessa língua, estão contidas, ainda que só em estado latente. E de fato, é isso que acontece. Só existe uma língua. Não há particularidade lingüística em qualquer língua, mesmo em dialetos regionais, no balbucio das creches; nos jargões de ofício, que não esteja presente, mesmo que só em gêmens, em todas as outras. Que o tradutor seja possível, desejável e mandatório, baseia-se nessa unidade essencial entre as várias línguas, e num mandamento para que se busque a compreensão universal entre os homens. Pode-se traduzir, porque cada língua contém em si as possibilidades de qualquer outra. É desejável que se traduza, caso se consiga concretizar esse potencial ao semear-se algum campo lingüístico fértil mas ainda incultivado. É preciso que se traduza, para que se chegue um dia à convergência das línguas, um dia que se constrói no interior de cada língua, e não no espaço vazio entre elas.³³

Aqui enfim, o sistema de Rosenzweig se desdobra numa filosofia da tradução. O que é traduzir: é tornar *audível* o que até então era inaudível por sobre um abismo de espaço e tempo. O que traduzir: a *voz* estrangeira que diz algo novo. Quando traduzir: quando chegar o *tempo* da tradução, no campo fértil mas incultivado da língua de chegada. Como deve traduzir o tradutor "bem sucedido": como um porta-voz da voz estrangeira que transforma a face da língua, transportando para dentro dela um estranhamento, um *outro* povo e um outro espírito. Por que a tradução é possível: porque "só existe uma língua", ou seja, qualquer particularidade lingüística de uma língua está, ao menos em estado latente, em todas as outras. Por que há um "dever de traduzir": para que se construa a partir do interior das várias línguas a "língua única", para que se chegue à compreensão universal, para que a *revelação* leve à *redenção*.

³³ Para as traduções inglesas que serviram de base para a tradução desse trecho, Gibbs 2000: 293-297 (tradução completa do trecho), GALTIER 1998: 253-254 (tradução completa do trecho), e, em GALL 1995: 386 (tradução parcial do trecho).

Todos os pontos acima, à exceção de um, podem ser remetidos a alguma noção chave d' *A Estrela da Redenção*. A "língua única" requer uma análise adicional para que se reconheça qual a sua origem no sistema filosófico de Rosenzweig.³⁴ Essa origem deve ser buscada na descrição que Rosenzweig faz da *comunidade*, judaica ou cristã. Como vimos, para Rosenzweig essas comunidades, quando em liturgia de louvor entoando o *nomen misericordiae* ("só Deus é bom!"), vivenciam já hoje a luz que o futuro redimido lança sobre o presente.

A "língua única" é a voz do *coro* entoando "nós", a voz da compreensão e do entendimento, a voz uníssona. O cristão deve resolver toda questão pendente com o seu próximo antes de poder comungar em sua comunidade. O judeu deve ter chegado ao entendimento com seu "irmão" antes de poder, no Dia do Perdão, integrar a comunidade que representa toda a humanidade em seu pedido de perdão a Deus. A língua única é aquela que Deus escuta, da única forma que se pode de fato escutar, atentamente, com amor. Essa língua única é falada já hoje, portanto, a partir do interior das diversas línguas existentes, e é graças a ela que se traduz.

A "língua única" como justificativa da possibilidade de tradução é, ademais, um dos aspectos em que deve ser reconhecida uma correspondência entre Rosenzweig e Walter BENJAMIN. Veja-se nesse sentido o trecho abaixo da "Tarefa do tradutor":

Assim, a finalidade da tradução consiste, em última instância, em expressar a íntima relação das línguas umas com as outras. Ela não pode, por si mesma, revelar ou criar essa relação oculta; mas pode representá-la ao torná-la real, de forma embrionária ou intensiva [...]. Quanto à mencionada relação íntima entre as línguas, sua característica básica é a convergência. Ela consiste no seguinte: as línguas não são estranhas entre si, mas são, a priori, e relações históricas à parte, relacionadas naquilo que querem dizer.³⁵

³⁴ GALL, novamente, dedica aqui todo um capítulo de seu livro (cap. 3 da parte II), desta vez à questão da "língua única" em ROSENZWEIG.

³⁵ W. BENJAMIN, "La tâche du traducteur". *Oeuvres I*, 248. Gibbs 2000: 295, para o mesmo texto em inglês e comentários acerca da influência de Rosenzweig em BENJAMIN.

Traduzir é 'outrar' a oralidade.³⁶ As línguas existentes não serão substituídas por alguma língua "ideal" no futuro. O futuro redimido está "além da palavra". Nele, "brilhará o silêncio".³⁷ A tradução "bem sucedida" faz parte da *presente oralidade* da *revelação*, da "voz", cujo objetivo maior não é a mera comunicação, mas o propiciar da *redenção futura*.

Dessa forma, nos vários textos acima, Rosenzweig transita de uma resignação esperançosa à visão da grandiosidade da tarefa de tradução para a construção de um mundo "outrado", solidário, redimido.

Num trabalho que, pela sua natureza, terá enfatizado mais o "dever de tradução", a nota final deve ser sobre a "ética primeira" que também consta do título. Lévinas é aqui a referência, e nele o ponto a ser ressaltado é a explicitamente reconhecida influência de Rosenzweig. A preocupação central da filosofia de Lévinas é o bem estar do 'outro' oprimido que sofre, e sua intenção teórica é a de fazer do judaísmo uma categoria universal. Lévinas torna isso possível pela transformação da religião em ética. Assim, no que concerne à ética, Lévinas "explicita" Rosenzweig.³⁸

³⁶ Veja-se Gibbs 2000: 192 segs., esp. 208, para a análise da comunidade cristã como tendo uma lógica social de "cooperação" (a comunidade cristã busca abraçar toda a humanidade numa esperança de entendimento pleno), e a comunidade judaica como tendo uma lógica social de "representação" (a comunidade judaica busca representar toda a humanidade em sua relação com Deus, em especial quando anualmente no *Yom Kippur*, "a eternidade entra no tempo" e a comunidade pede perdão). Transportando essa lógica de representação judaica para o universo das diversas línguas, Gibbs argumenta que ela exige um "projeto de tradução mais ativo". Se Rosenzweig trouxer à língua alemã novas possibilidades que a permitam dizer o que os textos hebraicos têm a dizer, possibilidades que permitam cultivar-se em alemão o potencial que a herança das tradições hebraicas carregam, ele estará demonstrando que cada *língua* pode representar toda a *humanidade*. Mais um aspecto do mandatório "dever de traduzir".

³⁷ ROSENZWEIG 1985: 383; MASSER 2000: 96.

³⁸ V. Gibbs 2000 *passim*.; HAYOUN 2002.

3.3 Conclusão

A tradução em Rosenzweig emerge, assim, como uma aplicação fundamental e mandataria de seu sistema filosófico no qual a ética constitui a "primeira filosofia". Muito mais do que o mero ofício de um tradutor, ela é o instrumento que faz aflorar em cada língua seu potencial intrínseco de "língua única", "outrando" a voz. Propiciando a revelação que traz a redenção.

Num plano mais pragmático, fica-nos a lição de Rosenzweig do primado de uma ética de responsabilidade para com o outro no plano das relações individuais, e de uma convivência de pluralismo respeitoso e fecundo no plano social, convivência para a qual a tradução é, novamente, instrumento básico.

Rosenzweig diz numa carta de 1923 a Martin Buber,³⁹ seu futuro companheiro de tradução da Bíblia, que "o tempo de alguém é mais bem gasto com traduzir dez linhas, do que com escrever o mais longo dos ensaios 'acerca' ". De fato, já nos estendemos além do previsto nestas considerações. Tornemos então, o autor e seu paciente leitor, ao que realmente importa. Ao mister de traduzir.

³⁹ Datada 23/12/1923. Vide GLATZER 1998: 122.

Bibliografía

Obras de Franz Rosenzweig

ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. Trans. William H. Hallo, foreword by N. N. Glatzer. Notre Dame/Indiana, University of Notre Dame Press 1985.

ROSENZWEIG, Franz. *Jebuda Halevi: Ninety-two Hymns and Poems*. Trad. Barbara Ellen Galli. In: Galli, B. E.: *Franz Rosenzweig and Jebuda Halevi: Translating, Translations and Translators*, foreword by Paul Mendes-Flohr Montreal, McGill-Queens University Press 1995, 1-286.

ROSENZWEIG, Franz. *Philosophical and Theological Writings*. Translation, introduction, notes and commentaries by Paul W. Franks and Michael L. Morgan. Indianapolis, Hackett Publishing Company 2000.

ROSENZWEIG, Franz. *Foi et Savoir: Autour de L'Étoile de la Rédemption*. Introduction, traduction et notes de G. BENSUSSAN, M. GRÉPON et M. de LAUNAY. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 2001.

Obras acerca de Rosenzweig

BETZ, A. "Franz Rosenzweig Essay and Exhibit". Vanderbilt Divinity Library. (www.divinitylibrary.vanderbilt.edu/rosenzw/rosintro.html)

GALLI, B. E. *Franz Rosenzweig and Jebuda Halevi: Translating, Translations and Translators*. Foreword by Paul MENDES-FLOHR. Montreal, McGill-Queens University Press 1995.

GLATZER, N. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Foreword by Paul MENDES-FLOHR. Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998.

LUX, R. "Franz Rosenzweig 1886-1929". (1986) In: Jewish Virtual Library. (www.us-israel.org/jsource/biography/Rosenzweig.html)

MASSER, P. *L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig: Les rapports du judaïsme et du christianisme*. Paris, L'Harmattan 2000.

MOSES, S. *System and Revelation*. Trans. Catherine THANY, foreword by Emanuel LÉVINAS. Detroit, Wayne State University Press 1992.

Géral

AULETTA, G. "Providence". In: LACOSTE, J.-Y. (dir.): *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris, PUF 1998, 949-950.

BENJAMIN, W. "La tâche du traducteur". Trad. M de Gadillac, rev. R. Rochlitz. In: W. B.: *Oeuvres*, Tome I. Paris, Gallimard 2000, 244-262.

FRUM, D. "He is our peace: The Letter to the Ephesians and the Theology of Fulfilment – A Dialogue with Peter Ochs". In: *The Journal of Scriptural Reasoning*, Vol. 1, No. 1. Electronic Text Center, University of Virginia, Aug. 2001 (<http://etex.lib.virginia.edu/journal/ssr/issues/volumel/number1/>)

GIBBS, R. *Why ethics? Signs of responsibilities*. Princeton, Princeton University Press 2000.

GIBBS, R. "Why Textual Reasoning?". In: *The Journal of Textual Reasoning: Rereading Judaism after Modernity*, Vol 1.1. Electronic Text Center, University of Virginia 2002. (<http://etex.lib.virginia.edu/journal/1r/>)

HAROUN, M.-R. "L'Éthique dans le Judaïsme". Conference du 11/04/2002, Consistoire de Paris. (www.consistoire.org)

KERNES S. "Introducing the *Journal of Textual Reasoning*: Rereading Judaism After Modernity". In: *The Journal of Textual Reasoning: Rereading Judaism after Modernity*, Vol 1.1. Electronic Text Center, University of Virginia 2002. (<http://etex.lib.virginia.edu/journal/1r/>)

LACOSTE, J.-Y. "Dieu et l'Être", "Être". In: LACOSTE, J.-Y. (dir.): *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris, PUF 1998, 420-422.

MURANK, J. "Only Theology Overcomes Metaphysics". In: J.M.: *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford, Blackwell Publishers 1997, 36-52.

- MILBANK, J. "Pleonasm, Speech and Writing". In: J.M. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, 1997, 55-83.
- MILBANK, J. "The Linguistic Turn as a Theological Turn". In: J.M.: *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, 1997, 84-120.
- MILBANK, J. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- MITTON, J. *O Poder da Tradução*. São Paulo, Ars Poetica, 1993.
- PICKSTOCK, C. *After Writing: On the Liturgical Consumption of Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1998.
- SARANSKI, R. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Trans. E. Oser. Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- WILSS, W. *The Science of Translation: Problems and Methods*. Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1982.

Instruções para os autores

Serão submetidos à aprovação da Comissão Científica **artigos e resenhas de livros especializados** sobre temas no âmbito de **literatura, linguística e tradução de expressão alemã**. Os trabalhos podem ser redigidos em português, alemão, inglês, espanhol ou francês e devem ser inéditos.

Os originais devem ser entregues em **disquetes** de formato PC, processados em Word for Windows 6.0 ou Word 97, acompanhados de uma **cópia impressa** em papel.

Pede-se que os textos estejam livres de quaisquer **formatações** tais como recuos, espaços maiores entre as linhas, fontes de tamanho reduzido etc. Deve-se usar texto corrido sem notas de rodapé. O texto deve estar marginado à esquerda e digitado em espaço simples, sem divisão silábica. Entre dois parágrafos, deve haver uma linha em branco.

Para os recuos inevitáveis use-se o **tabulador**. A **barra de espaços** empregue-se apenas entre duas palavras, e apenas uma vez. A tecla <ENTER> use-se apenas para terminar um parágrafo.

A **fonte** deve ser Times New Roman, **tamanho 14**. Quando se usam **símbolos especiais** ou fontes diferentes, pede-se fornecer o arquivo da fonte no disquete.

Os seguintes itens devem ser observados na formatação da fonte:

- empregue *itálico* para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de livros;
- empregue **negrito** para destaques, por ex., de termos técnicos;
- evite **grifos**;
- evite LETRAS MAIÚSCULAS, a não ser no início de palavras;