

Leitura y Traducción na Filosofia Comparada

Diogo César Porto da Silva (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

A leitura, como Gadamer várias vezes declarou, trata-se de um mistério¹, um milagre que nos ocorre. Podemos dizer que comumente lemos textos, um romance, uma matéria jornalística, uma carta etc. Trata-se, nesses casos, de um conjunto de grafemas impressos em uma folha, escritas pela mão de um conhecido, projetadas virtualmente em uma tela. Apesar do caráter gráfico das palavras que se leem, não pensamos ler como um mero ver as palavras; nem todos que veem os grafemas, os leem, basta pensarmos em como nos colocamos diante de um texto escrito em uma língua estrangeiras que desconhecemos ou que conhecemos pouco, mesmo que aí percebamos que se trata de um texto, de palavras reais de uma outra língua². Há nas palavras escritas, na escritura que se lê, algo fixado além dos grafemas inscritos em seu suporte. Para descobrir esse "além", nos voltamos quase que de imediato para aquele que os inscreveu, seu autor, o escritor. O escritor parece nunca escrever sem uma intencionalidade, não se escreve "sem querer", sem ter "algo-em-mente" (*deuten*). Portanto, torna-se fácil dizermos que esse inscrito além dos grafemas, o fator a animar a escrita que se lê, trata-se precisamente da intenção do autor. Porém, essa relação autor-texto foi complexificada e analisada reiteradas vezes por vários autores, indo desde filósofos até teóricos da literatura³.

Para uma caracterização mais ampla da leitura, poderemos nos perguntar se lemos outra coisa além de textos, ou mais, além de grafemas. Sigamos, então, um procedimento tantas vezes empregado por Gadamer e Derrida, atentando-nos à "sabedoria da língua". Tomemos expressões corriqueiras nas quais empregamos "ler". Vamos nos ater à expressão "ler a mente", "ler pensamentos". Aqui, não falamos de uma transmissão comunicativa que passaria por poderes psíquicos, uma conexão direta entre espírito e espírito. Se nos desvencilharmos da conotação incomum da telepatia, percebemos que o uso dessa expressão, apesar de corriqueira, é um tanto quanto surpreendente. A surpresa daquele que tem sua mente lida, vem do fato de não esperar que o outro reconhecesse corretamente e com certa precisão aquilo que ele pensava estar guardado no seu íntimo, onde somente ele teria acesso. Ele não acreditava que algo ali já estava sendo compartilhado, que já era comum entre o eu e o tu. Isto não configura aqui uma intromissão inoportuna do outro na minha intimidade, pelo contrário, é um tal reconhecimento de que há mais de mim do que sei sobre mim mesmo, algo que só vim a saber através e com o outro.

Ora, nesta expressão idiomática à qual demos ouvidos, o ler que se avém com algo indeterminado como a mente sempre implica o outro. Suscitando em nós uma mudança de atitude que não é somente um levar em consideração a situação do outro, mas uma interpenetração entre o eu e o tu que, a partir de então, tornam-se incapazes de serem definitivamente diferenciados.

Penso que na expressão "ler a mente" há algo que Gadamer descreve como fusão de horizontes entre texto e leitor, fusão esta que é o processo da própria leitura. Não se trata aqui da

¹ cf. Gadamer, 2002, p.29 e p.241, também em Gadamer, 2010, p.97.

² Gadamer fala sobre a distinção e entrecruzamentos entre ouvir, ver e ler em seu ensaio "Hören-Sehen-Lesen" presente no tomo 8 de suas obras reunidas. Além, Apesar de nossa apressada associação entre ver e ler, acabamos nos esquecendo da libras, cujo propósito é exatamente ler sem necessitar da visão.

³ Coloquemos, a grosso modo, que o problema da intenção do autor passa, inexoravelmente, pela questão da confecção textual, de sua criação e efetiva escritura; questão esta que se difere em campo àquela da leitura que já não mais se trata da transmissão direta do "querer-dizer" do autor ao seu receptor (ora, se essa transmissão fosse direta já não poderíamos tematizar de forma específica o texto), mas sim da "recepção" de um texto por um leitor, o que implica já a leitura.

descoberta, da decifração daquilo que está no texto, mas, antes, um jogo cujas regras silenciosas o texto fornece ao leitor, mas que não simplesmente restringe este, ao contrário, dá-lhe possibilidades. Como no jogo, em que cada jogador quer fazer uma grande jogada que nos surpreenda, também o leitor intenta surpreender-se com o texto, porém isso não pode ser alcançado se, para sua compreensão, ele não interpretar, jogue com as possibilidades oferecidas pelo texto. Diante do outro (um texto, uma pessoa), a interpretação se forma por um jogo de vai-e-vem entre as expectativas de sentido do leitor e o texto.

Se concordamos que não há aí no texto um sentido objetificável como a intenção do autor ou um significado transcendental, percebemos que a leitura não é reprodução. Gadamer nos fala várias vezes desse fenômeno: ler não é seguir palavra após palavra, frase após frase, isso se trata de soletrar, reproduzir o texto (Gadamer, 2010, p.96). Ao lermos buscamos aí a significação e reconhecemos que não somente projetamos no texto a significação que antecipamos, mas que também o texto parece nos conduzir. Tomar como medida da compreensão aquilo que o outro tem em mente é um mal-entendido (Gadamer, 2002, p.28). Podemos dizer que a leitura não é um processo para trás, em busca da origem do sentido, mas um processo para frente que "nasce" do encontro e se direciona ao aberto e ao ainda não explorado do texto (Gadamer, 2002, p.29).

Percebemos tanto no exemplo do ler a mente, como na leitura textual o papel chave da alteridade e da participação do outro. A fixação escrita não é a forma gráfica de um pensamento ou intenção, como uma ressonância magnética da atividade cerebral não é a forma imagética do pensamento. O texto só passa a sê-lo quando lido, pois é na leitura que sua concreção de sentido toma forma, não no modo de um significado puro e fixo que parece aí se estabelecer, mas na chegada em um terreno comum entre texto e leitor. O leitor como que segue as "regras silenciosas" postas aí pelo texto para chegar em uma compreensão que nada mais é do que a própria concreção do texto. Ora, aqui há interpretação. Precisamos aqui pensar a interpretação não como produto de uma dada compreensão, mas como o momento necessário à compreensão e que acaba por desaparecer ao chegarmos nela⁴. Por isso, compreender é sempre compreender de modo diferente (Gadamer, 2009, p.154). Não é o caso em que apreendo o mesmo daquilo que o texto diz, mas que o dizer do texto se faz somente através de mim, sendo que ao compreender o texto já não consigo diferenciar aí o que é meu e o que é do texto. Neste ponto, Davey (p.198) parece ter toda razão ao dizer que para Gadamer o importante não é o que é a interpretação, mas o que a interpretação *faz*. Se a leitura é bem feita, e aí interpretamos, não consigo sair de uma leitura sem ser transformado por ela assim como o texto também o é.

Para além da compreensão a qual o texto nos dirige, precisamos considerar também os elementos gráficos do texto, incluindo aí também aqueles que não portam qualquer relação significativa, como por exemplo a pontuação, a disposição na folha, os espaços em branco etc. Isso parece a Derrida essencial na forma em como um texto supostamente nos dirige a sua compreensão. Como este ilegível do texto poderia nos conduzir a uma legibilidade, interpretação e compreensão? Distintamente de Gadamer a apontar o caráter vinculativo da leitura, Derrida nos sugere pensarmos esses momentos de ruptura inseridos pela própria escritura do texto.

Paremos um momento e voltemos atrás rapidamente para esclarecermos qual a importância para Derrida de tomar o caráter de ruptura do escrito. Derrida considera que no pensamento ocidental sempre houve um privilégio da fala sobre a escrita, pois a primeira forneceria uma forma mais direta de compreensão daquilo visado pelo outro. Assim, um privilégio do significado sobre o significante, pois os desvios criados por este nublarão a clareza do significado. Derrida se dedica a nos mostrar como essas interrupções, rupturas do significado pelo significante ocorrem a todo tempo, a ponto de não nos permitir estabelecer uma clara distinção entre os dois, contrariamente apontam para a necessidade dessa ruptura para a própria insurgência da significância. Essa contaminação entre significado e significante é denominada por Derrida (também) de escritura (Derrida, 2009, p.197).

⁴ cf. Gadamer, 2002, p. 405, também em Gadamer, 2010, p. 131.

O poder (ou impotência) de ruptura e resistência do signo escrito, encontra-se em sua capacidade de romper com sua suposta dependência ao seu contexto originário. Quando algo é escrito, ele se torna uma marca que resiste e não mais se esgota ao voltarmos ao momento de sua inscrição, isso porque ele leva a uma iterabilidade, isto é, ao mesmo tempo repetitividade e alteridade. Um texto escrito é lido em contextos diversos daquele no qual foi produzido e, por mais distinto que seja tal contexto de leitura, o texto ainda faz sentido. Isso, contudo, não ocorre somente com a marca escrita, mas também com a fala, como pode-se verificar no fato de podermos citar a fala de alguém tal qual citamos um texto. Assim, somos levados a dizer que esta resistência da palavra escrita e também da fala dita, decorre de seu tornar-se marca permitindo-lhes a iterabilidade: serem *repetidos* em contextos *outros*, *alternativos* dos quais foram produzidos (Derrida, 1991, p.21).

Podemos tirar algumas conclusões disso: 1) contextos não asseguram a referencialidade a fornecer estabilidade às marcas escritas; 2) como as marcas funcionam por iterabilidade, é plausível que antecipemos um sentido (a repetitividade cria-me expectativas de sentido), mas que cheguemos a uma compreensão diferente (a alteridade da iterabilidade e a capacidade de colocar a marca em outro contexto); desse modo ler marcas é colocá-las em contextos, é interpretá-las; 3) se pensarmos as marcas não somente como palavras escritas ou falas ditas, mas tudo aquilo que também nos ocorre nesses contextos linguísticos (como pontuação, espaços em branco, modulação, entonação etc), não podemos nos furtar de pensar as marcas como dentro de um *dado idioma*. O idioma no qual as marcas são inscritas já as colocam em um contexto mais amplo, no interior daquilo que Derrida denomina uma rede de remessas diferenciais⁵.

Chegamos ao problema da tradução. O que ocorre quando o contexto ao qual essas marcas são transportadas altera as próprias marcas? Podemos responder que o que é aí transportado é o significado. Contudo, se nossas observações sobre a leitura e a marca tem qualquer valor de convencimento, temos que reconhecer que o significado não é algo assim que possa ser transportado para cima e para baixo como o carvão das montanhas ou a madeira das florestas.

Se reconhecemos que a leitura é encontro entre texto e leitor, efetivando a compreensão, possibilitando a significância e a leitura que ocorre pela interpretação, esta última fornece contexto às marcas, marcas estas também a fazerem o movimento da iterabilidade, mas, além de tudo, que são inscritas em um dado e único idioma, podemos chegar à seguinte conclusão: não só as marcas se dão em um dado idioma, mas também a compreensão se dá em um dado idioma. *A significância não pode se furtar a ser idiomática.*

O que essa conclusão de nossa reflexão a partir da leitura até a tradução nos mostra é que, contrária à noção de tradução como transferência do significado, o que o ato da tradução deixa patente não é a unicidade da linguagem (pois podemos traduzir de uma língua à outra o significado do discurso), mas a diferença e a carência dos idiomas, a inacessibilidade de uma língua a outra, que a tradução é sempre "perda de corpo" e ganho de outro. A não neutralidade de toda tradução se instaura.

Qualquer texto ou qualquer palavra pode ser traduzido para uma outra língua desde que tenhamos em mente a noção de *tradução como uma forma de transformação*, como uma intervenção inevitável que não pode deixar intocado nenhum de seus participantes. Qualquer contato entre o autor, o tradutor ou o leitor e o texto com que estabelecem uma relação é apropriadamente descrito por Derrida como um *corps-à-corps*, sempre inspirado por um "certo amor" que anula a possibilidade de qualquer nível de neutralidade. Em suma, *não pode haver nenhuma tradução, como não pode haver nenhuma leitura*, sem a inscrição de imprevisibilidade inerente a qualquer relacionamento sempre motivado e

⁵ O terceiro momento que aqui derivo, baseia-se completamente no trabalho desenvolvido por Brigitte Donvez em sua dissertação sobre tradução em Derrida. A principal referência é o capítulo 3 de sua dissertação.

determinado pelo desejo – esse atributo essencialmente humano que *marca* todas as nossas produções com o desenho de nossa própria história. (Silva, pp.122-123; o grifo é nosso)

O caráter de transformação aqui é de duas vias: não só a língua-meta se transforma, excede-se, mas também o original é transformado, a tradução suplementa o original. Podemos perceber o paradoxo: para se traduzir de forma fiel, deve-se transformar. Essa não neutralidade da tradução aliada ao seu caráter transformativo leva a uma forma de engajamento onde temos que dizer na nossa própria língua e também na língua do outro⁶. Tal como vimos no caso da leitura, ao lermos nos engajamos no texto através da interpretação, aqui também, ao falarmos da tradução, um engajamento é solicitado, desta vez através da voz do tradutor ao transformar o idioma. Tanto Gadamer quanto Derrida pensaram seriamente a conexão essencial entre leitura e tradução para nos chamar a atenção para o fato de que o paradigma da leitura não deveria ser o da reprodução, mas da *produção interpretativa*, do mesmo modo o paradigma da tradução não é mais o da transformação, transporte, mas do da *transformação*. Em ambos os casos, o encontro com a alteridade é o ponto central; falarmos a mesma língua do outro, estarmos na mesma página e não podermos nos furtar a sair transformados desse encontro que também *marca* o outro.

Para passar à questão da filosofia comparada, temos que ressaltar um ponto central do pensamento de Derrida: a filosofia ocidental sempre promoveu um certo tipo de tradução⁷. Gadamer também reconhece isso em sua tentativa de distinguir literatura e filosofia em suas respectivas lidas com a linguagem. Para a filosofia ocidental é essencial proteger um modelo de tradução para assegurar assim a transmissão, a transferência do sentido a despeito de qualquer sistema de signos em um dado idioma. Não é de todo surpreendente que a filosofia tenha modificado os idiomas nos quais foi feita, contudo, o oposto, da transformação da filosofia pelos idiomas, parece ser de todo ignorado, um projeto que ao ser levado a cabo, seria algum insulto à filosofia, um rebaixamento dela ao nível da literatura. Basta pensarmos como o rico recurso idiomático do português e também do espanhol, o verbo "estar", não ter sido filosoficamente pensado e sistematicamente utilizado conceitualmente. Apesar de todas as questões políticas, econômicas, institucionais etc, temos que reconhecer que não se faz filosofia em espanhol ou em português!

A insurgência do extremo oriente no mundo intelectual coloca em cheque essa tal hegemonia da língua da filosofia e da ciência ao falhar em seu projeto de tradução do pensamento idiomático de um chinês ou de um japonês. Somos levados a pensar se essa resistência à filosofia oriental não mostraria mais uma face daquilo que Derrida, com Heidegger, chama da "língua da metafísica" ou Gadamer, mais modestamente, de "consciência histórica".

Citando Derrida (1990, p.309; a tradução é nossa): "Ora, esta estrutura 'traduzente' não começa, como vocês sabem, com aquilo que chamamos tradução no sentido corrente. Ela começa assim que se estabelece um certo tipo de leitura do texto 'original'". Burik (p.69)

⁶ Esta argumentação de não se pode ter engajamento entre um e outro a menos que ambos falem a mesma língua é apresentada por Derrida, especialmente em *L'Oreille de l'autre*. Gadamer (1999, p.560) também várias vezes e de forma mais prosaica falava como conversar em duas línguas diferentes não funciona. Aqui possivelmente é onde hermenêutica e desconstrução se encontram e se separam ao mesmo tempo: a esperança da hermenêutica é de que se encontre a linguagem do outro, um empreendimento que apenas se consegue no diálogo, ao nos pormos de acordo, encontrando um terreno comum preparado pela linguagem; no caso da desconstrução também temos um contrato ao falarmos da tradução, trata-se aqui do contrato quasi-transcendental da tradutibilidade que como o hímen (metáfora cara a Derrida) une ao mesmo tempo que separa.

⁷ Derrida (1985, p.140) esclarece qual seria este projeto: "Quando eu disse que a filosofia era uma tese de tradutibilidade, eu não me referia ao sentido de tradução como uma 'hermeneia' ativa, poética, produtiva, transformativa, mas antes ao sentido de transporte de um significado unívoco ou a qualquer caso de uma plurivocidade controlável a um outro elemento linguístico".

acrescenta e comenta: "Agora, o real problema não é que já não há tradução inocente, que toda tradução signifique uma interpretação [...]. Como lemos é o que faz com que certas interpretações floresçam e outras murchem". Esse "certo tipo de leitura" já se encontra no fato de falarmos um certo idioma particular, este, por sua vez, como que se *a priori* tiraria a razão do outro. Por tal razão, começamos a pensar a filosofia comparada não efetivamente comparando, mas a partir da leitura e da tradução, ou melhor, um certo modo de ler e de traduzir que parece mostrar-se natural a nós e, naturalmente, levando-nos a passar ao largo do outro a lermos e traduzirmos. A questão não é tanto negar tal forma como lemos e traduzimos, mas de encontrarmos aí um diálogo produtivo e transformador de nosso próprio idioma.

Nesse aspecto e para tal propósito, o Japão é um caso paradigmático. Nenhum outro país, parece-me, apropriou-se de forma tão ligeira e eficiente dos produtos intelectuais ocidentais. Voltando nosso olhar especificamente para a filosofia, vemos um grande esforço de tradução de obras filosóficas a um idioma ainda carente de uma consolidação nacional⁸. O resultado imediato dessa onda tradutória foi a criação do que se chamou *yakugo* (literalmente, palavra de tradução) e *junkugo* (palavras compostas, expressões idiomáticas) para dar conta desses termos das novas disciplinas do ocidente. Apesar de várias dessas novas cunhagens já serem difundidas no japonês corrente atual, como é o caso da própria palavra para "filosofia" (哲学; *tetsugaku*), a grande maioria permanece estranha ao idioma.

O filósofo japonês Sakabe Megumi é instrutivo ao lidar com este ponto. Na introdução de seu livro "A Língua Japonesa dentro do Espelho" (鏡の中の日本語), ele nos fala como vários conceitos da filosofia traduzidos ao japonês não estão presentes na vida do idioma japonês. O seu exemplo é a tradução de entendimento (*Verstand*) da filosofia de Kant e Hegel por *gosei* (悟性). Ele próprio um especialista na filosofia kantiana, atribui esse fato à apressada tradução de obras ocidentais no Japão durante a era Meiji (1867-1902). Sakabe continua afirmando que ao se usar *gosei*, os especialistas não estariam nem pensando em japonês, muito menos em alemão (mesmo ou especialmente porque ao utilizá-lo nada além do "*Verstand*" alemão viria à mente), seria uma mera forma vazia em japonês (Sakabe, p.23). Para solucionar esse problema, Sakabe lança mão de palavras de um grau abaixo, aquelas da "língua Yamato"⁹.

Sakabe nos apresenta um exemplo particularmente esclarecedor para sua argumentação. Ele nos fala da tradução que ele propõe para uma passagem do ensaio "Le système et l'idée" de Pierre Boulez. Na passagem, diz-se: "La fugue est l'exemple le plus démonstratif d'une idée créée pour le système, entièrement conditionnée par lui; ce qui n'empêche pas la variété des apparences de l'idée." (Sakabe, p.30).

As duas últimas palavras é o tema de sua contenta: *apparence* e *idée*. Utilizando-se dos *yakugo* tradicionais, *apparence* seria traduzido por *あらわれ* (*araware*), enquanto *idée* teria a tradução de *発想* (*hassou*). O que Sakabe aponta é que aqui, tais traduções não se adequam ao peso que essas palavras francesas receberam ao longo da história - o platonismo informado à língua francesa pelo catolicismo que colocou e ainda mantém ambas em oposição tão viva. Além, Sakabe ainda demonstra como no inglês e sua base histórica no empirismo preserva a oposição, ainda em outro sentido, entre *appearance* e *idea*, mas também no alemão onde *Erscheinung* e *Idee* ganharam firme posição graças aos seus papéis na filosofia de Kant, Hegel e do idealismo alemão. O japonês utilizando-se dessa tradução careceria completamente dessa vivacidade idiomática. Isso podemos demonstrar em uma rápida análise das definições presentes no dicionário de ambas as palavras.

⁸ Sobre a tradução de obras filosóficas no Japão durante o período Meiji, MARALDO, J.C. "Defining Philosophy in the Making". In: HEISIG, J. W. (ed.). *Japanese Philosophy Abroad, Frontiers of Japanese Philosophy I*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2004, pp. 220-245. E sobre a consolidação do idioma japonês durante o período Meiji e o papel da literatura nesse processo, ORSI, M. T. "A Padronização da Linguagem: O Caso Japonês". In: MORETTI, F. (org.) *A Cultura do Romance*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 425-458.

⁹ A "língua Yamato" é o idioma clássico japonês do qual muitas palavras ainda continuam em circulação no idioma comum.

Araware é uma substantivação do verbo *arawareru*, mostrar-se. Refere-se à aparição de algo até então escondido, oculto, pode-se significar também conhecer algo através de sua aparição. Nesse sentido, *araware* seria mais adequado para traduzir-se por "mostração", "aparição" ou, até mesmo, "expressão". Outra alternativa à tradução de *apparence* seria 様子 (*yousu*), cujo sentido liga-se ao exterior, aquilo que pode ser visto no seu exterior, mas também a condição de algo, a aparência física e/ou emocional. Enquanto *hassou*, sua definição é a de um pensamento súbito, apreender um entendimento de modo súbito, ainda, apreender o pensamento, a expressão de algo e dar-lhe forma.

Por sua vez, Sakabe sugere traduzir *apparence* por すがた (*sugata*) e *idée* por かたち (*katachi*). No dicionário *Gendai Nihongo Porutogarugo*, encontramos as traduções para *sugata*: a figura, a forma, a aparência, a cara, o traje, o aspecto, o estado, o ar, o ambiente, a atmosfera; enquanto para *katachi*, temos: a forma, a configuração, a figura, o contorno, a aparência, a figura, o modo, o estado, a situação, a atitude. De imediato, a escolha de Sakabe nos causa estranheza. E é tal estranheza que Sakabe almeja: "Para receber [essas categorias de outras culturas], nós como japoneses temos que, pelo menos, medir a relação de distância entre "ideia" e "aparência" utilizados por eles [os europeus] e as categorias tradicionais de "katachi" e "sugata" utilizadas por nós" (Sakabe, p.33; a tradução é nossa). Através dessa distância, Sakabe acredita que essas categorias da estética tradicional japonesa podem ter seu lugar destacado e, somente assim, serem transportadas a um contexto mais amplo onde podem impactar os compositores japoneses, assim como Boulez pretendia impactar os compositores europeus com seu ensaio. O objetivo de Sakabe é que, pela tradução, realize-se um pluralismo cultural que permita uma permuta entre culturas em um nível mais fundamental, enraizado.

Encontramos aqui uma estratégia relevante de filosofia comparada. Não se trata apenas de distância entre dois pensamentos, dois idiomas separando-os de todo, mas uma distância que marca os idiomas como tais, incitando-os a sua incompletude pedindo sempre um suplemento. Não basta lermos bem o que ali se diz no pensamento do outro e vertê-lo em nosso próprio idioma como que para se vencer o incomodo da distância. Precisamos nos deter em cada momento desse trajeto, dando-nos conta que aí na leitura, na interpretação e na tradução não há pura e simplesmente *transmissão* e *reprodução*, mas *transformação* e *produção*. Trata-se, porém, de uma transformação "operando de forma regular" (Silva, p.16), onde os momentos de ruptura não são mais tratados como pura negatividade, mas que nos demandam engajamento e, portanto, um diálogo onde a palavra do outro chegue a mim de forma tal a me fazer procurar minhas próprias palavras, em meu idioma para compreendê-lo. Não nos valemos das mesmas palavras (não as temos em nossos idiomas limitados); construímos uma ponte, um terreno comum sobre terra de ninguém. Pois, se o que o outro me diz faz sentido é porque me marca na repetição e, ao mesmo tempo, compreendo-o diferentemente.

Referências

BURIK, Steven. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. New York: State University of New York Press.

DAVEY, Nicholas (2006). *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.

DERRIDA, Jacques. (1985). *The Ear of the Other*. Translation by Avital Ronell. New York: Schocken Books.

_____. (1990). *Du Droit a la Philosophie*. Paris: Galilée.

_____. (1991). *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus.

_____. (2009). *A Escritura e a Diferença* (2ª edição). Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva.

DONVEZ, Brigitte. (1998). *Traduction et Traductibilité chez Jacques Derrida*. Thèse de maîtrise. L'école des Études supérieures et de la recherche de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Canada.

GADAMER, Hans-Georg. (1999). *Verdade e Método* (3ª edição). Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. (2002). *Verdade e Método II*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. (2010). *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes.

SAKABE, Megumi. (1989). *Kagami no Naka no Nihongo: Sono Shisou no Shujusou*. Tokyo: Chikumashobo.

SILVA, Francisco de Fátima. (2006). *Às Voltas com Babel: Derrida e a Tradução*. Tese de doutorado, Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.