

Qual ética?

Paulo Oliveira

Variantes do conceito

O que está em jogo quando falamos de ética na tradução? Certamente algo relacionado a *valores* a serem defendidos, *posturas* e *atitudes* que se cobram dos diversos atores envolvidos no processo, notadamente no âmbito não apenas do tradutor, mas também da patronagem, nos termos de André Lefevere (1992), contemplando níveis como editoração, financiamento e fomento/estímulo, além de outros menos evidentes. Até que ponto tais valores deixam-se organizar num *sistema* que dê conta de todas as questões envolvidas e sirva como catálogo de procedimentos-padrão, como bússola a nortear as decisões a serem tomadas?

Concebida desde Aristóteles (2003: 15 apud M. C. C. OLIVEIRA 2011: 100) como “ciência dos costumes”, a ética “provém do hábito (*ethos*: donde também o seu nome)” (p. 49), não sendo, portanto, decorrência direta “da natureza”, mas antes “uma construção fundada na experiência” (p. 49) – social, cultural, poderíamos acrescentar. Segundo Roberto Romano, a

ética [...] vai-se sedimentando na memória e na inteligência das pessoas, irradiando-se em atos, sem muitos esforços de reflexão. A ética é o que se tornou quase uma segunda natureza das pessoas, de modo que seus valores são assu-

midos automaticamente ou sem crítica. (ROMANO 2004: 41
apud M. C. C. OLIVEIRA 2011: 100)

Tal entendimento de ética como *hábito* ou segunda natureza do homem é certamente de grande relevância e estabelece uma interface muito forte e promissora com abordagens descritivas ou sociológicas nos estudos da tradução, na medida em que ajuda a entender a natureza *construída* daquilo que não raramente é entendido como natural ou inquestionável – sobretudo quando se enfatizam suas aspirações à *universalidade*. Mas o conceito tem outras variantes, das quais E. G. Moore aponta duas já em sua origem:

A primeira é a palavra grega *éthos*, com *e* curto, que pode ser traduzida por costume, a segunda também se escreve *éthos*, porém com *e* longo, que significa propriedade do caráter. A primeira é a que serviu de base para a tradução latina *Moral*, enquanto que a segunda é a que, de alguma forma, orienta a utilização atual que damos à palavra *Ética*. (MOORE 1975: 4)

Na segunda acepção, ética seria então “a investigação geral sobre aquilo que é bom” (p. 4). Numa epistemologia de base culturalista, no entanto, o limite entre essas duas acepções tende a ficar mais permeável, embora não suma por completo. Note-se que o *hábito* constitui-se através da *internalização* de comportamentos, conhecimentos e valores socialmente transmitidos, seja de forma implícita, como argumenta Romano (2004) no trecho citado, ou também via processos explícitos de ensino e aprendizagem. Segundo a reflexão do Wittgenstein tardio, contemporâneo e amigo pessoal de Moore, a “imagem de mundo” que conforma nossos conhecimentos e valores é *construída*, em grande parte, pela “aceitação tácita [...] com base na autoridade de outrem” (WITTGENSTEIN 1975: 23-24, §§ 156-167); ou por meio do convívio constante, porém sem explicitação formal das regras (WITTGENSTEIN 1974: 9, 62). Em sua defesa de uma educação comprometida com a natureza do homem, Rousseau (1999: 6-11,

181) já abordava o *hábito* como algo que forma, mas que também pode corromper – nos levando de volta ao campo dos valores, ou seja, da ética. Mais recentemente, Pierre Bourdieu deu novos contornos ao estudo dos costumes, através de seu conceito de *habitus* como entorno merecedor de investigação sociológica sistemática. Em sua síntese do conceito, Loïc Wacquant lembra que, como “história tornada natureza”, o *habitus*

é aquilo que confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas do presente imediato. Esta autonomia é a do passado, ordenado e atuante, que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e assim assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo. (BOURDIEU 1990 [1980]: 56 apud WACQUANT 2007: 67)

Em cotejo dessa abordagem com outras aplicações do conceito, notadamente por Norbert Elias, Noronha e Rocha (2007) observam que, nesse texto, Wacquant

esclarece muito bem a trajetória epistemológica do conceito nas ciências sociais [...], utilizad[o] amplamente na sociologia. Surge, em um primeiro momento, enquanto “hexis”, um conceito derivado de Aristóteles, e recuperado pela filosofia tomística. Erwin Panofsky [o] retomaria, ao analisar a arquitetura gótica medieval, transformando[-o] finalmente em *habitus*. [...] Max Weber problematizou uma espécie de *habitus* protestante; Norbert Elias pensou em um *habitus* alemão nacional; Thorstein Veblen meditou sobre o “*habitus* mental” predatório dos industriais. (NORONHA; ROCHA 2007: 52)

Na medida em que rompem com dicotomias tradicionais caras a algumas disciplinas que informam ou já informaram os estudos da tradução, como o estruturalismo, por exemplo, tais estudos sobre o *hábito* – de caráter mais sociológico ou descritivo, empírico – po-

dem fornecer dados interessantes para a discussão da ética num nível mais abstrato, ajudando a esclarecer questões pertinentes aos estudos da tradução também nesse âmbito.

Por outro lado, a ética também é entendida como um sistema de normas e procedimentos a serem seguidos, de modo bastante consciente, no exercício profissional. Neste ponto, o caso da ética médica é talvez o mais evidente, mas a pesquisa empírica na própria academia também tem estabelecido limites muito claros àquilo que *pode* ou *deve ser feito*, de modo a garantir não só a idoneidade da pesquisa em si como também o respeito à privacidade de dados pessoais, dentre outros. Nesses casos, pouco importa se os valores foram de fato internalizados pelos indivíduos, mas antes se os procedimentos previstos foram cumpridos ou não – pelo menos do ponto de vista jurídico/normativo. No limite, o indivíduo pode render-se às normas sem tê-las internalizado, movido por considerações de cunho estritamente pragmático: pretende ter acesso a determinados recursos ou simplesmente publicar um texto, por exemplo. Caso não cumpra tais normas, o indivíduo pode não conseguir acesso àquilo que deseja; pode também expor-se às sanções previstas na legislação ou, num nível menos formal, simplesmente adotadas pela comunidade na qual está inserido.

Ocorre que os sistemas vigentes também podem entrar em conflito. O indivíduo pode ter internalizado uma norma e ver-se obrigado a seguir outra. Ou pode ser que o sistema não dê conta do problema em toda a sua amplitude, se as questões colocadas estiverem *além* daquilo que o sistema pode resolver ou revelarem contradições internas não antevistas em aplicações anteriores. Para melhor entendimento do tipo de conflito que pode surgir nesses casos, vale a pena refletir sobre a *natureza* de cada sistema, ou da maneira como o abordamos.

Ética deontológica *versus* consequencialista

Os sistemas de ética deixam-se também caracterizar pela distinção entre os de base deontológica, com foco nos valores *a priori*, e os de caráter finalístico, interessados antes nas *consequências* do nosso agir, conforme assinala Hélio Schwarzmann (2012) em sua coluna na *Folha de S. Paulo*.¹ O articulista lembra que, “embora essas duas matizes sejam mutuamente excludentes”, há boas razões para alternarmos entre uma e outra, a depender do contexto, e que isso ocorre com frequência. O caso em foco é a aplicação de uma ética deontológica na avaliação comportamental (dos ricos, em seu exemplo), contrastada ao reconhecimento de que “posições mais consequencialistas e menos moralistas típicas” estariam “na raiz de políticas progressistas, como a afirmação dos direitos de minorias e a discriminação de comportamentos privados”. A aplicação radical dos dois tipos de ética pode, no limite, levar a paradoxos inaceitáveis. Um exemplo clássico de impasse deontológico mobilizado na coluna é o do imperativo (kantiano) “não minta” que, no caso de um cidadão comum que deu guarida a um fugitivo em regime de exceção, teria de entregá-lo a seus algozes – para prejuízo de ambos. Por outro lado, “um consequencialismo sem freios nos autorizaria a tomar como refém a mãe do traficante foragido para forçá-lo a entregar-se à polícia”. Se aplicarmos esse tipo de distinção à maneira como o conceito de ética é mobilizado nos estudos da tradução, poderemos avançar um pouco mais na clarificação do potencial e dos limites dessa discussão na Área. Retomo para isso uma interlocução iniciada em outro texto sobre ética em tradução (OLIVEIRA 2009).

Cristina Rodrigues (2007a e 2007b, sobretudo) já apontou, com muita pertinência, para aspectos contraditórios da aplicação

¹ Recupero aqui referência e distinção já mobilizadas para discutir aspectos contraditórios do clássico *Sobre os diferentes modos de tradução*, de Schleiermacher (OLIVEIRA 2012b: 175-178).

do conceito de ética como preservação do Outro na/à teorização (e prática) de autores tão diversos como Antoine Berman, Lawrence Venuti e os irmãos Augusto e Haroldo de Campos, em seus respectivos contextos. Destaco dois aspectos importantes decorrentes da argumentação de Rodrigues: 1) é preciso ter o cuidado de não associar automaticamente uma determinada *técnica* de trabalho a uma *qualidade* (tradução “ética” significando, nos termos de Berman, “tradução da letra”; ou ir contra a “invisibilidade do tradutor”, nos termos de Venuti). 2) A depender do lugar onde se insere o tradutor, nas relações de poder entre as diferentes culturas, uma “mesma” técnica pode ter consequências muito diversas, do ponto de vista da preservação do Outro – ou melhor: da possibilidade do Outro, do reconhecimento da diversidade cultural como valor a ser preservado na tradução. É nesse sentido que a tradução apropriadora, ou mesmo “antropofágica”, dos irmãos Campos pode ser um instrumento de preservação da diversidade (global) e não da colonização homogeneizante – como seria se exercida a partir da perspectiva das culturas hegemônicas.

Estabelecida essa concordância básica, gostaria de fazer uma breve ressalva – ou antes um adendo – ao argumento de Rodrigues (2007b), em cujas conclusões lemos que

as tomadas de posição desses autores [Berman, Venuti, Augusto e Haroldo de Campos] indicam que também não há neutralidade nesse campo, ou seja, não há como estabelecer uma ética tradutória universalmente válida. (p. 5)

O ponto em disputa diz respeito exatamente à *natureza* da ética proposta. Em sendo “universalmente válida”, tal ética teria de ser necessariamente *deontológica*, isto é, teria de ser tomada como um conjunto de valores absolutos definidos *a priori*, de modo independente do contexto de sua aplicação. Não é de todo improvável que tanto Berman como Venuti tenham pensado suas propostas nesses

termos, o que traria em seu bojo uma contradição fundamental: para preservar a possibilidade da diferença, da alteridade, do Outro, valoriza-se de modo abusivo – porque generalizante – uma *técnica de trabalho* oriunda de uma perspectiva específica, como resistência ao exercício indiscriminado do poder *dentro* do próprio polo onde esse poder se manifesta (hegemonia dos países centrais, como França e EUA a seus respectivos tempos). Por outro lado, se lermos as posições desses dois autores numa perspectiva consequencialista, seremos levados a mobilizar também o contexto em que se inserem para determinar quais posições ocupam no jogo da tradução. Com a devida caridade hermenêutica, entenderemos que a preservação do Outro pode, *deve* então significar a preservação da *possibilidade do Outro*, da Alteridade em si. Nesse caso, as estratégias de resistência dos irmãos Campos estariam servindo a objetivo semelhante, *dentro* do contexto específico de sua aplicação. Se invertidas as relações de poder, a mesma estratégia já não seria de resistência, mas sim de dominação.

Note-se que esse raciocínio já está, de algum modo, articulado no próprio argumento de Rodrigues, residindo minha ressalva apenas naquilo que diz respeito ao entendimento de ética daí advindo:

Nesse quadro fica uma pergunta, colocada de outra maneira por Wyler (1999): seriam essas propostas teóricas adequadas para nós?² Será que, em contextos não hegemônicos, a tradução ética seria mesmo a que acolhe o Outro? (RODRIGUES 2007b: 3)

O problema reside exatamente, como já foi assinalado, em associar uma determinada *técnica* a um *valor* (positivo, no caso), atribuindo a essa *técnica* uma característica que só pode ser obtida no contexto de sua aplicação específica – sobretudo se nossa abordagem for

² O argumento continua em nota (5) ao texto: “Para Wyler (1999: 103), ‘crer que teorias europeias ou quaisquer outras possam dar conta das especificidades brasileiras é o mesmo que propor a existência de universais da tradução’”.

consequencialista, não deontológica. O argumento de Rodrigues e Wyler atribui a Berman e Venuti uma postura deontológica, combatendo-a com uma visão consequencialista. Há, portanto, um descompasso – as coisas não estão no mesmo nível. Podemos extrair daí o ensinamento de que, para mobilizarmos de modo adequado as teorias em tela, teríamos de tomá-las no sentido consequencialista, mesmo que o façamos *a despeito de* uma eventual pretensão universalista, deontológica de seus autores – postura essa que, de resto, não me parece ser a única interpretação possível de seus textos. Ou, então, teríamos de estender o escopo do Outro, para transformá-lo na *possibilidade* do Outro, na Alteridade em si, como sugerido anteriormente, com as consequências já citadas.

Um segundo ponto a ser retido é que ética e poder não são dimensões excludentes. Se a ética diz respeito a nosso *agir* no mundo, ela nunca será neutra e isenta de valores.³ Pelo contrário, ética é necessariamente valoração: bem/mal, bom/ruim, certo/errado etc.; e essa valoração mobiliza também, ou sobretudo, a nossa *vontade*, sendo a ela dado o *poder* de tornar-se realidade ou não. Se voltarmos aos exemplos de Scharzmann (2012), poderemos dizer que a ética consequencialista, a qual favorece “as políticas afirmativas e a discriminação dos comportamentos privados”, mobiliza um princípio geral de direito e respeito à individualidade, visando dar poder a quem não o tem; ao passo que a ética deontológica, a qual nos impede de “tomar como refém a mãe do traficante foragido para

³ Retomando autores também citados por Rodrigues (2007b), Maria Clara C. Oliveira (2005) já concluíra que, no Brasil, tanto a ética da Igualdade como a da Diferença são decorrentes de posturas bem delineadas no trato das relações culturais face aos países hegemônicos, tais como manifestas nas traduções de Haroldo de Campos, Raquel de Queiroz e Monteiro Lobato, em seus respectivos contextos. De resto, lembre-se que até mesmo a escolha pela interioridade, como no *epicurismo*, tem por pano de fundo um contexto político (no caso, a perda da autonomia das cidade-estado gregas, nos impérios macedônico e romano).

forçá-lo a entregar-se à polícia”, age como freio ao poder instituído também em nome de um direito ou valor maior. Esse jogo de alternância entre as duas abordagens, para o qual temos ou encontramos “boas razões”, no dizer de Scharzmann, é algo constitutivo do *agir* ético e impede a consolidação do *dogma* como imposição normativa independente do sujeito no mundo, limitando sua autonomia de direito – tal como entendida desde Kant.

Do tradutor ético – mesmo que “invisível”

A autonomia de direito citada anteriormente, na esteira de Kant, está na base daquilo que Jean-Paul Sartre definiu como *liberdade ontológica* do indivíduo, em oposição à *má fé* dos que se isentam de suas responsabilidades pessoais, ao esconderem-se por detrás de papéis sociais instituídos que os “obrigariam” a agir dessa ou daquela maneira.⁴ É ela também o que nos possibilita resolver os “problemas” que surgem quando dois sistemas de valores entram em conflito, como argumenta Ludwig Wittgenstein (1965) em sua *Conferência sobre a ética*.⁵ Podemos então tomar a “ética em primeira pessoa” de Wittgenstein, ligada à necessidade de que eu me posicione sobre *problemas concretos em meu agir no mundo*, para esboçar uma dissolução daquilo que Mathias Kroß (2012: 49) caracterizou como a “figura paradoxal do auto-apagamento” do tradutor, inclusive na forma como tal figura se manifesta na crítica de Celso Cruz (2012) ao projeto de dar visibilidade ao tradutor defendido por Venuti.

⁴ Jonathan Crowe (2010) fornece um belo exemplo do conceito sartreano de *má fé*, aplicando-o à prosaica função de árbitro de futebol. Na obra de Sartre, o conceito é discutido em vários níveis de profundidade: filosoficamente, em *O ser e o nada*; para divulgação, na conferência *O existencialismo é um humanismo*; de modo literário, na peça *As mãos sujas*.

⁵ Cf. Oliveira (2009) para as implicações dessa resolução de problemas, distinguindo entre o que seria *relativo*, *absoluto* ou *universal* no âmbito da ética.

Assim como eu, tanto Kroß como Cruz estão interessados em mobilizar a reflexão wittgensteiniana no trato com questões tradutórias. O primeiro desenvolve sua empreitada no âmbito estrito da filosofia, numa interface mais direta com a literatura. O segundo procura mobilizar uma pragmática da tradução de extração wittgensteiniana no âmbito dos estudos da tradução propriamente ditos, agregando-lhe um viés empírico que resgata a vertente descritivista (Lefevere, Toury e outros) e aproxima-se da sociologia de Bourdieu.

Ao discutir Wittgenstein sobre o pano de fundo das concepções tradutórias de Walter Benjamin, Kroß (2012: 47-50) distingue entre uma teoria da tradução *fraca* e outra *forte* em Wittgenstein. A primeira seria tributária da concepção tractariana da linguagem como isomorfa ao mundo (via *forma lógica*), ainda presente em anotações posteriores, de 1929. A segunda seria um conceito

que considera essencial a *abertura* da tradução, tanto face à língua de partida quanto à de chegada, e que por isso não mede o *translato* [texto de chegada] por sua correspondência interlinear com o *translandum* [texto de partida], mas como resultado temporal de uma comunicação concreta que, por sua vez, insere-se em novos contextos situacionais com regras específicas. Aqui, trata-se também de uma “tradução aberta” que nunca chegará a termo, posto que ela, na condição de ocorrência comunicacional, compreende-se no tempo. (Kroß 2012: 47-48)⁶

⁶ Nos trechos traduzidos, mantive entre colchetes comentário adicional ou referência aos termos do original com terminologia pouco usual em nosso contexto. Para uma investigação detalhada da evolução do conceito de *tradução*, tal como *mobilizado* concretamente na obra de Wittgenstein (sem nunca chegar à formulação ou explicitação de uma teoria propriamente dita) e tendo como polos inicial e final aquilo que Kroß (2012) chamou de teorias “fraca” e “forte” de tradução, vide Oliveira (2007: 187-216).

Consequência imediata dessa segunda concepção seria a impossibilidade lógica de abstrairmos o tradutor enquanto *sujeito* que “alarga o espaço da língua através de sua atividade e realiza no *translato* uma construção específica que não pode ser mera ‘imitação’ do alegado original”, criando antes “seu/um mundo próprio de signos e significados” (p. 48). O reconhecimento de tal fato seria dificultado pela circunstância de que

o tradutor e sua atividade correm o risco de “desaparecer” no *translato* concluído. O ato tradutório procede inevitavelmente segundo a figura paradoxal do auto-apagamento [*Sich-Durchstreichen*] – a tradução torna-se invisível no *translato*. A tradução, mesmo que impensável sem a *presença* (atividade) do tradutor, simultaneamente apaga essa presença. O texto traduzido declara o tradutor como *ausente*. A presença do meio [*Medium*] encobre a condição essencial de sua própria existência.⁷ E somente aos poucos nos acostumamos a perceber esse processo paradoxal de desaparecimento do tradutor no texto, não apenas em casos excepcionais, mas também como *princípio básico*, e a

⁷ Em nota, o autor remete à discussão de Barthes sobre a “morte do autor” e comenta suas implicações para a tradução, onde se aplicaria então uma alteração do mote, que passa a ser: “o nascimento do leitor de um texto traduzido é a morte do tradutor” (KROß 2012: 49, nota 16). A analogia é sugestiva, mas caberia investigar seus limites no tocante a vários aspectos, como as diferenças de gênero textual que separam autor e tradutor, tais como sugeridas por Walter Benjamin: “Pois assim como a tradução é uma forma própria, também a tarefa do tradutor pode ser entendida como uma tarefa própria, podendo ser diferenciada com precisão da do escritor” (2010: 217). De resto, assim como a “morte do autor” (enquanto instância última do sentido) não dá ao leitor (nem ao tradutor) poderes para fazer o que quiserem com seu texto, tampouco a “morte do tradutor” poderá ter esse efeito. Neste ponto, vale retomar os argumentos de Rosemary Arrojo (1995), cuja obra Kroß (re)conhece quando cita, em nota (ARROJO, 1995: 50, nota 17), que “importantes estímulos” para a reflexão tradutória originaram-se na “América Latina” [Brasil], mencionando, a título de exemplo, os trabalhos compilados em Wolf (1997) e também Oliveira (2012a, no mesmo volume do qual é um dos organizadores).

“suspêndê-lo” [*aufheben*⁸] no trato da mídia [*medienwissenschaftlich*]. Em lugar de girarmos em torno da possibilidade da tradução, começamos agora a nos concentrar nos rastros e na assinatura do tradutor, e com isso a compreender a tradução como “obra aberta” que preserva o certificado *me-fecit* do tradutor. (KROß 2012: 49)

Certamente, essa figura paradoxal do tradutor que se autoapaga é também um produto cultural, resultado do *hábito* em que estamos imersos, das práticas concretas que fazem parte de nossa vida – ou, como diria o Wittgenstein das *Investigações*: das regras que seguimos cegamente (WITTGENSTEIN 1989: 96, § 219). Celso Cruz (2012: 201) assinala que, contrariamente a Venuti, não crê que a “invisibilidade [do tradutor] seja mero efeito da fluência que o mercado exige do texto traduzido”, sendo antes “uma condição ‘ontológica’, além de uma necessidade prática da tradução”. O autor reconhece que a tradução desfruta de “um duplo estatuto, por ser ao mesmo tempo um texto autônomo e a representação autorizada de um texto em língua estrangeira”, mas argumenta que,

[n]a prática, a autonomia do texto traduzido é suplantada por sua função de representação. Não é o trabalho do tradutor que é procurado na leitura pragmática (fora da pesquisa acadêmica) de traduções. O que se procura, nesses casos, é o autor original. [...] Por mais que se saiba que o texto traduzido é de autoria do tradutor, ele pode ser, e é, lido e analisado, mesmo em seus detalhes estilísticos, como texto do autor original. O estabelecimento dessa *illusio* é imprescindível para que a tradução funcione como tal. (CRUZ 2012: 201)⁹

⁸ Discuto esse apagamento do tradutor e a possibilidade de sua suspensão, no caso específico da comunidade filosófica e dos próprios comentaristas de Wittgenstein, em dois trabalhos recentes (OLIVEIRA 2012a; 2013).

⁹ O termo *illusio* remete aqui à sociologia de Bourdieu: “*Illusio* vem de *ludus*, ‘jogo’, e indica o pleno envolvimento com o jogo da parte daquele que joga. Significa

De fato, é improvável que, em nosso universo cultural, o leitor comum de textos traduzidos modifique radicalmente – ou a curto prazo – sua postura diante dessas obras, ainda que intervenções nesse sentido talvez possam ou até mesmo devam ser feitas, com maior ou menor chance de sucesso. Modificações no *habitus* são processos de longo prazo, podendo envolver *gerações*, mesmo numa época de modificações aceleradas como a nossa.¹⁰ Por outro lado, hoje já é possível caminhar em direção a um consenso claro no sentido de que o leitor profissionalmente envolvido com traduções deve ser confrontado com o fato, inalienável, de que haverá sempre uma intervenção do tradutor no texto traduzido, que lá estará sua marca indelével como “certificado *me-fecit*”, nos termos de Krosß.

E neste momento nos deparamos novamente com uma questão de cunho ético. O tradutor sabe que será tomado apenas como via de acesso ao original e que seu trabalho, constitutivo do texto traduzido, será abstraído pelo leitor. Por sua vez, o tradutor não pode acreditar na eficácia total desse tipo de abstração – pois isso significaria admitir a eliminação da própria *condição de possibilidade* da tradução. Resta a ele ponderar as consequências de cada decisão tomada na construção do texto traduzido, do grau de estranhamento a que *pode* ou *deve* submeter seu leitor – a depender do projeto

‘estar envolvido no jogo, levar o jogo a sério’” (BOURDIEU 1996: 139 apud CRUZ 2012: 201). Assinalando que o sociólogo francês “se refere aos ‘jogos sociais’, ‘jogos que se fazem esquecer como jogos’” (BOURDIEU 1996: 140 apud CRUZ 2012: 201), o autor conclui que “essa espécie de encantamento [...] também está presente, à sua maneira, no momento da leitura de traduções” (CRUZ 2012: 201).

¹⁰ Em texto em que se remete ao método de Norbert Elias, Francisco de Oliveira (2012) discute o célebre “jeitinho brasileiro” ao longo de nossa história, não sem antes observar que “os clássicos do pensamento social brasileiro têm dificuldade em lidar com a questão do caráter nacional, que amalgama o subjetivo e o objetivo” (p. 32). A lida com esse tipo de amálgama certamente não é fácil, mas a noção de *habitus* abre um horizonte razoável para fazer isso de modo adequado, inclusive no que tange ao conceito de ética, nas acepções que dizem respeito ao conflito interno *versus* externo.

tradutório em jogo,¹¹ sem necessariamente submeter-se de modo acrítico às chamadas “demandas do mercado”, mas também sem ignorá-las, seja enquanto limitantes reais de sua margem de ação, seja como compreensão do próprio jogo no qual está envolvido. Por esse motivo, é fundamental que a formação de futuros tradutores leve em conta esse tipo de questão, tanto no nível epistêmico (impossibilidade lógica de apagamento do tradutor) quanto no ético (responsabilidades decorrentes do tipo de autoria que lhe compete).

Retomando a imagem da *illusio* proposta por Celso Cruz a partir de Bourdieu, podemos dizer que, num certo sentido, o trabalho do tradutor é similar àquele do produtor de efeitos especiais para o cinema. Tais efeitos podem servir à manutenção da diegese, da “ilusão de realidade” que aceitamos de bom grado na cinematografia *mainstream*. Mas podem também servir aos propósitos de estranhamento de um cinema político, à maneira da estética do distanciamento de um Bertolt Brecht, ou de certo cinema de vanguarda. Não obstante, o responsável pelos efeitos especiais em hipótese alguma poderá cair na ilusão, agora no sentido negativo, de que eles mimetizem, “espelhem” ou, sobretudo, “captem” o real – pois nesse caso terá perdido o controle de seu ofício. É por isso que a dimensão ética do traduzir não se reduz ao contexto da “literalidade” ou do “estranhamento”, tampouco é suspensa pela exigência mercadológica da “invisibilidade”. Condição de possibilidade da tradução, o tradutor é inexoravelmente por ela responsável – na medida exata do espaço decisório que lhe for dado ou que conseguir assegurar para si.

¹¹ A esse respeito, retomem-se os comentários de Cristina Rodrigues (2007a: 24-26) sobre os limites das estratégias de “literalismo”, à maneira de Berman, em projeto tradutório canadense.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A ética – textos selecionados*. Trad. Cássio M. Fonseca. 2. ed. anotada. Bauru: EDIPRO, 2003. (apud M. C. C. OLIVEIRA 2012)
- ARROJO, Rosemary. The “death” of the author and the limits of the translator’s visibility. In: HORNBY SNELL, M.; JETTAROVÁ, Z.; KAINDL, K. (Ed.) *Translation as intercultural communication*. New York; Amsterdam: John Benjamins, 1995, p. 21-32.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor [1923]. Trad. Susana Kampff Lages. In: HEIDERMAN, W. (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC, 2010, p. 201-231.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990 [1980]. (apud WACQUANT 2007)
- _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996. (apud CRUZ 2012)
- CROWE, Jonathan. A solidão do juiz. *Piauí*, n. 50, p. 68-70, nov. 2010.
- CRUZ, Celso Donizete. *O trabalho do tradutor: em busca de uma teoria para a prática*. São Paulo, 2012. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Alemã) – FFLCH, USP.
- KROß, Mathias. Ersetzen/übersetzen? Philosophische Überlegungen zum Begriff des Übersetzens bei Benjamin und Wittgenstein. In: E. RAHMHARTER; M. KROß (Hrsg.): *Wittgenstein übersetzen*, s. 19-55. Berlin: Parerga, 2012. (Coleção Wittgensteiniana, Bd. 9)
- LEFEVERE, André. *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. London; New York: Routledge, 1992.
- MOORE, George Eduard. *Princípios Éticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- OLIVEIRA, Francisco de. Jeitinho e jeitão. Uma tentativa de interpretação do caráter brasileiro. *Piauí*, n. 73, p. 32-34, out. 2012.
- OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. Ética em Tradução, Frutos de Posturas Estéticas e Políticas. In: *Sentidos dos Lugares*, Encontro Regional da ABRALIC.

Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005, p. 01-09. Disponível em: <<http://www.ufff.br/ppglettras/files/2009/11/%C3%89TICA-NA-TRADU%C3%87%C3%83O-FRUTO-DE-POSTURAS-EST%C3%89TICAS-E-Maria-Clara.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2012.

_____. A construção das éticas de tradução de textos literários a partir da experiência: a interação entre a academia e a sociedade. *Gragoatá*. Niterói: Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, n. 31, p. 97-106, 2011. Disponível em: <<http://www.uff.br/revistagragoata/revistas/gragoata31web.pdf>>. Acesso em: 11 fev. 2013.

OLIVEIRA, Paulo. Wittgenstein e problemas da tradução. In: MORENO, Arley (Org.): *Wittgenstein: aspectos pragmáticos*. Coleção CLE, v. 49, p. 175-244, 2007.

_____. Conhecimento e valor: a ética em primeira pessoa de Wittgenstein e suas implicações para os estudos da tradução. *Tradução em Revista*, Rio de Janeiro: PUC-RIO, n. 7, p. 01-19. 2009. Disponível em: Versão eletrônica em <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/trad_em_revista.php?strSecao=input0>. Acesso em: 11 fev. 2013.

_____. *Übersetzung, Aspekt und Variation*. In E. RAHMHARTER; M. KROß (Hrsg.): *Wittgenstein übersetzen*. Berlin: Parerga, p. 123-172, 2012a. (Coleção *Wittgensteiniana*, v. 9)

_____. Revisitando os clássicos: Schleiermacher, numa ótica wittgensteiniana. *Revista Letras*, Curitiba: UFPR, v. 85, p. 163-180, 2012b. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/view/26751/19490>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

_____. Quadro de referência e tradução. Schleiermacher e a hermenêutica à luz do Wittgenstein tardio. *Wittgenstein e a epistemologia*. Campinas: Unicamp, Coleção CLE, v. 63, p. 247-272, 2013.

NORONHA, Gabriel Vieira. ROCHA, Luiz Guilherme Burlamaqui Soares Porto. Elias e Bourdieu – Para uma sociologia histórica, ou seria uma história sociológica?. *Revista Habitus – Revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v. 5, n. 1, p. 47-58, 30 mar. 2007. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufjr.br>. Acesso em: 13 out. 2012.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. A prática da tradução por teóricos tradutores. *Tradução em Revista* Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007.

ROMANO, Roberto. As faces da ética. In: MIRANDA, Danilo Santos de (Org.). *Ética e cultura*. São Paulo: Perspectiva; SESC-SP, p. 39-50, 2004. (apud M. C. C. OLIVEIRA 2012)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHWARZMANN, Hélio. Dinheiro e ética. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 4 mar. 2012. A4.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o Habitus. *Educação & Linguagem*, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/viewFile/126/136>>. Acesso em: 10 out. 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. A Lecture on Ethics. *Philosophical Review*, n. 74, p.3-12, 1965. (Cf. versão em espanhol: *Conferencia sobre ética*. Con “Notas de las conversaciones con Wittgenstein” de Friedrich Waismann y “Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética” de Rush Rhees. Disponível em: <http://www.ddooss.org/articulos/textos/Wittgenstein_etica.pdf>. Acesso em: 11 out. 2012.)

_____. *Über Gewißheit/On Certainty*. G. E. M. Anscombe; G. H. von Wright (Eds.). Oxford: Blackwell, 1975 [1969].

_____. *Philosophical Grammar*. Trad. Anthony Kenny. Rush Rhees (Ed.). Oxford: Blackwell, 1974.

_____. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. (*Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [IF])

WOLF, Michaela (Hrsg.). *Übersetzungswissenschaft in Brasilien*. – Beiträge zum Status von “Original” und Übersetzung. Studien zur Translation, Bd. 3. Tübingen: Stauffenburg, 2007.

WYLER, Lia. Uma perspectiva multidisciplinar da tradução no Brasil. In: MARTINS, Marcia A. P. (Org.). *Tradução e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999. (apud RODRIGUES 2007a)