

FILOSOFIA COMPARADA: LEITURA, TRADUÇÃO E O IDIOMA JAPONÊS

Diogo César Porto da Silva¹

RESUMO: Compreendendo "filosofia comparada" como a disciplina filosófica que lida com as filosofias ou pensamentos não-ocidentais, pretendemos discutir como uma certa definição de filosofia informa a própria aproximação de ocidentais a filosofias não-ocidentais. Tendo como foco algumas práticas de filosofia comparada, mostraremos que, apesar de todos os esforços dos filósofos comparativistas, elas falham por ainda se guiarem por conceitos e metodologias nascidos e desenvolvidos no ocidente, sendo alheios à alteridade, pois a filosofia ocidental somente recentemente começou a se preocupar com a alteridade. Como alternativa, propomos uma reformulação de duas práticas basilares da atividade filosófica: ler e traduzir. Através desta reformulação, acreditamos que poderemos, enquanto pesquisadores treinados na filosofia ocidental, alcançarmos uma aproximação da filosofia não-ocidental que seja mais dialógica e aberta à alteridade. Este caminho desembocará na questão do idioma e sua relevância ao próprio fazer filosófico. A filosofia japonesa nos fornecerá um caso de pensamento idiomático onde a potência filosófica surge antes da "idiomaticidade" desta língua do que do conteúdo cultural que serviria como objeto à filosofia. Assim, pensamos que um filosofar transformado pelos idiomas permite a inclusão da alteridade do não-ocidental no diálogo que faz a filosofia.

Palavras chaves: Filosofia Comparada, Leitura, Tradução, Idioma, Filosofia Japonesa.

ABSTRACT: Understanding "Comparative Philosophy" as the philosophical discipline that deals with non-Western philosophies or thinking, we intend to discuss a certain definition of philosophy that informs the approach of Westerners to non-Western philosophies. Focusing on some comparative philosophy endeavors, we hope to show that, despite all comparative philosophers' efforts, these endeavors fail because they are still driven by concepts and methodologies born and raised in the West, thus alien to otherness because only recently Western philosophy begun to concern itself with otherness. As an alternative, we claim a reformulation of two basic philosophical activities: reading and translating. By means of this reformulation, we believe that we can as scholars trained in Western philosophy reach an approach to non-Western philosophy that would be more dialogical and opened toward otherness. This path will lead to questions concerning the idiom and its relevance to philosophizing itself. Japanese philosophy will provide us a case of idiomatic thinking wherein a philosophical strength arises from this language's "idiomaticity" rather than its cultural content that would be a subject to philosophy. Therefore, we think that a philosophizing transformed by the idioms would allow the inclusion of the non-Western otherness in the dialogue that builds philosophy.

Keywords: Comparative Philosophy, Reading, Translation, Idiom, Japanese Philosophy.

"Dois dedos de prosa" à guisa de introdução

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação do departamento de Filosofia da UFMG e bolsista CAPES. Pesquisa orientada pela Prof.^a Dr.^a Giorgia Cecchinato. E-mail: diogocsilva@gmail.com

No eixo temático em que escolhi para apresentar meu presente artigo, "Forma e Linguagem", encontramos a seguinte descrição oferecida pela organização do *I Encontro de Pós-graduação em Filosofia da UFMG*: "Neste eixo temático, convidamos os pesquisadores a explorarem esses problemas dando exemplos de como forma expositiva e linguagem impactam o conteúdo filosófico"². Trata-se de uma questão extremamente importante e atual no cenário da filosofia acadêmica. Porém, precisamos olhar mais de perto a formulação linguística – uma vez que é exatamente este nosso tema – desta mesma descrição.

Não há dúvidas de que filosofia assume diversas *formas*, mesmo assim, nos inclinamos a tomar os diálogos platônicos, os aforismos de Nietzsche, os tratados de Hume, a lógica de Frege, as aventuras quase poéticas de Heidegger e, até mesmo, as peças de Sartre como *filosofia*, salvo casos extremos de negação. O que se implica aqui, os pressupostos basilares que informam a própria possibilidade de algo assim como essas descrições fazerem sentido, é que, como vemos na citada descrição do eixo temático, a filosofia se encontra no *conteúdo*, sendo a forma expositiva e a linguagem – temos ainda que questionar se estas duas podem ainda serem enquadradas na mesma categoria – *forma*. Somos perguntados, enquanto pesquisadores, por exemplo do impacto que a forma causaria ao conteúdo, pois – ainda citando a descrição do eixo temático –, "essas múltiplas *formas* enriquecem a atividade filosófica [e] elas também a tornam mais complexas". A forma e a linguagem impactam o conteúdo filosófico em um nível acessório, pois, por um lado o enriquecem – falando de exemplos, nos valhamos dele, como, por exemplo, uma cobertura de folha de ouro enriquece um arabesco de madeira –, mas, por outro, o torna complexo – como, por exemplo, regras tornam complexo um jogo sem alterá-lo.

Não pretendo implicar que a descrição da organização acerca da forma, linguagem e filosofia seja errônea, nem mesmo incompleta, em realidade, é bastante precisa. Ela se alinha perfeitamente ao pressuposto de que o conteúdo filosófico, exatamente por ser conteúdo e confundir-se com a própria filosofia, é, de certa forma, universal, por ser necessário. De que através de uma leitura objetiva e correta podemos todos e qualquer um compreendermos o conteúdo filosófico ali fixado e que caso tenhamos desvios interpretativos, estes se devem à forma: uma que enriquece ao proliferar interpretações, outra que complexifica ao dificultar interpretações. Esses são,

² I Encontro de Pós-graduação em Filosofia da UFMG. *Chamada de Comunicações*. Disponível em: <<https://epgfilosofiaufmg.wordpress.com/chamada-de-comunicacoes/>>. Acesso em 11 jul. 2016.

basicamente, os modos de impacto sofrido pelo conteúdo – isto é, a filosofia – pela forma através da qual é exposto, escrito, apresentado, *formulado*, *formalizado*, *formatizado* etc.

É preciso reconhecer que nesta formulação, na própria linguagem utilizada nela, há desde já um pressuposto filosófico: na explicação mesma da relação entre forma e filosofia (ou linguagem e filosofia) há já uma definição clara de filosofia a direcionar o campo dos problemas aberto pela própria pergunta acerca da relação entre forma e filosofia. Assim, não podemos tomar a suposta oposição entre linguagem e filosofia como uma oposição entre pares em um mesmo nível, uma vez que a filosofia pressupõe, antes mesmo da pergunta pela linguagem ser formulada, sua posição acima da linguagem, acima da forma: a filosofia não é linguagem, a filosofia não é forma, a filosofia é conteúdo e, apenas, sofre impactos da forma, resultando em seu enriquecimento ou complexificação. Quando falamos de filosofia, estamos falando de algo pontual: um certo tipo de conteúdo. Caso tal conteúdo filosófico seja alterado a tal ponto pela forma, ele perde seu caráter, sua identidade e sua necessidade filosóficas e acaba por se transformar em outra coisa que não filosofia. Podemos nos perguntar, então, não haveriam formas pré-estabelecidas para a filosofia? Que não alterem sua identidade filosófica? Assim como foram listados o diálogo, o aforismo, o ensaio etc., poderíamos também aí incluir o *zuihitsu*, o *waka*, o *haiku* ou o *monogatari*³?

São as questões similares que se debate a filosofia comparada: Seria possível uma filosofia sem raízes gregas? Seria possível uma filosofia formatada em outras formas linguísticas desconhecidas do ocidente? Ou, ainda, uma filosofia feita em línguas que careceram de conceitos ou de uma história deles? Tomando o fio condutor do nosso eixo temático gostaria de estendê-lo para perguntar (também): É possível fazer filosofia não-ocidental? Caso sim, como fazê-la?

³ Denominações de gêneros literários desenvolvidos e presentes na cultura japonesa. *Zuihitsu* (隨筆) pode ser compreendido como um ensaio livre onde pensamento, poesia e narração se confundem; um exemplo de obra deste estilo é *Tsurezuregusa* (徒然草) (1330-1332), que pode ser traduzido como *Ensaio em Ócio*, escrito por Yoshida Kenkō (1284-1350). *Waka* (和歌) é a tradicional forma poética japonesa de poemas curtos compostos por versos de 5-7-5-7-7 sílabas poéticas. Um exemplo é a antologia de poemas *waka*, *Kokin Wakashū* (古今和歌集), *Antologia de Poemas Antigos e Recentes*, compilada por Ki no Tsurayuki (872-945), sendo finalizada por volta de 920. *Haiku* (俳句) é outra forma clássica da poesia japonesa, composto por versos de 5-7-5 sílabas poéticas. Seu mais conhecido expoente é o poeta japonês Matsuo Bashō (1644-1694). Por fim, *monogatari* (物語) é o gênero em prosa da literatura clássica japonesa. O exemplo mais emblemático do gênero é a monumental obra de Murasaki Shikibu (c. 973 ou 978-c. 1014 ou 1031), *Genji Monogatari* (源氏物語), *Contos de Genji*, finalizado no início do século 11.

Dois aspectos da Filosofia Comparada

"Filosofia comparada" é como comumente é conhecida a disciplina filosófica que lida com filosofias não-ocidentais. A própria nomenclatura desta disciplina (supostamente) filosófica, nos esclarece de antemão elementos dos modos de seu fazer. Aqui, interessa-me especialmente dois desses aspectos.

O primeiro se refere à suposição de que a filosofia *não-ocidental* se trata de fato de *filosofia*. Partimos já da pressuposição de que sabemos o que é ou do que se trata filosofia, estendendo esta característica, este privilégio, esta concessão àquilo que marcamos como decididamente não-ocidental ou, simplesmente, oriental⁴. Nos deparamos com um movimento implícito a nos indicar que partimos do ponto de vista daquilo que, até poucas décadas atrás, era denominado simplesmente filosofia, enquanto que com isso implicávamos filosofia ocidental. Daya Krishna⁵ destaca bem este ponto ao escrever que a magistral obra de Bertrand Russell, *História da Filosofia Ocidental* (1945), foi uma das primeiras a reconhecer, já em seu título, que ali se tratava da história deste fazer ou desta disciplina que é marcadamente ocidental. Temos aqui a tarefa de pensar o que esta extensão do termo filosofia ao pensamento não-ocidental implica, não no fazer filosófico da própria disciplina, tal qual é conhecida no ocidente, mas como nós, treinados nesta disciplina em especial, viemos a lidar, utilizando-nos de nossas ferramentas e conhecimentos, daquilo que para nós permanece em grande medida um outro. Vejamos, por exemplo, como especialistas ocidentais apresentaram uma definição de filosofia japonesa:

[...] reconhece-se que métodos e temas filosóficos são principalmente ocidentais em origem, mas insiste-se que eles podem também ser aplicados ao pensamento japonês pré-moderno, pré-ocidentalizado. Aqueles que praticam filosofia japonesa neste sentido entendem-na primariamente como um empenho para reconstruir, explicar ou analisar certos temas e problemas que são reconhecidamente filosóficos quando vistos objetivamente⁶.

Continuam explicitando que "eles [praticantes de filosofia japonesa neste sentido] também se utilizam de conceitos e distinções pré-modernas para iluminar a

⁴ Goto-Jones é particularmente sensível a esta questão, enfatizando que o problema do que é a filosofia comparada é talvez idêntica àquela do que é filosofia ela mesma. Não se trata aqui somente de uma definição da natureza da filosofia ou de suas dimensões, pois estas foram traçadas ao longo da história do ocidente - mesmo que não definitivamente - de forma que ao se fazer filosofia no sentido ocidental já temos um escopo do *corpus* necessário a qualquer um que deseje se profissionalizar na área, enquanto em relação à filosofia comparada, ficamos de certo confusos quando perguntados "quais textos devo ler para ser um filósofo comparativista?".

⁵ cf. LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, p. 73.

⁶ HEISIG; KASULIS; MARALDO. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 2011, p. 20; a tradução é minha.

filosofia contemporânea ocidental e propor formas alternativas de solucionar problemas filosóficos modernos ou contemporâneos"⁷. Destaquemos, apenas, como a própria ideia de método postulada no início de nossa citação, reverbera quase de imediato no restante da definição, especialmente nos termos "temas filosóficos", "origem", "pré-ocidentalizado" e "objetivamente". Estes conceitos parecem nublar a própria historicidade perpassando-os, pois se apresentam como que se desprovidos, em sua formulação original e, conseqüentemente, em seu desenvolvimento, de uma data, de uma certa delimitação geográfica e de um idioma. O perigo com o qual nos deparamos aqui é a afirmação de que a filosofia ocidental pode ser vista como *neutra*, seja em sua (auto-imputada) universalidade ou "homoversalidade" ou, ainda, em sua lógica transcendental, convidando-nos a repassar irrefletidamente este pressuposto à *metodologia* de uma *filosofia comparada*⁸.

O segundo aspecto ao qual gostaria de me referir é à própria noção de comparação. Smid dedicou especial atenção à questão da comparação na introdução de seu trabalho⁹. Ele descreve a filosofia comparada como comportando duas dimensões, uma que denomina "comparação de filosofias" e outra de "filosofia da comparação"¹⁰. O ponto de interesse acerca da comparação de filosofias é que aqui falamos de

⁷ HEISIG; KASULIS; MARALDO. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 2011, p. 20; a tradução é minha.

⁸ É necessário ressaltar alguns aspectos não contemplados nesta observação: 1) não tenho como intuito implicar que os praticantes de filosofia comparada tenham como projeto se apropriarem da filosofia não-ocidental de forma hegemônica, pelo contrário, trata-se de um esforço constante em não fazê-lo. Meu ponto é que sob a égide de "filosofia", corremos o risco de sempre passar ao largo da alteridade do oriente *ao mesmo tempo* em que tentamos defender seu direito enquanto cultura filosófica. Creio que esta indecibilidade, esta *double bind* não deve ser menosprezada já no nível metodológico. 2) Kasulis aponta uma possível saída ao falar de uma filosofia da cultura (KASULIS. *Intimacy or Integrity*, p. 13-14) cujo significado seria entender como orientações culturais (Kasulis nos fala de uma orientação denominada "intimidade" e uma outra chamada de "integridade") informam nossas relações com os outros e com o mundo. Uma pergunta que poderíamos formular face a este cenário seria: "Estariamos dispostos a conceber a filosofia como parte da cultura ocidental e, assim, perceber e fazer filosofia como uma 'mera' atividade cultural?". 3) Finalmente, toda esta argumentação parece desembocar na questão do relativismo que em sua formulação mais corrente poderia ser sintetizado da seguinte maneira: nossos processos cognitivos são fortemente determinados por vários fatores histórico-culturais, logo é a qualquer um impossível avaliar de modo realmente objetivo a validade das pretensões de verdade do outro, uma vez que todos os parâmetros base utilizados para esta avaliação estarão predispostos a supervalorizar nossas próprias bases em detrimento das outras culturas cujas bases são distintas das nossas. Sobre contra-argumentos ao relativismo e o termo "homoversalidade" ver o artigo de Henry Rosemont (em LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, pp. 36-70).

⁹ Smid não é o único a tratar explicitamente do problema específico da comparação na filosofia comparada sob o aspecto metodológico. Os ensaios de Panikkar (em LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, pp. 116-136) e Botz-Bornstein (2006) talvez sejam até mais frutíferos em suas contribuições no que diz respeito à problemática de "como devemos comparar filosofias". Contudo, a aproximação de Smid toma como seu objetivo a descrição dos métodos, desobrigando-se de uma prescrição - sendo este último a principal preocupação tanto de Panikkar quanto de Botz-Bornstein - o que torna-o mais propício ao nosso intuito.

¹⁰ cf. SMID. *Methodologies of Comparative Philosophy*, p. 3

"atravessar as fronteiras de tradições filosóficas distintas de um outro modo"¹¹, como ele mesmo reconhece nas linhas subsequentes, tal definição de filosofia comparada permitiria designar uma comparação entre Descartes e Locke como filosofia comparada tanto quanto um estudo acerca de Aquinas e Confúcio. Apesar dele não negar a primeira instância como sendo filosofia comparada, Smid afirma que a segunda seria de maior interesse aos filósofos comparativistas. Desse modo, aquilo a garantir que a comparação entre dois (ou mais) textos, ideias, filosofias etc. seja filosofia comparada *de fato* é a *distância* entre as tradições às quais tais filosofias pertencem.

A segunda dimensão é a da "filosofia da comparação", cuja problematização se volta ao método, ao como estas distintas filosofias serão comparadas. O próprio trabalho de Smid tem como foco esta segunda dimensão da filosofia comparada ao empenhar-se em descrever e avaliar as metodologias empregadas pela tradição pragmática americana de filosofia comparada. Parece vir sem qualquer surpresa que a grande maioria dos estudos em filosofia comparada pertençam à dimensão da "comparação de filosofias", enquanto o campo da "filosofia da comparação" seja quase de todo inexpressivo. Assim, não se trata de mero acaso que Goto-Jones, em sua resenha do livro de Smid, tenha repetidas vezes nos chamado a atenção para o estado de confusão no qual a filosofia comparada se encontra. *Ainda não sabemos como fazer comparações e mesmo assim as fazemos.*

Mantendo isto em mente, proponho para a nossa própria pesquisa uma certa concepção de filosofia comparada retirada dos dois aspectos que rapidamente tracei aqui: se nós, enquanto treinados em filosofia ocidental, estamos propensos a assumir "filosofia" como um certo fazer cuja preocupação escassamente deteve-se sobre o outro, e se nós procuramos legitimamente nos engajarmos com este outro, porém não sabemos como fazê-lo, devemos pensar a filosofia comparada não como comparação de filosofias – uma vez que *sabemos* que nossa filosofia não se preocupa com o outro e, além disso, *não sabemos* como comparar –, mas sim como autorreflexão acerca daquelas práticas mais básicas através das quais fazemos filosofia¹².

Dois filósofos ocidentais da alteridade

¹¹ cf. SMID. *Methodologies of Comparative Philosophy*, p. 2; a tradução é minha.

¹² A proposta de filosofia comparada enquanto autorreflexão foi-me proposta pelo artigo de Davis (2013), mas também podemos encontrá-la nos artigos de Kasulis (em HEISIG; RAUD. *Frontiers of Japanese Philosophy* 7) e Maraldo (1995).

Felizmente, boa parte da filosofia contemporânea vem se concretizando através de uma explícita preocupação com a alteridade. E experientes filósofos que tomam como tema de suas pesquisas filosofias não-ocidentais já nos mapearam os possíveis filósofos ocidentais mais possivelmente relevantes a nos auxiliar nesta árdua empreitada. Cito Fred Dallmayr:

Como sensíveis sismógrafos, os pensadores europeus registram os tremores subterrâneos que, em nosso tempo, afetam o que forma as bases sólidas da cultura ocidental: os pilares da subjetividade, do *cogito* e da racionalidade que eram vistos como os meios de domínio sobre a natureza. O que emerge dessas sondagens sismográficas é uma experiência de deslocamento ou de descentralização ontológica: uma descentralização que falsifica os limites entre sujeito e objeto, entre eu e outro, entre os homens e a natureza (a antiga *res extensa*). Enquanto isso ocorre, esta experiência de tremor é acompanhada em nosso tempo por um deslocamento geopolítico que se amplia: o deslocamento da Europa do centro do palco e sua inserção em um caos global de culturas e contraculturas concorrentes ou alternativas. Certamente, a Europa e o Ocidente ainda afirmam forçosamente sua hegemonia; mas a autoconfiança e firmeza dessa posição hegemônica está irremediavelmente perdida ou, pelo menos, colocada em perigo¹³.

Essas sondagens sismográficas são creditadas a Hans-Georg Gadamer e Jacques Derrida. Contudo, eles mesmos se negaram a um engajamento radical com a alteridade do oriente, o que, por um lado, Davis identifica como uma ambivalência em seus pensamentos, mas por outro aponta:

A lição positiva que podemos tirar de um exame de seus pensamentos é que a reflexão hermenêutica e desconstrutiva acerca da tradição a qual se pertence deve acompanhar um arriscar-se a entrar em diálogo com formas outras de pensamento e ser. O ponto crucial a ser feito, contudo, é que este arriscar-se e entrar em diálogo com outros deve ao mesmo tempo acompanhar aquela autorreflexão¹⁴.

Sem dúvidas, dentre os quatro pensadores analisados por Davis – Hegel, Gadamer, Heidegger e Derrida – apenas Hegel com uma orientação hegemônica e Heidegger em uma relação ambígua trataram explicitamente do pensamento oriental, enquanto Gadamer e Derrida, com exceção de poucas menções, não se voltaram de todo ao não-ocidental. Apesar desta ambivalência, creio, que estes dois últimos são relevantes em nossa metodologia pela explicitação dos pressupostos encobertos que informam nosso fazer filosófico no nível mais básico – o que Davis denomina autorreflexão. De modo que esta ambivalência possa ser reduzida – creio que não possa ser completamente eliminada – por "uma vontade de se aventurar em direção ao domínio inexplorado anunciado em seus escritos e, assim, em certo sentido, uma

¹³ DALLMAYR. *Beyond Orientalism*, p. 39; a tradução é minha.

¹⁴ DAVIS. *Journal of Japanese Philosophy*, p. 59; a tradução é minha.

prontidão para 'libertar-se' de suas amarras", como nos encaminha Dallmayr, que ainda continua dizendo que "manter-se fiel aos seus ensinamentos envolve uma livre continuação de suas jornadas e, portanto, uma transgressão de seu discurso aos moldes europeus em direção a engajamentos transculturais mais amplos"¹⁵. Podemos encontrar aqui a pista para arriscarmos-nos em entrar em diálogo com o outro e, finalmente, aprendermos a comparar de modo dialógico.

Conhecendo os filósofos que nos auxiliarão, basta-nos reconhecer aquilo que constitui as "práticas mais básicas" do nosso fazer filosófico. Seguindo as indicações desses mesmos filósofos e a mais concreta das observações acerca da pesquisa filosófica no interior da academia, chegamos a duas práticas: ler e traduzir.

Duas práticas filosóficas: ler e traduzir

A problematização do ler adquire um papel central na hermenêutica filosófica de Gadamer no mesmo momento em que a noção de diálogo ganha o mesmo status¹⁶. Na perspectiva hermenêutica, a leitura entendida como decifração de um significado fixado no texto que, por sua vez, remeteria a uma intenção original do autor ou do próprio texto perde de vista o essencial de toda leitura: a compreensão.

Também afirmo que o compreender é sempre compreender diversamente. O que se adia nesse caso, o que se protela quando minha palavra alcança um outro – ou mesmo quando um texto alcança o seu leitor – nunca pode ser fixado em uma identidade rígida. Onde devemos compreender algo, não temos apenas identidade¹⁷.

Neste sentido, não haveria leitura desprovida de compreensão, sendo esta um acontecer *produtivo* que depende da fusão dos horizontes do leitor (com suas expectativas de sentido) e do texto (com a direção semântica que ele abre), antes de um procedimento reprodutivo ou restituidor de uma identidade de sentido – sendo este o motivo de seu acontecer ser diferente a cada caso. O ganho metodológico que temos aqui é que a leitura já não se faz enquanto a ação de um sujeito cognoscente (o leitor) sobre um objeto (o texto) cujo objetivo é restituir um suposto sentido subjacente presente no texto, mas a produção *daquilo em questão (Sache; logoi)*, exatamente por

¹⁵ DALLMAYR. *Beyond Orientalism*, p. XIV; a tradução é minha.

¹⁶ Gadamer fala explicitamente da centralidade do ler e do diálogo em seus textos pós década de 80 (por exemplo em *Hermenêutica da Obra de Arte*, pp. 139-141) para a sua hermenêutica filosófica. Grondin (*Le tournant herménéutique de la phénoménologie*, pp. 117-118) atribuiu esta mudança de orientação de Gadamer da questão da aplicação para o diálogo (e podemos também acrescentar aí a leitura) ao encontro com Derrida em 1981 e as subsequentes tentativas de diálogo com a desconstrução empreendidas por Gadamer.

¹⁷ GADAMER. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 154

que na leitura compreensiva, isto em questão não se encontra dado de qualquer forma, seja na consciência do leitor ou imanente no texto. Trata-se da mesma forma em que um diálogo acontece: os dialogantes não conduzem por uma intenção prévia o diálogo, antes são conduzidos por ele articulando suas intenções de acordo com aquilo que lhes é dito pelo outro até chegarem em um terreno comum que não pertence nem a um e nem ao outro – *isto é a coisa em questão*. O texto, então, converte-se de um objeto em um parceiro de diálogo, no outro sem o qual a compreensão não pode ocorrer de todo¹⁸.

Esta oposição [entre obra e leitor] é em verdade uma relação recíproca de participação. Como acontece em todo diálogo, o outro é sempre um ouvinte que vem ao encontro, de modo que o seu horizonte de expectativa, o horizonte com o qual ele me escuta, por assim dizer acolhe e modifica concomitantemente a minha própria intenção de sentido. Na análise da estrutura do diálogo mostra-se como surge uma língua comum, na medida em que os falantes se transformam e encontram algo em comum¹⁹.

Em outro momento, como se completasse:

Toda convivência mostra-se como um tal diálogo. Todavia, o diálogo inesgotável distingue-se enquanto leitura (e, em verdade, enquanto leitura compreensiva) porque o "texto" fala a alguém – no caso do poema que é ditado, porque ele não remonta ao "autor" e à sua voz, mas aponta para frente, para o sentido e o som que o leitor é capaz de escutar²⁰.

A prática da leitura como diálogo compreensivo, pode nos permitir a ler textos distantes de nossa cultura com um compromisso de não efetuar sobre eles uma atividade de conhecimento – exatamente a crítica que Edward Said aponta em seu *Orientalismo* em relação ao trabalho acadêmico realizado por ocidentais sobre o oriente –, mas de sermos transformados, interpelados e, principalmente, sermos provados errados pelas pretensões de verdade do outro. Esta transformação, porém, pode ocorrer em um nível além das nossas expectativas de sentido, em direção ao próprio idioma – sem o qual é impossível a filosofia se articular. Da leitura enquanto produção, passemos à tradução enquanto transformação.

Derrida tem uma forte tese sobre a relação entre tradução, ou uma certa leitura da tradução, e a filosofia, que ele resume como:

O que importa [para o filósofo ou para a filosofia] é a verdade ou o significado e, desde que o significado é anterior ou além da linguagem, segue-se que ele é traduzível. Significado tem o cargo chefe e, conseqüentemente, deve ser possível fixar sua univocidade ou, em qualquer caso, dominar sua plurivocidade. Se esta

¹⁸ Gadamer descreve, também, a compreensão como vencer a distância entre a familiaridade e a estranheza. A necessidade do outro para o acontecer da compreensão, ou seja, o seu caráter dialogal, é tão potente no interior da hermenêutica filosófica que até mesmo o pensamento é descrito como uma conversa da alma com ela mesma, apontando para o fato de mesmo na consciência se encontra um outro de si (cf. GADAMER. *Verdade e Método II*, p. 134).

¹⁹ GADAMER. *Hermenêutica da Obra de Arte*, p. 141

²⁰ GADAMER. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 152

plurivocidade pode ser dominada, então tradução, entendida como o transporte do conteúdo semântico a uma outra forma significativa, é possível. Não há filosofia a não ser que a tradução neste sentido seja possível. Assim, a tese da filosofia é a traductibilidade neste sentido comum, isto é, como a transferência de um significado ou uma verdade de uma linguagem a outra sem que nenhum dano essencial seja feito²¹.

Não é por mero acaso que no seu texto "Carta a um Amigo Japonês", quando perguntado por uma reflexão que serviria de prolegômenos a uma tradução para o japonês do termo "desconstrução", Derrida destaca que a desconstrução é, do começo ao fim, a questão da tradução, pois a identidade homogenia que o significado preserva independente da diferença dos significantes, segundo a tese de traductibilidade da filosofia, exclui a alteridade ou apropria-se do outro como o mesmo, o que faz da própria prática filosófica um ato de violência contra a alteridade²². Siscar²³ entende a tradução derridiana como extensiva a toda produção de conhecimento, da passagem de uma língua não filosófica a uma língua filosófica, ou metafísica ou um filosofema. Estendendo, por conseguinte, a violência da operação homogeneizadora da tradução a toda forma de saber. Diante desse cenário e do compromisso incondicional com o outro, Derrida propõe uma tradução pautada na necessidade impossível de sua própria realização; ela é necessária por convocar o tradutor ou a tradutora a acolher dentro de seu idioma materno (e portanto daquilo que não lhes pertence) o idioma do outro que, por sua vez, é impossível de ser acolhido em sua propriedade, ou seja, em sua idiomaticidade²⁴. Nos deparamos com esta impossibilidade toda vez em que, em nossas traduções, perplexos diante uma palavra ou expressão *idiomática* recorremos a uma nota de tradução ou deixamos ela ali, no seu idioma original em meio ao texto traduzido. Isto não só reconhece a falha ou perda da tradução enquanto transferência de significado, isto também aponta para outro caminho: traduzimos em resposta ao outro, em atenção ao outro, frente ao outro. No vocábulo derridiano, este momento de *indecibilidade* onde o cálculo, o peso das razões, enfim, tudo aquilo que pode decidir de antemão para onde vamos, não nos ajuda em nada a decidir, estamos diante de uma verdadeira decisão em que temos que decidir como agir e tomar *responsabilidade* frente ao outro. Pela tradução comportar este momento de indecibilidade e de tomada de responsabilidade, ela não pode ser resumida em certas regras, pois aquilo mesmo que a

²¹ DERRIDA. *The Ear of the Other*, p. 120; a tradução é minha.

²² cf. "Violência e Metafísica" (em DERRIDA. *A Escritura e a Diferença*) e também Siscar (*Alfa*, p. 61).

²³ cf. SISCAR. *Alfa*, p. 60.

²⁴ Derrida equivale idioma ao próprio em um seminário de vários anos (1984-1988), "Nationalité et nationalismes philosophiques" que resultou posteriormente na obra *Du Droit à la Philosophie*, onde ele desenvolve a temática.

suscita – sua necessidade – é a alteridade que deve ser levada em conta em sua eventualidade, contingência. Por isso, os idiomas envolvidos – digamos, significantes – na tradução e não somente o significado semântico a qual supostamente direcionam devem ser levados em conta, pois a traduzibilidade

Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao menos, *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se essa diferença não é nunca pura, tampouco o é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outro, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de "transporte", de uma língua a outra, ou no interior de uma única e mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o "veículo" – significante deixaria virgem e intocado²⁵.

A tradução enquanto transformação afeta diretamente as línguas, os idiomas envolvidos, assim como os textos, borrando a distinção entre original e tradução. Mais central ainda, temos aqui uma noção de pensamento idiomático: onde não apenas os idiomas seriam marcados pela filosofia, mas também a própria filosofia se abriria para os idiomas²⁶.

Além do dois: pensamento idiomático no caso japonês

Esta tarefa não passou despercebida pelos filósofos japoneses contemporâneos ao tentar entender a imbricada relação entre o seu idioma e aquilo que veio a ser a filosofia ou pensamento japonês. Vivendo em um diálogo (que nem sempre lhes dá ouvidos), estes filósofos procuram, antes de afirmar um caráter particular presente no pensamento mesmo do Japão, tentar produzir uma filosofia (in)traduzível em seu idioma.

Começemos por Sakabe Megumi que além de propor traduções para conceitos da filosofia ocidental utilizando-se de idiomas da antiguidade japonesa, busca sacar deles algo ainda não pensado, mas anunciado pela filosofia ocidental. Como é o

²⁵ DERRIDA. *Posições*, p. 26; ênfase no original.

²⁶ Este é um ponto fundamental que passa despercebido, até mesmo ignorado, pelos praticantes de filosofia. De um lado, não é difícil reconhecer como palavras tais quais "*Logos*", "*Dasein*", "*Zen*" etc. marcaram os idiomas nas quais foram e são faladas enquanto *conceitos*, a ponto de sua tradução ser sempre uma questão que visa não distorcer o seu *significado original na sua língua de origem*. Caso ocorra tal distorção, tomamos como falha a tradução e passamos a usar sem hesitação o termo em sua *língua original*. De outro lado, principalmente no discurso filosófico, traduções de conceitos traduzidos de outras línguas são privadas de sua multiplicidade de sentidos – ou até mesmo da contraditoriedade de seus sentidos – em prol da preservação do *sentido original do termo*. Esta situação transparece a correção das análises de Gadamer e de Derrida acerca da leitura e da tradução, respectivamente, como são entendidas em nossas práticas filosóficas: reprodução e transferência. Um afastamento da filosofia em relação à "idiomaticidade" ou "linguagem" pode nos apontar aos motivos da resistência dos praticantes de filosofia ao discurso do extremo oriente ou, até mesmo, de línguas "não-filosóficas" como o português e o espanhol que possuem a rico e não explorada idiomática do verbo "estar".

caso que ele apresenta no ensaio intitulado "*Modoki: Acerca da Tradição da Reprodução Mimética no Japão*" presente em sua obra *A Língua Japonesa no Interior do Espelho*, onde pergunta: "Se existir um denominador comum que nos auxilie a pensar o trágico e o cômico, qual seria ele?"²⁷. Levando em consideração o papel central da *Poética* aristotélica na história da filosofia sobre o trágico e o cômico, assim como, por outro lado, citando as várias formas teatrais que se estendem da Grécia antiga até as representações teatrais da Coreia e do Japão, por exemplo, Sakabe reconhece a importância de deter-se no conceito de *mimésis* ou imitação.

Como facilmente pode-se perceber, para responder a questão que propus, caso utilizemos o campo conceitual do pensamento ocidental, não podemos nos esquivar de rever alguns conceitos fundamentais, dentre os quais o conceito de "mimésis" que, agora, é um tema urgente e estabelecido. Porém, aqui, por enquanto, evitando confrontar este tema de frente, gostaria de fazer um desvio para tomar como objeto de nossa reflexão um conceito da língua japonesa que corresponde aproximadamente ao de "mimésis": o *modoki*. Após esta reflexão, aplicando-a na direção de uma interpretação mais profunda da "mimésis" e de outra série de conceitos da filosofia ocidental intimamente a ela relacionados – deixando de lado, por ora, a questão da qualidade do resultado – creio que podemos, em todo caso, tornar a sua interpretação comparativamente mais fácil²⁸.

Apontemos de início que a tradução mais comum para o japonês de *mimésis* é *mono-mane* (物真似) ou *mohō* (模倣) que dizem, exatamente, imitação. Recuperando a palavra *modoki*, que por sua vez não é corrente no idioma japonês contemporâneo, mas amplamente utilizada no japonês clássico, Sakabe nos chama a atenção para a questão de que os conceitos que utilizamos para pensar são idiomáticamente impregnados, mas que isto não significaria uma perda de precisão conceitual. Como, por exemplo, estamos inclinados a pensar que quando ao não encontrar uma palavra em nosso próprio idioma que traduza precisamente ou, por outro lado, não tenha toda a dimensão semântica de um conceito filosófico formulado em outro idioma, nós o deixamos não traduzido para preservar sua eficácia original. Pelo contrário, Sakabe percebe esta disparidade conceitual advinda do idioma como ganho, na possibilidade de ao confrontar palavras de idiomas distintos, chegamos a perceber que não importa o quão central seja um dado conceito na história da filosofia, tal conceito não explicitará plenamente aquilo mesmo que ele aponta. Neste sentido, ao pensar a *mimésis* através do *modoki*, Sakabe aponta a incompletude da palavra *mimésis* para se pensar a representação mimética, ao mesmo tempo em que tenta tornar filosoficamente relevante o idioma japonês. Assim, *modoki*

²⁷ SAKABE. *Kagami no Naka no Nihongo*, p. 86; a tradução é minha.

²⁸ SAKABE. *Kagami no Naka no Nihongo*, p. 87; a tradução é minha.

não se trataria de uma tradução para o japonês da palavra do grego antigo *mimésis*, mas a transformação do conceito de *mimésis* em seu encontro com o idioma japonês.

Fujita Masakatsu, por sua vez, como pesquisador de Nishida Kitarō, entende os diferentes parâmetros de conhecimento como eclodindo de uma dada experiência de mundo co-dependente ao idioma, com especial atenção à estrutura gramatical.

Em japonês, existem predicados que, mesmo sem serem conjugados, constituem frases completas, como 暑い (*atsui*), 痛い (*itai*), できた (*dekita*) e やった (*yatta*)²⁹. Dado esta estrutura gramatical, do ponto de vista da língua japonesa, a compreensão compartilhada por Descartes e Hobbes – isto é, a ideia de que "não podemos conceber um ato sem o seu sujeito" – não necessariamente ocorre³⁰.

Fujita apresenta a tese de que a experiência de "sentir calor" expressa em *atsui* não pressupunha um sujeito, de maneira a relegar o sujeito – tanto em sentido existencial quanto gramatical – ao pano de fundo da ação que ocorre, gerando com isso filosofias – que por sua vez são inscritas em um dado idioma – que não tomam como seu ponto de partida ou, nem mesmo, como tema de problematização o sujeito. Fujita concorda que não podemos nos desfazer de nosso idioma, fechando-nos como em uma prisão nas experiências que dão origem às expressões idiomáticas, moldando nossas experiências, contudo, ele também apontará o aspecto criativo e produtor que residiria aí. Tomando de empréstimo a formulação "mandala de significados" de Izutsu Toshihito, pela qual quer dizer "um campo de possibilidades de significados que oscilam continuamente", Fujita nos fala:

Nós não conseguimos superar facilmente os costumes, a história ou a parede da cultura que ali tomou forma. Contudo, por outro lado, pode-se pensar que "a diferente mandala de significados que outra cultura mostra" [...] traz uma grande transformação. Caso seja assim, temos boas bases para pensar que um contato pleno de estímulos entre companheiros que possuem mandalas de significados distintos, torna possível uma reestruturação criativa destas culturas³¹.

Finalmente, Uehara Mayuko dedica-se à questão da tradução filosófica em conjunção ao programa de normalização da língua japonesa falada e escrita (o chamado 言文一致 *genbun'icchi*). Esse processo de normalização do idioma, assim como a corrida para difundir as ciências ocidentais no Japão através de traduções, iniciou-se na era Meiji (1868-1912). O objetivo principal de Uehara é demonstrar como a filosofia

²⁹ O que Fujita intenta expressar com estes exemplos é que: o adjetivo "*atsui*" sem a necessidade de um sujeito pode ser utilizado como "eu estou com calor", "você está com calor", "ele/ela está com calor", "nós estamos com calor", "vocês estão com calor" ou "eles/elas estão com calor", assim como "isto está quente" ou "está quente". O mesmo ocorre com os outros exemplos "*itai*" (doer), "*dekita*" (conseguir ou estar pronto, aqui conjugado no passado) e "*yatta*" (fazer ou conseguir, conjugado no passado).

³⁰ FUJITA. *Journal of Japanese Philosophy*, p. 17; a tradução é minha.

³¹ FUJITA; DAVIS. *Sekai no Naka no Nihon no Tetsugaku*, p. 118; a tradução é minha.

japonesa moderna pode contribuir para uma filosofia da tradução, pois, segundo ela, a tradução em si desempenhou um papel fundamental na própria formação da filosofia japonesa.

Tradutologicamente falando, o *basho*³² é, na verdade, a "tradução" ou a "interpretação" da definição aristotélica de *hypokeimenon*³³. Podemos destacar que se trata de um retorno filosófico da Grécia antiga ao Japão moderno. Do mesmo modo, como já havíamos mencionado, Heidegger remontou à origem grega antiga para estabelecer o eixo de sua filosofia "traduzindo-a". As atividades filosóficas se realizam, assim, com a composição de discursos tecidos e vindos de diversas fontes, de tal maneira que não sabemos mais qual elemento pertence a qual filósofo. O "círculo" do filosofar é infinito. Hoje, Nishida, que "traduziu" a filosofia ocidental, é traduzido em línguas ocidentais assim como em outras línguas não-ocidentais³⁴.

A tradução para Uehara não é desprovida de sentido filosófico, poderíamos até dizer que a tradução em si é uma atividade filosófica que permite a dupla transformação tanto do termo, conceito ou palavra vindo da língua original quanto do termo, conceito ou palavra traduzido na língua alvo. O mais impactante na proposta de Uehara, no entanto, é que uma filosofia japonesa que tenha sua fonte, sua origem, sua essência em uma particularidade própria, tornando-a completamente diferente da filosofia ocidental é negada. A diferença da qual fala Uehara é aquela da incapacidade de traçarmos a origem, a fonte daquilo que alimenta o filosofar, da mesma forma que é, por vezes, virtualmente impossível, em um texto traduzido, traçar sua fonte no texto original, mesmo se procurássemos atentamente no texto de origem. Através da questão da tradução e da filosofia no Japão, a diferença apontada por Uehara é aquela que não pode ser condensada, substancializada em uma identidade única e pura, dado a complexidade do tecido de muitas linhas de distintas cores que constitui nosso tear filosófico.

Nesses três momentos – leitura, tradução e idioma – colocamos a nossa questão metodológica, a nossa aproximação da filosofia comparada que se resume em: *Como nós podemos ler/traduzir filosofia japonesa?*

³² *Basho* (場所), palavra que pode ser traduzida como "lugar", é um conceito chave da filosofia tardia de Nishida. A lógica do lugar, como é conhecida na filosofia de Nishida, caracteriza-se pela supressão do sujeito pelo predicado, de forma que o sujeito está no interior do predicado. A função desta lógica do lugar é contrapor-se à lógica da objetivação onde o sujeito é o predicado. (cf. UEHARA. *Frontiers of Japanese Philosophy*, p. 291)

³³ *Hypokeimenon* (também grafado *hypokeimenon*) é o termo do grego antigo que deu origem aos nossos conceitos de substância, essência e sujeito.

³⁴ UEHARA. *Frontiers of Japanese Philosophy*, p. 292; a tradução é minha.

Bibliografia:

BOUTRY-STADELMANN, Britta. "Que veut dire philosophie "japonaise"?". In: UEHARA, M.; HEISIG, J. (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and Possibilities*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, pp. 241-254.

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

DALLMAYR, Fred. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. New York: State University of New York Press, 1996.

DAVIS, Bret W. "Opening up the West: Toward Dialogue with Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 01, No. 01 (May, 2013), pp.57-83.

DERRIDA, Jacques. *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, 2009.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *The Ear of the Other*. Translation by Avital Ronell. New York: Schocken Books, 1985.

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

_____. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FUJITA, Masakatsu; DAVIS, Bret (Eds.). *Sekai no Naka no Nihon no Tetsugaku*. Kyoto: Showado, 2005.

FUJITA, Masakatsu. "The Significance of Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (Apr., 2013), pp.5-20.

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

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

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

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOTO-JONES, Cris. "What is (Comparative) Philosophy?". In: *Philosophy*, Vol. 88, No. 01 (Jan., 2013), pp.133-140.

GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2003.

HEISIG, J. W.; KASULIS, T. P.; MARALDO, J. C. (eds). *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

HEISIG, James W.; RAUD, Rein (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 7: Classical Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2010.

KASULIS, Thomas P. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

LARSON, Gerald James; DEUTSCH, Eliot (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.

MARALDO, John C. "Tradition, Textuality and the Trans-lation of Philosophy: The Case of Japan". In: *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Albany: State University of New York, 1995, pp.225-243.

OTTONI, Paulo. *Tradução: A Prática da Diferença*. Campinas: Unicamp, 2ª ed., 2005.

PALMER, Richard E.; MICHELFELDER, Diane P. (Eds.). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press, 1989.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

SISCAR, Marcos. "Jacques Derrida, O Intraduzível". In: *Alfa*, Vol. 44, No. esp. (2000), pp.59-69.

SMID, Robert W. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press, 2009.

UEHARA, Mayuko. "La tâche du traducteur en philosophie dans le Japon moderne". In:

UEHARA, M.; HEISIG, J. (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and Possibilities*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, pp.277-294.

VALLES, Jesús G. *Historia de la Filosofía Japonesa*. Madrid: Tecnos, 2000.

ŌHASHI, Ryosuke. *Nihonteki na Mono, Yoroppateki na Mono*. Tokyo: Shinchosha, 1992.