

SHAKESPEARE E DERRIDA: CONSIDERAÇÕES SOBRE TRADUÇÃO E PERDÃO EM “O MERCADOR DE VENEZA”

SHAKESPEARE AND DERRIDA: CONSIDERATIONS ON TRANSLATION AND FORGIVENESS IN "THE MERCHANT OF VENICE"

Victor Dias Maia Soares¹

Resumo: Este trabalho tem como horizonte a leitura e consideração das noções de tradução e perdão, a partir daquilo que a contemporaneidade convencionou chamar de desconstrução. Esse pensamento ou, como sustentaremos, esse idioma filosófico da desconstrução teve na figura de Jacques Derrida sua expressão mais consistente. Tomando como pontos de partida a cena bíblica de Babel e a peça *O mercador de Veneza*, de Shakespeare, veremos como, para Derrida, tanto a tradução quanto o perdão são atravessados pelo caráter de impossibilidade que é, ao mesmo tempo, a sua chance de acontecer ou ter lugar. Trata-se, portanto, de dar a pensar algumas das questões contidas na cena babélica e na comédia do dramaturgo inglês, relativas à tradução e à ideia de perdão, a partir do apelo incondicional da desconstrução derridiana. Dando relevo ao caráter aporético da tradução, verifica-se aí ao mesmo tempo a impossibilidade e a possibilidade de perspectivação do perdão *ele mesmo*.

Palavras-chave: Perdão. Tradução. Desconstrução. Shakespeare.

Abstract: This work has as horizon the reading and consideration of the terms “translation” and “forgiveness”, considering what contemporaneity has called “deconstruction”. This thought of deconstruction had in Jacques Derrida’s figure its most consistent expression. Taking as a starting point the biblical scene of Babel and the piece “The Merchant of Venice”, by Shakespeare, we will see how both terms are crossed by the character of impossibility when it puts – at the same time – a chance of possibility in place. Emphasizing the aporetic character of translation, one see – simultaneously – the impossibility and possibility of multiple perspectives of forgiveness *itself*.

Keywords: Forgiveness. Translation. Deconstruction. Shakespeare.

Introdução

Ao pensar e dar a pensar o movimento da desconstrução derridiana, importa evidenciá-lo como uma designação do filosófico – embora não se reduza a ele –, como uma orientação no filosófico, como um registro (do) filosófico. Marcado por um caráter antinômico e aporético, o idioma filosófico² da desconstrução se singulariza a partir da

¹ Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). victormaiasoares@gmail.com

² O sintagma “idioma filosófico da desconstrução”, frequentemente utilizado pela professora Fernanda Bernardo em seus textos, designa aqui ao mesmo tempo a singularidade e a resistência à tradução sem restos deste idioma. A idiomaticidade da desconstrução será aqui também pensada como a inscrição singular deste pensamento na própria filosofia. Cf. BERNARDO, F. Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, 30, p. 271-306, 2006.

sua hiper-radicalidade e da sua incondicionalidade. Se, no entanto, uma definição do que seja a desconstrução se mostra inicialmente claudicante, telegráfica, até mesmo paradoxal, é porque os próprios ordenamentos lexicais e os adjetivos com os quais se poderia atribuir sentido a esse pensamento são também passíveis de serem desconstruídos, ou antes de “se desconstruírem”. Contudo, este *se* do “se desconstruindo” exige-nos diligência e atenção. Como Derrida nos lembra em *Lettre à un ami japonais*, este *se* não corresponde à “reflexividade de um eu ou de uma consciência”.³ Do mesmo modo, o *auto* da auto-desconstrução não deve ser tomado como uma subjetividade reflexiva, mas endereça-se antes a uma relação ao outro; toda auto-desconstrução é já hétero-desconstrução, bem como de toda auto-afecção pode-se dizer que seja hétero-afecção.⁴ Marcando já o questionamento da relação entre o dentro e o fora, tem-se então que a desconstrução não deve ser tomada como um sistema, ou mesmo como um programa a ser aplicado sobre os textos desde o seu exterior, mas é preciso em primeiro lugar perceber a simultaneidade da construção e da auto-desconstrução dos (nos) próprios textos, sejam eles literários ou críticos.⁵

À partida, para entrar no jogo, que *ao mesmo tempo* irá nos vincular infinitamente, irá nos endividar e perturbar a ordem estabelecida, apostar-se-á – e remarque-se aqui o risco constitutivo de toda aposta – inicialmente na desconstrução como um idioma filosófico. *Em jogo* (em risco) estará a hipótese da desconstrução como uma *tarefa* de tradução. Se Derrida nomeia a tradução como um outro nome da desconstrução, buscaremos entendê-la a partir disso como sendo um dos acessos privilegiados ao pensamento derridiano. Segundo o próprio filósofo, na tentativa de aproximação de uma definição da desconstrução, esta seria, de modo ao mesmo tempo simples e complexo, “sem frase: mais de uma língua”.⁶ Nesse sentido, desconstruindo-se, a tradução tem lugar como um dos impossíveis da desconstrução. Não mais um tema, do qual se faria uma crítica ou a análise de sua história, mas um dos *motivos* através dos quais a desconstrução *mesma*, se for possível falar desse modo, acontece ou

³ DERRIDA, J. *Psyché: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987, p. 391.

⁴ Cf. acerca desta questão LISSE, M. *Déconstructions. Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, p. 59-76, 2002.

⁵ Cf. a este respeito, nomeadamente, *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, p. 122-123 e *seq.* Neste texto Derrida marca seu distanciamento acerca da divisão feita por Paul de Man relativamente à aplicação da desconstrução aos textos críticos ou da tradição exegética e a auto-desconstrução dos textos literários.

⁶ DERRIDA, J. *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988, p. 38. “Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase: plus d’une langue”.

tem lugar. A tradução, nesse sentido, envolve sempre um risco, um risco abissal.⁷ No entrecruzamento das línguas, tentando expressar a relação mais íntima entre elas, a tradução promete a reconciliação que não pode de todo cumprir. Como em toda promessa, há aí o irredutível caráter da sua perversão e, portanto, do perjúrio. Haverá que se pedir sempre perdão por traduzir.

Babel e a confusão das línguas

A cena originária, a cena *sem*⁸ cena da tradução é a cena bíblica de Babel. Nome próprio, Babel é ao mesmo tempo aquilo que resiste à tradução e traduz-se em todas as línguas. Será preciso, nesse sentido, que nos perguntemos inicialmente o que entendemos sob esta palavra: Babel, o nome próprio que, permanecendo intraduzível, é a origem da confusão das línguas e a condição para a tradução. Pela enunciação de Babel, Deus, o pai em sua cólera, envenena o presente (*Gift-gift*).⁹ O dom das línguas se anula, ou ao menos se dispersa na confusão das línguas. À construção da torre de Babel segue-se a sua imediata desconstrução. “*Deus desconstrói.*”¹⁰ Pelo nome Babel, Deus instaura a confusão e a tarefa da tradução, lega-nos a tarefa infinita e sempre impossível, e ao mesmo tempo necessária, da tradução, do sempre impossível transporte do sentido de uma língua à outra. Necessária porque, a partir da inaugural multiplicidade das línguas, a intraduzibilidade apela sempre à tradução. Ao instaurar, desse modo, a lei da tradução – impossível e necessária –, Babel interrompe também a violência colonizadora da língua. Considerando a explicitação derridiana da problemática da língua em *O monolinguismo do outro*, talvez seja possível dizer que Deus interrompe na cena de Babel um potencial imperialismo linguístico em gestação.¹¹

⁷ DERRIDA, J. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003, p. 67.

⁸ Em Derrida, e na peugada de Blanchot, a aparente paradoxia do “sem” [“*sans*”] entre duas palavras, frequentemente sinônimas, não compreende nem uma negatividade, nem um aniquilamento, mas põe para operar uma abstração, a abstração do há [“*Il y a*”], a abstração que há. Cf. DERRIDA, J. *Marx & Sons*. Paris: PUF/Galilée, 2002, p. 73.

⁹ DERRIDA, J. “Des tours de Babel”. In *Psyché*. Inventions de l’autre. Paris: Galilée, 1987, p. 205. [Tradução brasileira de Junia Barreto. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 14].

¹⁰ *Ibidem*, p. 207. [*Ibidem*, p. 19]. É Derrida quem sublinha.

¹¹ Cf. a este respeito DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l’autre*, ou la prothèse d’origine. Paris: Galilée, 1996, p. 70 e *seq.* [*O monolinguismo do outro*, p. 56]. No mesmo contexto, a professora Fernanda Bernardo observa que “é justamente a multiplicidade das línguas *na* língua como ‘definição’ inaugural da desconstrução que lhe recorta o seu imediato recorte político e quanto ao político, uma vez que é precisamente a partir desta multiplicidade inaugural que é possível resistir a qualquer pulsão totalitariamente colonialista”, BERNARDO, F. “Nota de Tradução: a *tradução* à vela”. In: DERRIDA, J.; CIXOUS, H. *Véus...à vela*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto, 2001, p. 83.

Babel: confusão. Mas já a etimologia desta palavra terá sido questionada por Derrida, e antes por Voltaire. Se é evidente que essa palavra significa confusão, ao mesmo tempo ela porta o nome do pai (*Ba*), o nome de Deus (*Bel*) como pai.¹² Se, *por um lado*, esse nome é traduzido como um nome comum: traduz-se Babel por confusão; *por outro lado*, Babel como um nome próprio, o nome próprio de Deus e da cidade de Deus, como tal, não se sujeita à tradução. Citemos acerca disso, um pouco mais longamente, Derrida:

Desde um nome próprio de Deus, vindo de Deus, descendente de Deus ou do pai (e está bem dito que YHWH, nome impronunciável, descende em direção à torre), desde esta marca, as línguas se dispersam, se confundem ou se multiplicam, segundo uma descendência que na sua dispersão mesma permanece selada do único nome que terá sido o mais forte, do único idioma que o terá arrebatado. Ora, este idioma porta nele mesmo a marca da confusão, ele quer dizer impropriamente o impróprio, a saber, Bavel, confusão.

13

E, sobre a questão do nome próprio no contexto da tradução, poderíamos nos perguntar pela possibilidade da sua apropriação na língua para qual se traduz, a *língua receptora*, se se pode dizer. Isso porque se, enquanto nome próprio, ele se esquiva sempre à tradução, ou ao que tradicionalmente chamamos o transporte de um sentido de uma língua à outra, resta ainda saber se esse nome se deixa apropriar de algum modo pela tradução. Mas a própria palavra Confusão terá sido tomada como nome próprio. Ela torna-se, então, ao mesmo tempo nome próprio e nome comum. E, ainda que se apele à aposição ou à maiúscula, não se a traduz. Tal recurso, diz-nos Derrida, “comenta, explica, parafraseia, mas não traduz.”¹⁴ A se manter a divisão formulada por Jakobson entre a tradução intralinguística e a interlinguística – ou a tradução propriamente dita –, tem-se que traduzir não seria comunicar um sentido, transportá-lo pela paráfrase. Dito de outro modo, tem-se que na língua original mesma, a língua a ser traduzida, há aquilo que resiste a qualquer transporte ou tradução; e, *ao mesmo tempo*, também há no interior da própria língua original um movimento, denominado por Derrida de translação, que fornece imediatamente o equivalente semântico do nome próprio. E, de uma vez que se dê imediatamente, dessa tradução intralinguística não se

¹² DERRIDA, J. “Des tours de Babel”, p. 204. [*Torres de Babel*, p. 12-13].

¹³ *Ibidem*, p. 207. [*Ibidem*, p. 18-19].

¹⁴ *Ibidem*, p. 208. [*Ibidem*, p. 21.]

pode dizer que ela seja uma operação.¹⁵ Com isso não se quer dizer que o nome próprio não pertence à língua, mas antes evidenciar o quadro paradoxal em que, não se deixando apropriar pela língua, o equivalente semântico do nome próprio é transportado para outra língua. Isso se dá no caso de Babel, em que, não sem confusão, seu equivalente semântico se inscreve noutras línguas como Confusão. Não se tem aí uma “tradução propriamente dita”, como a define Jakobson, mas uma tradução intralinguística.¹⁶

A indecidibilidade sobre o pertencimento ou o não pertencimento da palavra Babel, no instante em que esta é pronunciada, a uma língua determinada interessa sobremaneira a desconstrução. A transparência racional de sentido anterior a essa pronúnciação é interrompida quando Deus impõe o seu nome. Do mesmo modo, a violência colonizadora ou o totalitarismo linguístico são interditados. A tradução, diz-nos Derrida, “torna-se a lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar.”

17

Mas, ainda no âmbito da separação formulada por Jakobson entre a tradução propriamente dita e a tradução intralinguística, ou intralingual, tem-se que esta última seria tomada como um “mero” suplemento semântico ou metáfora, quer dizer, “ter-se-ia uma tradução em sentido próprio e uma tradução em sentido figurado.”¹⁸ Ocorre que essa aparentemente alentadora classificação se mostra imediatamente problemática, uma vez que reste indecível o pertencimento da palavra Babel a uma ou à outra no instante em que ela é pronunciada.¹⁹ E devemos meditar um pouco mais sobre essa questão, pois está em jogo aqui a nossa compreensão da própria desconstrução enquanto idioma filosófico singular. Ao insistir-se na classificação de Jakobson, mantém-se também uma hierarquia entre a razão transparente inscrita na tradução propriamente dita, *por um lado*, e a secundária e inadequada posição da tradução semântica, interlinguística, reduzida à metáfora, *por outro lado*. Importa pensar e dar a pensar sobre essa indecidibilidade, uma vez que a performance de Babel mesma a ela apele. Em outras palavras, é preciso entender o *duplo vínculo* [*double bind*] dessa divisão.

Ao contrário do que a tradição filosófica se esforça por nos fazer crer, o discurso filosófico, diz Derrida, está impregnado de metáforas. Metáforas, e todas as

¹⁵ Ibidem, p. 209. [Ibidem, p. 22.]

¹⁶ Cf. a este respeito nomeadamente o capítulo “Os aspectos linguísticos da tradução”. In: JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 63 e seq.

¹⁷ DERRIDA, J. “Des tours de Babel”, p. 210. [*Torres de Babel*, p. 25.]

¹⁸ Ibidem, p. 209. [Ibidem, p. 24.]

¹⁹ Ibidem, p. 210. [Ibidem, p. 25.]

suas derivações – pleonasmos, silepses, metonímias etc. –, são constitutivas do pensamento filosófico. Na metáfora, a significação inicial de uma palavra ou proposição é substituída por outra, mantendo-se uma relação de semelhança. Mas o próprio conceito de metáfora é metafórico, enquanto ultrapassagem (*meta-foreign*). Na Modernidade, a metáfora já não tem o sentido de simples suplemento da linguagem. O pensamento mesmo é metafórico, e a metáfora torna-se parte fundamental do seu movimento. A filosofia fala por meio de metáforas no mesmo gesto em que as oculta, enquanto parte constitutiva do discurso. Logo, não há escrita, nem tradução, que não seja já metafórica.

A performance babélica, segundo o próprio contexto de indecidibilidade e insolubilidade em que ela tem lugar, reúne de uma só vez as condições de possibilidade e de impossibilidade para a tradução. Ela exige que se traduza ao mesmo tempo em que interdita toda possibilidade de tradução. Babel, como nos informa Derrida, pertence sem pertencer a uma língua, permanece intraduzível e é aquilo mesmo que resta a traduzir. Isso que resta intraduzível é a única coisa *tradutível*. Este a-traduzir (*à-traduire*), diz Derrida, “do tradutível não pode ser senão o intraduzível.”²⁰

Deve-se remarcar aqui, de passagem, que essa discussão pretende reunir as condições de consideração da tradução como um outro nome para a desconstrução. Nesse sentido, é preciso levar em conta que todo ato de leitura é já tradução; que a tarefa da tradução nos endivida desde o início, isto é, que estamos sempre imediatamente em débito com o texto a traduzir; que a tradução nos compromete sempre numa cena poética – a po-ética da tradução, po-ética da palavra –, numa cena sem cena na qual a dívida – a estranha dívida que não liga ninguém a ninguém²¹ –, que não pode ser quitada, mas que ao mesmo tempo apela o infinito esforço da sua quitação, não se inscreve senão no registro da impossibilidade. No acolhimento do idioma do outro, do idioma que não é o meu – e qual o será? –, não se pode senão, de partida e sempre, traduzir traindo e perjurando, devendo pedir perdão pela traição e pelo perjúrio em que consiste o *ato tradutório*.

Uma boa tradução, ou antes uma *tradução relevante*, seria nesse sentido aquela que se afasta de toda paráfrase, que se afasta da mera comunicação de um sentido, aquela que, na frágil, sempre incompleta e malograda – ao mesmo tempo que necessária – apropriação do idioma do outro não vise à assimilação e ao esquecimento da língua do

²⁰ DERRIDA, J. *Ulysse gramophone*. Deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987, p. 60.

²¹ DERRIDA, J. “Des tours de Babel”, p. 217. [*Torres de Babel*, p. 38.]

outro na língua do mesmo. É preciso que, ao guardar o outro e a língua do outro em si mesmo, ou na língua do mesmo, o outro que se *porta* não seja esquecido. Traduzir é já portar o outro e a sua língua dentro de mim, do meu idioma. Devo portá-lo. *Ich muss dich tragen*, como enuncia o verso de Paul Celan.²² Dever-se-ia então falar de uma melancolia da tradução, daquilo que nos faria não esquecer a língua do outro e a inventividade idiomática própria a cada língua (a cada outro). Uma tradução trai sempre aquilo que traduz, não sendo senão uma *per-versão* do original. Uma tradução falha à partida, e sempre, no gesto de uma tentativa de apropriação e de assimilação de uma outra língua. Na tarefa da tradução, que visa sempre, é certo, à mais próxima proximidade com a outra língua, resta uma dissimetria irreduzível, mesmo se se segue a uma tradução literal, segundo a lei da tradução de “uma palavra para uma palavra”. Porque mesmo aí deveríamos notar o caráter múltiplo da língua relativamente a ela mesma, isto é, o “mais de uma língua” que habita toda língua – e aqui ao mesmo tempo a língua francesa e a desconstrução. *Mais de uma língua* na língua. Tem-se então que a impossibilidade de uma tradução que transporte fielmente a indecidibilidade, a homofonia, a homonímia, o alcance de sentido de uma língua à outra, faz da tradução uma tarefa já sempre enlutada, melancolicamente enlutada, uma vez que não haja total assimilação ou apropriação possível de uma língua pela outra. Em suma, uma tradução não é possível senão como impossível, senão endividando-se a cada vez, senão restando sempre inadequada e imprecisa. Haveria que falar então não de um princípio econômico, não de uma lei econômica segundo a qual a apropriação de uma língua e o transporte de sentido por palavras equivalentes teriam lugar, no seu sentido corrente e normativo, mas de uma lei *an-econômica* que nos apela a traduzir ali mesmo onde a tradução se mostra *impossível*.

A tradução e o perdão

Ao considerarmos a leitura que Jacques Derrida faz d’*O Mercador de Veneza*, de Shakespeare, no seu texto “Qu’est-ce que une traduction ‘relevante’?”, vemos que o filósofo nos dá a pensar uma tentativa de articulação entre o ato tradutório e o discurso *relevante* sobre a tradução como a própria possibilidade de um discurso sobre o perdão. Além disso, ao pensar e dar a pensar uma filosofia da tradução, e mesmo uma ética da

²² Cf., nomeadamente, DERRIDA, J. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003.

tradução, Derrida também observa que estas seriam, em nossos dias, uma “filosofia da palavra, uma linguística ou uma ética da palavra. No começo da tradução há a palavra”,²³ proposição esta última que, ainda que evidente e demasiado óbvia, não terá sido aceita desde o início, diz Derrida, lembrando-nos da controvertida história da tradução, que tem facultada em Cícero, por exemplo, a obrigação da tradução relativamente ao “*verbum*”; ou em São Jerônimo, tradutor da Bíblia para o latim, que se opunha à tradução dita literal dos textos, palavra por palavra, optando pela tradução do sentido (*non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*).

Na peça shakespeariana sobre a qual Derrida se debruça há, desde o início, lembremo-lo, uma completa cena de tradução – considerando-se aqueles sentidos da tradução propostos por Jakobson. A comédia de Shakespeare passa-se, como se sabe, na Veneza do século XVI. Tendo como objetivo viajar a Belmont e pedir a mão de Portia em casamento, o jovem Bassanio pede dinheiro emprestado ao amigo Antonio. Este, todavia, não dispõe imediatamente da quantia requerida. Mesmo assim, Antonio reitera a sua amizade por Bassanio e procura Shylock, o judeu, a fim de que este lhe empreste a soma que ajudaria na consumação do amor entre o jovem casal. Shylock, que há muito esperava por uma oportunidade de vingar-se dos maus-tratos de Antonio, condiciona o empréstimo não somente ao retorno do dinheiro entregue, mas, passados três meses – e não ocorrendo a quitação da dívida –, o mercador deverá dispor de uma libra da sua própria carne ao judeu. Findo o tempo para a execução da dívida, tendo os seus navios – e com eles a sua fortuna – naufragado, Antonio não dispõe de meios para honrar o contrato. É então nesse contexto da narrativa que tem lugar a cena que aqui nos interessa, a cena do entrelaçamento das questões do perdão e da tradução.

Tudo se desencadeia a partir de uma promessa, um juramento que, como todo juramento, é assombrado pela possibilidade do seu não cumprimento, do seu perjúrio. Antonio endivida-se, liga-se a Shylock por meio de uma promessa de honrar a dívida. A fé jurada arrisca-se sempre a perjurar. Derrida observa que toda tradução porta também este impenetrável “endividamento”, toda tradução engendra uma dívida impagável, ao prometer ser ela mesma uma tradução e restando, todavia, sempre faltosa e incursa com aquilo que ela se põe a traduzir. Uma vez que o pôr em jogo da tradução corresponda a

²³ DERRIDA, J. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?”. In MALLETT, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette. Cahier l’Herne, Derrida, 83. Paris, 2004, p. 564. [Tradução brasileira de Olívia Niemeyer Santos. *O que é uma tradução relevante?*, Alfa, São Paulo, 44 (n. esp.): 13-44, 2000, p. 20].

um salto no abismo, que nos faz perjurar no mesmo instante em que se assume a dívida, e em que se promete traduzir, toda tradução não se diz senão como impossível.

A tradução tem lugar, portanto, segundo a lei de uma economia de endividamento, segundo um laço fiduciário, segundo uma promessa, mas também segundo uma conversão. Ela é uma operação de conversão que, n’*O mercador de Veneza*, é Derrida quem o nota, conotará também a conversão ao cristianismo imposta ao judeu. Nessa cena, é mesmo o velho atrelamento à figura do judeu, de um caráter de proximidade ao farisaísmo e à exterioridade da circuncisão carnal, que está em jogo; enquanto, por outro lado, ao cristão atribui-se a primazia da interioridade e da circuncisão espiritual.²⁴ Ora, há aqui uma questão que logo deverá ser confrontada, a saber, aquela da relação entre a letra e o espírito, mais precisamente a passagem da interioridade ideal do sentido à exterioridade da letra. Dentro de instantes, será preciso dar relevo a isto que Derrida designa como o privilégio da voz em relação à escrita. Este fonocentrismo corresponde à “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido”.²⁵ A tradução seria, nesse sentido, um corpo a corpo de significantes, uma operação entre o corpo falado e o corpo traduzido na qual “nos endividamos pela letra para salvar o sentido”.²⁶

Dando-nos a pensar a íntima relação entre a tradução – e com ela o endividamento, o contrato, a impossibilidade constitutiva, a catástrofe do transporte malogrado – e o perdão – e com ele as cenas que nos confrontam com a necessidade do perdão, o perjúrio, a falta à fé jurada, etc. –, Derrida salienta o caráter transcendente de todo juramento como o movimento em direção ao para além do homem. Todo juramento inscreve-se numa medida que excede a medida do humano e alcança o divino. Nessa perspectiva, de todos os pecados, o pior terá sido o pecado do perjúrio. Deve-se manter fidelidade à palavra originalmente dada – e, portanto, fidelidade à literalidade do texto original. Mas, ao mesmo tempo, há perjúrio desde o início, desde o instante em que há palavra e promessa.

Na comédia de Shakespeare, o juramento foi feito, há uma dívida a ser honrada. E, uma vez que o dinheiro empenhado não tenha retornado, uma vez que o círculo econômico não tenha sido fechado, a libra de carne reclamada por Shylock deve traduzir o pagamento da dívida. Do contrário, para além da quebra do contrato, essa

²⁴ Ibidem, p. 566. [Ibidem, p. 25].

²⁵ DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Galilée, 1968, p. 23. [*Gramatologia*, p. 14].

²⁶ DERRIDA, J. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, p. 566. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 25].

violação daria lugar à quebra da fé jurada, o que em última instância equivale ao mesmo. Há, pois, um sentido em que o juramento excede o propriamente humano – e será mesmo em torno dessa abissal questão, relativamente ao que se poderia ainda entender sob a expressão “o próprio do homem”, que será preciso meditar atentamente.

Este juramento liga-se ao céu, lembra, não pode ser violado sem perjúrio, quer dizer, sem traição, traduzindo os termos em signos monetários. Em nome da letra do contrato, Shylock recusa a tradução ou a transação (a tradução é uma transação). Portia acaba de oferecer-lhe três vezes a soma do dinheiro que lhe é devida em troca da libra de carne (pound of flesh). Se você traduzir a libra de carne em dinheiro, ela lhe propõe, em suma, terá três vezes a quantia devida. Shylock exclama então: “An oath, an oath, I have an oath in heaven: shall I lay perjury upon my soul? No, not for Venice” (“Eu jurei, eu jurei, aos céus eu jurei – Devo perder minh’alma num perjúrio? Não, nem por Veneza”).²⁷

Derrida lembra-nos de que os valores de troca dessa transação não se medem aqui entre si. Não há correspondência possível entre o dinheiro e a libra de carne. Eles são de todo intraduzíveis, permanecem intraduzíveis ao mesmo tempo em que exigem a sua tradução. Ao recusar-se a perdoar a dívida, Shylock contra-assina o seu ato de fé, jura sobre o que já havia jurado, referindo-se à língua, a uma língua dos homens, incapaz, na sua economia relativa, na tradução ou na transação proposta, de estar à medida do juramento absoluto.²⁸ A um juramento, portanto, que corresponde a um laço o qual a língua humana não poderia desatar, sendo o laço desse juramento mais forte do que a língua humana. Não há pecado mais grave, repita-se, do que aquele pecado da quebra da fé jurada, do perjúrio. “O juramento passa *pela* língua, mas ultrapassa a língua humana – e aí está a verdade da tradução”.²⁹

Travestindo-se de advogado – trata-se da cena I do ato IV –, Portia traduz-se no direito. Ela pede em primeiro lugar que Antonio confesse a sua dívida e, a partir do reconhecimento deste, relativamente ao seu contrato com Shylock, volta-se para o judeu deixando ressoar a sentença: “*Then must Jew be merciful*”. À confissão da dívida, deve-se seguir o seu perdão pelo judeu. Portanto, o judeu *deve* perdoar. A confissão deve traduzir-se no perdão da dívida – aqui, o perdão concedido pelo judeu. Cabe, portanto, ao judeu perdoar o cristão, ironia da qual nos lembra Derrida a partir da notável

²⁷ Ibidem, p. 566-567. [Ibidem, p. 25-26].

²⁸ Ibidem, p. 567. [Ibidem, p. 26].

²⁹ Idem. [Ibidem, p. 27].

passagem de Shakespeare, que evoca não somente uma cena de perdão, mas também a relação entre estas duas tradições, se pudermos assim dizer, judaica e cristã, judaico-cristã, às quais o perdão está, de alguma maneira, ligado.

Face à negativa inicial de Shylock em exercer o seu poder de agradecimento, perdendo a Antonio, logo a manobra pensada por Portia é executada e, com a virada do jogo, o judeu vê-se então destituído do seu dinheiro, da libra de carne e forçado a uma conversão (tradução) ao cristianismo. Em outras palavras, ao negar a operação de tradução proposta por Portia, ao não abrir mão da sua libra de carne, Shylock é totalmente expropriado pela estratégia cristã. Ora, terá perguntado Derrida, “não é isso que faz uma tradução? Não assegura ela essas duas sobrevidas [a do texto original e a da vida para além da morte], perdendo a carne numa operação de troca?”.³⁰ Os efeitos e as ressonâncias desse texto não cessarão de confrontar-nos no que se refere à problemática do perdão, mas deixemo-lo por ora em reserva sem, todavia, esquecermo-nos das suas implicações.

A tarefa da tradução

Nada é traduzível, nada é intraduzível. Tal sintagma reenvia já ao registro aporético e indecível que a desconstrução põe a operar. Em sede derridiana, o que interdita é ao mesmo tempo aquilo que permite, e até mesmo exige – *apela* –, a tradução. Tentar expor a singularidade do idioma da desconstrução é já uma tarefa de tradução (Benjamin³¹), sem que isso queira dizer inequivocamente o absoluto transporte de sentido de um idioma ao outro, um transporte que se *movimentaria* em direção à domesticação de significantes que comunicam o sentido original e puro do texto *a traduzir*. A árdua tarefa do tradutor se choca em primeiro lugar com as resistências da língua, com o intraduzível, com as singularidades idiomáticas. (Tentar) traduzir a desconstrução derridiana é antes tentar perceber a íntima relação desse pensamento com a língua francesa, perceber como os seus lábios [*lèvres*] (os da desconstrução e os da língua francesa – o que já nos coloca não apenas o problema da metáfora, mas a questão da metáfora da metáfora) se tocam. Mas, para além dessa relação, há que se pensar também a desconstrução enquanto idioma, e de que maneira *ele* pode crescer – porque é

³⁰ Ibidem, p. 575. [Ibidem, p. 42].

³¹ BENJAMIN, WALTER. *A tarefa do tradutor*. (Org.) Lucia Castello Branco. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

também isso que o ato tradutor promove, o crescimento da língua – em língua portuguesa. Ou seja, será preciso destacar também a fundamental importância de um esforço, de uma tentativa de compreensão dos modos desde os quais a desconstrução pode *tocar* a língua portuguesa.

Todavia, colocar-se no âmbito da tarefa de traduzir a desconstrução é colocar-se em uma posição de dívida e de traição – deve-se, lembremo-lo sem cessar, pedir perdão por traduzir, por nunca corresponder satisfatoriamente ao ato da tradução. É instalar-se numa economia que nos endivida desde o início. Nesse sentido, a *experiência* da tradução é sempre impossível enquanto tal, sendo então a tradução, como a desconstrução, uma experiência do impossível.³² Impossível porque a própria tradução, ou o ato de traduzir, é à partida contaminada por uma injunção. Uma tradução relevante é ao mesmo tempo a mais fiel ao texto original e a que reconhece a impossibilidade de permanecer fiel a essa lei. Traduzir é uma experiência de propriedade e de apropriação, o tornar próprio, “o transporte do sentido mais próprio”³³ do original à língua na qual se traduz. É também a lei da quantidade, do “quantitativamente equivalente ao original”.³⁴ Uma tradução relevante, em outras palavras, é aquela que consegue, com efeito, *relevar* o caráter sempre ruinoso de uma tradução. Orientando-se por essa lei econômica da quantidade, a boa tradução põe a nu a sua singular impossibilidade, que é justamente a sua única possibilidade de ter lugar.

A economia da tradução segue tradicionalmente, tal como na peça de Shakespeare, as leis econômicas do endividamento, da apropriação e do transporte do sentido a uma outra língua, a domesticação da língua. *Nada é intraduzível*. Nada é intraduzível, “desde que se gaste o tempo necessário ou a expansão de um discurso competente que se meça ao poder do original”,³⁵ observa Derrida. O movimento mesmo da tradução funciona interrompendo a ordem e a dinâmica do ato de traduzir. Os restos e as perdas, as homofonias e homônimas intransponíveis de uma língua à outra, o *impossível* toque *entre-línguas*, o mais íntimo de uma língua, o segredo das línguas, agem interrompendo, interditando e impossibilitando *a cada vez* a tradução. A lei disso que chamamos tradução, diz Derrida, “é a própria lei como tradução”.³⁶

³² Cf. OTTONI, Paulo. Tradução manifesta e *double bind*: a escritura de Jacques Derrida e suas traduções. *Revista TradTerm*, São Paulo, 6, p. 125-141, 2000.

³³ DERRIDA, J. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?”, p. 563. [*O que é uma tradução “relevante”?*, p. 19].

³⁴ *Ibidem*, p. 564. [*Ibidem*, p. 20].

³⁵ DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l’autre*, p. 100. [*O monolingüismo do outro*, p. 87-88].

³⁶ *Ibidem*, p. 25. [*Ibidem*, p. 22].

Nesse contexto, voltemos mais uma vez sobre a cena shakespeariana d'*O Mercador de Veneza*. Vê-se aí também a artimanha em que consiste sobrepor o perdão ao direito. Para além da cena de uma tradução, como vimos, para além da tradução como a possibilidade propriamente de um discurso sobre o perdão, Shakespeare nos dá a pensar também – pelas lentes de Derrida – que o perdão é aquilo mesmo que tempera a justiça. De uma justiça que é aqui mantida sob a rubrica de sua tradicional equivocidade com o direito e a letra da lei. Shylock, lembremo-nos, empresta a quantia pedida por Antonio para que este ajude Bassanio a pedir Portia em casamento. O dinheiro é, pois, emprestado, o tempo de seu retorno é estabelecido, a sanção para a quebra da circularidade econômica é definida. Decorridos três meses após o empréstimo, caso a dívida não seja quitada, Antonio deverá dispor de uma libra de sua própria carne como pagamento a Shylock.

Como todos sabemos, tendo os navios de Antonio naufragado – levando embora toda a sua riqueza –, não havia mais meios de honrar a dívida contraída. Tendo se passado o prazo para o pagamento do que era devido, o judeu Shylock resolve executar a dívida, levando seu devedor ao tribunal de Veneza. Os elementos dessa cena que voltamos a ler são, até aqui, aqueles da promessa, da alienação fiduciária, do contrato, do endividamento, do juramento e do perjúrio originário a que corresponde toda promessa. Antonio se enlaça ao velho judeu através de uma promessa, do firmamento de um juramento que não terá podido honrar.

ANTONIO

A isso, em boa fé! Eu selo esse contrato,
E a generosidade do judeu confirmo!

BASSANIO

Não te exporás por mim a tal execução;
Prefiro acomodar-me ao meu aperto; não.

ANTONIO

Quê, não receies, homem, não serei cobrado.
Dentro de uns dois meses, isso um bom mês antes
Da expiação do prazo, conto ter de volta
Três vezes o triplo do valor desta verba.³⁷

³⁷ SHAKESPEARE, W. *O mercador de Veneza*. Tradução de Daniel Jonas. Lisboa: Cotovia, 2008, p. 35.

Há, portanto, um endividamento, um compromisso insustentável, com o sempre iminente risco do perjúrio. Um juramento destinado, desde a sua origem, à traição e ao perjúrio. E Derrida terá destacado que a cena do endividamento e do juramento aqui é também a cena de um laço contratual, no qual os valores de troca são incomensuráveis e intraduzíveis entre si: o *dinheiro* e a *libra de carne*. Entretanto, o personagem Shylock nos faz notar que o juramento é aquilo que no homem transcende o próprio homem, é a experiência do movimento para além do homem. Ao exigir a execução do vínculo, Shylock não quer abjurar. Ele sabe que nenhum pecado é mais grave do que o perjúrio. Portanto, não pode agraciar Antonio com a extinção da multa contratual para o não pagamento da quantia emprestada no prazo estipulado. Fiel a um primeiro juramento, o de respeitar o texto do contrato, Shylock observa que quebrar a promessa seria uma abjuração. *This bond is forfeit*. E, uma vez vencido o prazo, é preciso reivindicar a libra de carne. Aquilo que uma vez foi jurado não pode ser rompido sem perjúrio. “*An oath*”, diz Shylock, “*an oath, I have an oath in heaven: shall I lay perjury upon my soul?*”.³⁸ Um juramento aos céus foi feito, uma promessa à transcendência teve lugar.

Anular o vínculo, como o pede Portia, seria perjurar. “*Bid me tear the bond*”, permita-me romper o vínculo, diz Portia a Shylock. Diante da lei, o judeu pede que a letra da lei seja cumprida, que o escrito seja observado. Ele contra-assina o seu ato de fé, observa Derrida, jurando sobre o que já havia sido jurado. Não há nada, nenhum poder em nenhuma língua humana que o abale e o demova de seu intuito de permanecer em sua fé. Shylock tem um direito do qual ele não abre mão. Em sua perspectiva, a possibilidade da justiça parece provir da estrita observância da lei.

Portia, vestida de homem, ou melhor, vestida como um homem da lei, dirige-se a Antonio, perguntando-o se este reconhece sua dívida com o judeu (*Do you confess the bond?*). Sim, eu confesso, diz-lhe Antonio (*I do*). Eu confesso, eu admito, eu reconheço a dívida. Ao que o juiz, diante da confissão e do reconhecimento da dívida, diante do performativo que assina a falta, dirige-se a Shylock com uma frase equivalente a uma sentença: *Then must the Jew be merciful*. O erro cometido foi enunciado pelo culpado, a dívida foi confessada, a quebra da promessa foi aventada. Portanto, o judeu deve ser indulgente, clemente, misericordioso, *merciful*, deve liberar Antonio da dívida.

³⁸ SHAKESPEARE, W. *The Merchant of Venice*. Boston: D.C. Heath and Company, 1916, p. 78.

Depois dessa confissão de Antônio, a resposta soa como uma sentença. “Then must the Jew be merciful”. Seis palavras breves nomeiam, no mesmo fôlego, Jew and Mercy, o Judeu e o perdão. Essa pequena frase atesta, ao mesmo tempo, a economia e o gênio incomparável de Shakespeare. Merece elevar-se acima deste texto como uma imensa alegoria; resume talvez toda a história do perdão, toda a história entre o Judeu e o Cristão, toda a história da economia (merces, mercado, mercadoria, “merci”, mercê, mercenariato, salário, recompensa literal ou sublime) como história da tradução: “Then must the Jew be merciful”.³⁹

De notar que a *cena* de perdão que se desenvolve *na cena* shakespeariana – *cena sobre cena*, portanto – é aquela de uma relação entre o judeu e o cristão, entre o judeu e o perdão. Mas a cena que apela ao judeu que este perdoe, lembra-nos Derrida, é a cena que carrega um singular simbolismo. Shylock representa aqui o judeu em geral, todos os judeus. *É o judeu quem deve perdoar*. O que, por sua vez, abre-nos a possibilidade do questionamento sobre se o perdão é propriamente cristão, se é coisa cristã. Se cabe ao judeu o dever de perdoar, a demanda do perdão estaria então sob a responsabilidade cristã?

O judeu, no entanto, não compreende o silogismo da sentença. Ele se recusa a compreender. “*On what compulsion must I? Tell me that*”. Por que, em virtude de que compulsão eu deveria fazer isso, indaga Shylock. Por que razão, em virtude de que lei ele deveria ser “*merciful*”? Ao que Portia inicia uma espécie de elogio do poder de ser *merciful*. O poder de perdoar compreende uma gratuidade intrínseca, é poder acima do poder, *soberania acima da soberania*. Um poder que de uma só vez atravessa e vai além da humanidade.

Essa exaltação do perdão, e do poder de perdoar, por Portia terá como um dos seus principais objetivos certa tradução do perdão para além do direito. Tradução, exortação, até mesmo conversão. O elogio do perdão, como uma força capaz de transcender a letra da lei, é também aqui um esforço que visa à conversão do judeu. *When mercy seasons justice*. É quando o perdão tempera a justiça – sendo a justiça ainda entendida aqui em sua equivocidade com o direito e a lei –, quando cálculo e o direito são ultrapassados pela graça.

A força do perdão, vocês ouvirão Portia, é mais que justa, mais justa que a justiça ou que o direito, ela se eleva acima do direito ou acima

³⁹ DERRIDA, J. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, p. 568. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 28].

daquilo que não é, na justiça, senão direito; ela é, para além do direito dos homens, aquilo mesmo que a prece invoca. E o que é, em suma, um discurso sobre a tradução (possível: impossível) é também um discurso de prece sobre a prece. O perdão é prece; ele é da ordem da bênção e da prece, dos dois lados, da parte de quem pede perdão e da parte de quem o concede. A essência da prece é coisa do perdão e não do poder e do direito. Entre a elevação da prece ou da bênção - acima do poder humano, acima mesmo do poder real como humano, acima do direito, do direito penal - e a elevação do perdão acima do poder humano, do poder real e do direito, haveria uma espécie de afinidade essencial. A prece e o perdão têm a mesma proveniência e a mesma essência, a mesma altura mais alta que a altura, a altura do Altíssimo.⁴⁰

A trama encaminha-se, então, em direção a um artifício ardiloso que, como todos sabem, inverterá todos os papéis. O credor Shylock se verá envolvido por uma estratégia que lhe fará perder tudo. Em nome do elogio do poder de perdoar, o judeu verá seus bolsos esvaziados e seus bens expropriados. O desafio imposto pelo Doge de retirar a libra de carne de Antonio sem um pingo de sangue terá sido o ardil precursor da derrocada de Shylock. Ele perderá o dinheiro devido, a libra de carne, seus bens e até mesmo a sua religião. Aquele que antes tinha o dever de perdoar vê-se agora à *mercê do indulto* dos cristãos, que lhe concedem o perdão na condição de que o judeu se converta e renuncie aos seus bens.

Em uma calculada demonstração da suposta superioridade cristã sobre o judeu, Shylock é agraciado pela autoridade penal. Sua vida lhe é poupada. *That thou shalt see the difference of our spirits, I pardon thee thy life before thou ask it.* Há um outro espírito (cristão), que lhe é clemente e misericordioso sem que ele clame por isso. Nessa cena, como já havíamos notado, compreende-se a antiga correspondência da figura do judeu a um caráter de proximidade ao farisaísmo e à exterioridade da circuncisão carnal; por outro lado, é precisamente ao cristão que é atribuída a primazia da interioridade e da circuncisão espiritual.⁴¹

Shylock não reconhece a tradicional dinâmica do pedir e do conceder o perdão. Ele se diz estranho/estrangeiro tanto ao primeiro gesto quanto ao segundo. Definitivamente, não lhe interessa todo esse emaranhado fantasmático do perdão que lhe tentam imprimir. O perdão absoluto a que o judeu é chamado se mostra muito mais caro do que ele está disposto a pagar. A graciosidade desse perdão escamotearia uma economia, aos seus olhos, perversa. Tentando, então, contornar o cálculo travestido de

⁴⁰ Ibidem, p. 569. [Ibidem, p. 30].

⁴¹ Ibidem, p. 566. [Ibidem, p. 25].

perdão que lhe é imposto, Shylock faz uma contraoferta. Que a sua vida seja tomada, que o perdão fique com o seu concesso. “*Nay, take my life and all; pardon not that: You take my house when you do take the prop That doth sustain my house; you take my life When you do take the means whereby I live*”.

Logo após essa fala, como é sabido, o judeu perde sua riqueza, assinando a isenção total do que lhe é devido. Ele perde também a sua religião, sendo forçado ao batismo em águas cristãs. Vê-se, portanto, a inscrição meta-jurídica do perdão no direito. Portia, a mulher travestida de homem da lei, visava ao mesmo tempo ao convencimento, ao fingir convencer, à enganação, à conversão e ao triunfo sobre o judeu. Resguardando-se a dimensão teológica que tempera os usos (e abusos) do perdão em contextos semelhantes, tem-se que o perdão se revela como uma exceção, como um imperativo transcendente que repousa sobre a imanência, em suma, como a epígrafe não jurídica que penetra o direito como aquilo que pode resguardar, em última instância, a unidade do corpo social e do Estado.

Estendendo ao limite, pois, sua leitura da comédia de Shakespeare, Derrida nos dá a pensar a gratuidade de um perdão que não pode ter lugar pela via do constrangimento e da imposição. O perdão será *isso que acontece*, como o que não pode ser programado, calculado, submetido à circularidade econômica, nem mesmo a uma operação de troca ou de *mais-valia*. A graça cai do céu como uma chuva suave, nota Derrida:

Não é programável, calculável; ela acontece ou não acontece, ninguém ou nenhuma lei humana decide sobre a chuva; como a chuva, ela acontece ou não; mas é uma chuva boa, uma chuva doce; o perdão não se impõe, não se calcula, ele é estrangeiro ao cálculo, à economia, à transação e à lei, mas ele é bom, como o dom, pois a graça se dá perdoando e ela fecunda; ela é boa, é benfeitora, benevolente, benéfica como um benefício contra um malefício, uma bondade contra uma maldade.⁴²

Há aí, portanto, certa verticalidade, uma proximidade entre o celeste e o terreno, entre o teológico e o político. E o que liga ambos, nesse contexto, é a misericórdia, a graça, ou mesmo o perdão. Trata-se de uma sublime grandeza trazida pela palavra de misericórdia, que é também o que permite e sustenta a ardilosa estratégia de Portia – representante aqui, ao mesmo tempo, do direito divino (cristão) e do direito terrestre (a lei) – para fazer o judeu perder tudo.

⁴² Ibidem, p. 570-571. [Ibidem, p. 33-34].

Considerações finais

De uma certa maneira, como vimos, a tradução é em si mesma impossível e está destinada sempre ao fracasso. De uma outra maneira, todavia, é preciso que haja tradução, é preciso que a tradução tenha lugar. A tradução em sede derridiana, marcada por uma outra lógica da substituição, sublinhando a indecidibilidade que estrutura e constitui toda língua, destacando a singularidade irreduzível de todo idioma, corresponde ao próprio gesto desconstrutor. E falar, pois, acerca da desconstrução, a respeito da desconstrução, sobre a desconstrução, com vistas a apropriar-se, de algum modo, da desconstrução, não é senão traduzir isso que resiste à tradução, isso que não se deixa de todo traduzir, permanecendo sempre “a-traduzir”. Nesse sentido, a tradução não pode ser tomada como um acontecimento de segunda ordem, não pode ser tomada segundo uma suposta facticidade do traduzir. É preciso traduzir, diz-nos Derrida um pouco por toda a parte, “e esta tradução tem a finitude dos indivíduos.”⁴³

Referências

- BENJAMIN, WALTER. *A tarefa do tradutor*. (Org.) Lucia Castello Branco. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- BERNARDO, F. Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, 30, p. 271-306, 2006.
- CIXOUS, H.; DERRIDA, J. *Véus...à vela*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto, 2001.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Galilée, 1968.
- _____. *Psyché, Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Ulysse gramophone*. Deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- _____. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- _____. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Marx & Sons*. Paris: PUF/Galilée, 2002.
- _____. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003.
- _____. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’?”. In MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette. *Cahier l’Herne, Derrida, 83*. Paris, 2004. [Tradução brasileira de Olívia Niemeyer Santos. *O que é uma tradução relevante?*, Alfa, São Paulo, 44 (n. esp.): 13-44, 2000].
- JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971.

⁴³ DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 392.

- LISSE, M. Déconstructions. *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, p. 59-76, 2002.
- OTTONI, Paulo. Tradução manifesta e *double bind*: a escritura de Jacques Derrida e suas traduções. *Revista TradTerm*, São Paulo, 6, p. 125-141, 2000.
- SHAKESPEARE, W. *The Merchant of Venice*. Boston: D.C. Heath and Company, 1916.
- _____. *O mercador de Veneza*. Tradução de Daniel Jonas. Lisboa: Cotovia, 2008.

Recebido em: 18/11/2018
Aprovado em: 03/01/2019