U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

3º CICLO DE ESTUDOS
EM ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTÍSTICOS

Análise do Problema da Lacuna Cultural em Traduções Chinês-Português do *Tao Te Ching*

ZHU JIAQI

D

2024

ZHU JIAQI

Análise do Problema da Lacuna Cultural em Traduções Chinês-Português do *Tao Te Ching*

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos, orientada pelo Professor Doutor Jorge Bastos da Silva

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2024

Sumário

Declaração de honra 5
Agradecimentos 6
Resumo 7
Abstract 8
Introdução 9
1.Revisão da Literatura 12
1.1. Apresentação da Obra e Ideias Principais 12
1.1.1. Apresentação da Obra e do Autor 12
1.1.2. Apresentação das Ideias Principais do *Tao Te Ching* 14
1.1.3. As Relações entre Confucionismo, Taoismo e Budismo na China 16
1.2. Os Estudos da Obra e das Suas Traduções no Mundo 21
1.2.1. O Processo do Desenvolvimento do Taoismo na China 21
1.2.2. A Tradução dos Clássicos Chineses – Introdução Geral 24
1.2.3. Tradução do *Tao Te Ching* no Ocidente – Aspetos Gerais 26
1.2.4. Os Estudos na França 29
1.2.5. Os Estudos na Alemanha 34
1.2.6. Os Estudos na Inglaterra e nos E.U.A. 36
1.2.7. Breve Comparação entre O Taoismo Filosófico e A Filosofia Ocidental 46
1.2.8. Breve Comparação entre o Taoismo Religioso e o Cristianismo 50
1.2.9. Os Estudos Laocianos no Brasil 54
1.3. Apresentação das Edições do *Tao Te Ching* em Língua Portuguesa 57
1.3.1. Lista das Edições do *Tao Te Ching* em Língua Portuguesa 57
1.3.2. Apresentação dos Tratudores e das Traduções Escolhidas 62
1.4. As Maiores Dificuldades na Tradução do *Tao Te Ching* 70
1.4.1. Comparação Entre os Sistemas Linguísticos do Chinês Clássico e do Português 71
1.4.2. Apresentação Breve das Imagens Simbólicas Culturais 74
2.Enquadramento Teórico da Análise das Traduções Selecionadas da Obra de Lao-tse 78
2.1. Tradução Cultural 78
2.2. Identificação Cultural e Identidade Cultural na Tradução Cultural 83
2.2.1. Identificação Cultural 83

2.2.2. Identidade Cultural na Tradução 88
2.2.3. Subjetividade do Tradutor 91
2.3. Lacuna Cultural 94
2.3.1. Teoria da Lacuna Cultural 94
2.3.2. Lacuna Cultural na Tradução 96
2.4. Teorias Chinesas e Ocidentais da Tradução – alguns aspetos 98
2.5. As Teorias de Estudos Descritivos de Tradução e de Equivalência 102
2.5.1. Estudos Descritivos de Tradução 102
2.5.2. Equivalência de Tradução 105
2.6. As Estratégias de Tradução 106
2.6.1. As Estratégias de Estrangeirização e Domesticação 108
2.6.2. A Tradução Interpretativa 110
2.7. Traduzibilidade e Intraduzibilidade 113
2.8. A Estética da Tradução 118
3.Análise dos Casos 123
3.1. Análise de Tradução dos Termos-Chave do *Tao Te Ching* 124
3.1.1. Tradução de Tao (道) 124
3.1.2. Tradução de Te (德) 142
3.1.3. Tradução de “Wuwei” (无为) 151
3.1.4. Tradução de “Ziran” (自然) 156
3.1.5. Tradução de “Tiandi” (天地/”céu e terra”) 163
3.1.6. Tradução de *yin*, *yang* (阴阳) e *qi* (气) 171
3.1.7. Tradução de *Shengren* (圣人) 180
3.2. Análise de Tradução das Ideias Essenciais do *Tao Te Ching* 182
3.2.1. Tradução da Cosmologia 183
3.2.2. Tradução das Ideias sobre a Natureza 189
3.2.3. Tradução das Ideias sobre a Vida e a Morte 192
3.2.4. Tradução das Ideias Políticas 198
3.2.5. Tradução da Filosofia Dialética 210
Considerações Finais 216
Referências Bibliográficas 222

Declaração de honra

Declaro que o presente trabalho é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Nanchang, China

28 de abril de 2024

ZHU JIAQI

Agradecimentos

Primeiramente, gostaria de agradecer aos meus pais e familiares, que são talvez a maior sorte da minha vida. Agradeço por me darem a oportunidade de explorar o mundo lá fora, enquanto sempre tenho um lar para onde voltar. O seu encorajamento e apoio sempre foram a minha maior motivação.

Agradeço ao meu orientador de doutoramento, professor doutor Jorge Bastos da Silva, por sempre me oferecer a orientação académica e profissional, ajudando-me a aprimorar e revisar a tese. E muitas das suas sugestões foram inspiradoras e direcionadoras para mim. Agradeço também à minha orientadora de mestrado, professora doutora Guo Mo, por me dar coragem e confiança nos momentos mais difíceis. Foi com o seu incentivo que decidi e acreditei em mim mesmo para prosseguir com o doutoramento. Sendo um bom exemplo para a minha carreira, continua a me dar forças até hoje.

Agradeço ao meu colega do doutoramento, Wang Ziwen. Especialmente durante o ano em Porto, enfrentamos juntos a pressão da epidemia e dos estudos. Se não estivesse contigo, eu certamente teria dificuldade em lidar sozinho. Agradeço também às minhas grandes amigas Zhang Yuhan e Zheng Xiaotong, que me conhecem há mais de uma década e sempre me compreenderam, aceitaram e apoiaram sinceramente, permitindo-me sentir a melhor amizade.

Há muitas outras pessoas e momentos que gostaria de agradecer, mas não é possível listar todos eles aqui. Escrevendo isso, percebo que há tantas pessoas e momentos pelos quais posso estar grata, o que, por si só, me deixa muito grato. Mais uma vez, agradeço sinceramente a todos que me ajudaram.

Resumo

Sendo uma parte importante da filosofia clássica e da cultura tradicional chinesas, a sabedoria e as filosofias contidas no *Tao Te Ching* não apenas exerceram uma grande influência na China, mas também cativaram profundamente os leitores de diferentes países e culturas ao redor do mundo. No decurso do intercâmbio cultural entre a China e os países de língua portuguesa ao longo dos séculos, os tradutores portugueses, brasileiros e chineses têm-se dedicado ativamente à pesquisa e à tradução portuguesa do *Tao Te Ching*, permitindo que um público mais amplo de língua portuguesa tenha acesso a esta obra monumental. No entanto, como os tradutores provêm de culturas diferentes, de épocas diferentes, e exercem profissões variadas, as identidades culturais refletidas nas suas traduções também apresentam diferenças, manifestando-se em interpretações próprias e na escolha de estratégias tradutórias. Neste trabalho, dez traduções do *Tao Te Ching* para a língua portuguesa são seleccionadas para um estudo comparativo, com o objetivo de analisar e explicar o problema da lacuna cultural em diferentes traduções, recorrendo a exemplos específicos.

Palavras-chave: análise comparativa, estratégias de tradução, lacuna cultural, *Tao Te Ching*

Abstract

As an important part of Chinese classical philosophy and traditional culture, the wisdom and philosophies contained in the *Tao Te Ching* have not only had a great influence in China, but have also deeply attracted readers from other countries and cultures around the world. In the course of cultural exchanges between China and Portuguese-speaking countries over the centuries, Portuguese, Brazilian and Chinese translators have actively tried to build and dedicate themselves to the research and Portuguese translation of the *Tao Te Ching*, so that more Portuguese-speaking readers can have access to this great work. However, as translators come from different culture, from different periods, and work in different professions, their cultural identities refleted in the translation are also different. Such differences show in their own interpretations and choices of translation strategies. In this dissertation, ten translations of the *Tao Te Ching* into Portuguese are selected for comparative study, in order to analyze and explain the problem of the cultural default in different translations with specific cases.

Key-words: comparative analysis, translation strategies, cultural default, *Tao Te Ching*

Introdução

A tradução, como uma atividade prática, desempenha um papel essencial na comunicação cultural dos seres humanos, sendo um processo de compreensão e expressão, bem como uma importante ferramenta de divulgação cultural. O valor da tradução é multifacetado, incluindo os seguintes aspetos: valor social, valor cultural, valor linguístico, valor criativo e valor histórico. Do ponto de vista do desenvolvimento global de toda a sociedade humana, a tradução pode ultrapassar os obstáculos causados pelas diferenças linguísticas, facilitar a compreensão mútua entre os povos de culturas distintas, abrir um canal de comunicação e diálogo e ajudar a desenvolver a diversidade cultural. No presente trabalho busca-se entender a tradução principalmente da perspetiva da comunicação intercultural. O estudo centra-se na interpretação e comunicação de fatores culturais e analisa o fenómeno da lacuna cultural no processo de tradução.

O objeto de estudo deste trabalho é um conjunto de edições de tradução portuguesa do *Tao Te Ching*. O pensamento taoista, centrado no *Tao Te Ching*, é, juntamente com o confucionismo, o representante mais reconhecido da cultura tradicional chinesa. Além disso, o *Tao Te Ching* também se tornou o representante dos clássicos chineses, com o seu estilo poético de linguagem e os profundos conceitos filosóficos que incorpora, sendo a obra mais traduzida desse repertório clássico (Ding, 2009, p. 442). Os intercâmbios culturais entre Portugal e a China têm uma longa história, desde a chegada à China dos primeiros missionários no século XVI, quando a China e a cultura chinesa começaram a entrar no continente europeu através das obras produzidas por esses missionários; enquanto o Brasil tem sido um importante centro do estudo sinológico nos países de língua portuguesa na era moderna e contemporânea. Portanto, o taoismo chinês e o *Tao Te Ching* também têm recebido significativa atenção e sido amplamente divulgados. De acordo com esta pesquisa, tendo até à data sido publicadas 55 edições de língua portuguesa dessa obra (a lista das edições e as informações detalhadas vão ser apresentadas no capítulo 1.3.1). No entanto, o taoismo e o *Tao Te Ching* são, afinal, completamente estranhos e desconhecidos às culturas lusófonas em termos de língua e de conotação ideológica, pelo que a forma como os

tradutores lusófonos interpretam e apresentam o pensamento taoista aos leitores de língua portuguesa constitui um tema relevante a ser explorado na perspetiva dos estudos de tradução.

O presente trabalho seleciona um conjunto de conceitos e ideias essenciais do *Tao Te Ching* como foco de análise. Descreve-se e interpreta-se as traduções portuguesas aplicando a teoria descritiva da tradução, a teoria de hermenêutica e a teoria de estética, apresentando também a história das traduções do *Tao Te Ching* na Europa e no Brasil e as características das edições portuguesas. Ao mesmo tempo, são selecionadas e analisadas em pormenor as edições mais representativas com base na interpretação dos termos e das ideias centrais, da subjetividade e da identidade cultural dos tradutores, nas escolhas de estratégias durante o processo de tradução, na questão da lacuna cultural e na interpretação do estilo linguístico do texto original. Este estudo visa analisar como os tradutores da língua portuguesa interpretaram e divulgaram a cultura taoista chinesa sob o pano de fundo da cultura europeia e do cristianismo.

Para responder às questões acima referidas, o presente trabalho inicia com a elaboração dos conceitos básicos das teorias aplicadas e demonstra a sua importância para a presente pesquisa. Em seguida, é feita uma triagem dos estudos existentes sobre a tradução do *Tao Te Ching*, com destaque para as investigações sobre o desenvolvimento da tradução dessa obra na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil. Posteriormente, são analisadas as estratégias adotadas na tradução e os diversos tipos de lacuna cultural com os exemplos concretos. Finalmente, procede-se a uma comparação dos pontos fortes e fracos das diferentes edições, fundamentada na interpretação e explicação do texto original, procurando simultaneamente encontrar uma forma adequada de traduzir os textos filosóficos tradicionais chineses.

Na globalização que se intensifica nos dias de hoje, seja qual for o país, torna-se imprescindível conhecer a si próprio e as outras culturas de forma objetiva e abrangente a partir da sua própria tradição e das perspetivas dos outros. Além disso, uma melhor compreensão e comunicação entre culturas e civilizações estrangeiras só pode ser alcançada através do intercâmbio e diálogo mútuos. Neste sentido, o presente trabalho seleciona a tradução portuguesa do *Tao Te Ching*, uma das obras mais emblemáticas da

cultura chinesa, como objeto de investigação. Realiza-se um estudo sistemático da tradução portuguesa dessa obra em contextos culturais estrangeiros, de modo a descrever e classificar a história da tradução e disseminação dos clássicos taoistas nos países de língua portuguesa, e analisar como os pensamentos exclusivamente chineses são traduzidos e interpretados em contextos culturais de língua portuguesa.

Esses objetivos conduzem a uma reflexão sobre as traduções e investigações académicas a partir de diferentes perspetivas, alargarando também os horizontes dos investigadores relacionados. Assim, acredita-se que este trabalho terá um efeito positivo na expansão do campo dos estudos laocianos e na promoção do intercâmbio e desenvolvimento dos estudos sobre Lao-tse na China e no estrangeiro.

1. Revisão da Literatura

1.1. Apresentação da Obra e Ideias Principais

1.1.1. Apresentação da Obra e do Autor

Sabe-se muito pouco sobre Lao-tse. Até o seu nome está envolto em incerteza, pois não existe um registo totalmente reconhecido pelo meio académico. Embora os pormenores da vida e da obra de Lao-tse ainda sejam controversos, a maioria dos estudiosos acredita que a biografia de Lao-tse apresentada por Sima Qian (145-86 a.C.) nos *Registos do Grande Historiador* é autêntica. De acordo com isso (Sima Qian, 1988, p. 493), Lao-tse, ou Li Er, foi o arquivista da biblioteca nacional durante a dinastia Zhou Oriental (770-256 a.C.) e era famoso pela sua erudição na época. Foi enquanto trabalhava neste cargo que Confúcio lhe veio pedir conselhos sobre o temo dos ritos. Mais tarde, por causa da guerra civil, Lao-tse abandonou a sua posição oficial e quando passou por Hangu Guan, escreveu a grande obra *Tao Te Ching*, iniciando assim a filosofia taoista. Com essa obra, o mestre é conhecido como o primeiro filósofo chinês (Xiong & Ma & Liu, 2005, p. 61). O seu sistema filosófico é grandioso e valioso não só na história da filosofia chinesa antiga, mas também a nível mundial. A sua filosofia, de alguma forma, absorveu as ideias materialistas e dialéticas dos antepassados e compôs criativamente um sistema sofisticado para responder às questões fundamentais da filosofia e para orientar a prática da vida, por isso, é simultaneamente teórica e prática. As ideias filosóficas de Lao-tse tiveram uma grande influência e a herança dele ainda hoje desempenha um papel de grande alcance.

O *Tao Te Ching*, ou *Laozi*, foi escrito há mais de dois mil anos por Lao Tse durante o período da Primavera e Outono (770-476 a.C.). A obra possui cerca de 5.000 palavras e abrange pensamentos sobre o universo, a natureza, a vida, a política e a moralidade. O livro é composto por 81 capítulos, sendo os primeiros 37 capítulos o primeiro volume do *Tao Ching* e os outros 44 capítulos o segundo volume, sendo um dos clássicos mais

antigos da China e uma fonte essencial do taoismo. O *Tao Te Ching* teve uma profunda influência na filosofia, política e religião chinesa. Na sociedade feudal, embora o confucionismo fosse considerado como a ideologia ortodoxa e dominante, os pensamentos encarnados no *Tao Te Ching* também foram de grande interesse para a classe dirigente e orientaram os comportamentos do povo. Além disso, em particular, a influência na cultura chinesa da filosofia sobre a origem do universo tem-se mantido desde a antiguidade até à atualidade. O mestre aponta que o mundo não foi criado por qualquer deus e que o funcionamento do mundo também não é controlado por qualquer deus. Este é um ponto de vista essencial do "ateísmo" marcante na cultura chinesa.

O *Tao Te Ching* não é um livro no sentido habitual em que o entendemos; é uma coletânea de aforismos e comentários sem sequência lógica aparente antes ou depois. Mas o seu texto tem uma consistência intrínseca de temas e uma integridade da expressão de ideias. Como Kwok, Palmer e Ramsay (1993, p. 10) afirmam, os 81 capítulos são como um colar de pérolas arredondadas: as pérolas mantêm-se independentes umas das outras, mas o colar é ainda mais belo quando as pérolas são tomadas em conjunto. A língua do *Tao Te Ching* é muito simples e concisa, mas utiliza uma grande dose de retórica, o que torna o texto poético e rítmico. Além disso, o seu estilo "inefável" deixa ao leitor muito espaço de interpretação própria, e a expressão implícita e ambígua é também uma característica importante que exige os materiais adicionais de apoio para a compreensão dos significados, tais como as explicações e notas. Uma vez que o objetivo da filosofia de Lao-tse não é apenas exprimir as ideias claras e palpáveis, mas também requer a compreensão do próprio leitor, o *Tao Te Ching* adota geralmente um discurso negativo para insinuar o que realmente se expressa. Tal como os pintores chineses retratam a lua por meio de nuvens no papel, deixando espaços em branco que sugerem sua forma redonda ou semicircular, o *Tao Te Ching* faz uso de lacunas para estimular a interpretação. (Feng, 1992, p. 472).

Ao contrário de outros textos disciplinares[1], o *Tao Te Ching* carece de qualquer doutrina como preceito geral ou regra universal. Como Ames e Hall (2004, pp. 10-11) salientam, é necessário para os leitores perceber que o *Tao Te Ching* é em si mesmo um treino de reflexão filosófica não doutrinal. Isto significa que o texto não fornece ao leitor um contexto histórico particular ou uma maneira específica de pensar, mas antes requer que os leitores o leiam a partir das suas próprias experiências, tornando a leitura do texto um processo criativo altamente individual, único e extremamente vívido de encontrar significado para si próprio. Através da leitura repetida e combinada com as suas próprias experiências de vida, os leitores adquirem uma compreensão individual e única da conotação profunda do texto. Na verdade, no *Tao Te Ching* escondem-se algumas estratégias para orientar os seres humanos a facilitar a vida, e as pessoas com experiências e necessidades diferentes podem obter a orientação que desejam a partir de perspetivas diferentes. É por esta razão que o *Tao Te Ching* tem sido popular ao longo dos milénios e continua a ser uma importante inspiração para a vida na sociedade moderna. Até hoje, os estudantes chineses ainda estudam alguns versos do *Tao Te Ching* na escola; muitas frases são bem-conhecidos por todos os chineses; muitas ideias de saúde e bem-estar tiveram um impacto significativo no desenvolvimento da medicina tradicional chinesa; e até os conceitos dos chineses sobre o universo e a natureza foram moldados pelo pensamento taoista ao longo dos séculos.

1.1.2. Apresentação das Ideias Principais do *Tao Te Ching*

Antes de apresentar as principais ideias do *Tao Te Ching*, é necessário fazer uma definição do conceito de taoismo. De acordo com *Dicionário da Língua Portuguesa* da Porto Editora (2018, p. 694), a palavra taoismo refere-se à "doutrina baseada essencialmente na existência dos opostos, *yin* e *yang*, na necessidade de equilíbrio

[1] Os textos disciplinares, tais como os Analectos do Confúcio, o Méncio e o Regras para Ser o Bom Aluno, sempre visa que conduz e exige os leitores a seguir as determinadas ideias ou regras defendidas no livro, possuindo uma língua e um tom de admoestação.

desses opostos, e em Tao, a harmonia total entre todas as coisas e todos os seres". Esta interpretação não esclarece se se trata de uma religião ou de um pensamento filosófico, mas, na verdade, o taoismo religioso e o taoismo filosófico estão ambos inter-relacionados e são diferentes um do outro, não podendo ser generalizados. Melhor dizendo, o taoismo religioso, que aborda a busca de Tao e a adoração dos deuses, evoluiu gradualmente com alguns rituais que são praticados na vida quotidiana, tais como os conceitos tradicionais de cuidados de saúde, meditação e formas especiais de exercício, enquanto o taoismo filosófico é quase sinónimo dos pensamentos de Lao-tse e de Chuang-tse, uma vez que é principalmente atribuída aos livros do *Tao Te Ching* e do *Chuang-tse* (Seidel, 2000, p. 6). Portanto, é preciso deixar claro que Lao-tse foi um grande pensador e não um fundador da religião, e que não há dúvida de que o *Tao Te Ching* é uma obra filosófica e não um clássico religioso na intenção original. No entanto, é também um fato indiscutível que, no processo de divulgação e desenvolvimento do taoismo na China, Lao-tse foi de fato elevado a uma posição divina religiosa e o *Tao Te Ching* foi considerado como doutrinas religiosas por crentes posteriores. Por muito tempo, o taoismo filosófico e o taoismo religioso estiveram tão interligados que se tornou difícil distingui-los claramente. Por conseguinte, para efeitos de clareza na expressão deste presente trabalho, os termos taoismo filosóficos e taoismo religioso serão utilizados respectivamente para uma referência precisa e, se utilizados sem quaisquer modificações, a palavra taoismo designa-se ambos num sentido amplo, abrangendo os dois aspetos.

Dado que o presente trabalho toma como objeto de análise o texto original do *Tao Te Ching* e não contempla as conotações religiosas que lhe foram atribuídas posteriormente, apenas apresentará neste capítulo as ideias filosóficas mais essenciais que originalmente pretendia transmitir. Durante todo este tempo, a filosofia chinesa sempre tem prestado o foco às questões da vida e da política e as discussões destas questões são frequentemente vistas sob a perspetiva dos valores morais, de modo que o âmbito do pensamento é muitas vezes enquadrado na escala da ética e da moralidade. A peculiaridade da filosofia de Lao-tse reside na expansão dessa limitação, estendendo o alcance do pensamento da vida humana para todo o universo. No entanto, é inegável

que a filosofia de Lao-tse ainda está mais preocupada com a vida e a política (Cheng, 2022, p. 25). A ideia básica do *Tao Te Ching* é, em suma, o conceito de *Tao*, seguida dos vários significados e características deste termo específico, que inspirava muitos aforismos no livro. Então, qual é exatamente o significado de *Tao*? De acordo com Xiong, Ma e Liu (2005, p. 29), *Tao* é: (1) a raiz do mundo e do universo; (2) as leis que regem seu desenvolvimento; e (3) os princípios éticos e morais da vida. Os diferentes significados da manifestação de *Tao* em diferentes contextos e as suas traduções serão elaborados em detalhe na secção de análise como um dos pontos-chave.

Em geral, a filosofia no *Tao Te Ching* incorpora a sua abordagem dialética única. De acordo com Lao-tse, tudo no mundo pode ser dividido em dois aspetos, que são interdependentes e funcionam como um reflexo da relação dialética entre "quietude" e "movimento". Neste processo, as coisas desenvolvem-se e mudam de uma forma cíclica. Todas as coisas existem objetivamente, independentemente da vontade de deuses ou dos seres humanos; as formas pelas quais todas as coisas existem são contraditórias e opostas, e os lados opostos são também interdependentes. Além disso, o pensamento dialético simples de Lao-tse vê o estado da natureza como algo que se move e muda, e essencialmente cíclico, em vez de crescer e avançar, e o ímpeto para esta mudança e desenvolvimento vem dos opostos das coisas, porque as coisas sempre mantêm a tendência da transformação em direções opostas e isso sintaxe num estado natural. Portanto, a visão filosófica no *Tao Te Ching* associa o estado de existência das coisas com o homem e apresenta o conceito de "Wuwei" (agir de acordo com as leis da natureza), que é o princípio orientador mais básico e importante da filosofia de Lao-tse.

1.1.3. As Relações entre Confucionismo, Taoismo e Budismo na China

A civilização tradicional chinesa assenta nos três ramos do confucionismo, do budismo e do taoismo, que, em conjunto, formam o sistema de valores fundamentais da civilização chinesa. Os três têm cada um os seus próprios pontos fortes e complementam-se mutuamente, tendo um impacto profundo na cultura tradicional e

história da China antiga. Se as outras grandes civilizações do mundo, como a civilização cristã e a civilização islâmica, são apenas civilizações mono-religiosas, a civilização chinesa, pelo contrário, é uma estrutura composta caracterizada pela complementaridade do confucionismo, budismo e taoismo. No entanto, Mou (Cheng, 2019, p. 3) aponta com ênfase que é importante notar que o confucionismo, taoismo e budismo não se referem apenas à "religião" do discurso ocidental que foi introduzido na China nos últimos tempos, mas o que é mais importante ainda é indicar a "edificação moral" do discurso tradicional chinês, e que se centra no melhoramento da moralidade da sociedade. A ideologia e a cultura chinesa são diferentes do Ocidente que salienta a inteligência e a espiritualidade, na medida em que é uma cultura de virtude, integrando o humanismo e a religião numa comunidade cultural mais ampla e incorporando-se o sistema de edificação moral para toda a sociedade.

Tanto o confucionismo quanto o taoismo eram pensamentos chineses nativos nascidos no final do período da Primavera e Outono, enquanto o budismo foi introduzido na China no final da dinastia Han ocidental. De acordo com o estudo de Mou Zhongjian (Cheng, 2019, p. 4), nas dinastias Wei e Jin, os três encontraram-se pela primeira vez, e as discussões, debates e conflitos eram inevitáveis. Além disso, o país estava temporariamente dividido, incapaz de formar uma política unificada sobre a ideologia. por isso, este período assistiu ao livre desenvolvimento dos três. Desde as dinastias Sui e Tang até ao fim da dinastia Qing, continuou a surgir uma diversidade de culturas de muitos grupos étnicos e regiões, e mais religiões e culturas estrangeiras continuaram a entrar no país, mas verificou-se uma tendência para a fusão dos três e a estrutura do confucionismo como dominante, com o taoismo e o budismo como complementares, tornando-se o mais importante triângulo cultural de estabilidade. Na longa história da China antiga, os três desenvolveram-se em interação recíproca, por vezes sob a forma de exclusão e conflitos, mas mais frequentemente em relações de unidade ou complementaridade. Por isso, pode dizer-se que, após a dinastia Han, não há confucionismo puro, nem taoismo puro, e nem budismo puro (Cheng, 2019, p. 5), e cada um absorveu alguns pensamentos dos outros dois para se enriquecer e realizar o seu próprio desenvolvimento.

A coexistência do confucionismo, budismo e taoismo transcende sua presença simultânea no mesmo território e época, mas também, e mais importante, pelo fato de poderem coexistir na vida da mesma pessoa. De acordo com Xiong, Ma e Liu (2005, p. 254), um modelo da complementaridade dos três pensamentos apresenta que as três escolas se complementavam na reconstrução dos conceitos morais, sistema dos valores e padrões de comportamento das pessoas e, em conjunto, constituíam os pilares espirituais do povo. E a razão pela qual a sociedade pode, de um modo geral, aceitar a coexistência dos três é porque eles envolvem os diferentes aspetos da orientação: o confucionismo centra-se na realidade, nas relações interpessoais, nas funções sociais e na ordem social, defendendo a participação ativa na vida social e promovendo a busca do sucesso da carreira e da realização dos valores sociais do indivíduo. Por isso, o confucionismo é a base de uma ordem social estável e de harmonia das relações familiares. Ao contrário do confucionismo, o taoismo dá ênfase ao gozo da vida e inclui regras de vida que pretende conduzirem à longevidade, estabelecendo a ligação entre o homem e os deuses. Além disso, ainda existe alguma diferença entre a religião do taoismo e o sistema de pensamento taoista, quer dizer, a filosofia é parte e base da religião, mas a religião inclui ainda outros aspetos e também envolve doutrinas que não são originárias do *Tao Te Ching*. Pode-se dizer que o taoismo se baseia nos pensamentos filosóficos taoistas, a partir dos quais as pessoas podem alcançar o enriquecimento espiritual. Por fim, o budismo dedica-se à questão do destino de cada um na vida e pode diluir e dissipar o medo que as pessoas têm da morte. A complementaridade das ideias destas três filosofias não só harmoniza a relação entre o homem e a sociedade, estabelece uma ponte entre o homem e os deuses, como também aborda com algum sucesso as grandes questões sobre as quais as pessoas há muito se interrogam, como o significado da vida e da morte, os ideais e os valores entre outros. Embora surjam frequentemente conflitos entre os três, a relação entre eles continua a caracterizar-se principalmente por interação, penetração e complementação mútua. A seguir, servindo o taoismo como o núcleo, as relações com os outros dois serão brevemente discutidas.

Sem dúvida, há enormes contradições e diferenças entre as teorias budistas e confucionistas. No entanto, como o confucionismo tem uma base social sólida e uma

posição inabalável na China, e como tem sido promovido pela classe dominante como a ideologia oficial, o budismo sempre adoptou uma atitude de concessão e tolerância em relação ao confucionismo, a fim de sobreviver e desenvolver as suas próprias teorias, combinando as suas teorias com os ritos e ensinamentos confucionistas. Em contraste com o confucionismo, o budismo tem uma ligação mais próxima com o taoismo, principalmente porque ambos prestam mais atenção ao pensamento da vida espiritual e à busca de um estado de espírito transcendente. Segundo o estudo de Xiong, Ma e Liu (2005, p. 199), a ligação entre o budismo e o taoismo manifesta-se principalmente de duas formas: em primeiro lugar, o budismo toma de empréstimo alguns conceitos do taoismo para explicar as suas próprias teorias com a facilidade de compreensão do povo chinês, ao mesmo tempo reduzindo a barreira entre as duas culturas e expandindo a sua divulgação; em segundo lugar, integra as teorias taoistas sobre a busca da espiritualidade com as teorias budistas sobre a transcendência da vida, ganhando assim o apoio e a adesão da classe intelectual.

O taoismo e o confucionismo estão muito mais próximos do que o budismo, com mais controvérsias e mais interações. Seidel (2000, p. 127) observa que a linha de distinção entre o taoismo e o confucionismo não era traçada entre a elite intelectual e o povo comum, mas entre os rituais religiosos oficialmente sancionados e as práticas religiosas que iam para além das normas ideológicas estabelecidas. Enquanto os requisitos sobre a ideologia da corte imperial eram implementados de cima para baixo, o taoismo crescia de baixo para cima como um pensamento e uma religião não oficial.

Como ideia filosófica, o confucionismo valoriza o “ter” (有), enquanto o taoismo valoriza o “nada” (无). Esta oposição ontológica afeta também a oposição político-filosófica. O confucionismo atribui grande importância à educação moral positiva, enquanto o taoismo acredita na regra de comportar-se naturalmente. Na perspetiva confucionista, as relações entre as pessoas são claramente reveladas através de papéis hierárquicos sociais e práticas rituais. Através destes rituais, cada indivíduo terá um lugar para se posicionar e encontrará este lugar para afirmar o estabelecimento das relações com os outros membros da sociedade. No entanto, o taoismo preocupa-se com a possibilidade de uma ênfase excessiva nesse tipo de relações vir a ter um resultado

oposto do esperado, uma vez que as construções humanas deliberadas sempre prejudicam as personalidades naturais dos seres humanos. Ou seja, quando os rituais gerais e atuam como regras do comportamento das pessoas, é inevitável suprimir os hábitos naturais espontâneos de todos os aspetos, sendo exatamente o oposto da ideia de manter-se naturalmente que é predicada pelo taoismo. Porém, embora houvesse um certo conflito conceitual entre o confucionismo e o taoismo, o que era mais importante, como já foi referido, era a complementaridade entre os dois. A complementaridade do confucionismo e do taoismo tem sido um fio fundamental que atravessa a história do pensamento chinês há mais de dois mil anos, formando os dois lados do carácter da nação chinesa. Pode dizer-se que Confúcio é o professor de moral do povo chinês enquanto Lao-tse é o professor de sabedoria para a cultura chinesa (Cheng, 2019, p. 5).

Quer seja o confucionismo ou o taoismo, a ênfase no conceito de "família", sem dúvida, pode ser uma das propostas mais importantes na aplicação prática da filosofia clássica chinesa. Embora a abordagem confucionista do autoaperfeiçoamento seja totalmente diferente da do taoismo, os seus objetivos são muito semelhantes. Na visão do mundo confucionista, a "família" é usada como metáfora universal para as relações sociais, políticas e até religiosas (Ames e Hall, 2003, pp. 38-53). O livro mais essencial do confucionismo, *Os Analectos* deixam bem claro que o padrão de comportamento dos seres humanos é obtido a partir do cumprimento adequado das obrigações familiares. Este entendimento é potencialmente baseado no fato de que os seres humanos são mais propensos a dedicarem-se completa e incondicionalmente à família do que a outras organizações sociais humanas. Portanto, a função alargada da família como base para o crescimento humano é grandemente reforçada quando as relações familiares e sociais são plenamente compreendidas e não são vistas como algo separado, antagónico ou dependente de quaisquer relações mais fundamentais, especialmente as de religião. Começando com a família e expandindo-se para fora, os seres humanos podem assim emergir como uma comunidade e uma cultura profundamente significativa, por conseguinte, o centro da reverência religiosa centra-se assim no respeito dos antepassados, ao invés de algo sobrenatural ou certo deus. Sendo assim, as diversas relações do mundo humano deixam de estar subordinadas à relação do homem com

Deus. Na filosofia clássica chinesa, todas as relações neste mundo podem ser compreendidas como relações familiares. Esta conclusão aplica-se igualmente ao *Tao Te Ching*, em que a posição do governante é simplesmente uma instituição pública criada segundo o modelo da família. Para o confucionismo, o "ritual" - o estado de vida do indivíduo nos vários papéis e relações da família e da sociedade - concentra o hábito geral do indivíduo nos assuntos da vida quotidiana. Na visão taoista, esta consciência centralizada foi alargada para além da comunidade humana imediata e para uma variedade de outros ambientes. Por exemplo, a interação simpática dos seres humanos com o meio ambiente é uma maneira do funcionamento de Tao. Confucionismo e taoismo oferecem perspetivas complementares sobre o universo, a natureza e a vida, sendo pilares do espírito nacional chinês, tendo ambos exercido um impacto significativo no desenvolvimento da cultura chinesa.

1.2. Os Estudos da Obra e das Suas Traduções no Mundo

1.2.1. O Processo do Desenvolvimento do Taoismo na China

O *Tao Te Ching* nasceu nos primórdios da história da sociedade feudal chinesa e os estudos e explorações dele estenderam-se por toda a longa história da China até aos nossos dias. O entusiasmo pelo *Tao Te Ching* nunca esmoreceu nas sucessivas gerações e os estudiosos exploraram-no, estudaram-no, anotaram-no e expuseram-no a partir de diferentes perspetivas, formando assim uma escola académica específica e constituindo ao mesmo tempo uma história dos estudos do pensamento de Lao-tse na China. E é notável que os estudos das diferentes épocas estavam, de fato, intimamente ligados ao processo de desenvolvimento sócio-histórico.

De acordo com Xiong & Ma & Liu (2005, pp. 63-201), o estudo do *Tao Te Ching* surgiu pela primeira vez durante o período dos Reinos Combatentes. Durante este período, as forças produtivas desenvolveram-se significativamente e as comunicações dos pensamentos também eram muito ativas, por conseguinte, o confucionismo, o

taoismo, o legalismo, o moismo[2] entre outros, que tiveram uma grande influência nas gerações posteriores, tomaram forma gradualmente durante este período. Embora o estudo do taoismo durante este período não se afastasse as ideias básicas de Lao-tse, centrou-se nas práticas e reivindicações dos aprendizes, negligenciando intencionalmente ou não o próprio texto.

Na dinastia Han, no entanto, houve, de certa forma, um renovado estudo e pesquisa do *Tao Te Ching*, o que permitiu que continuasse a disseminar-se. No início da dinastia Han, o taoismo tornou-se a ideologia dominante após os grandes cataclismos da guerra. No entanto, após a estabilização da ordem nacional e o restabelecimento da produtividade, o confucionismo ultrapassou mais uma vez o taoismo no domínio oficial. Mas o confucionismo, neste caso, era um novo confucionismo que incorporava as doutrinas de várias escolas, incluindo algumas do taoismo, que corrobora o fenómeno de integração acima mencionado. No entanto, em vez de enfatizar Tao, o confucionismo ainda enfatiza o "céu" com personalidade, dando-lhe uma dimensão mais divina, uma mudança feita para reforçar a supremacia do poder do governante. O taoismo religioso, que foi profundamente influenciado pelas ideias de Lao-tse, emergiu durante este período como um reflexo da religiosização das práticas taoistas. A formação do taoismo religioso da China está diretamente relacionada com a antiga superstição chinesa e com a religiosização do pensamento taoista. Durante a dinastia Han, a influência do pensamento taoista foi substituída pelo confucionismo na política e declinou gradualmente, mas a influência do cuidado da saúde espalhou-se profundamente e foi combinada com certas feitiçarias para satisfazer o desejo das pessoas de viverem para sempre e de se tornarem imortais, porque o próprio *Tao Te Ching* contem alguns métodos sobre a saúde e o bem-estar (embora não se destinasse à imortalidade), dando o processo simultâneo de apoteose de Lao-tse e de religiosização do pensamento taoista (Xiong & Ma & Liu, 2005, p. 166).

[2] O legalismo, representado por Shang Yang, tomaram o Estado de direito como ideia central e defenderam a implementação de um sistema jurídico rigoroso; o fundador do moismo é Mo-tse, que defendia a igualdade e o amor entre todas as pessoas e a oposição às guerras agressivas.

As dinastias Wei, Jin e Norte-Sul constituíram um período muito especial da história da China antiga. Foi um período de colapso político devido ao declínio do poder autocrático centralizado, causando as turbulências e divisão sociais e as guerras contínuas. Por um lado, esta agitação trouxe grande confusão e sofrimento mental à população. Por outro, criou um ambiente mais livre para o florescimento de diferentes correntes de pensamento. Quer dizer, o confucionismo entrou em declínio com a perda do poder oficial, levando a uma grande libertação do pensamento e ao ressurgimento de várias escolas de ideologia. No entanto, o colapso dos pilares espirituais tradicionais também provocou um sentimento de medo e isolamento e, para se libertarem deste grande medo e ansiedade, as pessoas começaram a procurar formas de curar o seu sofrimento espiritual, o que levou ao aparecimento e desenvolvimento de religiões, como o budismo e o taoismo. As pessoas queriam com desejo muito forte um ambiente estável e pacífico para viver, uma vez que a longa guerra tinha trazido grandes desastres e traumas à sociedade, pelo que os ideais antibelicistas do taoismo eram muito respeitadas pelo povo. Em termos económicos, a economia autossuficiente desenvolveu-se muito durante este período, e esta forma de economia fechada induziu as pessoas a romperem com a sua dependência da sociedade e a procurarem um modo de vida livre e solta, bem como a procurarem a transcendência espiritual e a construírem uma personalidade ideal, o que proporcionou condições favoráveis ao renascimento e desenvolvimento da doutrina taoista da reverência pela natureza e da inação. Por isso, embora as escolas de pensamento tenham sido reavivadas em graus variados, o taoismo claramente ocupou a posição principal e formou um sistema mais teórico, tendo um alcance mais alargado do que nunca na sociedade.

No entanto, com a unificação da China na dinastia Sui, o confucionismo, com a sua ênfase na ordem social e no sistema hierárquico, tornou-se a ideologia dominante oficial de novo e, nas dinastias seguintes, com o reforço da centralização, o domínio do confucionismo na esfera ideológica também continuou. Por conseguinte, o sistema do confucionismo, complementado pelo taoismo e pelo budismo, manteve-se até à queda do feudalismo da China.

Na China contemporânea [3], tanto o confucionismo como o taoismo tornaram-se as ideias tradicionais que continuam a influenciar, de forma subtil mas perene, as pessoas e a sociedade. E este período também começou lentamente a concentrar-se no estudo de traduções estrangeiras do taoismo e do *Tao Te Ching*. De acordo com Wen (2016, p. 29), as traduções chinesas publicadas no estrangeiro antes de 2000 tinham basicamente uma forte tendência académica, tendo em conta numerosos fatores culturais ao fazer conversões textuais e anexando muitas anotações, bem como os recursos académicos. Quer dizer, as traduções são académicas, concentrando nas pesquisas linguísticas e culturais, por isso, sempre têm as interpretações detalhadas como notas, e também se oferecem os resultados académicos relevantes como as teses, os outros livros complementares etc. para os leitores poderem fazer a pesquisa com os recursos referidos. À entrada do século XXI, a maioria das traduções dos tradutores chineses transformou-se com a língua mais popular, centrando-se na fluência da tradução e na localização e popularização do significado do conteúdo. Em comparação com os tradutores ocidentais, os tradutores chineses dão mais ênfase à interpretação fiel do texto original, acrescentando frequentemente as notas e ilustrações para uma interpretação mais pormenorizada.

1.2.2. A Tradução dos Clássicos Chineses – Introdução Geral

Quando falamos dos clássicos chineses, referimo-nos, em geral, aos documentos e livros fundamentais para o conhecimento da China antiga. Wang et al. (2009, p. 51) definem os clássicos chineses como sendo os documentos e livros importantes nos vários campos das ciências sociais e naturais da China antes de 1911, o final da Dinastia Qing. Portanto, os clássicos não apenas incluem as obras literárias, mas também contêm as de medicina, economia, estratégia militar, astronomia, geografia e direito. Li et al.

[3] O meio académico chinês concorda geralmente que a China moderna começa deste 1840 com o acontecimento da guerra ópio e a China contemporânea começa com a fundação da República Popular da China em 1949.

(2004, p. 22) acreditam que os clássicos são um veículo cultural. Eles são criados, compilados, escritos e gravados para divulgar conhecimento, transmitir experiências, interpretar ideias e propagar pensamentos. Por isso, os clássicos apresentam uma essência dupla: um lado material e outro espiritual. O número de clássicos chineses é vasto e significativo. De acordo com Wang Z. (2019, p. 180), existem cerca de 35.000 títulos de livros clássicos na China; no entanto, apenas cerca de dois milésimos deles são traduzidos para línguas estrangeiras. A história da tradução dos clássicos chineses data de 1592, altura em que o missionário espanhol Juan Cobo traduziu o livro 明心宝鉴 para a língua espanhola: *Espejo rico del claro corazón*, e esta edição foi primeiramente encontrada pelo sinólogo francês Paul Pelliot. De acordo com Hu (2023, p. 160), Pelliot apresentou-a no Jornal T'oung Pao e concluiu que era a mais antiga tradução ocidental conhecida de um livro chinês. Dado que as sete frases do *Tao Te Ching* nele contidas também foram traduzidas, pode-se considerar estas como a primeira tradução da Europa do *Tao Te Ching*. De acordo com a minha própria investigação, que implicou a consulta de um conjunto alargado de fontes, durante esses seiscentos anos, o processo da tradução dos clássicos chineses tem vindo a se desenvolver, apresentando as seguintes características:

1. Entre todas as obras, a tradução dos clássicos culturais responde pela maior proporção e esse tipo de tradução ainda se concentra principalmente nos clássicos da filosofia confucionista, como por exemplo Os Analectos e o livro A Arte da Guerra de Sun-tse, que é o mais traduzido e foi vertido para o maior número de línguas. Além disso, a tradução da poesia clássica chinesa também é o foco dessa área;

2. A tradução indireta é muito comum, especialmente nas traduções de idiomas menos populares além do inglês, francês, espanhol, japonês, coreano e latim;

3. Na fase inicial, quem realizava a maioria das traduções eram os missionários e os sinólogos ocidentais que resumiam espontaneamente o trabalho. Enquanto, na fase posterior, mais tradutores chineses se juntaram à tradução, estabelecendo gradualmente um sistema de tradução mais organizado, o modo de cooperação entre os tradutores chineses e estrangeiros também é cada vez mais frequente;

4. Por um longo período, ou seja, do século XVI à primeira metade do século XX, a divulgação da tradução dos clássicos chineses centrava-se principalmente na Ásia e na Europa e desde a segunda metade do século XX começou a propagar-se nos Estados Unidos da América e noutros continentes.

O desenvolvimento é sempre acompanhado por vários problemas. Sem dúvida, a tradução dos clássicos chineses também enfrentou muitos desafios nos diferentes períodos e por diferentes critérios. O principal problema na fase inicial foi o problema da qualidade da tradução dos missionários ocidentais, como o corpo principal dos tradutores, devido à falta de compreensão da cultura tradicional chinesa e das barreiraslinguísticas. No entanto, com o aprofundamento da pesquisa sinológica e a participaçãodos tradutores chineses, este problema foi-se resolvendo gradualmente. Todavia, torna- se urgente criar, na tradução moderna e contemporânea feita pelos tradutores chineses,um sistema próprio para a tradução chinesa face às teorias ocidentais, o que desde há muito tempo tem dominado o discurso académico em todo o campo da tradução. Esseponto será discutido mais detalhadamente no próximo capítulo do presente trabalho.

1.2.3. Tradução do *Tao Te Ching* no Ocidente – Aspetos Gerais

O *Tao Te Ching* tem tido um vasto leque de leitores no mundo ocidental, a diferentes níveis e de diferentes perspetivas. Diante dos desafios sociais, as sociedades ocidentais buscaram no *Tao Te Ching* soluções que, antes do século XX, foram frequentemente interpretadas sob uma ótica religiosa, refletindo as prioridades missionárias da época. Essas interpretações, destinadas principalmente a fins missionários, revelavam-se frequentemente inadequadas, podendo até induzir em erro os leitores ocidentais. Pode dizer-se que, embora as traduções do *Tao Te Ching* feitas pelos tradutores da época se manifestassem frequentemente como práticas pessoais dos missionários, a escolha das dimensões da interpretação e expressão nas traduções estava mais amplamente subordinada à ideologia dominante ocidental. Julia M. Hardy

(1998, p. 165) divide as interpretações ocidentais do *Tao Te Ching* a partir do século XVIII em três fases históricas principais: a primeira é a interpretação religiosa do período missionário dos séculos XVIII e XIX, quando estava ligada e comparada com a doutrina cristã; depois, uma mudança mais pronunciada na compreensão do texto aconteceu no início do século XX, quando os tradutores começaram a ver o *Tao Te Ching* como um sistema de valores diferente para criticar e interrogar alguns fenómenos da sociedade ocidental, mas a interpretação neste período tinha começado a prestar mais atenção à fidelidade do texto original; a terceira fase começou no final dos anos 70 e início dos anos 80 do século XX, quando académicos de muitas disciplinas participaram da pesquisa do *Tao Te Ching*. A característica desta fase é que os estudiosos desenvolveram a tradução com os estudos da sinologia com uma atitude rigorosa, tentando eliminar a distorção.

De acordo com Xin (2008, p. 14), as três primeiras traduções europeias do *Tao Te Ching* são: a tradução latina do missionário belga François Noël no século XVII, a tradução combinada em latim e francês do missionário francês Jean Francoise Foucquet na primeira metade do século XVIII (1729), e a tradução latina do padre alemão Grammont no final do século XVIII. Pode dizer-se que as traduções do *Tao Te Ching* em línguas europeias, nos séculos XVII e XVIII, foram feitas principalmente por missionários e sobretudo em latim. No entanto, durante mais de quatrocentos anos que se seguiram, as traduções do *Tao Te Ching* desenvolveram-se rapidamente e, de acordo com Tadd (2022, p. 5), existem atualmente traduções do *Tao Te Ching* num total de 97 línguas e 2052 edições. Destas, predominam as versões em línguas europeias, especialmente em inglês (603 edições), em alemão (178 edições) e espanhol (121 edições), enquanto os números das edições em francês, italiano e português respectivamente ocupam o quinto, sétimo e décimo lugar, com 107, 69 e 55 edições. Esses números refletem o crescente interesse pelo *Tao Te Ching* em diferentes contextos culturais europeus.

Após a sua entrada no Ocidente, o *Tao Te Ching* tem gerado muito debate e discussões nomeadamente sobre as ideias filosóficas entre muitos pensadores e pesquisadores, que têm apresentado muitas opiniões diferentes e têm demonstrado grande interesse e expetativa quanto às implicações práticas destas ideias exóticas a

partir de diferentes perspetivas. Graham (1989, p. 235) afirma que as ideias de Lao-tse libertaram as coisas das restrições da nomeação e permitiram a expressão da singularidade e da interoperabilidade dos pensamentos das pessoas; David Wang (Clarke, 2000, p. 93) argumenta que é a separação da moralidade da hierarquia rigorosa que dá igual valor a todas as pessoas; Hall (1983, p. 62) sugere que a doutrina de Lao-tse abre as pessoas a mais possibilidades e expande o âmbito do pensamento criativo; Girardot (1983, p. 68) salienta que os ensinamentos de Lao-tse apontam para uma perfeição e harmonia que existiram num passado distante, como um paraíso, mas é um reino que os humanos ainda procuram e aspiram, expressando um belo anseio pela vida; J. Ching (1993, pp. 89-90) salienta que o pensamento de Lao-tse ajuda as pessoas a recuperar os valores e modos de vida perdidos, e leva-as de volta ao romantismo natural. Apesar do interesse predominante, surgiram também críticas às ideias do *Tao Te Ching* na sociedade ocidental. Em primeiro lugar, como apontado por Creel (1954, p. 112), o apoio excessivo de Lao-tse à espontaneidade do comportamento individual pode levar à confusão nos padrões de julgamento da moralidade, resultando numa sociedade desordenada e causando agitação social. Além disso, Clarke (2000, pp.100-102) argumenta que o pensamento de Lao-tse é considerado pouco prático, levando a questionar se as frases ambíguas podem realmente fornecer uma orientação concreta, ainda mais, as partes negativas das ideias revelam um desejo subjetivo de escapar à realidade da sociedade. Em cada época, surgem interpretações distintas de Lao-tse, permitindo que cada leitor construa a sua própria visão deste pensador.

De um modo geral, os primeiros missionários que vieram à se instalaram na China e traduziram o *Tao Te Ching* esperavam encontrar no livro a presença da Trindade cristã e uma adequação cultural às suas atividades missionárias na China, dando à tradução do *Tao Te Ching* uma interpretação cristã. Posteriormente, a sociedade ocidental, que tinha vivido o desenvolvimento da grande era industrial das máquinas e a Primeira Guerra Mundial, estava em crise, e alguns estudiosos ocidentais acreditavam que as ideias filosóficas de Lao-tse, como as ideias de opostas à guerra e da coexistência harmoniosa entre a natureza e o homem, poderiam salvar o Ocidente do caos provocado pela industrialização e pela guerra. Chegando ao período moderno, os

tradutores têm prestado mais atenção à exatidão das traduções do *Tao Te Ching* e têm levado o estudo das traduções do *Tao Te Ching* para o nível académico. Os capítulos seguintes desta secção vão apresentar uma panorâmica histórica da tradução do *Tao Te Ching* em diferentes contextos culturais, com a França, a Alemanha, o Reino Unido, os Estados Unidos e o Brasil como exemplos, devido à sua significativa produção acadêmica ou impacto cultural nas traduções, a fim de apresentar evidenciar os progressos e influências de tradução.

1.2.4. Os Estudos na França

A França tem sido um centro importante para o estudo da sinologia no estrangeiro, desde o estabelecimento de *Collège de France* em 1814. O estudo do taoismo na França é uma parte importante da sinologia francesa e amadureceu com o desenvolvimento dela. Zhang (2020, pp. 1-2) elogiou muito os estudos taoistas na França, argumentando que têm uma longa história e lideraram o caminho da sinologia e dos estudos taoistas no estrangeiro durante um período de tempo considerável. Até agora, os estudos taoistas franceses ainda ocupam uma posição vital nas pesquisas da sinologia, reunindo académicos de renome de todo o mundo, tendo a França, os Estados Unidos e o Japão se tornado os três centros de estudos taoistas ultramarinos.

São também os missionários franceses vindo para a China que tiveram o primeiro contacto com o *Tao Te Ching*. Os missionários tentaram encontrar vestígios e revelação do cristianismo nos clássicos chineses, a fim de provar que os clássicos chineses eram coerentes com a doutrina cristã. De acordo com Collani (2009, p. 132), Joachim Bouvet, um dos primeiros jesuítas franceses a chegar à China, tinha uma boa opinião do *Tao Te Ching*, que descrevia como "uma exposição da sabedoria eterna e o caminho para a fonte da sabedoria", e ele argumenta que "o Tao gera o Um, o Um gera o Dois, o Dois gera o Três, o Três gera as dez mil criaturas (Campos, 2010, p. 45)" é o entendimento chinês da Trindade, e assim ele acredita que o *Tao Te Ching* contém as ideias que podem ser comparadas à Trindade e à doutrina do Espírito Santo (Collani, 2009, pp. 153-154).

Jean Francoise Foucquet, que chegou à China em 1696, acreditava mais radicalmente que Tao se refere ao Deus do cristão, afirmando-o no título de um dos seus livros (Gernet, 2011, p. 430). A elevada opinião dos missionários sobre o *Tao Te Ching* deveu-se ao fato de nele encontrarem teorias e bases que pensavam poder confirmar o pensamento cristão ou serem coerentes com a doutrina cristã, utilizando como uma estratégia missionária indireta. Mais especificamente, como a filosofia do *Tao Te Ching* era amplamente reconhecida e estudada pelos chineses desde a antiguidade, e os missionários afirmavam que havia nele conceitos e doutrinas que podiam provar ou corresponder aos ensinamentos cristãos, então, para os chineses, o cristianismo seria aceitável também. Ou seja, os missionários tendiam mostrar aos chineses que a filosofia tradicional chinesa também era guiada por Deus e que, ao seguir as filosofias, estávamos também a aprender sobre o cristianismo. O objetivo é aproximar o cristianismo do povo chinês, para que este não o rejeite ou pense que o cristianismo e a cultura chinesa são contraditórios. Trata-se, portanto, de uma estratégia missionária indireta, em comparação com a introdução direta de uma nova religião. Em suma, os missionários tentaram alcançar dois objectivos e efeitos ao interpretarem o *Tao Te Ching* de uma forma cristã: 1. a sabedoria tradicional chinesa também deriva da orientação de Deus; 2. o cristianismo não está em contradição com o pensamento tradicional chinês e pode ser aceite e reconhecido pelo povo chinês, estabelecendo assim a legitimidade e a correção do cristianismo na China. Embora se tratasse de ações de missionários individuais, os numerosos escritos e relatórios que produziram sobre vários aspetos da China tornaram-se uma importante fonte de conhecimento europeu sobre a China, acumulando o material necessário para o posterior estudo da sinologia na França. Como mencionado acima, a formalização da sinologia na França foi marcada pela criação do Collège de France em 1814, a primeira conferência sobre sinologia dele, *La Chaire de langues et littératures chinoises et tartares-mandchoues*, não só fez da sinologia uma disciplina reconhecida nas universidades francesas e europeias, mas, mais importante ainda, pôs fim aos estudos chineses missionários e criou um modelo moderno de estudos chineses no estrangeiro, iniciando um novo século de sinologia no Ocidente. Como Zhang (2020, pp. 34-35) indica, desde então, um grande número de sinólogos

profissionais surgiu na França, e mesmo em toda a Europa. Ao mesmo tempo, numerosas universidades e instituições de investigação ofereceram cursos de Sinologia.

Entre os autores a mencionar, o mais representativo é Jean Pierre Abel Rémusat, que em 1823 publicou a sua tese "Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples", em que os capítulos 1, 14, 25, 41 e 42 do *Tao Te Ching* são selecionados traduzidos por serem considerados os capítulos mais importantes do *Tao Te Ching* e que devem ser compreendidos como os pensamentos básicos do taoismo filosófico. Além disso, a tese analisa muitos aspetos *Tao Te Ching*, como o significado de Tao, o conteúdo e as suas edições, a vida de Lao-tse e a relação entre as ideias dele. O título da tese indica que atribui as ideias de Lao-tse a Pitágoras e Platão e os seus discípulos, e Rémusat ainda infere que Lao-tse viajou pela Pérsia e Síria no século VI a.C. (Rémusat, 1823, p. 13). Ele faz uma analogia rebuscada entre o pensamento de Lao-tse e a filosofia grega antiga, pois acredita que Tao se refere ao logos e à racionalidade da filosofia grega antiga, e que só pode ser expresso através da palavra grega logos com seu triplo significado e seus derivados. Para além disso, não há outra tradução adequada e estes três significados são: Deus, a racionalidade e a sua encarnação linguística (Rémusat, 1823, p. 24). Ainda mais, argumenta que "o Tao gera o Um, o Um gera o Dois, o Dois gera o Três, o Três gera as dez mil criaturas (Campos, 2010, p. 45)", personificando a ideia de Pitágoras sobre a mónada e as leis do universo, e que os números um, dois e três são uma expressão metafísica e teológica tanto nos pensamentos de Lao-tse como de Pitágoras (Rémusat, 1823, p. 39). Finalmente, Rémusat argumenta que o capítulo 14 do *Tao Te Ching* é o mais apropriado para explorar as origens dos pensamentos de Lao-tse, alegando que neste capítulo o nome Jeová é encontrado através de uma combinação de pronúncias chinesas. Mas isso é obviamente muito irracional, uma vez que a pronúncia é apenas ligeiramente semelhante, e os significados reais das palavras não são de todo o mesmo. Porém, Rémusat acredita que esse nome prova que há de fato as ideias no *Tao Te Ching* de Lao-tse que são compatíveis com os ensinamentos cristãos e que essas ideias derivam de filósofos ocidentais, sendo claramente uma conceção errada da história e das origens

culturais chinesas. Embora o estudo de Rémusat tenha sido pioneiro nos estudos sinológicos, não conseguiu, em grande medida, sair do molde dos missionários que vieram para a China durante as dinastias Ming e Qing, refletindo ainda um forte preconceito cultural e as limitações da época. Étiemble (1980, p. XXX) salientou que a ideia de Rémusat sobre o nome "Jeová" era essencialmente uma manifestação do "imperialismo judaico-cristão" e do "eurocentrismo". Apesar de que os seus pontos de vista não pareçam hoje inteiramente corretos, ainda é inegável que ele é o fundador dos estudos taoistas na França e até na Europa, tendo um profundo impacto nos estudos taoistas em outros países europeus, como a Grã-Bretanha e a Alemanha.

Depois de Rémusat, o seu aluno Guillaume Pauthier também estudou em profundidade as origens dos pensamentos de Lao-tse, no entanto, ao contrário do seu professor, Pauthier (1831, pp. 49-50) via uma relação estreita entre os pensamentos de Lao-tse e o pensamento religioso e filosófico indiano. Ele acreditava que a Índia era o berço de quase todas as civilizações e crenças orientais, que mais tarde se espalharam pelo mundo, e que o estudo de Lao-tse deveria, portanto, ser situado dentro do sistema de pensamento indiano. Tanto o ponto de vista de Pauthier como o de Rémusat parecem ser bastante diferentes, mas de fato ambos atribuem os pensamentos de Lao-tse a fontes fora da China. É claro que é demasiado precipitado afirmar que a civilização chinesa teve origem na Índia simplesmente em virtude das semelhanças entre os pensamentos de Lao-tse e a filosofia religiosa indiana, e uma grande parte da razão para este absurdo mal-entendido é um preconceito contra a história e a cultura chinesas e uma má interpretação do *Tao Te Ching*. No entanto, é importante sublinhar que Pauthier, na sua tradução do *Tao Te Ching*, atribuiu particular importância à referência às notações dos pesquisadores chineses das várias dinastias do *Tao Te Ching*, afirmando que "sem as notações dos comentadores chineses, não teríamos forma de explicar o *Tao Te Ching*" (Pauthier, 1838, p. 18), o que foi uma importante inovação e avanço nos estudos europeus do *Tao Te Ching*. Em conclusão, os estudos de Rémusat e Pauthier sobre o *Tao Te Ching* e o taoismo filosófico chinês são um verdadeiro reflexo da incompreensão e do desconhecimento da cultura chinesa na Europa do século XIX, quer pelas limitações da época, quer pelo preconceito em relação às culturas exóticas, mas

sem dúvida, também por estimularem e promoverem a discussão e difusão sobre o *Tao Te Ching* e o taoismo filosófico na Europa.

Outro aluno de Rémusat, Stanislas Aignan Julien, foi o primeiro a traduzir completamente o *Tao Te Ching* para francês. Julien (1842, p. III) descreveu o *Tao Te Ching* como "respeitável, antigo, profundo e elegante". Mais importante ainda, reviu os pontos de vista dos missionários e de Rémusat, afirmando claramente que "não tenciono comparar os pensamentos de Lao-tse com os de Platão" (Julien, 1842, p. XIII). Além disso, argumenta que as dificuldades encontradas pelos missionários e Rémusat nos seus estudos do *Tao Te Ching* não se devem tanto à língua chinesa ou ao tema do livro, mas fundamentalmente à maneira interpretativa que adotaram (Julien, 1842, p. IV). A este respeito, Julien (1842, p. XIII) sugere explicitamente que seria melhor descobrir nas obras o que os textos contêm de fato, e não o que os tradutores querem descobrir. Por exemplo, ele acredita que Tao de Lao-tse não pode ser simplesmente equiparado às ações, pensamentos, julgamentos e razão das pessoas, e que a referência de Deus também não é favorável à compreensão de Tao. Em vez disso, a palavra natura é utilizada, porque esta palavra não se trata nem pensamento nem racionalidade (Bei, 1997, p. 102). Foi também devido à abordagem académica mais objetiva de Julien que a sua tradução do *Tao Te Ching* foi altamente considerada, e ele próprio foi aclamado como um dos mais distintos sinólogos da Europa do século XIX.

A sinologia francesa floresceu no século XIX e, no século XX, a França entrou numa época de ouro do estudo objetivo do taoismo, que, para além de continuar a privilegiar a tradução dos clássicos taoistas, alargou ainda mais os seus horizontes, abrindo o estudo a áreas como os rituais taoistas, as biografias do taoismo religioso, as maneiras taoistas do cuidado de saúde e, segundo Zhang (2020, pp. 88-89), para além de continuar a traduzir o *Tao Te Ching*, traduziu também os outros textos do taoismo como *Chuang-tse*, *Lie-tse* e *Huainanzi*. Além disso, os pensamentos taoistas foram também interpretados de uma perspetiva mais objetiva, ultrapassando os grilhões do cristianismo. Por exemplo, no seu livro *La pensée chinoise*, o sinólogo francês Granet afirma que "a sabedoria chinesa não precisa do conceito de Deus" (1999, p. 478), mostrando que a sua perspetiva de investigação ultrapassou o modelo religioso

tradicional para uma visão mais filosófica. E já com pouco mais de duas décadas de século XXI, foram acrescentadas 46 novas edições de língua francesa (Tadd, 2022, pp. 137-144), sendo de destacar o grande aumento das traduções diretas de chinês para francês e o fato de, para além das traduções dos textos originais, existirem muitas opiniões e comentários dos próprios tradutores, até as obras inspiradas pelo *Tao Te Ching*.

1.2.5. Os Estudos na Alemanha

Segundo a pesquisa de Bei (1997, p. 103), na Alemanha, a sinologia tornou-se formalmente parte integrante dos seus estudos de orientalismo, e os estudos do taoismo foram incluídos nos estudos sinológicos em 1912, quase um século mais tarde do que na França. Neste contexto, a tradução do *Tao Te Ching*, no entanto, não ficou tão para trás. Como apontado por Xin (2008, p. 10), a tradução alemã do *Tao Te Ching*, começou em 1870 por um escritor conservador Victor von Strauss, e esta primeira edição alemã foi reimpressa no total quatro vezes. Esta tradução tem também uma forte interpretação cristã e considera o conceito de Tao quase inteiramente equivalente ao espírito de Deus. Além disso, no mesmo ano, um outro estudioso, Reinhold von Plaenckner, concordou com o ponto de vista de Rémusat, e após a influência dele terminou a tradução de língua alemã. De todas as primeiras traduções alemãs, a tradução do missionário Richard Wilhelm foi a mais popular, sendo reimpressa até oito vezes. Embora tenha a compreensão e interpretação de Tao desta perspetiva cristã, no entanto, como tendo vivido na China por 25 anos e estudado com um grande mestre chinês do final da dinastia Qing, a sua tradução foi considerada na altura uma das melhores traduções, a mais próxima do significado original, lançando a base para a curiosidade e aceitação dos pensamentos taoistas na Alemanha (Ma & Ren, 1997, p. 75). Quanto às opiniões da cultura e pensamento tradicionais chineses, Wilhelm (Ostwald, 1985, P. 10) indica que a eclosão da Primeira Guerra Mundial marcou o fim da cultura

ocidental e o colapso da civilização da máquina, e a salvação da civilização ocidental do pós-guerra só poderia vir da cultura taoista chinesa.

Se o estudo do *Tao Te Ching* na França ainda estava concentrado num pequeno grupo de missionários e sinólogos, muitos intelectuais na Alemanha, incluindo alguns pensadores filosóficos, prestaram a atenção ao *Tao Te Ching* e foram influenciados por ele. Por exemplo, Immanuel Kant conheceu o pensamento filosófico de Lao-tse através da tradução do *Tao Te Ching* feita pelos primeiros missionários na China, mas fez uma avaliação negativa sobre ele. De acordo com Elbofet (2010, p. 11), a receção negativa de Kant deveu-se ao fato de a filosofia dele ser uma filosofia da consciência, uma filosofia sobre como o sujeito conhece o objeto, enquanto não há o tema da separação entre sujeito e objeto nos pensamentos de Lao-tse, porque isso foi evitado desde o início. Além de Kant, Hegel também elaborou o pensamento filosófico de Lao-tse, sendo o primeiro grande pensador ocidental a incorporar o taoismo filosófico na história da filosofia. Ele (1959, p. 126) argumentou que Tao era a razão primordial que produziu o universo e o dominou, assim como o espírito domina o corpo. Embora a descrição dele de Tao seja semelhante à sua ideia de absolutismo, Hegel, com a sua perspetiva eurocêntrica, acreditava que o Oriente não tinha desenvolvido a filosofia no verdadeiro sentido da palavra e os pensamentos taoistas estavam ainda na fase preparatória da filosofia. Ou melhor, a sua compreensão dos pensamentos taoistas ainda se baseava num quadro teológico e considerava a doutrina taoista como uma filosofia da religião.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, um filósofo contemporâneo de Hegel, considerava Tao como a "porta da existência" (*Pforte des Seins*) e argumentou (Gao & Zhao, 2020, pp. 117-119) que a doutrina do taoismo filosófico é, por um lado, uma doutrina que conduz à porta do "existir", mas, ao mesmo tempo, é também uma doutrina do "não existir" ou "nada". A arte e a sabedoria supremas da vida residem na apreensão desta energia pura da "existência", que é "nada", mas ao mesmo tempo "tudo". Ele não considerava os pensamentos do taoismo filosófico como um sistema exaustivo, que procurasse dar, por exemplo, respostas exaustivas sobre a origem das coisas. Em vez disso, é mais uma explicação e esclarecimento de uns princípios (mas sob diversas formas) e de práticas construídas sobre esses princípios. A compreensão de

Schelling do taoismo como uma filosofia pura, afirmando o papel da sabedoria e das ideias taoistas no desenvolvimento espiritual do mundo, transcende outros mal-entendidos motivados pela perspetiva cristã. Ainda mais, os pensamentos taoistas têm alguma influência no seu próprio desenvolvimento da doutrina do potencial latente (*Potenzen-Lehre*).

O outro filósofo que tem uma relação profunda com a filosofia taoista é Martin Heidegger, cujo conceito de "nada" ou "não existir" é muito semelhante ao do taoismo filosófico, cujo conotação já apresentada acima. O seu ponto de vista de que "nada" é a fonte de todas as possibilidades, que a "existência" deve ser encontrado na "inexistência" e que, sem a realização de "nada", não haverá a manifestação da "existência" (Ma, 2008, p. 32), coincide com a visão taoista. O próprio Heidegger também tentou traduzir alguns capítulos do *Tao Te Ching*, e Chang (2013, p. ix) refere-se a Heidegger como o único filósofo ocidental que não só compreendeu Tao intelectualmente, mas também experimentou o verdadeiro significado de Tao intuitivamente.

Em suma, apesar do seu início tardio, os estudos alemães do *Tao Te Ching* têm recebido uma atenção académica generalizada e as atividades da tradução do livro têm-se mantido ativas, tornando-se a segunda língua em número de traduções do *Tao Te Ching* no mundo, a seguir ao inglês. De acordo com o estudo de Tadd (2022, pp. 151-166), desde o início do século XXI, foram produzidas pelo menos duas edições diferentes por cada ano, o que demonstra a base ampla de público e o entusiasmo contínuo de investigação dos pensamentos taoistas na Alemanha.

1.2.6. Os Estudos na Inglaterra e nos E.U.A.

A Inglaterra e os E.U.A. entraram tardiamente na corrida à tradução do *Tao Te Ching* nos países europeus. A imagem que estes dois países tinham da China e o conhecimento dos clássicos chineses foram inicialmente adquiridos indiretamente através dos estudos elaborados em outros países europeus, como a França e a

Alemanha. Mas depois de um contacto direto com a China no século XIX, os missionários britânicos na China visaram as doutrinas tradicionais em busca de apoio cultural autóctone, ou seja, como mencionado acima, os missionários consideram que algumas filosofias no *Tao Te Ching* são correspondentes aos pensamentos cristãos, por isso, tentando pregar com o favor deste livro, e a causa das traduções inglesas do *Tao Te Ching* desenvolveu-se rapidamente como resultado. Segundo Dong (2014, p. 37), houve três momentos altos de tradução e da divulgação do *Tao Te Ching* na Inglaterra e nos E.U.A.: o primeiro (1868-1905), durante o qual foram produzidas 14 traduções inglesas ao longo de um período de 37 anos, pode ser considerado o primeiro período dourado das traduções inglesas do *Tao Te Ching*. A segunda maré alta de traduções (1934-1972) viu aparecer uma nova tradução a cada dois anos durante 20 anos, de 1943 a 1963. O terceiro ponto alto de traduções (1972-presente), que se seguiu à descoberta do *Tao Te Ching* em seda no túmulo da dinastia Han em Changsha, em 1973, esta importante descoberta arqueológica levou a muita atenção ao estudo de Lao-tse e à cultura oriental no estrangeiro e, consequentemente, uma terceira vaga de traduções. Os três períodos áureos das traduções inglesas do *Tao Te Ching* correspondem basicamente ao julgamento do mundo ocidental sobre a cultura chinesa. Os juízos de valor servem como indicadores das principais orientações e da aceitação de um período, e quando um determinado conceito de valor domina, a edição de tradução que se conforma será amplamente aceita como um clássico.

De fato, a maioria dos estudos sobre a tradução do *Tao Te Ching* na China centrou-se na análise de edições inglesas, pelo que as pesquisas relevantes são bastante ricas. A seguir, principalmente com base na pesquisa de Xin (2008), que aponta quais foram as edições representativas, como a primeira edição e as edições mais valorizadas, o presente trabalho realizará uma apresentação e interpretação específicas dessas edições, elaborando as suas respetivas características e influências.

O Primeiro Momento Alto da Tradução (1868-1905)

A tradução do *Tao Te Ching* para inglês começou com os missionários protestantes que vieram para a China no final da dinastia Qing. No entanto, os missionários não se concentraram imediatamente nas doutrinas taoistas, mas estavam ativamente envolvidos na tradução da Bíblia para chinês. Foi apenas para facilitar a aceitação geral da *Bíblia* na China que os missionários começaram a dedicar a sua atenção aos clássicos confucionistas e taoistas. Xin (2008, pp. 19-21) observa que naquela altura, oito das catorze edições inglesas interpretam o *Tao Te Ching* de um ponto de vista cristão, utilizando um grande número de conceitos e termos cristãos na tradução. Nas restantes seis edições, embora as tendências ideológicas cristãs sejam menos óbvias, em alguns capítulos ainda se vêem influências de pensamento cristão. Assim, a característica notável da tradução do *Tao Te Ching* durante este período é o fato de ecoar e interpretar a causa da tradução chinesa da *Bíblia*, tendo pois uma marca religiosa, à semelhança da primeira fase da sinologia em diversos países europeus. A maioria dos tradutores escolheu, com base no seu próprio entendimento, os capítulos mais favoráveis à difusão do cristianismo na China, a fim de apelar à ideologia dominante do país para o qual foram traduzidos, e menos ainda tomaram em consideração os valores literários do *Tao Te Ching* ou os tesouros enciclopédicos de conhecimento que contém. Como ajuda ao trabalho missionário na China, mais de metade destas traduções ou capítulos ingleses foram publicados em revistas ou como parte de séries de livros, e não teve uma identidade literária independente no mundo de língua inglesa. Deve-se dizer que a tradução do *Tao Te Ching* desse período existia de forma acessória como uma ferramenta para os leitores determinados entenderem a cultura e a religião chinesas.

Como a primeira tradução inglesa do *Tao Te Ching*, a tradução de John Chalmers foi publicada em Londres em 1868. Na sua tradução, Chalmers remete para a tradução francesa de Julien, mas os comentários e notações são muito menos extensos do que na tradução de Julien, e ele traduziu com vocabulário cristão. Quanto à tradução de Tao, ao contrário de outros missionários europeus que tentaram encontrar uma contrapartida para explicar, ele pensou que deveria ser deixada sem tradução, o que é uma ideia e uma estratégia de tradução muito notáveis, argumentando que: "*I have thought it better to leave the word Tau untranslated, both because it has given the name*

to the sect—the Tauists—and because no English word is its exact equivalente" (1868, p. xi).

De acordo com Dong (2014, pp. 37-38), em 1876, a Universidade de Oxford criou a Cátedra de Estudos Chineses e nomeou James Legge como o seu primeiro professor, dando início a uma tradição de estudos chineses em Oxford. A tradução do *Tao Te Ching* efetuada por Legge também foi terminada durante este período e foi posteriormente publicada em 1891. Não foram apenas os clássicos chineses, mas também os estudos da religião chinesa e dos outros fenómenos culturais que Legge exportou para o Ocidente pela sua tradução. Ao contrário dos arrogantes primeiros missionários protestantes, a abordagem de Legge à religião chinesa era mais objetiva, séria e respeitosa, com a ênfase rara da racionalidade acadêmica dos estudos. Para além do texto das suas traduções, escreveu também um longo prefácio e comentários pormenorizados. Além disso, a qualidade das suas traduções é assegurada pelo seu estilo rigoroso, comentários extensos e respeito pela tradição académica chinesa. Por conseguinte, a sua tradução inglesa do *Tao Te Ching* tornou-se um dos estudos chineses mais notáveis do século XIX e ele próprio é considerado como o primeiro inglês a estudar e traduzir sistematicamente os clássicos chineses, tendo traduzido para inglês um grande número de obras chinesas representativas. Embora a palavra Deus ainda seja usada na tradução, a exposição de Tao é elaborada com uma comparação cuidadosa e profunda das diferenças essenciais entre o pensamento de Lao-tse e Deus no Cristianismo. Legge (1891, pp. 16-17) deixa claro que Lao-tse nunca se refere a um conceito semelhante ao Deus cristão e certamente não é Deus no sentido de existência última no cristianismo. Tao de Lao-tse, como o conceito supremo é, portanto, um fenómeno; não um ser positivo, mas um modo de ser, afirmando assim a objetividade de Tao. Embora procurasse evitar a imposição da teologia cristã aos clássicos taoistas, não resistiu, devido à tradição cristã em que estava mergulhado, a fazer luz sobre a sua opinião, na introdução à sua tradução do *Tao Te Ching* (Legge, 1962, p. 21), de que, em muitos aspetos, a doutrina cristã estava correta enquanto o entendimento de Lao-tse estava errado.

Na primeira fase da tradução do *Tao Te Ching*, a mais típica tradução inglesa utilizando a doutrina cristã foi publicada em 1895 por George Gardiner Alexander sob o título *Lao-Tsze, The Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and manifestation of God*. O título do livro mostra que Alexander, um missionário, não hesitou em traduzir a palavra Tao como Deus, mostrando o papel significativo dos estereótipos e da identidade cultural na interpretação do texto, como apontando na sua tradução (1895, p. xiv): "*We believe that any impartial person who might be asked, what word in our language would best apply to the Being whom all this can be said, would be compelled to answer, by the word God, and by none other*." Como resultado da sua visão como missionário, a tradução de Alexander transformou os aforismos filosóficos de Lao-tse nas admoestações do Senhor, familiares ao público em geral no mundo cristão, e a sua língua direta, que alterou o sabor arcaico do *Tao Te Ching* original, foi bem recebida pelos leitores comuns e tornou-se a tradução mais respeitada na Inglaterra da época (Dong, 2014, p. 38). A popularidade da tradução de Alexander afetou inevitavelmente a aceitação e compreensão do *Tao Te Ching* pelos leitores do mundo ocidental que não conheciam o texto original, resultando numa disseminação enganosa do texto clássico chinês e da cultura tradicional chinesa.

A característica distintiva da tradução do *Tao Te Ching* durante este período foi o fato de ecoar a tradução chinesa da *Bíblia* e de se interpretarem mutuamente, tendo uma forte função e objeto sociopolíticos. A maioria dos tradutores escolheu, com base na sua própria compreensão, capítulos que eram extremamente úteis para ajudar à difusão do cristianismo na China e que apelavam à ideologia dominante da época. Como ferramenta auxiliar para o trabalho missionário na China, os valores filosóficos não são suficientemente apreciados e as ideias neles contidas não são corretamente transmitidas. No entanto, não se pode negar a contribuição dos missionários para a tradução dos textos e para a construção da pesquisa relevante no início do intercâmbio cultural entre a China e o Ocidente, por exemplo, segundo Wu (2016, p. 54) o termo "taoismo" foi estabelecido e utilizado nos estudos específicos através das discussões conjuntas de James Legge, Joseph Edkins. e John Chalmers.

O Segundo Momento Alto da Tradução (1934-1972)

O século XX foi, sem dúvida, um século sem precedentes para a tradução e divulgação do *Tao Te Ching* na Inglaterra e nos E.U.A. Por conseguinte, não só se tornou o clássico chinês mais popular no Ocidente, como também os estudos se diversificaram. Durante este período, o Ocidente concentrou-se no *Tao Te Ching* por preocupação com o seu próprio destino e viu a filosofia de Lao-tse como o antídoto para a crise ocidental (Xin, 2008, pp. 21-22). Em comparação com o primeiro clímax momento alto, as traduções e interpretações dos tradutores ocidentais desta altura eram menos intencionalmente arrogantes e mais igualitárias e racionais quando reparam à cultura e filosofia exótica. A maioria dos tradutores adoptou uma perspetiva da comparação cultural, abstendo-se de redigir drasticamente o texto do *Tao Te Ching* e procurando, em vez disso, um efeito de tradução equivalente ao texto original. A outra característica notável deste período foi a disponibilidade e participação de tradutores chineses, e muitos académicos chineses mergulhados na cultura tradicional chinesa e residentes nos E.U.A. posteriormente juntaram-se à tradução do *Tao Te Ching* para inglês, com a interpretação mais confiável, saindo da era do monopólio ocidental da tradução.

Uma das traduções mais representativas deste período é a de Arthur Wylie, "The Way and its Power: A Study of the *Tao Te Ching* and its Place in Chinese Thought" (1934). Wylie foi um importante orientalista e tradutor literário britânico, cuja tradução é considerada uma das mais influentes traduções ingleses do *Tao Te Ching*, com a frequência de reimpressão de uma vez por cada cinco ou seis anos (Dong, 2014, p. 39). Wiley situa o *Tao Te Ching* no contexto de todo o sistema de pensamento chinês e sugere que a tradução deste texto filosófico se centra na transmissão do seu conteúdo ideológico, além disso, a tradução dele pretendia transmitir a autêntica cultura chinesa a um público ocidental sem conhecimento da cultura tradicional chinesa, pelo que tentou utilizar uma língua explicativa e notações extensas, mas devido às limitações da sua própria formação cultural chinesa, em muitos casos não conseguiu compreender corretamente o significado do texto original e fez traduções inadequadas. Ou seja, na sua tradução do *Tao Te Ching*, Wylie procurou romper com a influência do período

anterior (o primeiro período dos missionários) para criar uma nova abordagem historicamente informada da tradução, tentando a retornar ao contexto em que o *Tao Te Ching* foi escrito e examinando o significado original do texto. No entanto, como Ames e Hall apontam (2004, p. 26), a sua compreensão do pensamento chinês é ainda demasiado idealista e pouco profunda, e ainda colocou o *Tao Te Ching* num contexto mais familiar aos seus leitores de língua inglesa, ou seja, de uma perspetiva mais próxima da própria cultura. Por outras palavras, Wylie não escapa à noção cristã de transcendência e acrescenta alguns pressupostos culturais irrelevantes ao pensamento chinês para construir o contexto cultural que ele considerava original. Por exemplo, argumenta (1958, p. 30) que Tao é o caminho e o método, e na visão taoista, Tao é a forma como o universo funciona, o que, em termos abstratos e filosóficos, se aproxima de Deus, assim, os ocidentais não devem ter dificuldade em compreender este conceito.

A segunda fase da tradução da Inglaterra e dos E.U.A. do *Tao Te Ching* assistiu ao aparecimento de interpretações a partir de outras perspetivas que não as religiosas ou filosóficas, como observou o historiador britânico Joseph Lee:

> It is necessary to say that, for one reason or another, Taoist thought has been almost completely misunderstood by most European translators and writers. Taoist religion has been neglected and Taoist magic has been written off wholesale as superstition, Taoist philosophy has been interpreted as pure religious mysticism and poetry. The scientific or "proto" – scientific side of Taoist thought has been very largely overlooked, and the political position of the Taoists still more so. (1956, p. 34)

Para além disso, havia muitos tradutores que viam o *Tao Te Ching* como a forma de orientar a vida. Nesta fase, era menos provável que os tradutores vissem o *Tao Te Ching* como uma presença heterogénea da *Bíblia* no Oriente e, embora ainda houvesse comparações com o cristianismo, tinham saído das interpretações erróneas. Tendo corrigido as comparações religiosas utilitárias negativas da primeira fase, os tradutores ocidentais deste período exerceram ativamente a função construtiva do processo hermenêutico em resposta às realidades sociais do Ocidente, produzindo traduções do *Tao Te Ching* que acompanharam a necessidade e interesse do tempo.

O Terceiro Momento Alto da Tradução (1973-presente)

A sociedade internacional no final do século XX vivia uma nova era de multipolaridade política, de globalização económica e de pluralismo cultural. O estudo da cultura oriental no estrangeiro também arrancou com a Reforma e Abertura da China e os crescentes intercâmbios com o mundo. As traduções inglesas do *Tao Te Ching* surgiram a um ritmo sem precedentes durante este período. Durante este período de cinquenta anos, de acordo com Tadd (2022, pp. 66-128), houve 525 edições inglesas, com uma média de 10 edições novas por ano, sendo responsáveis por quase sete oitavos de todas as edições inglesas do livro *Tao Te Ching*, e as edições também são distribuídas por uma área mais vasta do que nos dois períodos áureos anteriores. Entre eles, os E.U.A. tornaram-se o novo centro dos estudos sinológicos no mundo durante este período. Além disso, durante este período de intercâmbio e integração mais frequentes e íntimas entre as civilizações oriental e ocidental, verificou-se um panorama de traduções em colaboração por tradutores e académicos chineses e estrangeiros de diferentes disciplinas, por isso, a identidade, a nacionalidade, o género e a subjetividade dos tradutores eram diversos, e as interpretações e características da tradução também variam. Como a teoria da tradução e a investigação sinológica continuaram a avançar, a tradução do *Tao Te Ching* neste período também mostrou claramente uma tendência para combinar a atividade de tradução e os estudos académicos e, em termos de língua, foi dada mais atenção aos aspetos literários e culturais do *Tao Te Ching* do que nos dois períodos anteriores, com o aumento significativo da utilização da estratégia de estrangeirização na tradução. Quer dizer, os tradutores e pesquisadores em vez de persistirem em procurar se há algo no *Tao Te Ching* que possa corresponder ao cristianismo numa perspetiva religiosa, há uma tentativa mais objetiva de compreender o significado do texto no contexto da cultura chinesa.

Muitos tradutores deste período, especialmente os que estavam sob a influência do desconstrucionismo e do pós-modernismo, refletiram sobre o centrismo ocidental e o imperialismo cultural e encararam a cultura chinesa e a civilização oriental com compreensão e respeito, prestando mais atenção às diferenças nas suas traduções e evitando a utilização de nomenclatura ocidental para exprimir ideias filosóficas chinesas

(Dong, 2014, p. 39). Pode dizer-se que, a maioria dos sinólogos ocidentais são investigadores que têm um grande interesse pela cultura chinesa e dedicaram as suas vidas ao estudo e à promoção da sinologia. O âmbito das suas investigações e escritos abrange a sociedade, a história e a cultura chinesas, bem como o contexto da época de Lao-tse, a formação e a evolução do *Tao Te Ching*, as origens e o desenvolvimento do taoismo e as semelhanças e diferenças entre a filosofia chinesa e a ocidental. Possuindo um profundo conhecimento da língua antiga e cultura tradicional chinesas, nas suas edições fornecem não só traduções, mas também notas pormenorizadas e comentários perspicazes, bem como introduções, apêndices, referências e outro material de apoio. Muitos deles traduzem não só escritos taoistas como Lao-tse, mas também outras obras filosóficas e literárias chinesas, procurando apreender a cultura chinesa na sua totalidade, de forma sistemática e essencial.

Além disso, muitos estudiosos dedicaram-se à pesquisa filológica do *Tao Te Ching*, tentando reproduzir o estilo e as características culturais desse clássico chinês de uma maneira imparcial. e, para além da interpretação de ideias, os tradutores começaram a dar maior prioridade à prossecução linguística e literária do texto original. Hardy (1998, pp. 181-182), no entanto, salienta que, embora os estudos académicos recentes tenham tido o benefício de corrigir preconceitos do passado, tiveram pouco impacto na divulgação e aceitação do *Tao Te Ching* por parte do público, principalmente porque estas explicações e notações são demasiado longas e complexas. Na sua opinião, a aceitação generalizada e universal do *Tao Te Ching* no Ocidente não dependeu de estudos rigorosos, longos e desinteressantes, mas sim de interpretações mais simplificadas e, por vezes, até completamente erradas do texto. Os leitores comuns ficam fascinados e têm interesse na filosofia e orientação bem-humorada da vida do livro, por isso, as interpretações como *The Tao of Pooh* (Benjamin Hoff, Londres: Mandarim, 1989), *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Fritjof Capra, Boston: Shambhala, 1975), e outras traduções menos rigorosamente originais foram bem recebidas e populares. Nestes casos, por um lado, têm as traduções dos alguns capítulos, por o outro lado, seguem depois das traduções, as interpretações dos autores mais específicas e livres, de certo

ponto de vista como apresentado nos títulos. Após esta tendência, a maioria dos tradutores optou por interpretar o *Tao Te Ching* a partir de determinadas perspetivas práticas, em resposta à cultura ou religião ocidentais, como Hardy deixa claro:

> I personally do not think popular interpretations of the Tao-te-ching are entirely bad. I believe that we are witnessing changes in Western thought brought about by these interpretations which, while they may be the product of "bad scholarship", may be at the same time "good religion". I share with some earlier scholars like Needham and Welch, and with almost all popular interpreters, the opinion that certain values and modes of thought that predominante in the West are unhealthy. I regard the wave of new translations and Tao-te-ching related books as a positive indication that there is widespread interest in nurturing other, healthier values and modes of thought. (1998, p. 184)

Pode se dizer que, este tipo de tradução com menor preocupação académica, pressupõe-se que alguns dos valores e formas de pensar dominantes no Ocidente não são saudáveis e a nova vaga de traduções do *Tao Te Ching* e de escritos relacionados irá gerar um interesse geral por esses valores e formas de pensar exóticos. As interpretações ocidentais do *Tao Te Ching* nem sempre seguem normas académicas rigorosas, mas estas traduções são favoráveis a conduzir frequentemente as pessoas a atitude boa e positiva da vida.

Em resumo, o *Tao Te Ching* tem uma história de tradução de mais de 300 anos e desempenhou um papel importante nas trocas culturais entre a China e o Ocidente, difundindo não só a cultura chinesa, mas também influenciando a civilização ocidental. Num sentido ontológico, aquilo a que hoje chamamos *Tao Te Ching* ou a tradução do *Tao Te Ching* lida pelos leitores do mundo ocidental já não é o texto original escrito por Lao-tse, mas passou por as mudanças entre tempo e espaço, tradição e modernidade, exótico e local e as interpretações distintas a partir das perspetivas diferentes. Alguns tradutores argumentam que o que torna o *Tao Te Ching* tão apelativo no Ocidente é o fato de não só fornecer as doutrinas de sabedoria, mas também ajudar a compreender o núcleo de pensamento e da vida (Kwok, Palmer & Ramsay, 1993, p. 12). A influência do *Tao Te Ching* na sociedade ocidental não tem paralelo nos clássicos não ocidentais. Sem dúvida, a transposição de uma língua para outra tem sido difícil e desafiante devido às diferenças de língua e de formas de pensar, mas o *Tao Te Ching* atraiu muitos tradutores e sinólogos que continuaram a estudá-lo e a traduzi-lo devido ao seu atrativo

único. Como diz Lionel Giles (1982, p. 10) no prefácio da sua tradução inglesa do *Tao Te Ching*, o *Tao Te Ching* é como uma "anã branca" na literatura filosófica, pequena em tamanho, mas extremamente densa e emanando uma luz de sabedoria extremamente brilhante.

Entre os muitos tradutores do *Tao Te Ching*, missionários, sinólogos e chineses ultramarinos ou no país juntaram-se à grande atividade da tradução, contribuindo significativamente para a exportação do pensamento taoista e para a comunicação entre as culturas chinesa e ocidental. Os seus motivos, valores e estratégias influenciaram a eficácia das suas traduções, e por isso, as suas traduções tinham as próprias características e pontos fortes. A tradução no mundo ocidental do *Tao Te Ching*, desde a sua cristianização inicial por missionários, passando pela sua posterior filosofização ocidental por sinólogos, até ao regresso à sua forma original por académicos nacionais e estrangeiros, é também um microcosmo da história do intercâmbio cultural entre a China e o Ocidente. A pesquisa da história da tradução do *Tao Te Ching* no mundo ocidental permite uma compreensão completa do percurso do livro e do pensamento taoista no Ocidente, reflectindo o processo de interpretação da cultura tradicional chinesa pelo Ocidente, que passou de unilateral e errónea a profunda. No entanto, esta compreensão é ainda hoje insuficiente e continuam a existir mal-entendidos e preconceitos culturais. Para reduzir essas barreiras culturais, a tradução deve fazer o possível para transmitir pensamentos e culturas objetivos e precisos, facilitando a compreensão mútua, que também é um dos propósitos importantes da análise deste presente trabalho.

1.2.7. Breve Comparação entre O Taoismo Filosófico e A Filosofia Ocidental

Como já foi referido, o pensamento taoista era inicialmente o pensamento filosófico de Lao-tse e, no processo de desenvolvimento, foi constantemente reinterpretado pelas gerações posteriores, desenvolvendo gradualmente um pensamento de caráter religioso. No processo de estudo e tradução do *Tao Te Ching* no

Ocidente, muitos académicos e tradutores inevitavelmente compreenderam o pensamento taoista à luz da filosofia ocidental e do cristianismo, devido à influência do conhecimento pré-existente e do contexto e das identidades culturais. Como Ames e Hall (2004, p. 14) salientam, a filosofia chinesa foi dada a conhecer aos leitores ocidentais através da sua "cristianização" por muito tempo, tendo sido retratada mais como uma visão do mundo misteriosa, metafísica e até ininteligível. Embora a filosofia chinesa tenha vindo a receber gradualmente alguma atenção no Ocidente, ainda não escapou de ser analisada e interpretada no quadro de categorias e questões filosóficas que não lhe pertencem. Neste capítulo, portanto, realiza-se uma comparação sucinta, apontando semelhanças e diferenças entre o taoismo filosófico e a filosofia ocidental com o objetivo de fornecer o quadro contextual geral para as análises de casos específicos no próximo capítulo.

Jean Herbert (Wu, 2016, pp. 97-98) resumiu as diferenças entre o Oriente e o Ocidente nos seguintes cinco pontos: primeiro, o Ocidente concentra-se principalmente no mundo externo, nas condições sociais e nas forças naturais, enquanto o Oriente se preocupa principalmente com o cultivo e a realização do aperfeiçoamento pessoal e da moralidade individuais; segundo, o Ocidente enfatiza a quantidade e valoriza o concreto mais do que a abstração, enquanto o Oriente enfatiza a qualidade, especialmente a espiritualidade e a religião; terceiro, em termos do cultivo espiritual experimental e pragmático, o Ocidente adota a busca por diferenças e distinções como principal método de análise, enquanto o Oriente nunca separa os valores últimos; procura a harmonia entre o homem e a natureza e considera a harmonia e a unidade como pré-requisito necessário para a procura da verdade; em quarto lugar, devido à influência de Aristóteles e Descartes, a filosofia ocidental centra-se na análise lógica e adota a lógica como norma e padrão de julgamento último na procura da verdade; enquanto os pensadores orientais mostram uma grande flexibilidade na escolha da metodologia, aceitando o modelo paradoxal de argumentação; por fim, no Ocidente, a procura dos direitos individuais é baseada na colocação da liberdade individual acima da sociedade e do grupo, enquanto os filósofos orientais sugerem que as pessoas sacrificam a liberdade individual na busca da verdade em favor do Estado e da sociedade. Este é um

resumo das diferenças de uma perspetiva ocidental, pelo que, de uma perspetiva oriental, Li Chenyang (2005, pp. 2-3) argumenta que existe uma diferença significativa entre o existencialismo multilateral dominante na China e o existencialismo aristotélico dominante do período longo no Ocidente. O ponto de vista de Aristóteles sobre a existência é uma ontologia de substância. Afirma que a existência real das coisas é a sua existência física e que a existência das entidades é determinada pela essência das coisas e essa essência é única, definida e imutável. No entanto, o conceito de existência incorporado na filosofia clássica chinesa é principalmente uma teoria multilateral multifacetada e multiperspectívica. Quer dizer, a existência de uma coisa está sempre num certo contexto, sempre dentro de uma perspetiva ou aspeto específico. A diferença entre estas duas teorias de existência é filosoficamente fundamental. Esta diferença de grande alcance conduziu a perspetivas diferentes sobre uma série de outras questões na filosofia chinesa e ocidental, e Campos é muito preciso e subtil neste ponto:

> na medida em que o objeto da Lógica está nas regras de raciocínio implícitas na língua, a expressão desse raciocínio deve ser implicitamente influenciada pela estrutura da língua, e as diferentes línguas terão formas de lógica mais ou menos diferentes. A Lógica aristotélica se fundamenta na gramática grega e se limita por ela: as falácias apontadas por Aristóteles são essencialmente as encontradas na língua grega. A base da Lógica aristotélica está na forma sujeito-predicado da estrutura da língua. As línguas ocidentais estão fundamentadas no verbo ser, e disso decorrem muitos problemas filosóficos: por ter um significado de existência, o verbo ser fornece a "lei de identidade", que preside a Lógica ocidental. Os caracteres chineses, por sua vez, por serem ideográficos, enfatizam os signos, ou símbolos dos objetos. Os chineses se interessam apenas pelas inter-relações entre os diferentes signos, sem se preocuparem com a substância que lhe fica subjacente, daí a consideração relacional ou correlacional. Um bom exemplo é a palavra "céu": os chineses se interessam pela vontade do Céu, sem se deterem de maneira especial no próprio Céu, pois, de acordo com o ponto de vista chinês, a vontade do Céu é o próprio Céu. Cogitar do Céu sem dar atenção à sua vontade seria, para eles, logicamente inconcebível.... A coisa e sua vontade são uma entidade só. Não há um primeiro (o Céu), seguido da manifestação de sua vontade. Sendo idênticos (a coisa e sua vontade), os chineses jamais consideraram o Céu, em si, como uma entidade, de modo que o "céu" chinês não tem qualquer relação com a substância ocidental... (1977, pp. 201-217)

Para além do existencialismo, as filosofias oriental e ocidental são também fundamentalmente diferentes nos seus pontos de vista sobre a ontologia. De acordo com a visão ocidental da substância, o mundo é constituído por pequenas unidades dentro dele. Estas pequenas unidades, os tijolos do universo, são designadas por átomos

ou substâncias. A sua característica fundamental é a sua existência independente, ou seja, não dependerem de mais nada. Deste ponto de vista, porque os átomos ou substâncias são estáveis, a mudança no mundo é secundária ou insignificante, por isso, a tarefa importante desta filosofia é explicar porque é que existe mudança neste mundo de entidades estáveis (Li, 2005, p. 14). Em contraste com isso, o pensamento ontológico dominante na tradição filosófica chinesa, centra-se no aspeto mutável do mundo, que acredita que, neste mundo de mudança infinita, o imutável é apenas relativo e temporário, por isso, uma das principais tarefas desta filosofia é explicar os aspetos imutáveis da mudança. A este respeito, Ames e Hall (2004, pp. 17-19) defendem um ponto de vista semelhante, argumentando que a separação do tempo e do espaço na tradição metafísica ocidental está enraizada numa tradição de pensamento desde a Grécia antiga, que sempre teve tendência para ver tudo no mundo em termos de formas fixas. Por outro lado, os pensamentos taoistas entendiam o universo como "tudo", acreditam que o tempo e o espaço são inseparáveis um do outro, e o tempo penetra em todas as coisas, não estando separado das coisas, mas constituindo uma dimensão fundamental de todas as coisas. Em contraste com as tradições culturais que desconsideram o tempo e a mudança, a filosofia taoista vê as coisas como estando sempre num estado de fluxo e de mudança.

Estes dois pontos também se refletem plenamente no *Tao Te Ching*, em que há pouca intenção de destacar ou definir a essência do homem e, no sentido mais estrito, não existe uma verdadeira "existência" humana distinta dos outros seres. O *Tao Te Ching* não segue uma abordagem ontológica e, por conseguinte, não tenta responder à questão de saber que tipo de "existência" é o ser humano. Embora a filosofia de Lao-tse negue a prioridade privilegiada dos seres humanos, o pensamento taoista continua a preocupar-se com a maneira da existência humana em geral, dado que a sociedade humana é vista como a componente mais mutável e instável da natureza. O homem parece ser o maior obstáculo ao funcionamento sem entraves de Tao. É também por esta razão que Lao-tse se refere normalmente aos seres humanos no livro não em termos de "existência", "essência" ou "propósito", mas mais em sentido de se a atividade humana está consistente ou harmonizada com a natureza ou se se torna uma

parte dela, ou seja, no sentido de ordem ou desordem. Mais especificamente, como é que a ordem pode ser mantida na sociedade humana. E, portanto, por extensão: como pode o povo ser efetivamente governado? O objetivo do Lao-tse não é principalmente, portanto, ajudar as pessoas a compreender o que são em si mesmas, mas instruir um governante humano sobre como governar. Neste sentido, o *Tao Te Ching* não é um texto sobre todas as pessoas, mas sobre a classe de líderes humanos. Como Moeller (2018, pp. vi-vii) salienta que, ao contrário dos antigos filósofos gregos, a filosofia chinesa antiga estava menos preocupada em ver através dos fenómenos a sua essência e mais preocupada em discernir a ordem (governação) da desordem (caos), especialmente sobre como alcançar a governação em vez do caos, por isso, o papel dos filósofos é utilizar as suas ideias num esforço para ajudar o governante. As obras clássicas não se destinavam a servir a educação das massas, mas apenas a ser lidas por um pequeno grupo de pessoas, como os académicos e os poderosos. Por isso, se quisermos compreender o *Tao Te Ching* historicamente, temos de aceitar o contexto e o fato de que, como texto filosófico, o *Tao Te Ching* não se destinava a ser escrito de forma acessível ou fácil de compreender. Por isso, a interpretação explicativa é indispensável especialmente na tradução.

Pode dizer-se que a filosofia chinesa e a filosofia ocidental são duas formas muito diferentes de pensar. Por isso, se tentar aplicar diretamente os conceitos e paradigmas filosóficos ocidentais à filosofia clássica chinesa é, essencialmente, uma interpretação extremamente grosseira e irresponsável. No Ocidente, por exemplo, a questão da verdade gira em torno da semântica, que se refere principalmente a verificar se a língua corresponde à realidade, ao passo que na China antiga se falava de verdade principalmente no sentido de "interior real", um sentido que gira em torno de "autêntico", quer dizer, é uma questão de que tipo de pessoa ser. Estas duas abordagens diferentes da questão da verdade têm uma relação direta com os juízos de valor do Ocidente e da China sobre uma série de questões da vida (Li, 2005, p. 3).

1.2.8. Breve Comparação entre o Taoismo Religioso e o Cristianismo

Um diálogo relativamente sistemático entre o cristianismo e os pensamentos tradicionais chineses como o confucionismo e o taoismo começou logo na altura em que os missionários católicos chegaram à China durante as dinastias Ming e Qing (Mao, 2007, p. 13). Naquela época, o diálogo entre os jesuítas, como Matteo Ricci, de um lado, e a classe de funcionários oficiais e intelectuais chineses, ou seja, crentes nas religiões tradicionais chinesas, do outro, conduziu, em certa medida, à mistura e interpenetração das culturas chinesa e ocidental, mas também levou a um forte confronto e rejeição entre ambas. Desde o século XX, o diálogo entre o cristianismo e as religiões chinesas tem-se renovado com uma nova atitude na atmosfera cultural do mundo moderno. Por um lado, os estudiosos cristãos ocidentais têm insistido no estudo contínuo da cultura e da religião tradicionais chinesas, especialmente através do contraste entre o cristianismo, o confucionismo e o taoismo, as duas principais características da cultura chinesa, respetivamente, baseando-se numa perspetiva de comparação e comunicação. Por outro lado, os académicos chineses também estudam as semelhanças e diferenças entre o cristianismo e as religiões tradicionais chinesas para promover a compreensão da cultura ocidental. Por exemplo, segundo Ching e Küng (1997, p. 119), o diálogo entre o cristianismo e o taoismo centra-se na compreensão e comunicação de Tao e no contraste entre o espírito "salvador" de Cristo e o espírito "livre" do taoismo. Os pensadores cristãos utilizaram algumas palavras gregas como "logos" (palavra) para traduzir Tao das culturas chinesa para a ocidental através da iluminação dos múltiplos significados de *Tao*, estabelecendo assim uma ponte entre a sabedoria espiritual do pensamento cristão e taoista. Por sua vez, é difícil evitar o uso do termo Tao nas traduções chinesas da *Bíblia*, uma vez que a ideia de Tao parece ser mais perfeita para que os chineses recebam e entendam os ensinamentos de Deus. Pode dizer-se que tanto o Ocidente como a China consideram o conceito de Tao central para a compreensão e interpretação do pensamento filosófico e religioso de ambos os lados.

O foco deste estudo, o taoismo religioso, tem tanto semelhanças como diferenças com o cristianismo. Por exemplo, Paul Carus argumenta que:

> Lao-tze's Tao Teh King contains so many surprising analogies with Christian thought and sentiment, that were its pre-Christian origin not established beyond the shadow of a doubt, one would be inclined to discover in it traces of Christian influence. Not only does the term Tao (word, reason) correspond quite closely to the Greek term Logos, but Lao-tze preaches the ethics of requiting hatred with goodness. He insists on the necessity of becoming like unto a little child, of returning to primitive simplicity and purity, of non-assertion and non-resistance, and promises that the crooked shall be straight. (1898, pp. 8-9)

Para além disto, Chalmers (1868, p. xviii) argumenta que são poucos os cristãos que não se identificariam e até admirariam, a visão de Lao-tse sobre a guerra. Em todos os casos, como nos capítulos 27 e 47, as suas opiniões sobre os homens maus e os pecadores são largamente consistentes com as cristãs. No que respeita à vida, o cristianismo defende que Deus criou o homem à sua imagem, a partir do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o sopro da vida, e ele tornou-se um ser vivo. O cristianismo acredita que a vida humana se distingue em vida física e vida espiritual, e que o corpo e a alma são separáveis. A morte da vida física é a porta para a vida espiritual eterna. Na visão taoista da vida, a vida humana também se divide em vida física e vida espiritual, mas o taoismo procura tanto a imortalidade quanto a vida eterna, ou seja, a vida espiritual, juntamente com a vida física, no mundo atual, e esta eternidade é o resultado do esforço pessoal, e não o resultado do julgamento de Deus, como acredita o cristianismo. Estas são algumas das evidências das semelhanças entre o taoismo e o cristianismo, mas para além destas existem algumas diferenças que se escondem por detrás das semelhanças grosseiras. Tal como é difícil para o Ocidente não comparar Tao com o Deus cristão, também é difícil para os leitores e estudiosos chineses não relacionarem os ensinamentos do cristianismo com as religiões tradicionais chinesas, pelo que é particularmente importante perceber as semelhanças e diferenças.

Especificamente, a equiparação de Tao a Deus tem sido uma tendência óbvia nas fases iniciais da tradução e da compreensão do *Tao Te Ching*, e mesmo agora não faltam académicos que partilham este ponto de vista, como Ted Peters (2003, p. 238), que argumenta que o *Tao Te Ching* afirma que Tao é a fonte da criação de todas as coisas no mundo, e que Lao-tse enfatiza que Tao é tanto anterior como interior a todas as coisas na natureza, tanto o termo Tao é simultaneamente transcendente e imanente. O Deus adorado pelo cristianismo é também a origem de todas as coisas no universo, sendo

tanto o criador quanto o sustentador do mundo. Os dois são, portanto, muito semelhantes na essência. Mas, na realidade, Tao, sendo inominável e invisível, é a fonte original e a raiz da criação de todas as coisas e de todas as coisas em si mesmas. Deus, no cristianismo, é o estabelecedor da ordem cósmica, o definidor das leis da natureza, sendo omnipresença, omnisciência e omnipotência. Deus que, por sua livre vontade, criou o universo, governa todas as coisas e salva o mundo, mas não é o próprio mundo. O que é mais importante é que, Tao atua entre o universo sem qualquer vontade ou emoção, o que é completamente diferente de Deus. Além disso, o modelo taoista da criação de todas as coisas por Tao é progressivo, envolvendo a geração, um processo que envolve o nascimento, o crescimento, o desenvolvimento, o declínio até a morte de todas as coisas. Enquanto no livro cristão do *Génesis*, Deus criou todas as coisas diretamente em seis dias. Em termos da natureza da religião, o cristianismo é absolutamente monoteísta, enquanto o taoismo é uma religião politeísta com uma hierarquia extremamente rigorosa de divindades. Além disso, no taoismo religioso, é possível tornar-se uma divindade; de fato, o objetivo mais elevado é tornar-se uma divindade. Para atingir este objetivo, o taoismo coloca grande ênfase nos esforços do homem, ou seja, no seu próprio cultivo. Como referem Ames e Hall (2003, pp. 11-12), o *Tao Te Ching* procura fornecer ao leitor um conjunto de sugestões de auto-cultivo que lhe permitam ter uma visão otimista da sua existência atual. É preciso sublinhar, no entanto, que a realização desta transformação pessoal não tem nada a ver com a "morte", o "Juízo Final", a "vida após a morte", nem com a "salvação da alma". Pelo contrário, esse crescimento e purificação individual é precisamente transformador no sentido de moldar o carácter humano, o que pode fazer do mundo em que vivemos um lugar melhor.

A comparação entre Tao e Deus é apenas um exemplo representativo, e ainda há muitos outros casos na tradução e estudo do *Tao Te Ching*, em que a orientação religioso-cultural intencional do tradutor ou a sua compreensão incorreta não intencional determinam a sua interpretação e expressão, e que se refletem no fenómeno da lacuna cultural na tradução, que também será analisado especificamente através de mais casos no capítulo seguinte.

1.2.9. Os Estudos Laocianos no Brasil

Se os países europeus foram os primeiros a conhecer o *Tao Te Ching* e, através dele, começaram a estudar o taoismo, ou seja, as ideias filosóficas do taoismo foram muito mais influentes do que as religiosas, o oposto ocorre no Brasil, onde a tradução e o estudo do *Tao Te Ching* ganharam popularidade por meio da difusão do taoismo religioso. Isso provavelmente se deve à característica multicultural e multirracial da sociedade brasileira, que, como apontam Murray e Miller (2015, pp. 323-324), permite a aceitação de uma ampla gama de diversidades religiosas. Embora o Brasil tenha uma longa história de religião predominantemente católica, ele continua sendo um ambiente aberto a opções religiosas, especialmente nas grandes cidades. Além disso, embora a maioria das pessoas continue a declarar adesão às crenças religiosas tradicionais, isso não significa necessariamente que participem de apenas uma tradição em sua prática. A prática religiosa no Brasil envolve muitas crenças misturadas, sobrepostas e integradas. As práticas religiosas relacionadas ao corpo e à saúde são de maior interesse para a sociedade brasileira do que para outras sociedades.

Costa detalha na sua pesquisa três fases de desenvolvimento do taoismo no Brasil:

> A primeira onda é caracterizada pela difusão indireta de elementos daoistas avulsos através da cultura chinesa ou de suas representações. Ela ocorre desde a presença oficial de grupos chineses em 1812 – contando ainda as raízes de contato com Macau já na era colonial brasileira (Freyre, 2013) – até os anos 1950. Nesse período pode ser observada uma visão generalista de um "Oriente" distante, que incluía elementos culturais chineses pela sociedade brasileira. Nessa onda, o conhecimento sobre o Daoismo no Brasil ainda é distante e mediado, sobretudo, por fontes visuais – artes chinesas em objetos coloniais, chinesices em igrejas mineiras e técnicas chinesas – e escritas, como romances da virada do século XIX para o XX, livros de Guimarães Rosa e fontes esotéricas como a Teosofia.
>
> A segunda onda se caracteriza pelo aprofundamento do encontro com essa religião chinesa em nosso país a partir da década de 1960, mas ainda é uma difusão indireta e/ou informal. Três processos culturais influenciam muito essa aproximação: (a) a religião e espiritualidade Nova Era, que têm servido de veiculos de divulgação de tradições chinesas, mas de modo selecionado pelos seus interesses particulares; (b) a diáspora chinesa no Brasil, que foi responsável pela vinda de iniciados daoistas e outros que dominavam técnicas daoistas ou de influência daoista, entre todos os imigrantes; e (c) a formação de brasileiros em

> práticas e conhecimentos tradicionais chineses, incluindo técnicas explicitamente daoistas.
>
> Interessante notar que a terceira onda existe paralelamente à segunda, e já é uma divulgação direta de fontes explicitamente daoistas. Ela começa em 1973 e presencia a transmissão ritual de linhagens daoistas inicialmente por fontes chinesas vindas de Taiwan. Dois professores ou mestres se destacam em seu pioneirismo: (a) Wu Jyh Cherng chegou em 1973 ainda com 14 anos, data que consideramos inicial para esta fase do Daoismo no Brasil, sendo que foi somente nos anos 1980 que ele se iniciou, se tornou sacerdote daoista e ensinou explicitamente o Daoismo, sobretudo para brasileiros; (b) em 1975 dembarcou aqui o chinês Liu Pai Lin. (2015, pp. 68-69)

O estudo acima revela o papel crucial dos imigrantes chineses no desenvolvimento do taoismo no Brasil, assim como a fundação da Associação Taoista Brasileira em 1991 por Wu Jyh Cherng, que veio ao Brasil para difundir o taoismo. Enquanto os clássicos como o *Tao Te Ching* podem parecer um pouco enfadonhos para os brasileiros que não têm nenhum conhecimento do taoismo, os mestres são as "interpretações e exemplos vivos", encarnando as práticas e as virtudes do taoismo, ou seja, sendo as realizações performativas e verdadeiras dos textos clássicos nas suas próprias experiências, tornando-os exemplares. As manifestações da experiência são exibições diretas: longevidade, saúde, serenidade, vitalidade espiritual e corpo forte são indicadores da compreensão e realização espiritual de Tao. Pode-se dizer que os mestres são simplesmente os melhores exemplos para inspirar as pessoas. Como documenta Neto (2005, p. 98), aos noventa anos, Liu Pai Lin não mostra sinais visíveis de envelhecimento, apesar da sua idade avançada: mantém a pele e os músculos fortes, as articulações e tendões flexíveis e os dentes em bom estado. Os seus olhos brilhantes revelam uma inteligência viva e ágil. É capaz de trabalhar durante horas a fio como médico ou professor e parece não sentir cansaço. Por isso, parte do seu prestígio provém do que exprime constantemente através do seu corpo.

No entanto, no Brasil, a grande maioria da população teve pouca oportunidade de ser exposta à cultura taoista durante a sua educação no seu ambiente sócio-cultural, e quase todos os crentes taoistas fizeram uma escolha cultural e religiosa ativa. Então, o que os atrai exatamente ao taoismo? De acordo com as entrevistas e pesquisas realizadas por Neto, há uma ligeira predominância de mulheres entre os crentes, sendo

que a maioria tem mais de 30 anos. Quanto às motivações para o primeiro contacto com a religião, foram classificados os seguintes grupos:

> 1) um caso de doença crônica grave ou crise de vida; 2) profissionais da área de psicologia e de ciências da saúde, interessados em terapia corporal e no aspeto filosófico da prática; 3) artistas: principalmente dançarinos, músicos e atores, isto é, envolvidos com as questões de ritmo, presença e movimento; 4) praticantes de outros estilos de Taiji, outras artes marciais ou outras técnicas de movimento, interessados nos aspetos estéticos e filosóficos do Taiji. (2005, p. 89)

É justo dizer que aqueles que inicialmente vieram praticar Taiji (um tipo especial de exercício) mais tarde se interessaram por outras ideias relacionadas ao taoismo e sua conexão com a prática física, e se juntaram a estudos sobre o *Tao Te Ching*, ou outros clássicos. Muitos citam o enfoque do taoismo no mundo presente e no corpo como a principal razão para se juntarem à prática taoista e até à Associação Taoista Brasileira. Essas formas de religião mais orientadas para o corpo ou para a saúde são praticadas e reconhecidas principalmente pelos crentes das diferentes religiões, sem levar em conta a origem étnica ou geográfica do sujeito. Por outras palavras, o taoismo não foca realmente na piedade e nos rituais religiosos e, em vez de ser uma religião, é melhor descrever o taoismo no Brasil como uma busca por equilíbrio ou o caminho natural da vida. Para muitos dos seus seguidores brasileiros, o taoismo é importante porque é visto como uma forma prática de ajudar a viver a vida quotidiana. Mesmo outros crentes, como os católicos, também aderem a esta prática. Como disse uma senhora na entrevista feita por Murray e Miller (2015, p. 331), o taoismo permite que as pessoas façam cursos nos quais possam estar interessadas sem se sentirem forçadas a se tornarem "religiosas" ou pressionadas a se comprometer.

Em resumo, a difusão do taoismo no Brasil ocorreu no domínio não-verbal, na prática específica e experiencial, e, para a população brasileira, essa prática taoista levou a um maior interesse pela cultura chinesa, como o *Tao Te Ching*, a medicina tradicional chinesa, os exercícios tradicionais, etc. Pode-se argumentar que o taoismo, como um movimento religioso transnacional, aprofundou a compreensão da história, da língua e da cultura chinesas, pelo menos para alguns praticantes. Embora o intercâmbio económico e cultural entre o Brasil e a China tenha ocorrido séculos mais tarde do que no Ocidente, a inclusividade cultural do Brasil permitiu que o taoismo ganhasse vida

própria numa região não diretamente influenciada pela China. Embora o estudo aprofundado do texto do *Tao Te Ching* ainda seja um pouco fraco no Brasil, a sua prática já ganhou a maior aceitação.

1.3. Apresentação das Edições do *Tao Te Ching* em Língua Portuguesa

Segundo a pesquisa de Tadd (2022, pp. 241-246), desde 1623, quando alguns versos dispersos do *Tao Te Ching* foram traduzidos para português pela primeira vez, houve até hoje 55 edições diferentes de língua portuguesa. Infelizmente, muitas destas edições têm sido difíceis de encontrar na sua totalidade e a lista apenas inclui as edições publicadas por tradutores estrangeiros, faltando as traduções dos tradutores chineses e os livros electrónicos. Por isso, nesta secção, vai ser elaborada uma lista cronológica das edições que coleccionei, acrescentadas as informações sobre a nacionalidade, profissão dos tradutores e outras informações relevantes para mostrar a história do desenvolvimento das traduções portuguesas do *Tao Te Ching*.

1.3.1. Lista das Edições do *Tao Te Ching* em Língua Portuguesa

1623: Niccolò Longobardo (italiano/missionário), alguns versos traduzidos no 153v. Archive of Pontifical Urban University, MSS, SC Indie Orientali e Cina, vol. 1.

1908: Manuel da Silva Mendes (português/missionário), *Lao-tze: Tao-te-king*. Macau: Imprensa Nacional. [reeditado em 1930 e 1963]

1921: Alp. Sair (sem informação), *A Filosofia de Lao-tse e as suas Relações com Orientalismo Hermético*. Lisboa: Livraria Clássica.

1945: Ary de Mesquita, Beata Vettori & Bezerra de Freitas (sem informação), *Sabedoria de Índia e China*, (traduzido do inglês). Rio de Janeiro: Ponguetti. [reeditado em 1955 e 1961]

1952: Luís G. Gomes (macaense/sinólogo), *O livro da Via e da Virtude*. Macau: Fundação Macau. [reeditado em 1995]

1966: Tomio Kikuchi (japonês/professor), *Moral Universal de Lao Tsé e Essência do Oriente*. Brasil: Belo Horizonte.

1973: Murillo Nunes de Azevedo (brasileiro/escritor e engenheiro), *O Livro do Caminho Perfeito: O Tao Te Ching*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. [reeditado em 1992 e 1997]

1973: António Melo (português/sinólogo), *Tao Te King*. Lisboa: Estampa. [reeditado em 1977, 1989, 1996, 2000 e 2011]

1978: Margit Martincic (brasileiro/tradutor), *Tao-Te King: O Livro do Sentido e da Vida*, (traduzido do alemão). São Paulo: Pensamento. [reeditado em 1984, 1995, 1997 e 2006]

1982: Huberto Rohden (brasileiro/filósofo), *Tao Te Ching: O livro que Revela Deus*. São Paulo: Alorada. [reeditado em 1987, 2003, 2005, 2013 e 2020]

1983: David Jardim Júnior (brasileiro/tradutor), *Lao Tze e Chuang Tze: A Essência do Taoismo*. Brasil: Editora Tecnoprint. [reeditado em 1985]

1983: Norberto de Paula Lima (brasileiro/tradutor), *Tao Te King: O Livro do Sentido e da Vida*. São Paulo: Hemus. [reeditado em 1983, 1989, 1995 e 2004]

1985: John Heider (americano/autor), *O Tao e a realização pessoal: O Tao Te Ching de Lao-Tse adaptado para a época atual*. São Paulo: Editora Cultrix.

1987: Joaquim Angélico de Jesus Guerra (português/missionário), *Prática da Perfeição: Daow-Tc Keq Vertido do Chinês*. Macau: Jesuítas Portugueses. [reeditado em 2012]

1988: Maria Stela Gonçalves (brasileira/tradutora), *Os Mestres do Tao: Lao-tzu, Lie Tzu, Chuang-tzu*, (traduzido do francês). São Paulo: Pensamento.

1989: Sérgio B. de Sousa (sem informação), *Tao Te King – I Ching: O Caminho do Sábio*. Ibrisa: Gnose.

1991: Luiz Roberto Mendes Gonçalves (brasileiro/tradutor), *O Essencial do Tao*, (traduzido do inglês). São Paulo: Best Seller.

1994: Agostinho da Silva (português/filósofo), *Ideia de Tao Te King ou Guia da Estrada Real para o Viandante Ajuizado*. Lisboa: Revista Internacional de Língua Portuguesa. [reproduzido num livro de Paulo Borges em 2006 e reeditado em 2000 e 2013]

1996: Wu Jyh Cherng (taiwanense/sacerdote taoista), *Tao Te Ching: O Livro do Caminho e da Virtude*. Rio de Janeiro: Mauad. [reeditado em 1998 e 2011]

1997: João C. Reis & Maria Helena O. Reis (sem informação), *O livro de Tao: Tao Te Ching*. Macau: Mar-Oceano. [reeditado em 1998]

1997: Mário Bruno Sproviero (brasileiro/professor), *Escritos do Curso e sua Virtude: Tao Te Ching*. São Paulo: Mandruvá. [reeditado em 2000, 2002, 2007 e 2014]

1997: Pamela K. Metz (sem informação), *O Tao da Aprendizagem: O Tao Te Ching de Lao Tzu, Adaptado a uma Nova Prática da Educação Através da Espiritualidade*, (traduzido do inglês). Mem Martins: Lyon Edições. [reeditado em 2010]

1997: Maria Paula Fernandes (sem informação), *Tao Te King: O Caminho da Virtude*. Mem Martins: Livros de Vida Editores.

1998: Elsa Uva (sem informação), *Sabedoria Tao Te Ching*, (traduzido do inglês). Lisboa: Texto Editora.

1998: Paulo Condini (brasileiro/autor), *Tao Te King*. Franca: Lemos.

2000: Melania Scoss & Merle Scoss (sem informação), *O Verdadeiro Poder: Como Gerenciar Empresas Aplicando os Princípios do Tao Te King*, (traduzido do inglês). São Paulo: Cultrix.

2000: Casimiro de Brito (português/poeta), *Uma Viagem com Lao Zi*. Guimarães: Pedra Formosa.

2001: Henrique Amat Rêgo Monteiro (brasileiro/tradutor) & Ely A De Britto (sem informação), *Porta Para Todas as Maravilhas: Uma Aplicação do Tao Te King*, (traduzido do inglês). São Paulo: Editora Cultrix.

2001: Marcos Martinho dos Santos (brasileiro/professor), *Tao Te King*. São Paulo: Attar Editorial. [reeditado em 2015]

2001: Ivo Storniolo (brasileiro/teólogo), *Tao Te King*. São Paulo: Paulus.

2002: Waldéa Barcellos (brasileira/tradutora), *Tao Te Ching*, (traduzido do inglês). São Paulo: Martins Fontes.

2003: Christian Haensell (alemão/médico), *O Caminho do Tao*. Brasília: L.G.E.

2004: Cláudia Ribeiro (angolana/professora), *Dao De Jing: O Livro da Via e do Poder*. Mem Martins: Europa-América.

2004: Luís Serrão (sem informação), *O Livro do Poder: Um Guia Clássico de Liderança, Eficácia e Excelência*, (traduzido do inglês). Queluz: Coisas de Ler.

2005: Maria Lúcia Acaccio (sem informação), *Tao Te Ching: O Livro da Vida e da Virtude*. Brasil: Editora Isis. [reeditado em 2016]

2006: *A Gnosis Chinesa: Comentários sobre o Tao Te King de Lao Tsé*, (traduzido do holandês). Bom Retiro: Pentagama. [reeditado em 2011 e 2016]

2009: Paulo Alexandre Moreira & Maria Margarida (portugueses/tradutores), *Tao Te Ching: Viver A Sabedoria do Tao no século XXI*. Lisboa: Planeta.

2010: António Miguel de Campos (português/tradutor), *Tao Te King: Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Lisboa: Relógio d'Água.

2010: Joaquim Palma (português/professor), *Tao Te Ching: O Livro do Caminho e da Sabedoria*. Lisboa: Presença.

2011: Daniel Machado & Ingrid Nerves (brasileiros/professores), *Tao Te King*. Brasília: Editora Kiron. [reeditado em 2014]

2011: *Tao Te Ching: O Livro do Caminho e da sua Virtude*. Legatus Editora, livro electrónico

2013: António Graça de Abreu (português/escritor e historiador), *Tao Te Ching: Livro da Via e da Virtude*. Lisboa: Veja. [reeditado em 2014, 2017, 2019 e 2021]

2013: Rafael Arrais (sem informação). *Tao Te Ching: O Livro do Caminho e da Virtude*, (traduzido do inglês). Textos para Reflexão.

2014: Rosana Lai (sem informação), *Dao De Jing*. São Paulo

2014: Fabricio Possebon (brasileiro/professor), Dao De Jing Clássico da virtude e do curso Capítulos I-IV. *Cultura Oriental* 1 (2), 53-58

2015: Giorgio Sinedino (brasileiro/sinólogo e tradutor), *Dao De Jing: Esctitura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio*. São Paulo: Editora Unesp. [reeditado em 2016 e 2017]

2015: Vidal Galter (sem informação), *Palavras de Luz: Lao Tsé*. livro electrónico

2019: Aristein Woo (chinês/sacerdote taoista), *Tao Te Ching*. Mercês: Artera Editorial.

2019: Claudia Gerpe Duarte & Eduardo Gerpe Duarte, (brasileiros/autores). *Tao-Te King: Uma Jornada para o Caminho Perfeito*, (traduzido do inglês). São Paulo: Pensamento.

2019: Fang Chen (chinesa/pesquisadora), *Tao Te Ching: O Tratado do Caminho e da Virtude.* livro electrónico

2020: Calixto López (sem informação), *Tao Te Ching: "O Livro do Caminho e da Virtude"*, (traduzido do inglês). auto-publicado.

2020: Flavia Borelli (sem informação), *O Tao Te Ching: Em Versos.* livro electrónico

2021: Anatoly Savrukhin (sem informação), *O tratado de Lao Tzu "Tao Te Ching" sobre a harmonia da natureza e da sociedade: Traduções do chinês antigo, análise e comentário*. Chisinau, Moldova: Edições Nosso Conhecimento.

2021: Erika Patrícia Moreira & João Pedro Nodari (brasileiros/tradutores), *Tao Te Ching: O livro do caminho e da virtude.* São Paulo: Pé da Letra

2022: Carlota Papuda (sem informação), *O Verdadeiro Tao Te Ching Brasileiro.* (s. l.)

No total existem 55 edições de língua portuguesa, das quais 4 foram publicadas em Macau, numa fase inicial de tradução; 14 foram publicadas em Portugal e 28 no Brasil. No que diz respeito à identidade dos tradutores, de acordo com a fase de desenvolvimento mencionada nos capítulos anteriores, inicialmente os missionários assumiram a tarefa principal de tradução, e depois, com o progresso dos intercâmbios sino-portugueses e o desenvolvimento da sinologia, professores, sinólogos, tradutores, etc., tornaram-se gradualmente o corpo principal das traduções, o que levou à gradual academização e profissionalização das atividades de tradução. Vale a pena notar que entre os títulos destas edições, 42 são diretamente transliterados ou parte do título adotada a transliteração do título original, enquanto a palavra caminho e virtude são usados respetivamente 14 e 13 vezes nos outros títulos traduzidos, o que mostra que a tradução direta continua a ser a escolha mais comum para a interpretação das palavras-chaves. No presente trabalho, dez edições representativas e completas de diferentes períodos e países e diretamente traduzidos do chinês antigo são selecionadas como exemplos para análise, e os efeitos da tradução em termos de expressão de significado, uso de palavras e interpretação cultural serão discutidos em pormenor, com vista a procurar as estratégias óptimas para promover a tradução dos clássicos chineses e melhorar a compreensão intercultural.

1.3.2. Apresentação dos Tratudores e das Traduções Escolhidas

Entre as muitas traduções, dez traduções diretas do chinês para o português são selecionadas para estudo e análise neste trabalho, incluindo cinco de tradutores portugueses, três de tradutores brasileiros e duas de tradutores chineses. Segue-se uma breve apresentação das biografias dos autores e das características das traduções, de acordo com a ordem de publicação.

Joaquim Angélico de Jesus Guerra nasceu em Lavacolhos em 1908. Sentindo a vocação sacerdotal aos 6 anos de idade e acreditando que era uma vocação para a vida toda, deixou a sua terra natal para estudar para sacerdote em Espanha em 1920, tendo-se juntado à Companhia de Jesus em 1928 para dedicar-se à divulgação do evangelho[4]. O encontro de Guerra com a cultura chinesa teve lugar em 1926, quando conheceu e aprendeu chinês em Macau. Depois de concluir o curso de teologia em Xangai em 1937, ele começou o seu trabalho missionário em Shaoxing, na província de Zhejiang, em 1941. Regressou a Macau em 1951 e voltou a Portugal até 1990, por isso, Guerra viveu a maior parte do tempo em Macau, e começou a concentrar-se no estudo da pronúncia dos caracteres chineses e na preparação para a tradução da literatura chinesa, tentando criar um complexo sistema de romanização da língua chinesa para o português[5]. Em 1973, Guerra começou a traduzir os clássicos chineses com muita dedicação e paciência. Durante dez anos, traduziu e publicou oito obras dos clássicos chineses; muitas delas são as primeiras edições de tradução direta sino-portuguesa.

---

[4] "Joaquim Guerra", Wikipédia, editada pela última vez em 13 de maio de 2021, https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim_Guerra

[5] António Aresta, "Joaquim Guerra: O Nome Maior da Sinologia Erudita Contemporânea", acedido em 6 do maio de 2022, https://jtm.com.mo/opiniao/joaquim-guerra-nome-maior-da-sinologia-erudita-contemporanea/

O *Tao Te Ching* foi traduzido para o português por Guerra em 1986, tornando-se a última obra da literatura chinesa clássica que ele traduz[6]. O título foi traduzido como *Prático da Perfeição*, com uma transliteração em cantonês abaixo do título principal. Esse título apresenta uma escolha muito interessante e especial, sugerindo a busca pela excelência e pela realização pessoal de uma maneira prática e aplicável à vida quotidiana. No entanto, é importante notar que o *Tao Te Ching* abrange uma variedade de temas e conceitos, que podem não ser totalmente capturados por esse título. No geral, o título pode ser considerado uma interpretação criativa e convidativa, mas há pouca reflexão sobre o título original. O conteúdo do livro consiste em duas partes principais: uma introdução abrangente sobre Lao-tse, o *Tao Te Ching*, os pensamentos fundamentais, o estudo dos caracteres chineses, entre outros tópicos relacionados, seguindo-se a própria tradução do *Tao Te Ching*. A segunda parte do volume subdivide-se em quatro: o texto original em chinês, a transliteração em cantonês, a tradução para o português e explicações e comentários sobre a tradução e os pensamentos de cada verso. Além disso, existem duas características notáveis desta tradução: a numeração de cada frase, consistente entre o chinês, cantonês e português, facilitando a localização do texto original e a sua tradução correspondente; e a transliteração em cantonês, representando uma escolha cultural identitária de Macau, onde o tradutor estava baseado, em vez de uma identificação cultural mais ampla com a China continental ou a cultura representada pelo mandarim. Essa escolha pode refletir o leitor-alvo esperado da tradução, que poderia incluir os macaenses ou os portugueses residentes em Macau. E como Guerra era um missionário, também se pode encontrar uma influência nitidamente religiosa nas suas interpretações e traduções.

A segunda edição é "O Livro de Lao Zi" (1999) de João Correia dos Reis e também foi publicada em Macau. O tradutor é um académico e escritor português, sendo conhecido pelas suas contribuições para o estudo da literatura e da cultura chinesa, particularmente em relação ao *Tao Te Ching* (Reis, 1999, p. 225). No entanto, as

[6] As outras obras traduzidas por Guerra são: *Livro dos Cantares* (1979), *Shangshu* (1980), cinco volumes de *Zuozhuan* (1981-1983), *Os Quatros Livros* (1984), *Mengzi* (1984), *Yi Ching* (1984) e três volumes de *Livro dos Ritos* (1987-1988).

informações detalhadas sobre Reis podem não estar amplamente disponíveis fora do contexto do livro que ele traduziu. Quanto as características da sua tradução. em primeiro lugar, o título é bastante simples e direto, não adotando a maneira mais comum de transliteração. Para o *Tao Te Ching*, isso pode não refletir totalmente a sua profundidade filosófica, mas para este livro de tradução em particular, parece ser muito apropriado, porque cerca da metade do livro é dedicada a uma introdução extremamente detalhada sobre quase todas as informações relacionadas a Lao-tse, incluindo a sua vida, o desenvolvimento de seu pensamento, as principais ideias abordadas, a sua influência, os contextos da filosofia clássica e cultura tradicional chinesa, acompanhados por muitas ilustrações. Pode-se dizer que houve uma investigação e exposição bastante abrangentes de Lao-tse. Por sua vez, a tradução do *Tao Te Ching* segue a ordem dos capítulos do livro original, sem texto em chinês e sem quaisquer notas explicativas. Além disso, a tradução parece ser basicamente fiel ao original, embora haja algumas alterações que tendem a enfatizar aspetos de estilo.

"Dao De Jing - O Livro da Via e do Poder" de Claúdia Ribeiro foi publicada em Portugal em 2004. Comparado com as duas edições anteriores, esta edição é mais focada na tradução do *Tao Te Ching*, com apenas algumas páginas no final contendo informações sobre Lao-tse e o *Tao Te Ching*, juntamente com breves introduções a alguns termos importantes. A tradutora possui um doutoramento em História e Filosofia da Ciência pela Universidade de Lisboa e também realizou pesquisas em Estudos Asiáticos durante o mestrado[7]. Atualmente, é investigadora independente. O título do livro usa a transliteração do mandarim, o que pode estar relacionado à participação da tradutora em cursos de mandarim para estudantes estrangeiros na Universidade de Línguas Estrangeiras de Pequim. Além disso, há um subtítulo que é a tradução para português do título original. A tradução é apresentada em formato bilíngue, com algumas notas de rodapé adicionais para explicar alguns termos e expressões. O estilo de tradução tende a ser mais literal, embora em alguns casos as escolhas de palavras

[7] "Cláudia Ribeiro", Academia, acedido em 29 de julho de 2024, https://independent.academia.edu/OkawaRyuuko?from_navbar=true

não sejam precisas, sugerindo que a tradutora pode não ter uma compreensão muito profunda do texto original. No entanto, considerando que a tradutora não viveu na China por um longo período e que esta é uma tradução relativamente precoce, é uma tentativa bastante positiva.

Tendo encontrado pela primeira vez o *Tao Te Ching* em 1976 nos E.U.A, António Miguel de Campos eram tão cativado pelo livro que quase todas as noites lê uma página antes de adormecer durante mais de vinte anos (Campos, 2010, p. 13). Em 1994, Campos foi para a China para ensinar na Universidade de Macau por quatro anos e durante esse período, começou a estudar o chinês. A motivação da tradução surgiu a partir do amor do tradutor por essa obra, acreditando que a sua sabedoria poderia orientar a vida quotidiana, e isso também pode ser refletido pelo título da edição "Tao Te King - Livro do Caminho e do Bom Caminhar". O tradutor teve a ideia de traduzir o *Tao Te Ching* desde muito cedo, mas temia não conseguir transmitir bem as ideias da obra, pelo que, durante muitos anos após o seu regresso a Portugal, continuou a estudar chinês e leu um grande número de traduções do *Tao Te Ching* em várias línguas. O tradutor identificou como a maior dificuldade no processo de tradução a falta de conhecimento da cultura chinesa e a falta de correspondência entre as línguas chinesa e portuguesa. Como refere no prefácio:

> É preciso, pois, ter paciência para, a partir deles, 《sintetizar》 o seu significado 《concreto》 em chinês, o que, em certos casos, só se torna disponível para quem tenha algum conhecimento da cultura chinesa. Este último aspeto é muito importante porque muitas palavras chinesas denotam setidos diferentes daqueles transmitidos pelas palavras portuguesas que, à primeira vista, lhes correspondem. Com efeito, a cada caracter não corresponde geralmente um significado abstrato preciso, mais sim outro muito mais concreto, a que podem corresponder em simultâneo vários significados. (Campos, 2010, p. 15)

Esta edição tem como característica principal a reorganização dos capítulos de acordo com os temas, em vez de seguir a ordem original do *Tao Te Ching*. O tradutor optou por uma classificação baseada na sua própria interpretação, resultando numa aparente desordem na sequência. Além disso, antes de cada verso, o autor fornece um comentário detalhado do tema principal, dos termos-chave e dos caracteres chineses presentes neste verso, o que permite ao leitor compreender o que será abordado antes de ler a tradução. Além das definições dos termos, o tradutor também oferece

explicações detalhadas sobre a estrutura, o significado e as nuances dos caracteres chineses comuns, o que torna o livro altamente acessível para os leitores estrangeiros que entram em contato com a cultura chinesa pela primeira vez ou têm pouco conhecimento sobre ela.

A próxima edição é de um sinólogo brasileiro, Mário Bruno Sproviero, que é atualmente professor do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, onde ensina língua e literatura chinesas[8]. Esta edição está publicada como livro electrónico no site de uma editora da Universidade de São Paulo, mas é bem possível que a sua tradução tenha começado muito cedo, pois em novembro de 1985, o Padre Guerra, tradutor da primeira edição, recebeu uma carta de Sproviero, que estava então prestes a concluir a sua tese de doutoramento, incluindo a tradução do *Tao Te Ching* (Guerra, 1987, p. 15). Na sua carta, desejava pedir o conselho deste tradutor experiente dos clássicos chineses para a sua tradução. Pode-se ver que essa edição é muito concisa, com apenas 45 páginas, com menos de duas páginas de breves introduções, e de resto toda a tradução, sem quaisquer notas ou explicações. A sua forma linguística assemelha-se mais à de um poema, com alterações significativas na estrutura das frases, na extensão e no uso da pontuação em relação ao texto original e, consequentemente, à custa de algum grau de precisão conceptual.

Mais um tradutor brasileiro é Huberto Rohden, um filósofo, educador e escritor brasileiro conhecido por suas obras sobre espiritualidade, filosofia e autoconhecimento[9]. Rohden foi um pensador multifacetado que combinou elementos da filosofia oriental e ocidental nos seus escritos, buscando integrar saberes de diversas tradições para promover o desenvolvimento humano e espiritual[10]. É autor de diversos livros, incluindo obras sobre filosofia, religião, educação e desenvolvimento pessoal.

---

[8]"Mario Bruno Sproviero", Universidade de São Paulo, acedido em 10 de junho de 2024, https://letrasorientais.fflch.usp.br/institucional/docentes/sproviero

[9] "Huberto Rohden", Wikipédia, editada pela última vez em 3 de maio de 2024, https://en.wikipedia.org/wiki/Huberto_Rohden

[10] "Huberto Rohden – A Short Biography", Memória Rohden, editada pela última vez em 5 de julho de 2012, https://ihgomes.wordpress.com/2012/07/05/huberto-rohden-a-short-biography/

Rohden foi uma figura importante no cenário intelectual brasileiro do século XX, influenciando muitas pessoas com suas ideias e ensinamentos. O título dessa edição é "Tao Te Ching: O livro que revela Deus", mostrando claramente a identidade religiosa do tradutor. O livro é composto por introdução de Lao-tse e do *Tao Te Ching*, a tradução do texto e a explicação filosófica de cada capítulo, que revela muitas interpretações da perspetiva cristã. Uma vez que o próprio tradutor não se dedica à filosofia ou aos estudos culturais chineses, não conhece muito bem as ideias do *Tao Te Ching*, pelo que há mais erros na tradução.

Wu Jyh Cherng, nascido em 1958 em Taiwan, instalou-se no Brasil com os pais quando tinha 14 anos [11]. Sacerdote taoista taiwanês naturalizado brasileiro, desempenhou um papel importante na difusão do taoismo no Brasil por meio de suas atividades como professor, palestrante e escritor. A sua presença no país contribuiu significativamente para a divulgação dos princípios fundamentais do taoismo, bem como para a compreensão mais profunda da filosofia chinesa e da cultura oriental em geral. Como especialista em filosofia chinesa e espiritualidade oriental, Wu ministrou palestras e cursos em várias instituições académicas e culturais no Brasil, compartilhando os seus conhecimentos sobre o taoismo, discutindo temas como o *Tao Te Ching*, o *I Ching*, a prática do *Tai Chi* e a medicina tradicional chinesa. Além disso, também se dedicou especialmente à tradução de livros taoistas diretamente do chinês para o português. Escreveu muito livros e artigos sobre taoismo, que foram publicados no Brasil e contribuíram para a disseminação desses conhecimentos. O seu trabalho ajudou a aumentar a conscientização sobre o taoismo e a inspirar muitas pessoas a explorar essa tradição espiritual milenar. Pode-se dizer que Wu é uma das figuras mais importantes no estudo e divulgação do taoismo no Brasil e a presença e as contribuições dele são fundamentais para o desenvolvimento e a difusão dessa filosofia clássica chinesa, enriquecendo o panorama cultural e espiritual do país e promovendo um maior entendimento da sabedoria oriental entre os brasileiros.

[11] "Wu Jyh Cherng", Wikipédia, editada pela última vez em 1 de maio de 2024, https://pt.wikipedia.org/wiki/Wu_Jyh_Cherng

Essa edição de Wu demonstra claramente a mistura e a coexistência das culturas chinesa e ocidental, uma vez que mantem algumas características da cultura tradicional chinesa, mas também tentou interpretá-las de uma perspetiva ocidental. Como Burke aponta:

> o mestre Cherng usou de termos próprios dos meios cristãos (e, por que não, dos meios esotéricos) para se referir à religiosidade taoísta. Para quem vive no Brasil ou em outro país de maioria cristã, certamente os termos santo, santíssimo, sacro ou sagrado já foi ouvido alguma vez, todos em um mesmo parentesco semântico. Sendo assim, podemos dizer que Cherng realizou um processo de acomodação religiosa, ou seja, há uma utilização de termos nativos para abordar uma mensagem estrangeira. (2003, p. 46)

As notas de rodapé são também o meio mais frequente de explicação e, devido ao pequeno tamanho da introdução geral, foi utilizado um total de 45 notas de rodapé na tradução para explicar ao leitor os termos filosóficos obscuros e desconhecidos, variando entre explicações teológicas, intertextuais e ainda explicações etimológicas. A tradução de Wu é bastante respeitada e amplamente reconhecida pela sua clareza e profundidade. Para além das traduções, na introdução do livro, Wu aponta algumas obras que podem ser utilizadas como leitura complementar ou para ajudar a compreender o pensamento taoista, a fim de facilitar uma compreensão mais profunda e completa desta filosofia, sendo uma excelente introdução ao texto e à filosofia taoista para aqueles que estão começando a explorar esses temas.

José Laércio do Egito é um grande médio homeopata brasileiro, contribuindo muito para a instalação no Brasil do primeiro curso de Homeopatia Científica[12]. Nesta sua incessante busca participou de diversas ordens iniciáticas, sistemas místicos, doutrinas e filosofias, até viajar para a China e o Japão para estudar acupuntura e filosofia oriental. Além disso, escreveu muito artigos e livros para compreender e amenizar o sofrimento humano e esclarecer as pessoas sobre a "angústia existencial" e a relação do ser para

[12] "A Respeito de José Laércio do Egito", Blog Olhe de Hórus, acedido em 10 de junho de 2024, http://blogolhodehorus.blogspot.com/2015/02/a-respeito-de-jose-laercio-do-egito.html

com a fonte de energia cósmica universal[13]. E *Tao Te Ching* é uma das respostas que ele procura. Esta tradução foi publicada no seu sítio Web pessoal, sem qualquer data específica. Começa com cerca de 25 páginas de introdução sobre Lao-tse, o pensamento taoista e alguns termos-chave. Depois disso, é tudo uma tradução do *Tao Te Ching*. No final de cada capítulo, há os comentários e a sua interpretação do tradutor sobre esse capítulo. Vale a pena notar que a sua tradução tem muitas semelhanças com a de Rohend, ou mesmo é muito parecida, possivelmente inspirada em certo grau pela tradução de Rohend. No entanto, Egito, como médico, dá mais atenção aos aspetos de saúde e bem-estar no *Tao Te Ching*, enfatizando ainda mais a importância das ideias nele contidas acerca da regulação do corpo humano, do cultivo do corpo e da saúde, e do autocuidado.

A edição de Fang Chen é um dos frutos do Projeto Luz do Oriente, que visa difundir a sabedoria oriental no Brasil com tradução e revisão de textos de alta qualidade (Fang, 2019, p. 5). Infelizmente, não tenho acesso a mais informações detalhadas sobre a biografia da tradutora. No entanto, como uma chinesa com um bom domínio do português, a presente edição trata-se de uma versão bilingue: cada verso em chinês antigo com ideogramas tradicionais está seguido da sua respectiva transliteração e tradução para o português. Na tradução, também acrescenta algumas notas para explicar os termos filosóficos. A maior vantagem desta tradução é a de conservar, em certa medida, algumas características culturais chinesas e não adotar apenas a estratégia de domesticação. Embora os leitores possam ter algumas dificuldades de compreensão, está relativamente próxima do texto original. No entanto, também devido à barreira linguística, pode haver alguma inadequação na escolha das palavras e da gramática. No entanto, uma vez que também é acompanhada de pinyin (pronúncia chinesa), é uma óptima escolha para os leitores que querem aprender chinês.

A última edição é do historiador, tradutor e poeta português António Graça de Abreu. Os seis anos que passou na China despertaram-lhe um forte interesse pela

[13] "Sobre o Autor", José Laércio do Egito – F.r.c., acedido em 10 de junho de 2024, https://www.joselaerciodoegito.com/o-autor

cultura e filosofia chinesas, que começou a estudar e a traduzir. Mesmo depois de regressar a Portugal, ensinou Sinologia em várias universidades e publicou vários livros sobre a cultura chinesa, bem como traduções de poemas chineses antigos, *Han Shu* e *Tao Te Ching*[14]. O seu profundo conhecimento da cultura tradicional chinesa e do pensamento filosófico reflete-se plenamente nesta tradução, por isso, foi tão bem recebida pelos leitores e académicos que foi reimpressa cinco vezes. Além disso, esta tradução não apenas inclui o conhecimento e a interpretação do pensamento de Lao-tse, como também reflete um especial cuidado em tornar o texto mais acessível aos leitores de língua portuguesa.

> Tem sido uma longa e intermitente jornada para entender os caracteres, consultar as fundamentais edições bilingues, cerzir capítulos comparar com traduções francesas e inglesas, sempre caminhar no Tao, na magia silenciosa da contemplação e transformação de um genial texto chinês num outro talvez de alguma qualidade em língua portuguesa, com as palavras na língua de Camões e Pessoa a correr com simplicidade e fluência. (2021, p. 20)

Esta versão também é bilingue, com texto em chinês e português lado a lado. A tradução é muito concisa, com cada capítulo tendo praticamente o mesmo número de linhas que o original chinês. Há poucas notas de rodapé, mas o texto da tradução é fluido. Antes do texto traduzido, há uma introdução detalhada, incluindo algumas notas sobre Lao-tse, o livro e os termos, até uma breve apresentação da tradução e das traduções portuguesas do *Tao Te Ching*. No geral, esta tradução é de alta qualidade e será útil tanto para os leitores comuns quanto para os estudiosos que se dedicam à pesquisa relacionada.

1.4. As Maiores Dificuldades na Tradução do *Tao Te Ching*

[14] "António Graça Abreu", Wikipédia, editada pela última vez em 20 de novembro de 2019, https://pt.wikipedia.org/wiki/António_Graça_Abreu

Como já foi referido, a tradução dos clássicos chineses é muito mais difícil e desafiante do que a tradução de outros tipos de textos, porque tanto as diferenças do sistema linguístico como a utilização das imagens culturais devem ser consideradas no processo de tradução, e ambos são difíceis de compreender e expressar com precisão, mesmo para os tradutores chineses, para não falar dos tradutores estrangeiros. O problema da lacuna cultural na tradução é causado principalmente por estas duas razões. Por isso, nesta secção, as diferenças diretas entre os sistemas linguísticos do chinês clássico e do português e a interpretação das imagens culturais serão especificamente elaboradas para fornecer uma base importante para a parte da análise da tradução que se segue.

1.4.1. Comparação Entre os Sistemas Linguísticos do Chinês Clássico e do Português

Para que a tradução seja correta, as características dos sistemas linguísticos das duas línguas devem ser, desde o início, claramente compreendidas. Portanto, a teoria e a análise da tradução devem também basear-se numa análise comparativa das diferentes línguas e culturas. O português e o chinês clássico são dois sistemas linguísticos completamente diferentes e as diferenças entre eles são significativas. Essencialmente, o português é uma língua sintética que utiliza as alterações morfológicas para expressar as relações gramaticais, enquanto o chinês é uma língua analítica que utiliza a ordem das palavras e as palavras funcionais. Isto conduz diretamente ao fato de, na conexão lógica entre as frases, o português adotar a forma hipotática e o chinês preferir a prática. Ao contrário do português, que tem uma hierarquia semântica clara, na qual a estrutura subordinada é uma das características mais importantes, o chinês privilegia as ideias internas em vez das estruturas externas e não procura a nitidez da forma, mas destaca sim a continuação do sentido, de modo que muitas expressões dependem do uso convencional, sendo ilógicas e não conformidade com as regras gramaticais.

Além disso, o chinês clássico também carece de alterações morfológicas; utiliza menos conjunções e tem mais frases curtas e relações estruturais menos claras do que

o português, o que facilita o aparecimento das ambiguidades gramaticais nas traduções sino-portuguesas. Ainda mais, o português tem uma estrutura sujeito-predicado rigorosa, onde o sujeito é indispensável e a parte do predicado é o centro da frase. O mais importante é que as duas partes são coordenadas e os componentes da frase devem ser coesos em pessoa, número, sexo e significado, pelo que a estrutura da frase é estritamente governada pela gramática. As frases chinesas, em contraste com o português, são muito mais flexíveis, podendo não conter o sujeito ou mudá-lo dentro da mesma frase. Aliás, o sujeito pode ser um substantivo, um verbo, um adjetivo, um quantificador, etc. Quanto aos predicados chineses, também são igualmente complexos e variados; também é possível não ter qualquer predicado numa frase. Em suma, não há nenhum componente gramatical que tenha de existir sempre na frase chinesa. Em seguinte, no discurso, a tendência geral do português consiste em usar mais substantivos e a nominalização dos verbos é um fenómeno comum. Pelo contrário, o chinês costuma utilizar mais verbos, que podem desempenhar vários componentes gramaticais nas frases; muitas vezes até os usam consecutivamente ou repetidamente. Isto difere muito do português, onde o princípio geral é evitar ao máximo a repetição, incluindo a repetição de sílabas, de palavras, de frases e de sentido, a menos que seja intencionalmente enfatizado ou por razões retóricas[15]. No entanto, em chinês há uma grande utilização de vários tipos de repetição das palavras e frases, tomando o mesmo estilo de expressão gramatical, o que é particularmente evidente nas criações poéticas e nos analectos, como o *Livro dos Cantares* e o *Tao Te Ching*. Em chinês, um carácter constitui uma sílaba e a métrica fixa em quatro sílabas no livro é uma manifestação direta da formação mais frequente de palavras chinesas. Para além destas grandes diferenças entre os sistemas de língua portuguesa e chinesa, existem também muitos detalhes que refletem as suas respetivas características, tais como o uso frequente de artigos definidos e indefinidos em português, que quase não existem em chinês; o uso frequente de preposições e conectores em português, o que também é raro em chinês;

[15] Com base na minha experiência pessoal de aprendizagem de português, acho que evitar a repetição é um dos princípios básicos da escrita, ou seja, um dos requisitos que devem ser observados, por isso, sempre utilizar os sinónimos em vez de repetir uma palavra. Ainda mais, por exemplo, limpar alguma coisa limpa, sendo uma expressão errada em português, mas é correto em chinês.

em português, a voz passiva é frequentemente utilizada, enquanto a voz ativa é dominante em chinês. Vale a pena notar que a utilização de vários tipos de retórica representa, também, uma característica distinta na literatura clássica chinesa, por exemplo, as metáforas e as analogias são muito frequentemente utilizadas no *Tao Te Ching* para materializar e visualizar conceitos abstratos. E o uso da retórica é sempre acompanhado pelo contexto cultural específico ou sentido cultural cifrado, pelo que é muito fácil surgirem lacunas culturais na tradução.

Em suma, em comparação com o português e com as línguas indo-europeias em geral, o chinês é mais flexível do ponto de vista gramatical e não precisa de acrescentar qualquer tempo verbal, voz, singular ou plural para exprimir um significado, tendo a sua beleza única de estrutura e ritmo. No entanto, precisamente devido à falta destas denotações típicas da gramática, a língua chinesa tem também o lado da ambiguidade, e a flexibilidade e a ambiguidade ocasionam também a incerteza na tradução, que levam à necessidade de acrescentar muita clareza na língua portuguesa. Para a tradução do *Tao Te Ching*, é muito necessário clarificar as diferenças entre os dois sistemas linguísticos, porque independentemente das ideias de Lao-tse que são interpretadas ou comentadas por qualquer tradutor, baseia-se, em primeiro lugar, nessas línguas e textos do livro. Por isso, é importante descobrir essas línguas e palavras. Para além das diferenças acima descritas a nível geral, o próprio *Tao Te Ching* tem também certas características na expressão. É muito óbvio que no *Tao Te Ching* é utilizado um discurso globalmente negativo. A abordagem positiva é uma expressão afirmativa, ao passo que a abordagem negativa deixa ao leitor uma grande margem de interpretação e a oportunidade para a sua própria iluminação, porque só é claro o que não é, e cabe ao leitor compreender o que é. Como salienta Lin Hengxun (2001, pp. 24-25), o objetivo da filosofia de Lao-tse não é apenas apresentar pensamentos claros e percetíveis, mas também é vocacionada para os leitores obterem as implicações supra-racionais, com vista a alcançar um domínio filosófico superior. A abordagem negativa opõe-se, de fato, à abordagem da análise lógica e da definição direta; é o caminho da descrição e da exposição sem expressão direta, o caminho do silêncio, da experiência, da intuição e da compreensão. Por exemplo, A primeira frase do livro “O Tao que pode ser expresso não

é o verdadeiro Tao" alude ao dilema da língua e revela a sua natureza limitada na expressão. Lao-tse acredita que há algo mais profundo que não pode ser expresso pela língua, e que essa coisa inefável, mas real, existe isolada da língua, ou mesmo em oposição a ela. Assim que Tao tenta exprimir-se, descobre a escassez da língua. Por isso, a expressão de Lao-tse de Tao é uma negação da sensibilidade de Tao, e na sintaxe da frase, Tao não se realiza em qualquer localização ou referência, é um tipo de discurso que pode ser referido por um termo muito amplo, mas não tem referência específica para explicar. Como diz o filósofo existencialista alemão Karl Jaspers (Xin, 2008, p. 138), todas as frases de Lao-tse são digressivas. Quem se agarrar ao significado superficial destas palavras só pode agarrar o objeto. Para encontrar as ideias verdadeiras, tem de ir além dos enunciados e dos objetos, ou seja, para o reino do inefável. No entanto, Lao-tse não trata a expressão linguística de Tao por uma atitude negativa, acreditando que embora seja indizível, pode ser apresentado e compreendido pela linguagem figurativa, por exemplo através de figuras de estilo como a metáfora e a personificação. No *Tao Te Ching*, isto manifesta-se especificamente na forma como Tao insensível está implícito em várias imagens sensíveis. Assim, a interpretação cultural destas imagens tornou-se uma parte muito difícil mas importante da tradução do *Tao Te Ching*.

1.4.2. Apresentação Breve das Imagens Simbólicas Culturais

De acordo com Xin (2008, p. 179), a imagem cultural é definida como uma imagem construída que exprime uma ideia, uma emoção ou uma teoria de forma predominantemente metafórica ou simbólica, conhecida num certo grupo cultural. Russell (1983, pp. 132-133) utilizou o termo "imagem" ou "ideia" para definir o resultado da associação e fez uma comparação aprofundada da sua relação com os arquétipos. Para ele, a frase "A é uma imagem de B" significa: em primeiro lugar, deve haver uma semelhança entre os dois, especificamente, se forem complexos, deve haver uma semelhança estrutural entre eles; em segundo lugar, B deve ter desempenhado algum papel na origem do aparecimento de A; e, em terceiro lugar, A e B têm alguns efeitos

em comum, como a sua capacidade de fazer com que uma pessoa que os experiencie use as mesmas palavras. Se estas três relações existirem, então B é um protótipo de A, e A é uma imagem de B. Daqui resulta que A pode ter apenas um arquétipo, B, enquanto B pode aparecer em múltiplas imagens. As imagens, embora diferentes do arquétipo, partilham algumas das características do arquétipo que o tornam visível. A imagem cultural, por outro lado, está intimamente ligada aos seus atributos culturais. A maioria das imagens simbólicas culturais é a coesão da sabedoria, da história e da cultura de cada nação, e algumas delas estão também relacionadas com as lendas, tornando-se os símbolos culturais, com um significado cultural relativamente fixo e único. Na literatura clássica chinesa, as imagens culturais são mais expressivas do que a língua porque fornecem um equivalente institucional para toda a gama de características dos objetos, acontecimentos e relações, altera a generalização e abstração dos símbolos linguísticos e desencadeia experiências sensoriais que ressoam nas pessoas. Uma vez que as imagens culturais são um tipo de manifestação de imagem escolhida e construída em virtude da imaginação, podem ser percecionados e apreendidos a partir de muitas perspetivas diferentes, convocando sentimentos que pertencem aos diferentes leitores. Devido à utilização ampla das imagens culturais, o significado subjacente torna-se uma grande dificuldade de compreensão e tradução da literatura clássica chinesa, o que quer dizer que, as imagens culturais que são familiares aos chineses podem ser completamente ininteligíveis para os tradutores e leitores estrangeiros. E em muitos casos, o que uma frase quer transmitir não é o seu significado literal, mas um paradigma de filosofia ou de pensamento que transcende o significado convencional. Como resultado, muitos tradutores estrangeiros consideram a interpretação do chinês clássico como um processo de descodificação. Por exemplo, o tradutor brasileiro Alberto Marsicano, que traduz os poemas de Li Bai, indica que:

> A visualidade ideogrâmica e a riqueza imagética da poesia chinesa foram aspetos fundamentais que exigiram bastante cuidado de nossa parte, incluindo o próprio universo cifrado e simbólico dos poemas. O leitor ocidental não tem acesso à verdadeira poesia chinesa com sua miríade de significados. As traduções apenas apresentam o sentido literal do poema, não decodificando seu conteúdo criptográfico. (2013, p. 167)

E outro especialista da tradução de poesia chinesa da dinastia Tang, Ricardo Primo Portugal, concorda com esta tese, afirmando:

> Não é possível realizar uma tradução poética que recupere minimamente o efeito do original apenas com a reprodução do conteúdo, sem consciência de língua em relação à forma. Construído por conotação, em texto densificado pelo jogo de metáforas e metonímias, pelo trabalho artístico sobre o significante, o significado poético estará, muitas vezes, "além do texto", dos conteúdos expressos. A língua chinesa é baseada no caractere, o sinograma, ideográmico e sintético. Ao contrário da língua ocidental – na qual a escrita é, sobretudo, a reprodução fonética da fala, o texto escrito chinês se realiza na síntese ideológica, cinésica (referente a movimento, no caso a dança pela caligrafia e sonora do caractere), que pode sintetizar frases inteiras e representar contextos em uma sílaba, em acumulações de processos metafóricos. A escrita chinesa é, em si mesma, um sistema intersemiótico, trazendo recursos poéticos desconhecidos no Ocidente. (2013, p. 129)

O significado parece que está latente no vocabulário do texto original, mas para os falantes nativos, "significado" nunca é significado de dicionário. Por isso, o tradutor deve traduzir os significados conotativos e extensivos subjacentes, as associações e os significados pretendidos. Pode se dizer que, a imagem cultural é um instrumento para exprimir o significado ou pensamento e a língua é um instrumento para clarificar a imagem. O significado é expresso através da imagem, e a imagem é clarificada através das palavras. No entanto, não é fácil para os tradutores estrangeiros perceberem bem as imagens culturais como enigmas.

Além disso, Chad Hansen (Li, 2005, p. 33) também aponta que, para compreender verdadeiramente o pensamento filosófico chinês, é necessário compreender a sua filosofia da língua. Ao contrário da filosofia ocidental da língua, a filosofia chinesa da língua centra-se em palavras ou nomes e não em frases. Em chinês, os caracteres são utilizados como nomes que se referem não a indivíduos, mas a conjuntos (substantivos de massa) ou a classes (tipo de coisa). Quando os antigos chineses utilizavam estes nomes, não utilizavam um nome para representar uma coisa específica, mas sim um aspeto do conjunto do mundo das coisas. Isto também se reflete na utilização das imagens culturais no *Tao Te Ching*. Por conseguinte, compreender as conotações culturais das imagens pode ser considerado o passo mais importante da interpretação e tradução do *Tao Te Ching*, e também vai ser o foco da análise no próximo capítulo.

2. Enquadramento Teórico da Análise das Traduções Selecionadas da Obra de Lao-tse

2.1. Tradução Cultural

De acordo com a definição de cultura dada na *The New World Encyclopedia*, publicada em 1974, a cultura é a soma das opiniões espirituais e artísticas partilhadas por um determinado grupo de pessoas, e a sua conotação inclui tradições, costumes, critérios morais e éticos, e as relações sociais. A cultura como um fenómeno social pode regular o comportamento humano, e um ambiente cultural particular pode influenciar os valores e os estilos de vida das pessoas (Wang, 2019, p. 2). Edward Taylor, um antropólogo de renome, identifica cultura com civilização e aponta que num sentido etnográfico amplo, pode ser reduzida a um conjunto composto que inclui artes, conhecimentos, leis, costumes, etc., bem como todos os hábitos ou capacidades adquiridas pelos membros de uma sociedade (1992, p. 1). As definições acima mencionadas mostram, em primeiro lugar, que cultura é um conceito bem amplo que cobre todos os aspetos da vida social e que a vida espiritual e material de cada membro da sociedade está intimamente relacionada com ela. Em segundo lugar, a cultura é herdada constantemente porque ela tem sido adquirida, derivada e criada durante o processo evolutivo dos seres humanos e transmitida de geração em geração, sendo de grande importância para a sobrevivência, adaptação e desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade. Além disso, e mais importante ainda, a cultura caracteriza-se pela etnicidade ou nacionalidade, dado que é criada e desfrutada por membros de um determinado grupo e sociedade, e baseia-se nas características étnicas, expressando assim as diferenças entre as culturas distintas. Ou poder-se-ia dizer que "a essência da etnicidade é a distinção de uma cultura da outra" (Zheng, 1992, p. 134).

Devido às limitações geográficas, a cultura emerge sempre dentro de uma certa área. Mas a divulgação permite a perpetuação e expansão da cultura. A cultura é

também desenvolvida e preservada nesse processo de difusão. Pode dizer-se que a divulgação cultural é um fator importante que influencia a mudança cultural. À medida que os seres humanos interagem entre si, as diferentes culturas misturam-se e espalham-se, identificando e absorvendo as culturas uns dos outros, expandindo assim gradualmente o âmbito do impacto de uma cultura para se tornar uma cultura partilhada por vários ou mais grupos, tais como o inglês, que teve origem nas Ilhas Britânicas e é hoje uma das línguas comuns do todo mundo. Louis Spindler (1984, p. 23) salienta que a integração de diferentes culturas com diferentes origens, valores e objetivos é um processo de adaptação, coevolução e fusão gradual dum novo sistema cultural. À medida que a sociedade humana se desenvolve, mais culturas irão transcender as fronteiras geográficas e nacionais e tornar-se mais difundidas. Contudo, antes de chegar a esta fase dessa comunidade cultural, as características étnicas da cultura permanecem muito distintas, intimamente ligadas aos valores, consciência, psicologia, modo de vida e modo de produção de uma nação. Isso também é a razão pela qual o fenómeno das barreiras culturais não pode ser evitado nas comunicações e nos intercâmbios.

O estudo da cultura é um tema inevitável para o estudo da tradução. A tradução, enquanto transferência entre as duas línguas e forma de contacto entre os dois sistemas linguísticos, é ao mesmo tempo um processo de transmissão e transplante da cultura. Além disso, o tradutor, influenciado pela cultura a que pertence, continua inevitavelmente marcado pela cultura da língua traduzida, mesmo que tente superar os seus fatores subjetivos pessoais na tradução. A intervenção da cultura no processo de tradução é em grande medida condicionada pela orientação cultural determinada e a identidade cultural do tradutor na sociedade em questão. Esse ponto vai ser discutido em detalhe na próxima secção. Para além do impacto no tradutor, os fatores culturais também fazem surgir barreiras substanciais à tradução, que é a questão central do estudo deste trabalho presente – o problema da lacuna cultural na tradução. O objetivo da tradução é transmitir ao leitor os significados linguísticos e as conotações culturais relevantes, mas os fenómenos culturais desconhecidos transportados por uma língua podem ser confusos ou mesmo incompreensíveis para os leitores de outra língua. Por

isso, as estratégias de tradução adotadas pelo tradutor são particularmente importantes para resolver este problema.

Além da influência acima referida no processo de tradução, os fatores culturais também são a razão fundamental pela qual a própria atividade de tradução é tão importante. No mundo existem tantas línguas diferentes que podem expressar ideias, transmitir cultura e criar arte, mas as diferenças delas também são enormes. A necessidade da tradução é exatamente devida a essa "diferença" entre as línguas e culturas. Chen (2019, pp. 147-148) argumenta que o significado mais fundamental da tradução é reconhecer, identificar e superar essas diferenças, de modo a promover uma comunicação interlingual eficaz e o intercâmbio entre culturas. O objetivo final é alcançar a compreensão mútua e o reconhecimento recíproco entre diferentes culturas. Nida (1993, p. 56) acredita também que a tradução surge e desenvolve-se em resposta ao intercâmbio intercultural, e que a sua tarefa é transmitir a cultura de uma nação para a outra. É precisamente por causa das especificidades culturais que existem entre diferentes culturas que a tarefa do tradutor é descobrir as diferenças na forma e na função das duas línguas e compará-las. Portanto, traduzir significa comparar culturas. ("*Translating means comparing cultures"*) (Nord, 1997, p. 34). Liu Miqing, um famoso tradutor chinês, também concorda com a importância da comparação cultural na tradução. Ele acredita que os estudos comparativos culturais são uma parte fundamental dos estudos de tradução que não pode ser ignorada e os aspetos desse estudo geralmente envolvem: 1. comparação de formas culturais e linguísticas; 2. comparação de valores culturais; 3. comparação de sistemas de psicologia e estética; 4. comparação de estilos lógicos e métodos de expressão (2020a, p. 93). Com base nas teorias acima referidas, a presente tese adota a metodologia de pesquisa comparativa cultural para analisar os vários fenómenos culturais incorporados na tradução do *Tao Te Ching* e as diferenças linguísticas e culturais neles refletidas, e concentra-se na forma como os tradutores ultrapassam as barreiras culturais no processo de tradução para transferir a informação cultural do texto original para a língua traduzida, de modo a atingir os objetivos de escolher as estratégias mais adequadas, alcançar melhores efeitos de tradução e realizar com sucesso o intercâmbio cultural.

A fim de transmitir total e adequadamente as conotações culturais no texto original, o primeiro trabalho a ser alcançado é a compreensão cultural do tradutor. “A compreensão cultural significa a desconstrução exata dos significados das mensagens culturais” (Liu, 2020a, p. 77). No que diz respeito ao *Tao Te Ching*, a compreensão cultural requer uma integridade, ou seja, é preciso primeiro lê-lo cuidadosamente para obter uma compreensão geral (*read-through*) e depois analisar as suas palavras e frases (*intensive reading*). Além disso, ainda é necessário prestar atenção à vida do autor, o período de tempo em que foi escrito e o ambiente histórico. Uma vez que o *Tao Te Ching* já tem mais de dois mil anos e o seu contexto social é muito diferente do atual, uma compreensão correta exige que seja colocado no seu próprio contexto histórico. Porque “a compreensão científica e racional é a chave para alcançar uma compreensão cultural precisa” (Liu, 2020a, p. 82). A distância espaço-temporal pode causar uma grande diferença em epistemologia, valores e critérios morais entre o antigo e o presente. Por exemplo, o tradutor Huberto Rohden traduz o capítulo 80 como “Mas não os privemos da sua liberdade” e faz a interpretação tomando por referência o Cristianismo (2013, pp. 183-184). A tradução mostra que o tradutor não observava que Lao-tse vivia num período conturbado e bárbaro, onde as guerras eram frequentes e as pessoas viviam em condições difíceis e precisam de lutar para sobreviver, e este capítulo descreve a vida utópica e o sistema ideal do país do mestre, nada a ver com liberdade ou religião. É evidente que “o conhecimento contextual é uma condição e um pré-requisito para a compreensão” (Liu, 2020a, p. 124). Em suma, num sentido básico, a compreensão cultural é o ponto de partida para os tradutores compreenderem um texto, e num sentido mais amplo, a compreensão cultural é o ponto de partida para compreender a cultura e o espírito de uma nação. Portanto, os tradutores precisam de fazer esforços para obter uma profunda compreensão cultural de um texto, e mais importante ainda, tentar experimentar a acumulação cultural de uma nação através desse estudo e transmitir a sua compreensão cultural aos leitores da língua traduzida de forma apropriada e correta.

A qualidade da tradução é diretamente determinada pela profundidade de compreensão do contexto cultural. Para obter a compreensão cultural correta e

expressar adequadamente na tradução, a interpretação cultural do significado das palavras e a análise linguística da organização ou estrutura do texto original são cruciais. Entre eles, a interpretação das palavras é a parte básica. Para além do vocabulário, segundo a pesquisa de Liu (2020a, p. 59), as conotações culturais no texto refletem-se também em: 1. cenário, que é muitas vezes uma descrição geral da cena ou do contexto, como o ambiente, a fim de revelar a psicologia ou características culturais; 2. evento ou ato narrado ou evocado (possivelmente através do diálogo do personagem); 3. atmosfera e modalidade, ou seja, a cor emocional e os sentimentos contidos numa frase. 4. as características das personagens, as pessoas no texto geralmente podem conter os hábitos sociais e as características étnicas, mostrando assim as informações geoculturais; 5. o estilo do autor, que sempre mostra as especialidade e identidade culturais. Estes cinco itens, juntamente com o vocabulário, são coletivamente referidos como portadores de informação cultural no texto. No que diz respeito ao *Tao Te Ching*, o livro clássico filosófico, as informações culturais são realizadas principalmente através de imagens particulares compostas por palavras, cenas e eventos. Assim, a compreensão cultural e a interpretação destas palavras e frases são o foco e a maior dificuldade da tradução do *Tao Te Ching*, pelo que esse constituirá o problema a ser analisado com detalhe no trabalho presente. Além disso, a observação das informações culturais permite também a análise, rastreio e interpretação a quatro níveis: forma material, sistema de regras, costumes e comportamentos e atividades psicológicas (Liu, 2020a, p. 224). Também essas serão as perspetivas de análise subsequente.

Em suma, o estudo da cultura da tradução vai além do nível superficial de comparação entre o texto original e o texto traduzido, e presta mais atenção à interação entre tradução e cultura e ao nível mais amplo dos contextos históricos e sociais, bem como ao estudo do impacto e dos constrangimentos da cultura na tradução. A premissa básica da tradução cultural é que cada língua contém certos elementos culturais tais como expressões idiomáticas, expressões fixas e as imagens culturais específicas, e que cada texto está enraizado numa cultura determinada, por isso, a recepção e tradução do texto variará de acordo com a cultura. Assim, a tradução não é apenas uma transformação linguística, mas também um intercâmbio entre culturas. Portanto, nesta

tese também se considera que a transmissão das conotações culturais do *Tao Te Ching* é um dos critérios mais importantes para avaliar a qualidade da sua tradução. Através da análise do problema da lacuna cultural na tradução, identifica as dificuldades na tradução, explica as conotações culturais e discute as estratégias adequadas para alcançar o objetivo da pesquisa de melhorar a qualidade da tradução, promover o intercâmbio cultural e reforçar a compreensão mútua.

2.2. Identificação Cultural e Identidade Cultural na Tradução Cultural

2.2.1. Identificação Cultural

Segundo a investigação da Professora Liu Yue (2020, p. 20), a identificação é uma relação de ligação psicológica e emocional dos indivíduos ao se depararem com grupos e essa identificação muitas vezes aparece na forma de um sentimento de pertença. A identificação cultural é diferente da identificação política ou étnica na medida em que se baseia no reconhecimento de valores fundamentais como fonte de pertença e se apresenta por utilizar os mesmos símbolos culturais, seguir uma filosofia cultural comum, e herdar os padrões de pensamento e as normas de comportamento. A identificação cultural tem características distintas de mutabilidade e iniciativa, e a construção da identificação cultural é, em última análise, uma escolha de valores. Zheng (1992, p. 14), por outro lado, sugere que a identificação cultural é a tendência dos seres humanos para concordar e reconhecer a cultura. Como os seres humanos existem em diferentes sistemas culturais, a identificação cultural varia de cultura para cultura, e por isso é expressa como um sentimento de pertença à sua própria cultura. Ele assinala também que a existência e o desenvolvimento da cultura dependem da identificação cultural (1992, p. 24). Uma cultura pode existir e desenvolver-se quando há um forte sentido de identificação com ela. E isto reflete-se ainda mais no processo de integração cultural, onde não só existe como também encontra um novo lugar e se desenvolve sob o impacto de culturas heterogéneas. Inversamente, se uma cultura é altamente

controversa, será muito possível ter dificuldades de desenvolver. Assim, podemos dizer que é muitas vezes inevitável que uma cultura seja criada, mas não é necessariamente inevitável que ela exista ou se desenvolva.

Uma vez formada a identificação cultural, um sistema que governa o comportamento e as ideias das pessoas é formado simultaneamente na mente das pessoas. A palavra "sistema" é utilizada porque as pessoas se identificam com as coisas de vários aspetos, incluindo a identificação da nação, clã e família, bem como a identificação da moralidade e ética. Todos os fenómenos culturais, tais como linguagem, literatura, filosofia, arte, etc., estão ligados aos sistemas de identificação das pessoas. Pode dizer-se que todos os fenómenos culturais refletem a identificação latente na mente das pessoas. O Professor Zheng (1992, pp. 42-43) classifica os elementos que constituem este sistema em: 1. aspetos espirituais: incluindo crenças religiosas, valores, consciência estética, ética e moral; 2. aspetos comportamentais: incluindo padrões de comportamento humano, estilos de vida, métodos de produção e vários costumes e festivais; 3. aspetos institucionais: incluindo sistemas políticos e económicos, instituições, leis, entre outros; 4. aspetos materiais: referindo-se aos produtos do trabalho humano, tais como vestuário, alimentação, habitação e transporte. Em geral, a identificação cultural pertence e é o núcleo da categoria da cultura espiritual (1992, p. 46). Embora a cultura material e a cultura institucional possam ser facilmente alteradas, os elementos que foram sendo construídos no espírito humano ao longo do tempo são difíceis de mudar, determinando assim o pensamento, comportamento e criatividade humanos.

Os seres humanos formam a identificação cultural porque vivem em grupos e, portanto, formam inevitavelmente consensos sobre as coisas (Zheng, 1992, p. 16). A criação ou a compreensão cultural pode começar com o indivíduo, mas sempre acaba no grupo. Este é um processo de integração, em que a criação e a compreensão cultural do indivíduo são comunicadas a mais pessoas através de atividades que podem ser negadas porque vão contra os estereótipos de outros, mas também podem ser aceites, formando gradualmente um consenso que influencia o comportamento e a compreensão de todo o grupo. Esta integração cultural do indivíduo para o no grupo é

uma das formas importantes de formação da identificação cultural. A identificação formada por uma nação durante o seu próprio desenvolvimento é a forma mais difundida e fundamental de identificação na cultura humana (Zheng, 1992, p. 197). Neste processo, formam-se diferentes estilos de vida, sistemas éticos e vários hábitos culturais. Neste sentido, uma nação tem a sua cultura específica e a sua identificação cultural própria.

O Professor Zheng salienta também que há dois aspetos que moldam a identificação da sua própria cultura (1992, pp. 48-51): o primeiro é o processo da aculturação humana. Neste processo, as pessoas têm constantemente ajustado a sua relação com a sua cultura e aceitam a influência subconsciente pela cultura em que vivem. Embora as pessoas possam ter algumas novas rebeliões e mudanças sobre a sua cultura e a identificação original à medida que se tornam adultas, ainda é impossível abandonar completamente essa identificação estabelecida e formar uma totalmente nova. O segundo é a identificação cultural formada por clã e linhagem. Como mencionado acima, a cultura tem as características específicas e é transportada por nação. Esta identificação espontânea leva as pessoas a conhecer a sua própria cultura e a participar nas atividades que simbolizam a sua própria cultura, a fim de reforçar e manter a sua identificação. Particularmente quando as culturas estão num estado de contacto e interação, a identificação cultural torna-se mais forte na sua consciência devido aos conflitos culturais. Dado que essa interação cultural envolve os valores culturais e até mesmo a existência e o desenvolvimento da cultura, a identificação da própria cultura é sempre expressa em termos de psicologia cultural nacional, valores culturais, auto-estima cultural e outros aspetos com características emocionais. Esse ponto também é uma diferença particular na psicologia da tradução entre os tradutores chineses e estrangeiros.

A tradução significa a colisão de diferentes culturas, mas o processo e o feedback dos leitores nem sempre são positivos. Dado que existem grandes diferenças nas culturas distintas, as pessoas também têm diferentes entendimentos de cultura, pensando e comportando-se baseadas na sua própria cultura. O que é normal num sistema cultural é difícil de compreender e aceitar noutra cultura. No intercâmbio e

integração intercultural, a identificação cultural inclui tanto a identificação da própria cultura como a de uma cultura diferente (Zheng, 1992, p. 7). Se a compreensão sobre a outra cultura não puder ser alcançada, então a comunicação entre as culturas será muito difícil. A capacidade de se identificar com uma cultura diferente de fato depende da própria cultura, tais como se põe em perigo a existência da própria cultura, se entra em conflito com os valores e significados religiosos da própria cultura, se corresponde à estética e às emoções da própria cultura, etc. Porque as pessoas identificam-se primeiro com a sua própria cultura e usam-na como bitola para se identificarem com as outras culturas (Zheng, 1992, p. 87). Em geral, a camada exterior da cultura, ou seja, os aspetos materiais, é facilmente aceite desde que não contrarie os valores particulares das pessoas, tais como os tabus religiosos. Por exemplo, o uso de pauzinhos de madeira no passado é agora substituído por pauzinhos de bambu, e o uso de carroça puxada por cavalos é agora substituído por carro, o que é apenas uma mudança na forma. Mas, quanto aos aspetos mais nucleares da cultura, como as crenças, têm de passar por conflitos e reviravoltas para mudar ou para que algo de novo e diferente seja aceite.

Para um coletivo, a mudança cultural é naturalmente um processo longo e complicado, mas um indivíduo é capaz de escolher ativamente a compreensão e identificação das outras culturas. As pessoas normalmente compreendem e avaliam as coisas estrangeiras ou diferentes de acordo com a sua própria identidade, dessa maneira, o que corresponde à sua identidade original pode ter valor (Zheng, 1992, p. 87). Esta é também a razão pela qual estes tradutores estrangeiros escolheram traduzir o *Tao Te Ching*, em geral com uma atitude objetiva ou positiva – pois pode depreender-se que concordam com algumas ideias e pontos de vista expostos no livro. E, por muito que um tradutor estrangeiro tente, carregará sempre a marca da cultura original no processo de identificação e tradução. Segundo a investigação de Zheng (1992, p. 107), a identificação de um indivíduo com a cultura manifesta-se de duas formas: por um lado, a identificação da cultura original, como referida anteriormente, através da qual se integra plenamente nesse ambiente cultural e acaba por se tornar um recriador e transmissor dessa cultura. Por outro lado, a identificação de ou com uma cultura diferente apresenta-se como um processo de quebrar as barreiras e limitações da

cultura original para conhecer e identificar-se com uma nova cultura, introduzindo alguns elementos novos na cultura original. Com o desenvolvimento da sociedade, em nosso entender, o foco da identificação cultural tende a deslocar-se do primeiro para o segundo. Para o indivíduo, o primeiro processo de aculturação é um processo passivo, ou seja, determinado pelo ambiente cultural em que se vive, uma influência que é subtil e inevitável. Mas o segundo processo de confronto de uma cultura estrangeira é um processo de escolha ativa, de julgamento ativo de identificação ou negação, de aceitação ou rejeição. Devido ao desenvolvimento da sociedade e à diversidade dos meios de comunicação, as culturas diferentes estão cada vez mais interligadas e é difícil para os indivíduos serem influenciados por um único ambiente cultural. Em vez disso, tenderão a encontrar a sua identidade entre muitas culturas distintas, num processo vai complexo e moroso. Assim, acreditamos que, na era atual, existe um interesse e uma atenção crescentes pela cultura estrangeira, e que por vezes a identificação da cultura estrangeira pode mesmo ultrapassar a identificação da própria cultura, até influencia a ideologia de uma nação.

Portanto, podemos dizer que a construção da identificação cultural é um processo gradual que nunca para juntamente com o desenvolvimento e a mudança da cultura. Esta construção é formada pelo acrescimento dos novos elementos na identificação existente. Assim, a base para a nova construção é a identificação cultural existente (Zheng, 1992, p. 230). Com a expansão dos intercâmbios culturais, há cada vez mais fatores que influenciam a mudança cultural, vindo principalmente das culturas estrangeiras. Especialmente hoje em dia, a divulgação da cultura expandiu-se mais do que nunca com o desenvolvimento dos transportes e comunicações modernos. Neste contexto, os seres humanos conhecem-se e compreendem-se mutuamente, e a identificação cultural também tem uma escolha mais ampla. Neste sentido, o papel da tradução é particularmente importante, porque a tradução é um meio direto e eficaz de comunicação cultural, como uma ponte. Uma vez que é uma comunicação bilateral, inevitavelmente exige o conhecimento recíproco, a que chamamos compreensão cultural. A condição básica para a compreensão cultural é que as identificações culturais sejam semelhantes ou aceitáveis, enquanto a incompreensão cultural tem as suas raízes

no conflito ou contradição das identificações. Para a tradução do *Tao Te Ching*, a influência da identificação cultural reflete-se nos seguintes aspetos: 1. a escolha do discurso na tradução: discurso chinês ou ocidental; (O foco principal aqui é sobre as estratégias de tradução adotadas, tais como a transliteração ou a procura de correspondências, ou seja, o que eu considero como discurso chinês ou ocidental. Analisarei as diferenças entre as duas línguas na tese, uma vez que esta é uma razão muito importante para as dificuldades de tradução. 2. a posição cultural quanto ao problema da lacuna cultural e as estratégias: eliminar as diferenças ou preservá-las; 3. a escolha do texto traduzido e o objetivo da tradução: de que perspetiva traduzir e por que traduzir.

De um modo geral, a identificação da cultura é um processo de fechado para aberto, de identificação das culturas específicas para mais culturas distintas. (Zheng, 1992, p. 90). Assim, o contacto e a integração é uma realidade inevitável do desenvolvimento cultural. Atualmente, a identificação cultural caracteriza-se pelo fato de diferentes culturas estarem a expandir constantemente a identificação com outras culturas (Zheng, 1992, p. 262). Através do contacto e intercâmbio com outras culturas é que uma cultura pode ganhar um novo desenvolvimento, portanto, nesse sentido, a tendência no desenvolvimento cultural é aprender uns com os outros, integrar e desenvolver em conjunto (Zheng, 1992, p. 254).

2.2.2. Identidade Cultural na Tradução

A identidade cultural na tradução é a posição cultural do tradutor no processo de tradução após a identificação cultural ativa, que se reflete principalmente na escolha da obra, nas estratégias adotadas e na utilização da língua na tradução.

Estudiosos da escola contemporânea como Lefevere (1992, p. 6) argumentam que a tradução não se realiza no vácuo, e esta visão também inclui o raciocínio lógico de que o tradutor, como sujeito da atividade de tradução, também não vive no vácuo. O ambiente original e a formação intelectual do tradutor dão-lhe um pressuposto cultural

quando se confrontam com uma cultura estrangeira, que é refletido, consciente ou inconscientemente, na sua tradução. A identidade cultural é um conceito muito amplo, e há muito que é entendida como dois conceitos aparentemente dicotómicos. De acordo com Hall (1990, p. 223), existem pelo menos duas formas diferentes de discutir a identidade cultural. A primeira define a identidade cultural como uma cultura coletiva compartilhada que reflete uma experiência histórica comum e as imagens culturais, proporcionando um contexto estável, imutável e contínuo para a formação de nação. Esta identidade cultural é delineada pela homogeneidade cultural de uma nação ou de um país. Como os tradutores de diferentes nacionalidades cresciam em diferentes ambientes culturais e eram influenciados pelas diferentes culturas, expressam naturalmente diferentes identidades culturais na tradução. A segunda interpretação da identidade cultural é que é uma questão de "tornar-se" e "ser". Pertence tanto ao passado como ao futuro, o que significa que a identidade cultural está em constante mudança. Neste sentido, qualquer tradutor que entre noutra cultura irá, em maior ou menor grau, absorver uma nova identidade cultural. Por exemplo, no caso de um tradutor português, como o tradutor António Graça de Abreu, que viveu na China por um período, e o outro tradutor chinês Wu Jyn Cherng, que emigrou para o Brasil, as suas experiências especiais levaram à intersecção e colisão de diferentes culturas, e as suas identidades culturais como tradutores também deixaram a marca de mistura destas duas culturas diferentes ao mesmo tempo. E esse ponto também vai ser analisado em detalhe adiante.

Além disso, a identidade cultural pessoal do tradutor tem uma grande influência na escolha de estratégia de tradução, ou seja, a escolha de domesticação ou estrangeirização. Entre as mais de dez traduções selecionadas na tese, os tradutores respectivamente são de Portugal, Brasil, Angola e China, e os tradutores tanto estrangeiros como chineses são influenciados de forma diferente pelas suas respectivas identidades culturais no processo de tradução. E as características destas traduções dependem frequentemente das identidades culturais dos tradutores, o que tem um impacto direto na compreensão, interpretação e reprodução do texto original. Por exemplo, as identidades culturais dos tradutores estrangeiros representam a escrita de

estudiosos ocidentais sobre a China, apresentando ao Ocidente uma imagem da literatura e cultura chinesas constituída por tradições sinológicas e perspetivas ocidentais. Devido à sua posição ocidental, é inevitável reescrever a cultura chinesa em certa medida nas suas traduções, mas com o aumento contínuo da tradução da cultura e literatura chinesa e o aprofundamento das pesquisas sobre a China, as suas traduções tornam-se cada vez mais sofisticadas, quer dizer, a sua perspetiva muda do Ocidente para o Oriente e são capazes de analisar, compreender e aceitar a história e realidade chinesas de forma mais objetiva. Os tradutores chineses, por outro lado, permitem o transplante da cultura estrangeira para a sua própria cultura. Este tipo de tradução reconcilia o espaço entre estranheza e familiaridade. Para eles, as duas culturas não estão em oposição uma à outra, mas formam um todo. Dentro deste conjunto, as diferentes culturas coexistem umas com as outras e podem compreender-se e aceitar-se mutuamente.

Venuti (2008, p. 43) acredita que o maior reflexo social da tradução é a reconstrução da identidade cultural. No processo de tradução, o tradutor, como o fator mais ativo entre muitos, entra primeiro na leitura e avaliação do texto original como um leitor. Na tradução do texto selecionado, a sua identidade cultural, incluindo identidade nacional, ideologia, orientação de valores e padrões estéticos, sempre é envolvida no processo desde a compreensão até à tradução. A intervenção da identidade cultural é a razão essencial pela qual o mesmo texto original tem vários tradutores e diferentes interpretações e traduções. A influência da identidade cultural na tradução é omnipresente, e a plena compreensão e análise da identidade cultural do tradutor é um pré-requisito para os estudos de tradução. Além disso, a diferença da identidade cultural dos tradutores é também uma das razões importantes para a questão central desta tese, a lacuna cultural. Por conseguinte, é importante distinguir a tradução ocidental da tradução dos descendentes chineses e a tradução chinesa em termos de identidade cultural, e explorar mais a compreensão do tradutor da cultura e filosofia clássica chinesa e a perspetiva única formada pela sua própria identidade na tradução, utilizando-a como base para a discussão mais sistemática da identidade cultural do tradutor, da sua compreensão e interpretação dos conceitos centrais e do significado do

Tao Te Ching, bem como analisar o papel e influência da identidade cultural do tradutor apresentada na sua tradução.

2.2.3. Subjetividade do Tradutor

Conforme Zhao (2018, p. 197), a tradução literária envolve inevitavelmente a experiência subjetiva da tradução, uma vez que a compreensão e interpretação de "significado" em obras literárias não são inteiramente objetivas e no processo de tradução, o tradutor tem um grau considerável de liberdade. Ele não confronta diretamente os leitores, mas pressupõe na sua própria mente a existência dos leitores e, em certa medida, transmite ao leitor a sua própria experiência de leitura da obra original por meio da língua traduzida. Portanto, a tradução literária é uma interpretação subjetiva e criativa no seu processo específico. Embora a tradução seja derivada da obra original, ela é na verdade diferente e continua a criação da obra original. Shui (2020, p. 50) também enfatiza a subjetividade do tradutor de outra perspetiva, argumentando que o texto é uma estrutura multidimensional aberta que pode ser interpretada de forma diferente por pessoas diferentes, e pela mesma pessoa em situações diferentes. Como se pode ver, na tradução, o texto original é fixo, mas a compreensão é dinâmica e mutável. O tradutor reconhece a conotação do texto original de acordo com o seu próprio conhecimento, preenche as lacunas de significado, e concretiza os conceitos indeterminados, realizando em última análise o processo da tradução. É evidente que a tradução é uma atividade criativa ativa do sujeito, envolvendo a própria experiência linguística de tradutor. O texto sobrevive na língua de chegada através da tradução e interpretação do tradutor. A subjetividade de tradutor reflete-se em dois aspetos: em primeiro lugar, a interpretação do texto original e, em segundo lugar, a recriação estética. Ou melhor, a subjetividade e criatividade do tradutor reside na sua coragem de fazer cedências, de se rebelar e de inovar, omitindo partes que ele pensava que poderiam ser deixadas sem tradução e não traduzindo palavra por palavra. Por exemplo, o uso extensivo de notas, comentários e ilustrações de António Miguel de Campos na

sua tradução do *Tao Te Ching* demonstra plenamente a utilização pelo tradutor de estratégias de intervenção sobre o texto, nas quais a subjetividade do tradutor se reflete também. Além disso, na tradução do *Tao Te Ching*, é sempre difícil para o tradutor determinar o significado exato de certas palavras, especialmente alguns termos filosóficos, que exigem que o tradutor compreenda o seu significado adicional e retórico no contexto. A tradução nunca é, portanto, uma simples conversão de signos linguísticos. Uma tradução bem-sucedida depende principalmente da escolha criativa do tradutor das palavras e frases apropriadas.

A subjetividade do tradutor é muito importante para a atividade de tradução, quer dizer, o tradutor é sempre limitado pelo seu contexto cultural (geralmente da cultura da língua materna) e aplica a sua própria perspetiva cultural à tradução. Este fenómeno reflete-se mais proeminentemente na tradução do texto da língua estrangeira para o texto da língua materna. Das dez edições selecionadas do *Tao Te Ching*, com exceção de dois tradutores chineses, os outros oito fizeram a tradução do chinês, uma língua estrangeira (língua de partida), para português, a sua língua materna (língua de chegada), onde a cultura de língua portuguesa influencia diretamente a compreensão e interpretação do texto original. E os tradutores chineses, por sua vez, seriam limitados pela cultura chinesa nas suas tentativas de expressar e integrar a cultura portuguesa com base na capacidade de compreender plenamente o texto original. É, portanto, impossível para qualquer tradutor ser livre da influência do seu próprio contexto cultural, e a tradução de qualquer tradutor assim terá um pressuposto cultural.

Como uma atividade típica de comunicação intercultural, a tradução é o transporte entre duas línguas e duas culturas, e neste processo, o que os tradutores devem sentir mais é a “diferença” e a “semelhança” da as duas culturas, e a questão mais confusa é qual a atitude cultural a adotar para lidar com as diferenças culturais (Chen, 2019, p. 145). Nida assinala também (2001, p. 308) que para uma tradução verdadeiramente bem sucedida, a competência bicultural do tradutor é ainda mais importante do que a sua competência bilingue, porque as palavras só têm sentido no contexto cultural em que funcionam. Dicionários e enciclopédias são certamente importantes fontes para perceber os sentidos de modo geral, mas nunca poderão substituir a experiência pessoal

do tradutor numa comunidade de línguas estrangeiras. A tradução é difícil em grande medida porque o tradutor trabalha num contexto sócio-cultural específico, e o tradutor é inevitavelmente influenciado e dominado pela cultura da qual depende. A fim de minimizar o grau de interferência da sua própria cultura, o tradutor tem de tentar ultrapassar a influência da estrutura de conhecimento anterior imposta à sua consciência pelo seu próprio contexto cultural de fundo, de modo a adquirir a capacidade de reconhecer as lacunas culturais no processo de tradução, a fim de poder realizar melhor o seu trabalho de tradução. Alternativamente, o tradutor não pode substituir a visão do autor original pela sua própria visão, e substituir o estilo do autor pelo seu próprio (Xu & Mu, 2021, p. 139).

Especificamente, a tradução é um trabalho analítico e abrangente caracterizado por uma correspondência de conversão de significado entre bilingues, baseado na análise e exigindo: 1. a capacidade de analisar as conotações semânticas. Porque a questão central da conotação semântica é o significado das palavras e a conotação semântica não só tem significado conceptual, mas também é regulada pela função de produzir significados associados, a fim de expressar as características emocionais e estilísticas das palavras; 2. a capacidade de analisar a estrutura sintática; 3. a capacidade de fazer julgamentos estéticos. A experiência de vida é extremamente relevante para a profundidade do sentimento artístico, e a experiência estética é geralmente desenvolvida durante um período mais longo de experiência de vida e prática estética (Liu, 2019, pp. 176-179). Além disso, a interpretação do texto pelo tradutor deve também basear-se no seguinte: 1. A base da interpretação do texto pelo tradutor é compreender o próprio texto, que não deve mudar das opiniões de ideologia e crenças do tradutor ou dos leitores. Por isso, o que os tradutores devem fazer é traduzir em vez de julgar ou criticar; 2 A compreensão e descodificação do próprio texto (por exemplo, a interpretação de imagens culturais, utilizações retóricas, etc.) pelo tradutor deve aderir ao princípio dos estudos baseados em evidências e pesquisas reconhecidas e rejeitar especulações subjetivas e inferências dominadas pela ideologia (Liu, 2020a, p. 207). O presente trabalho também seguirá estes princípios acima na análise e avaliação

das interpretações e expressões criativas feitas pelos tradutores no processo de tradução.

2.3. Lacuna Cultural

2.3.1. Teoria da Lacuna Cultural

Com o aumento crescente das atividades de tradução e de intercâmbio intercultural, o aspeto cultural refletido nas atividades de tradução tornou-se cada vez mais evidente. De acordo com Liu (2002, p. 89), a atividade de tradução é mais do que simplesmente o processo de transformação dos significados das palavras, mas também envolve as informações culturais carregadas pelas duas línguas. A essência da tradução é reproduzir os sentidos e as conotações de uma língua num contexto sociocultural específico para a outra língua, dentro de outro contexto sociocultural. É exatamente por este motivo que, no estudo das atividades de tradução, a questão da lacuna cultural é uma das mais importantes que nenhum tradutor pode ignorar e cujo estudo tem estado em foco nas pesquisas de tradução nos últimos anos. A fim de discutir essa questão, a primeira coisa que deve ser esclarecida é o significado da lacuna. Wang (1997, p. 58) já dá uma resposta clara: no processo de comunicação, ambos os lados devem ter um conhecimento de fundo comum ou um pré-requisito pragmático da língua para alcançar o objetivo da comunicação. Neste contexto, alguns conteúdos que são reconhecidos ou autoexplicativos para ambas as partes podem ser omissas, aumentando assim a eficácia da comunicação. Os membros que vivem no mesmo ambiente sociocultural têm um conhecimento comum sobre esta cultura específica, quer dizer, que as informações escondidas pré-existem no sistema cognitivo das pessoas. Portanto, na comunicação, de acordo com o princípio económico da pragmática, a menos que haja um propósito especial, quando referem os conceitos, geralmente estes não indicam toda a informação relevante, escolhendo apenas os pontos-chave ou os mais típicos.

Quanto às classificações da lacuna, a lacuna de informação relacionada com o contexto cultural fora do discurso é considerada como uma lacuna cultural, que ocorre mais frequentemente nas atividades de tradução. Dado que a lacuna cultural é um fenómeno comunicativo, com uma identidade cultural distinta e é o resultado da compreensão bem conhecida dentro de uma determinada cultura, os recetores que não pertencem a essa cultura encontram sempre um vazio de sentido quando se deparam com tal lacuna e são incapazes de ligar as informações dos textos com o conhecimento e a experiência fora do discurso, tornando difícil estabelecer a coerência semântica e o contexto necessário para compreender o discurso. A escrita do autor é de fato também uma atividade comunicativa e os seus alvos de comunicação são os leitores, embora geralmente não se incluam os leitores de língua e cultura estrangeiras. Por isso, quando o autor escreve, transmite informações e expressa emoções com base no seu próprio conhecimento linguístico e cultural. Por conseguinte, esse conhecimento cultural, que é considerado reconhecido pelos dois lados da comunicação da língua original, é muitas vezes desconhecido e estranho para os leitores da cultura estrangeira. Os leitores, na comunicação intercultural, não têm a mesma experiência, nem possuem um sistema cognitivo semelhante ao do autor da língua original, carecendo de informações prévias e de conhecimentos de culturas específicas, crenças religiosas, juízos de valor, princípios morais e formas de pensar que lhes são estranhas. Tudo isso se esconde por detrás da língua e da comunicação, tornando os leitores estrangeiros incapazes de preencher as lacunas culturais e estabelecer uma coerência semântica do discurso, produzindo uma desconexão na compreensão.

Em resumo, pode-se concluir que, enquanto houver as diferenças culturais, a lacuna cultural na comunicação é inevitável. No entanto, no processo de tradução, o tradutor pode minorar esta falha e melhorar a qualidade da tradução por meio da utilização das estratégias adequadas. Portanto, o tradutor deve ter um bom conhecimento dos dois idiomas e das suas culturas e, além disso, também tem de pressupor que os casos da lacuna cultural são possíveis de ocorrer. Esta questão será abordada, em detalhe, na próxima secção.

2.3.2. Lacuna Cultural na Tradução

Como todos sabemos, a tradução é um processo interativo de três vias, quer dizer, envolvendo o autor da língua de partida, o tradutor e os leitores de língua de chegada; as duas interpretações e compreensões respetivamente pelo tradutor e pelos leitores do texto não serão provavelmente e exatamente iguais. Por isso, o fenómeno da lacuna cultural na tradução acontece forçosamente no processo de interpretação do tradutor. Como Zhao (2003, p. 118) aponta, a lacuna na tradução é provocada pela informação incompleta, a qual é oriunda de uma escolha consciente do tradutor; aliás, o tradutor decide o que preservar ou omitir de informação de acordo com a intenção da comunicação ou com as expectativas do leitor. A lacuna na tradução é muito mais complexa do que a de comunicação comum e esta complexidade deriva da idiossincrasia cultural da língua. É forçoso admitir que o significado da língua é largamente determinado pelo contexto cultural em que se encontra ou pelo menos é simbiótico e interdependente com a cultura. Por isso, num determinado contexto cultural, algumas palavras ou expressões contêm sempre um sentido cifrado que transcende a sua utilização convencional. Sem dúvida, uma das funções da tradução, especialmente a tradução literária, é promover o intercâmbio cultural e oferecer o acesso ao contacto com as outras culturas. Por conseguinte, os tradutores devem não só ser bilingues, mas também ter competência bicultural. Se os tradutores não perceberem as diferenças culturais entre o texto original e a tradução correspondente, ignorando o problema da lacuna cultural e dificuldade de compreensão causados por estas diferenças, apenas faz uma tradução literal, transmitindo assim aos leitores um significado vazio, sem conteúdo, através duma tradução distorcida. Portanto, no processo de tradução, o tradutor necessita inevitavelmente de reconstruir a informação cultural. A pesquisa de Tang (2006, p. 66) mostra que na comunicação intercultural, como acontece com a tradução, a reconstrução da lacuna visa melhorar a função comunicativa da língua, ajudar os leitores de línguas e culturas estrangeiras a estabelecer um contexto relacionado e uma coerência semântica, compreender a conotação da cultura estrangeira e por fim alcançar a compreensão correta. No entanto, é inegável que as

diferenças de antecedentes culturais e estruturas cognitivas afetam, em certa medida, a compreensão dos tradutores, também eles sujeitos às limitações e às exigências de várias normas linguísticas e culturais. Muitas vezes, para construírem um contexto que possa ser plenamente compreendido pelos leitores, eles optam frequentemente por sacrificar ou enfraquecer nas suas traduções as conotações culturais mais distintas, evitando mesmo certas imagens culturais e adaptando-as aos critérios da língua de chegada. Este ponto será discutido detalhadamente com os exemplos, de novo, na parte de análise.

No processo de tradução, as características de diferentes culturas nas suas respetivas línguas apresentam divergências e são mutuamente exclusivas, o que exige que o tradutor considere cuidadosamente os fatores culturais. Os conflitos culturais na tradução entre línguas são inevitáveis e por vezes insuperáveis e, de certa forma, o foco da tradução é lidar com os conflitos culturais. Esses fatores culturais manifestam-se geralmente nas duas formas de linguagem: as palavras culturais específicas e os conflitos linguísticos figurativos, ou seja, as diferenças das imagens, as quais são uma parte importante da linguagem literária. Aliás, ambos representam normalmente as características mais importantes das suas culturas, dependendo fortemente de um contexto sociocultural particular. Contudo, é muito difícil encontrar equivalentes apropriados nas traduções, porque, em muitos casos, o que é familiar ao leitor da língua original pode ser pouco ou nada conhecido do leitor da língua de chegada. Portanto, na teoria e na prática da tradução, é particularmente importante lidar com a questão desses tipos de expressão de forma apropriada para reduzir a possibilidade da lacuna cultural. Porém, independentemente do método de tradução utilizado, a lacuna cultural não pode ser completamente eliminada.

O fenómeno da lacuna cultural tem um grande significado para os estudos de tradução, especialmente para as traduções das obras literárias, tais como os clássicos chineses. De acorado com Wang (2009, p. 14), como intermediário de intercâmbio cultural, o tradutor tem a responsabilidade de adotar as formas necessárias e apropriadas para reduzir a lacuna cultural que provoca um vazio de significado para os leitores. Por outro lado, a atividade de tradução-é também um ato comunicativo. E, ao

contrário do recetor-alvo original, o seu novo recetor-alvo ou leitor-alvo pertence a uma cultura distinta. Por isso, para conseguir uma comunicação bem sucedida, deve, por um lado, ser capaz de obter uma visão dos casos possíveis da lacuna cultural do texto original e, por outro lado, fazer um julgamento correto do sistema de conhecimento dos leitores, definindo razoavelmente o contexto partilhado e os pré-requisitos pragmáticos. Por fim, ao escolher as estratégias adequadas, ele tenta minimizar o vazio de significado provocado pela lacuna cultural nos leitores, transmitindo a informação semântica e cultural incorporada.

2.4. Teorias Chinesas e Ocidentais da Tradução – alguns aspetos

As tradições de tradução chinesa e ocidental são dois sistemas distintos na história da tradução no mundo. São independentes um do outro, mas produziram muitas ideias de tradução que são iguais ou semelhantes entre si, e ao mesmo tempo são marcadas pelos diferentes sistemas sociais e culturais a que pertencem. Na história antes do final do século XIX e do início do século XX, embora se possa dizer que o intercâmbio cultural entre a China e o Ocidente tem uma longa história, o intercâmbio e a influência mútua entre os pensamentos de tradução chinesa e ocidental era na verdade inexistente. Ou seja, especialmente em termos da teoria da tradução, só no final do século XIX e início do século XX é que houve algum tipo de intercâmbio entre a China e o Ocidente, e a sua principal manifestação foi a influência do Ocidente sobre a China (Xu & Mu, 2021, p. 133). Esta tese sustenta que um estudo comparativo sistemático das tradições de tradução chinesa e ocidental pertencentes a diferentes sistemas culturais pode proporcionar uma compreensão e um conhecimento mais aprofundados do processo e dos requisitos de tradução do *Tao Te Ching* cujos tradutores pertencem também a diferentes sistemas culturais. Como Lefevere assinala no seu artigo "Chinese and Western Thinking on translation", tal comparação pode lançar luz não só sobre as duas tradições, mas em última análise sobre o fenómeno da tradução propriamente dita (Bassnett & Lefevere, 2001, pp. 12-13). Além disso, como uma obra clássica filosófica

chinesa, a tradução do *Tao Te Ching* no mundo ocidental também precisa de levar em conta as conceções chinesas da tradução, pelo que é necessário comparar e discutir ambas as tradições da tradução.

Escusado será dizer que existem muitas diferenças ou discrepâncias entre as tradições de tradução chinesa e ocidental, uma vez que envolvem diferentes línguas e culturas, diferentes materiais linguísticos originais e diferentes formas de pensar. Segundo a investigação de Xu & Mu (2021, pp.144-156), as diferenças entre as teorias de tradução chinesas e ocidentais refletem-se, antes de mais, na característica pragmática e teórica. O foco das teorias tradicionais chinesas sempre foi prático, ou seja, discutem principalmente os métodos e estratégias de tradução, e apenas concentram nos problemas específicos de tradução, e não se estendem às outras atividades de tradução. Por exemplo, havia muitas considerações e ideias sobre a tradução das escrituras budistas, no entanto, não resumiam e aplicavam essas ideias para as traduções dos outros tipos de obras. Como resultado, havia apenas as reflexões dispersas apresentadas por diferentes tradutores na China antiga sem eventualmente formar um sistema completo e organizado de tradução. Os tradutores ocidentais, por outro lado, sempre, em diferentes graus, elevaram a sua atenção das operações de tradução subjacentes para análises teóricas de alto nível e sínteses sistemáticas, tentando explorar teorias abstratas através de atividades práticas. Além disso, na China antiga, a ênfase era sempre colocada no talento individual e na capacidade linguística pessoal do tradutor, e não na existência de princípios comuns que todos os tradutores devem seguir no processo de tradução, devido à influência da filosofia clássica chinesa que salienta que os indivíduos devem perceber e aprender por si próprios na prática e experiência. Em contraste, o desenvolvimento das teorias da tradução ocidental tem uma tendência mais óbvia para o pensamento racional, com ênfase na análise objetiva e racional sobre o autor e o texto original, bem como na consideração dos fatores do leitor-alvo. E sempre tem a missão de resumir as experiências em teoria para que mais pessoas a utilizem nas atividades de tradução.

Lefevere, como representante dos tradutores ocidentais, também oferece os seus pontos de vista. Ele começa por sugerir que as culturas que se vêem como centrais no

mundo em que habitam, não são susceptíveis de lidar muito com os outros, a menos que sejam forçadas a fazê-lo: “cultures that see themselves as central in the world they inhabit, are not likely to deal much with Others, unless they are forced to do so” (Bassnett & Lefevere, 2001, p. 13). Isto mostra que a tradição de tradução chinesa é um sistema 'singular', concentrando-se num sistema da língua e cultura chinesa, enquanto no Ocidente é mais pluralista, envolvendo vários países e línguas. Em segundo lugar, Lefevere menciona também a importância relativamente baixa atribuída à fidelidade na tradição de tradução chinesa, enquanto se tornou um conceito central no pensamento da tradução ocidental: “It has, consequently, attached comparatively less importance to the ‘faithful’ translation that became such a central notion in the thinking on translation that arose in the West” (Bassnett & Lefevere, 2001, p. 15). Mas isto não me parece correto. A questão da fidelidade foi levantada por Zhi Qian na sua tradução das escrituras budistas já no século III (Xu & Mu, 2021, p. 141) e tem sido discutida por vários tradutores chineses desde então, pelo que não se trata de a fidelidade não ser importante, como sugere Lefevere, mas tem sido sempre um dos princípios-chave da tradição de tradução chinesa. Além disso, salienta que na tradição de tradução chinesa, a forma é sempre tão importante como o conteúdo, mas a condição mais importante é que a forma da tradução deve ser uma forma chinesa: “In the Chinese tradition, form was always as important as content, with the even more important proviso, though, that the form of the translation was to be a Chinese form” (Bassnett & Lefevere, 2001, p. 22). Sobre este ponto, defendo que é porque a tradição da tradução chinesa atribui grande importância ao papel da estética na tradução, o que é ignorado por Lefevere. A filosofia do pensamento chinês da tradução tem no seu núcleo uma preocupação estética, e um elemento importante da tradição chinesa é o focar tanto o significado como a estética na tradução (Liu, 2020b, p. 46). A consideração e utilização da estética da tradução é um dos pontos que distingue significativamente a tradição da tradução chinesa do Ocidente, mas é cada vez mais esquecida. No entanto, deve ser uma consideração fundamental para os tradutores, especialmente para as traduções de obras clássicas chinesas, que também serão discutidas em pormenor na secção seguinte.

No artigo “Chinese and Western Thinking on translation”, Lefevere considera consciente ou inconscientemente a tradição da tradução chinesa como o oposto da tradição da tradução ocidental, enfatizando assim excessivamente as diferenças entre as duas. Na realidade, no entanto, existem ainda algumas semelhanças entre as tradições de tradução chinesa e ocidental. Desde os tempos antigos, os tradutores chineses e ocidentais têm considerado as mesmas questões, que incluem principalmente os princípios, objetivos, processo, métodos, estratégias, categorias de tradução, e várias relações na tradução, tais como a relação entre autores, tradutores e leitores, etc. A segunda é a semelhança dos métodos básicos de tradução. Desde os tempos antigos, tanto as teorias de tradução chinesa como ocidental têm distinguido e discutido a relação entre “tradução literal” e “tradução semântica/livre”, diferindo apenas na forma como são expressas. Outro ponto comum é que a questão da fidelidade na tradução como mencionada acima tem sido o tema central de ambas há muito tempo. Com base nestas semelhanças, podemos concluir que as duas tradições de tradução, apesar das suas diferenças, podem produzir as mesmas ou semelhantes ideias e teorias de tradução. Como Xu & Mu (2021, p. 144) apontam, a tradução é uma atividade guiada por princípios compartilhados por todos os seres humanos, os mais profundos e fundamentais dos quais são universais e transculturais.

Em conclusão, acredito que a tradução do *Tao Te Ching* requer uma consideração abrangente tanto do pensamento chinês como das teorias ocidentais. Entre as muitas teorias ocidentais, o presente trabalho adota principalmente a teoria da equivalência dinâmica de Nida e a perspetiva hermenêutica. A proposta básica de Nida é que sentido por sentido, em oposição a palavra por palavra, é uma abordagem estrutural ao processo de conversão bilingue, que enfatiza a função e importância da estrutura linguística para a expressão semântica, ou seja, a conversão linguística é também motivada por um mecanismo pragmático (Liu, 2020b, p. 248). Devido à ênfase excessiva da escola linguística na correspondência estrutural superficial, a expressão da língua traduzida é influenciada muito pela língua original, e o importante papel dos fatores culturais na tradução é negligenciado. A presente tese por isso acrescenta a análise do problema da lacuna cultural, que complementa essa limitação dessa teoria. Por outro, a

abordagem hermenêutica acredita que a compreensão é a tarefa central de interpretação e a questão central da tradução, ou seja, "tradução é compreensão" (Liu, 2020b, p. 253). No entanto, a compreensão é certa e claramente subjetiva, e por isso um dos objetivos da tese é encontrar e corrigir a subjetividade excessiva e mesmo a incompreensão refletidas nas traduções do *Tao Te Ching*. Por outras palavras, o presente trabalho adota a teoria da equivalência dinâmica de Nida porque reconhece a importância do significado e das diferenças linguísticas entre chinês e português, e adota a tradução interpretativa porque reconhece a importância da compreensão, especialmente da compreensão cultural. Estas duas teorias respectivamente sublinham o papel do significado e da compreensão na tradução, e é a partir destas duas perspetivas que a tese desenvolve a análise de traduções e edições. Argumento que para a tradução do *Tao Te Ching*, como já enfatizei, deve ser dada mais atenção à equivalência de significados do que à equivalência estrutural. Para alcançar a equivalência de significados, é inevitável que sejam necessárias as estratégias de tradução adequadas para a suplementação de significados, e esta suplementação de significados reflete a subjetividade e a compreensão cultural dos tradutores. Quanto aos pensamentos da tradução chinesa, a presente tese adota principalmente a ideia de estética da tradução, analisando e considerando a estética em termos de estilo de tradução, expressão de palavras, experiência emocional e assim por diante. Nas secções posteriores, essas teorias e pensamentos orientadores serão discutidos especificamente, um a um, de forma sucinta.

2.5. As Teorias de Estudos Descritivos de Tradução e de Equivalência

2.5.1. Estudos Descritivos de Tradução

Na década de 1950, o paradigma do estudo de tradução transformou-se de estudo prescritivo a estudo descritivo, o que é muito significativo na história dos estudos de tradução. Os estudos prescritivos tradicionais salientam a comparação de textos,

esforçam-se para explorar as regras de transformação linguística, e julgam a qualidade da tradução a fim de fornecer instruções para a prática da tradução. Enquanto os estudos descritivos de tradução quebram a limitação do texto puro, tratando a tradução como uma espécie de fenómeno cultural e histórico e estudando a tradução na cultura da língua de chegada. O seu objetivo central não consiste em formular normas e fazer juízos de valor, mas em descrever objetivamente o fenómeno transnacional real. Por isso, na orientação das teorias dos estudos descritivos de tradução, todas as pesquisas que vão ser elaboradas na parte de análise sobre a tradução do *Tao Te Ching* vão lançar luz sobre a questão relativa à forma como os contextos culturais estão relacionados com os aspetos linguísticos da tradução.

É agora amplamente reconhecido que James S. Holmes desempenhou um papel importante no surgimento dos estudos de tradução como disciplina académica em geral, e na formação da "matriz disciplinar" descritiva em particular. No seu artigo "The Name and Nature of Translation Studies", James S. Holmes apresenta uma divisão de estudos de tradução, que é geralmente considerada no Ocidente como uma declaração de fundação para estudos de tradução (Gentzler, 2004, p. 115). Ele divide o campo em três ramos: estudos descritivos de tradução (DTS), estudos teóricos de tradução (TTS) e estudos de tradução aplicada (ATS). Desde então, os estudos descritivos ocupam uma posição fulcral nos estudos de tradução. De acordo com a pesquisa de Gentzler (2004, p. 117), James S. Holmes salienta três tipos principais de investigação dos estudos descritivos de tradução que são respetivamente orientadas para o produto, orientada para o processo e orientada para a função. A investigação orientada para o produto centra-se na descrição das traduções individuais. Os estudos orientados para o processo visam revelar os processos de pensamento que ocorrem na mente do tradutor durante a tradução. A investigação orientada para a função descreve a função ou impacto de uma tradução ou grupo de traduções no contexto sociocultural da língua de chegada. Na análise que se segue, a tradução será também especificamente analisada de diferentes perspetivas em relação a estas três diferentes orientações de investigação.

Após Holmes, o livro *Descriptive Translation Studies and Beyond* de Gideon Toury, um desenvolvimento dos pontos de vista de Holmes, constrói a estrutura dos estudos

descritivos de tradução. Acredita-se que a teoria e o modelo de Toury podem ser usados para ver a comparação entre as duas traduções da mesma obra original, mudando o interesse crítico para as versões, os contextos culturais alvo e as influências culturais, para além da perspetiva linguística. No que diz respeito às teorias de Toury (2001, p. 49), a tradução é parte integrante do sistema literário na cultura-alvo, o que determina a estratégia de tradução utilizada. Em princípio, afirma que as teorias dos estudos descritivos de tradução são aplicáveis a qualquer período social e histórico e, por conseguinte, fornece um método de investigação de pesquisa de comparação das traduções. Toury (2001, p. 115) afirma também que o principal objetivo dos estudos de tradução é descrever, e explicar, qualquer fenómeno de tradução. Pode ser compreendido desta forma: o objetivo dos estudos de caso na orientação das teorias de Toury é identificar tendências nas atividades de tradução e fazer generalizações sobre o comportamento de tradução dos tradutores para sintetizar e interpretar o processo de tomada de decisão relativamente aos tradutores. Sendo assim, as normas que afetam a tradução são reconstruídas e são formuladas as hipóteses que podem ser testadas em estudos subsequentes. E isto também corresponde aos objetivos da tese sobre o estudo dos casos da tradução do *Tao Te Ching.*

A comparação é um método básico para estudar o conceito de tradução em diferentes sociedades. Toury (2001, p. 77) pensa que podemos dividir o texto original e a tradução em segmentos e cartografá-los uns com os outros, e que depois podem ser criadas unidades comparativas entre os segmentos substituídos no texto original e os segmentos substituídos na tradução. As unidades comparativas refletem as relações entre os problemas que o tradutor encontra e as suas soluções. O tradutor enfrenta a contradição entre as normas de dois sistemas diferentes, e decide a qual deles deve obedecer. O tradutor faz escolhas entre aceitabilidade e adequação, e a consideração da adequação não será sempre superior à da aceitabilidade. A zona incompatível entre a aceitabilidade e a adequação torna extremamente fácil a ocorrência de problemas da lacuna cultural. Para além do estudo comparativo de traduções e textos originais, as diferentes versões podem também ser comparadas. Ao compará-las entre si, as

considerações no processo da tradução feitas por diferentes tradutores marcados por identidades culturais diferentes são diretamente apresentadas.

2.5.2. Equivalência de Tradução

A manifestação mais direta do conteúdo comparado na tradução é a equivalência da tradução. A equivalência da tradução é uma parte muito importante dos estudos de tradução, e não pode ser evitada na interpretação e expressão da tradução, na avaliação da qualidade da tradução ou no estudo da teoria da tradução. A importância desta questão foi especificada por vários académicos, tais como Nida e Taber (1969, p. 12) que definem a tradução como a reprodução na língua de chegada, em primeiro lugar em termos de significado e em segundo lugar em termos de estilo, do equivalente mais natural da informação na língua de origem. É evidente que o problema central da tradução é conseguir uma equivalência significativa entre a tradução e o original; Hermans (1999, p. 97) aponta que a equivalência já se tornou parte do pensamento habitual sobre tradução, e que para aqueles que não sabem russo, uma tradução da obra de Dostoievski publicada em tradução é a obra (original) de Dostoievski; Na sua monografia I*n other Words: A Coursebook on Translation*, Mona Baker (2018, p. 5) fornece um relato aprofundado da equivalência de tradução, dividindo-a em equivalência lexical, equivalência supralexical, equivalência gramatical, equivalência textual e equivalência pragmática, e salienta que a equivalência de tradução é sempre relativa devido a restrições linguísticas e socioculturais, e que a equivalência linguística e transcultural só pode ser alcançada até certo ponto.

Quanto aos académicos chineses, o conceito também ocupa uma posição dominante nas pesquisas de tradução. O termo “equivalência de tradução” está incluído no *Dicionário de Estudos de Tradução Chineses* de Fang Mengzhi (2011, p. 127), salientando que a equivalência de tradução é uma questão fundamental na teoria da tradução e resume que a teoria contemporânea da tradução explorou as formas de equivalência a partir de cinco aspetos: a abordagem linguística, a abordagem

comunicativa, a abordagem sócia semiótica, a abordagem metodológica da tradução e a abordagem estética. Pode-se ver que a conotação de equivalência de tradução é muito rica, e os requisitos de tradução são diferentes de acordo com as diferentes perspetivas de equivalência. A tese pretenderá centrar-se na equivalência das traduções do *Tao Te Ching* principalmente em termos de equivalência de significado e equivalência cultural entre o texto original e a versão traduzida. A tarefa fundamental do tradutor é criar a ponte entre as diferenças culturais tanto quanto possível, a fim de maximizar a equivalência funcional entre a cultura da língua de chegada e a cultura da língua de origem, de modo a transmitir eficazmente a informação cultural e alcançar o intercâmbio e a integração culturais. Uma vez que os clássicos chineses, como o *Tao Te Ching*, possuem um valor cultural extremamente elevado, a tradução de tais obras literárias e ideológicas não significa apenas uma tradução de linguagem, mas também um modo de comunicação cultural. A característica deste tipo de tradução reflete-se no intercâmbio cultural que se realiza paralelamente no processo de tradução entre duas línguas. A tradução não é apenas um ato estático, puramente linguístico, mas um processo de intercâmbio cultural dentro de um contexto sociocultural específico. O que está envolvido a um nível mais profundo é a interpretação de um paradigma cultural. Quando um fenómeno sociocultural é expresso noutra língua, é possível não ser totalmente compreendido, o que é frequentemente referido como “choque cultural” na comunicação intercultural, e neste contexto, o tradutor precisa de escolher as diferentes estratégias de tradução para aliviar as barreiras de leitura causadas por este choque, no entanto, ao mesmo tempo, também deve alcançar a equivalência cultural e de significado na medida do possível. Contudo, é evidente que este não é um objetivo fácil de atingir, e o problema da desigualdade entre significados e conotações culturais, provocando assim o problema da lacuna cultural, será explicado mais detalhadamente através dos casos específicos na secção de análise na tese.

2.6. As Estratégias de Tradução

A escolha das estratégias de tradução é um passo muito importante no processo de tradução, que está diretamente relacionada ao efeito e à qualidade da tradução apresentada. Entre os muitos métodos de tradução disponíveis, os tradutores precisam de os considerar cuidadosamente em pormenor e escolher as estratégias mais apropriadas. O debate sobre estratégias de tradução tem sido sempre o foco da investigação sobre tradução, e tanto os tradutores ocidentais como os chineses têm discutido as estratégias sobre "estrangeirização" e "domesticação", "tradução literal" e "tradução semântica", etc. A fim de analisar e estudar as estratégias de tradução, é primeiro necessário compreender como e porque são selecionadas. De acordo com Hans J. Vermeer, o propósito da tradução determina a estratégia de tradução (*"the end justifies the means"*) (Nord, 2014, p. 90). O que quer dizer que o texto original é visto como uma oferta de informação e o tradutor deve interpretá-lo selecionando as características que melhor respondem aos requisitos da situação alvo. Nord (1997, p. 29) afirma também que cada texto é produzido para um determinado propósito e deve servir a esse propósito. Uma vez que a tradução é um ato intencional, cada tradutor deve possuir algum tipo de propósito ao traduzir. Portanto, ao traduzir o mesmo texto, diferentes tradutores podem adotar diferentes métodos de tradução em diferentes situações e para diferentes propósitos.

Nida argumenta que a tradução envolve três passos principais: 1. encontrar as frases centrais com a estrutura mais simples e o significado semântico mais claro do texto original; 2. traduzir essas frases centrais; e 3. gerar as frases na língua da tradução de acordo com as frases centrais traduzidas (Nida & Taber, 1969, p. 33). Neste processo de transformação interlinguística, a primeira coisa envolvida é a transformação da estrutura das frases, ou seja, as estratégias sintáticas e gramaticais. A mudança da estrutura da frase visa expressar o significado mais claramente, por isso, as estratégias semânticas desempenham o papel essencial na tradução, como o uso de sinónimos e antónimos, tradução reversa, concretização e abstração, mudança de ênfase, interpretação, etc. Destes, a tradução interpretativa é sem dúvida a melhor estratégia de tradução para uma obra cultural como o *Tao Te Ching*, o que será discutido especificamente nesta secção.

2.6.1. As Estratégias de Estrangeirização e Domesticação

O método de domesticação na tradução é tipicamente centrado no leitor da língua de chegada, para que a tradução possa ser mais bem adaptada aos hábitos de pensamento e ao contexto cultural dos leitores. A tradução é feita num estilo claro e fluente, o que minimiza a falta de familiaridade e o desconhecimento do texto e da cultura estrangeira para os leitores e facilita a sua leitura e compreensão. Nas palavras de Venuti, a definição de uma tradução domesticação é "a substituição violenta das diferenças linguísticas e culturais num texto estrangeiro para fornecer aos leitores da língua de chegada um texto altamente legível" (1995, p. 18). Há dois resultados da domesticação na tradução: primeiro, a língua de chegada, como língua forte, assimila a língua estrangeira, não só forçando-a a seguir as estruturas da língua de chegada mas também alinhando-a com esta em termos de valores culturais, respeitando o hábito dos leitores se verem na cultura-outra, cuja existência não podem plenamente perceber. O segundo é que o tradutor aparece de forma invisível, sem qualquer vestígio do tradutor na tradução, quer dizer, oblitera o papel de intervenção e a sua subjetividade no processo de tradução. A maior desvantagem da domesticação é que ela ignora a especificidade da cultura da língua original, e embora facilite a aceitação dos leitores até certo ponto, faz com que a tradução perca o efeito de transmissão cultural, o que está sem dúvida a pôr o carro à frente dos bois no caso de um texto de grande carga cultural, como o *Tao Te Ching*.

Então a estrangeirização é mais apropriada para traduzir o *Tao Te Ching*? O representante dessa estratégia, Venuti, elabora as suas opiniões sobre a estrangeirização (1995, p. 20): O "estrangeiro" na tradução estrangeirizante não é uma representação transparente de uma essência cultural que reside no texto estrangeiro e é valiosa em si mesma, mas uma construção estratégica cujo valor depende da situação atual da língua de chegada. A tradução estrangeirizante marca a diferença do texto estrangeiro, mas apenas através da perturbação dos códigos culturais que prevalecem na língua de chegada: "The 'foreign' in foreignizing translation is not a transparent representation of an essence that resides in the foreign text and is valuable in itself, but

a strategic construction whose value is contingent on the current target-language situation. Foreignizing translation signifies the difference of the foreign text, yet only by disrupting the culture codes that prevail in the target language". Venuti está interessado em destruir os estereótipos que possam ter sido formados sobre o texto e a cultura estrangeira, e constantemente desfamiliarizar a concepção dos leitores sobre o texto e a cultura estrangeira. O uso de intercomunicação de uma palavra no seu contexto original, embora desconhecido dos leitores, chama mais atenção e curiosidade para o seu significado exato, estimulando-os a buscar conhecimentos e interpretações para construir a sua própria compreensão. Além disso, no livro *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Venuti descreve toda a história da tradução ocidental como uma história da ausência e do baixo estatuto de tradutores. A razão mais importante para esta situação é a dominante em toda a história da tradução - tradução enquanto domesticação, ou seja, a tradução que assimilar a língua e os valores culturais do texto original com a língua e os valores culturais da língua de chegada que é mais forte na posição cultural. Venuti argumenta que uma das funções sociais da tradução é introduzir diferenças - diferenças linguísticas, diferenças culturais, diferenças políticas, diferenças éticas, etc. (1995, p. 20). E para introduzir realmente e manter estas diferenças, a tradução de estrangeirização deve ser adotada em vez de domesticação. Já antes de Venuti, Schleiermacher sublinhava a tendência de estrangeirização, argumentando que o objetivo da tradução é levar os leitores da língua de chegada numa viagem ao estrangeiro, para ver paisagens exóticas e sentir sempre a tensão da leitura. Ao atrair os leitores ao texto, o tradutor tenta preencher o vazio linguístico que os leitores não conseguem compreender e transmitir as suas impressões aos leitores, como um guia turístico. Ele exige que:

> among other things, that translations from different languages into German should read and sound different: the reader should be able to guess the Spanish behind a translation from Spanish, and the Greek behind a translation from Greek. If all translations read and sound alike, the identity of the source text has been lost, leveled in the target text. The Schleiermacher Model emphasizes the importance of foreignizing translation. The privileged position of the receiving language and culture is denied, and the alterity of the source text needs to be preserved. (Bassnett & Lefevere, 2001, p. 8)

Para Schleiermacher, a estrangeirização é uma oportunidade dos leitores de compreender e apreciar a cultura exótica sem deixar a sua língua materna. No caso de tradução do *Tao Te Ching*, a estrangeirização é claramente mais capaz de refletir as suas conotações culturais e ideias filosóficas. Afinal, não se pode simplesmente apresentar os pensamentos do *Tao Te Ching* num sistema existente ocidental. Apesar de algumas dificuldades de compreensão, os leitores também vão acabar por passar de uma experiência inabitual para adquirir familiaridade e os conceitos desconhecidos também vão tornar-se uma parte nova da linguagem e cultura da língua de chegada. que é precisamente o caminho para a integração cultural, que é o objetivo final da comunicação cultural.

A fim de compensar as dificuldades de compreensão causadas pelas traduções de estrangeirização, é também necessário utilizar as outras estratégias de tradução para complementar o significado. Por exemplo, as traduções interpretativas, explicando os significados implicados pelas palavras culturais específicas do texto original, em certa medida, não apenas preservam as imagens culturais do texto original, fornecem aos leitores as informações relevantes sobre o contexto cultural, garantem a fluência de leitura dos leitores, mas também dão ao tradutor maior liberdade no processo de tradução. Em comparação, a tradução interpretativa é mais adequada para traduzir os textos clássicos culturais como o *Tao Te Ching*, cuja informação cultural é completamente desconhecida e é bem difícil de compreender. Por isso, essa estratégia de tradução interpretativa será demonstrada em detalhe na próxima secção como a estratégia mais importante para a tradução do *Tao Te Ching*.

2.6.2. A Tradução Interpretativa

A hermenêutica é a teoria e a ciência sobre a compreensão e o diálogo do ser humano por meio de textos. A hermenêutica moderna tem as suas origens na metodologia e prática da interpretação teológica religiosa nos séculos XVIII e XIX, que mais tarde entrou as pesquisas das humanidades e se desenvolveu numa teoria mais

ampla como a hermenêutica filosófica. Um representante dos estudos hermenêuticos contemporâneos de tradução é George Steiner, que na sua obra famosa *After Babel: Aspects Of Language And Translation* apresentou o ponto de vista da compreensão como tradução (*understanding as translation*) (1998, p. 18). Ele argumenta que a língua é um ato humano fundamental de comunicação e que numerosas línguas ao mesmo tempo facilitam a comunicação e criam confusão e barreiras, daí a tradução. Steiner adota a classificação da tradução de Jacobson, nomeadamente tradução intra-linguística, tradução interlinguística e tradução intersemiótica, argumentando que na tradução literária, a tradução intra-linguística é um pré-requisito essencial no processo de tradução interlinguística (1998, p. 44). A tradução é antes de mais uma forma de interpretação e qualquer forma de comunicação pode ser um tipo de tradução, uma transformação horizontal ou vertical do significado. Diferentes períodos históricos, diferentes classes sociais ou regiões podem utilizar línguas diferentes para representar exatamente a mesma coisa. Podemos concluir daqui que a tradução entre duas línguas requer um tradutor cujo papel é transpor o significado compreendido da língua original para o contexto da língua de chegada. No entanto, as diferenças de tempo, distância, visão do mundo ou enquadramento de referência tornam esta atividade mais ou menos difícil. Quando a dificuldade de tradução se torna demasiado grande, como a tradução de *Tao Te Ching*, a interpretação fica mais importante para conquistar as barreiras de compreensão.

A tradução começa com a leitura e compreensão do texto original por parte do tradutor, ou seja, o tradutor no primeiro processo de tradução desempenha o papel de um leitor do original. Por isso, ele não pode ser excluído da sua estrutura de pré-compreensão no complexo processo de interação com o texto original. Como Gadamer (1999, p. 350) aponta que os próprios pensamentos do tradutor também contribuem para o despertar do significado do texto: “The translator's own thoughts have also gone into the re-awakening of the meaning of the text”. Com base nas influências e pressupostos de diferentes antecedentes históricos, diferentes tradutores, com variados conhecimentos pré-estruturados, pré-compreensão ou ainda preconceitos, estabelecem as suas práticas de tradução, acabando nas suas interpretações individuais

do texto original. A hermenêutica, ou seja, a tradução interpretativa como a estratégia adotada, pode explicar a existência de várias versões de um determinado texto mesmo dentro da mesma época, por exemplo, a incessante saída das novas versões da tradução de *Tao Te Ching*. Na construção da pré-compreensão, o conhecimento e o contexto cognitivo são importantes para a compreensão do significado comunicativo. Conforme apontado por Liu (2020a, p. 195), a compreensão é a base da interpretação do texto, e essa compreensão não é um ato isolado e não pode ser separada da realidade externa. George A. Miller (1993, p. 357) salienta também que compreensão é um termo geral para descreve o processo de cognição, que é o processo de relacionar a experiência a ser conhecida com um sistema conceptual já adquirido e familiar. Todo tradutor não começa a traduzir um novo texto com uma folha em branco, porque cada um se encontra num período específico, com as suas próprias tradições e circunstâncias culturais e históricas únicas, portanto, a sua compreensão do texto é marcada pela sua própria personalidade e existência, que constitui a premissa da interpretação.

Além de desempenhar um papel vital na compreensão, a cognição é também uma parte importante da identificação cultural, uma vez que o conhecimento das coisas é a base da identificação. É ter o próprio conhecimento de algo e estar convencido disso que leva à identificação com ele. Devido aos diferentes ambientes em que as pessoas vivem, as informações que recebem também são diferentes. Através do processamento dos cérebros das pessoas, a cognição da mesma coisa em diferentes grupos de pessoas também é diferente, e esta diferença é expressa como a forma de cultura. Diferentes culturas e diferentes povos têm os seus próprios pontos de vista sobre o ambiente natural, a sociedade e a vida. A cognição humana é antes de mais de característica cultural (Zheng, 1992, p. 114). Além disso, a cognição, tal como a identificação cultural, é sistemática dentro de uma cultura, quer dizer, uma cognição não existe independentemente. Por exemplo, na antiguidade da China, as pessoas acreditavam que o nascimento, a velhice, a doença e a morte eram o resultado de forças sobrenaturais tais como fantasmas e deuses, pelo que havia os cultos e rituais correspondentes de os adorar e lhes oferecer sacrifícios.

Voltando à pesquisa das estratégias de tradução, como mencionado acima, o processo de tradução não pode ser separado passo a passo da análise, síntese, comparação, abstração e generalização. O mais importante destes passos é a análise e síntese, que inclui a análise e síntese do significado das palavras, estrutura gramatical, retórica e estilística, informações culturais e o contexto sócio-histórico da obra. Nestes processos, a tradução interpretativa consiste em transformar as conotações da obra original compreendidas pelos tradutores de uma forma explícita e mais direta, a fim de alcançar uma equivalência com a língua original em termos de função (semântica e cultural) e estética, e de garantir que as características linguísticas e culturais da língua original não se percam devido à tradução interlingual. Pode-se dizer que a essência da tradução interpretativa é refletir plenamente a compreensão cultural de tradutor por meio de adaptações expressivas. No entanto, esta interpretação não é ilimitada nem arbitrária e deve ainda seguir o significado e a conotação cultural do texto original para atingir o objetivo da tradução correta e da transmissão cultural. No caso da tradução do *Tao Te Ching*, a tradução interpretativa consiste em manter integralmente o conteúdo conceptual da língua original dentro dos limites da traduzibilidade bilingue, ou seja, em realizar a representação equivalente do significado, sob a premissa de utilizar a estratégia de estrangeirização. Além disso, também é necessário manter as características técnico-literárias do texto original, como as imagens culturais e a utilização de dispositivos retóricos. Só assim a dificuldade de leitura dos leitores pode ser reduzida e o melhor efeito da tradução pode ser alcançado sem perder as características culturais do texto original.

2.7. Traduzibilidade e Intraduzibilidade

A traduzibilidade e intraduzibilidade tem sempre sido um tema controverso nos estudos de tradução, e muitos estudiosos e tradutores expressaram os seus pontos de vista sobre isso. Em suma, as justificativas para a traduzibilidade são as seguintes: 1. os seres humanos têm um pensamento lógico semelhante, e o pensamento de

cada nação, apesar das suas línguas diferentes, não pode deixar de obedecer às leis lógicas comuns; 2. existem significativas características universais das línguas, e tanto a língua como o pensamento são manifestações da vida real. Além disso, qualquer obra é um reflexo de uma determinada sociedade. A vida e a sociedade, de qualquer forma, são semelhantes ou podem ser compreendidos por outros; 3. O apelo artístico e a beleza poética são determinados primeiramente pela obra, a forma é secundária ao conteúdo e pode ser substituída e compensada pelas certas estratégias ajustadas. Como Jakobson acredita que todas as línguas possuem a mesma capacidade expressiva, argumentando que toda a experiência cognitiva e a sua classificação são transmissíveis em qualquer língua existente (Venuti, 2000, p. 114). Se houver lacunas lexicais numa língua, as pessoas podem expressar-se e expandir as palavras por meio de métodos como palavras emprestadas ou criação de novas palavras. Uma vez que a compreensão do significado das palavras não apenas depende da experiência de vida dos falantes ou do seu conhecimento do mundo, mas também depende da sua compreensão da formação e a própria referência original das palavras. Uma palavra é um signo linguístico, e o seu significado é-lhe dado pelas pessoas. Ninguém, por exemplo, alguma vez provou a ambrósia ou viu com os seus próprios olhos os deuses ou fadas, mas pode compreender o seu significado e o que as palavras apresentam. A base para a traduzibilidade defendida pelo tradutor alemão W. Benjamin é que, embora as culturas nacionais tenham diferenças, também têm semelhanças e, mais importante, que as culturas nacionais têm frequentemente uma 'convertibilidade', uma característica que lhes permite serem traduzidas. Esta característica permite a referência de diferentes culturas para enriquecer as culturas uma da outra (Liu, 2019, p. 307). Para além do reconhecimento da traduzibilidade por tradutores ocidentais, Yang Xian Yi, um dos tradutores principais e mais conhecidos na China, afirma também que a tradução é uma ferramenta para comunicar as diferentes línguas e nações. Pessoas de diferentes regiões ou países são todos seres humanos, e todos os pensamentos e sentimentos humanos podem ser comunicados ou compreendidos unos com os outros. Neste sentido, tudo é traduzível (1998, pp. 82-

83). Quer dizer, os sentimentos são todos iguais e a tradução apenas mostra esses sentimentos através das expressões diferentes das culturas distintas. Por exemplo, todas as pessoas podem compreender a sensação de amor ou de paixão, a diferença é apenas que os chineses costumam expressar esse sentimento por uma imagem cultural como feijão vermelho ou pega, enquanto na cultural ocidental se escolhe a flor rosa para transmitir o mesmo sentimento. Por este motivo, na verdade, concordo também com a traduzibilidade. E isso também demonstra que, na tradução, é melhor tomar a atitude de exportar a cultura original em vez de adaptar à cultura do leitor-alvo.

A partir disso, pode-se concluir que existem três pré-requisitos principais para a traduzibilidade: 1. Consistência do pensamento: as formas básicas da atividade de pensamento humano são todas consistentes, todas são análise, síntese e generalização; 2. consistência conceptual: o mesmo objeto que as pessoas percebem nas coisas objetivas forma o mesmo conceito na sua mente, e este conceito não se contradiz a si próprio conotativamente dependendo da língua que falam; 3. consistência linguística: as várias línguas do mundo são muito diferentes na forma, mas a capacidade expressiva de cada língua é comparável. Uma pessoa que está envolvida na tradução, pelo menos considera que o texto original pode ser traduzido. Por outras palavras, admite que o que pode ser expresso numa língua também pode ser expresso noutra. Dado que as diferenças na língua estão principalmente na estrutura superficial da frase, enquanto qualquer língua pode apresentar o mesmo significado com a combinação das palavras, quer dizer, a mesma estrutura de frases terá muitas vezes um significado completamente diferente, enquanto diferentes estruturas de frases terão muitas vezes o mesmo significado. As diferenças na língua são o que tornam a tradução mais difícil, mas sem dúvida que não a tornam impossível.

Quanto aos obstáculos à tradução ou à intraduzibilidade, Catford (1965, p. 100) argumenta que podem ser divididos em duas categorias: dificuldades linguísticas e dificuldades culturais. No que respeita à intraduzibilidade linguística, refere-se ao fato de, em termos de forma linguística, a língua de chegada não ter as correspondências à língua original, ou seja, não há vocabulário ou sintaxe na língua de chegada que possam

ser correspondentes à língua original, apenas ajustando a ordem das palavras e a estrutura das frases como compensação. A forma de expressão linguística e o conteúdo da obra estão intimamente relacionados e são inseparáveis, portanto, a intraduzibilidade da linguagem muitas vezes manifesta-se em diferentes níveis, como morfologia de caracter, fonética, vocabulário, estilo e retórica. A traduzibilidade é limitada quando a forma linguística de expressão é, a estes níveis, uma componente substancial do significado contido na mensagem. Além da intraduzibilidade linguística, existe também a intraduzibilidade cultural. Catford atribui a causa da intraduzibilidade cultural ao fato de as características contextuais relevantes para a função do texto da língua original não estarem presentes na cultura da língua de chegada (1965, p. 105). Além de Catford, Gadamer (1999, p. 492) também sublinha a intraduzibilidade dos textos, assinalando que ao traduzir um texto, por mais que o tradutor tente entrar nos pensamentos e sentimentos do autor original ou se imaginar como o autor original, a tradução não pode ser uma mera reevocação dos processos originais do autor, mas uma recriação do texto, que é guiada por uma compreensão do seu conteúdo. A tradução é apenas um processo estático e temporário, e a atividade de tradução é uma experiência viva do tradutor no tempo presente. Por isso, a imperfeição e a precisão absoluta da tradução são impossíveis, ou seja, a busca do chamado verdadeiro significado objetivo absoluto do texto original é uma ilusão impraticável. Neste sentido, a intraduzibilidade é inevitável e está sempre ocorrendo no processo da tradução.

Daí resulta que as diferenças entre duas línguas e culturas as tornam intraduzíveis. Não há duas línguas no mundo exatamente iguais em termos do vocabulário, gramática, sintaxe e até retórica. Além disso, o estilo e as maneiras particulares da expressão do escritor também provocam a intraduzibilidade. Por exemplo, a forma ou o ritmo da poesia não pode ser completamente equivalente na tradução. Por isso, o tradutor não pode traduzir todos os aspetos do texto original de uma vez por todas, e aqueles que não podem ser traduzidos são as diferenças. A essência da língua só pode ser apreendida nessas diferenças, e a tradução na verdade é a apresentação dessas diferenças ocultas. Neste sentido, a intraduzibilidade torna os leitores conscientes das características

heterogéneas de uma língua e cultura estrangeira, essencialmente diferentes das suas próprias, tornando-a estranha para eles.

No entanto, a intraduzibilidade completa é rara, e deve ser feita uma distinção entre a intraduzibilidade e as lacunas culturais, que podem ser compensadas por várias estratégias de tradução para reduzir. A intraduzibilidade reflete-se normalmente na tradução de poesia, que é uma combinação de retórica, imagens culturais, rima e significado. Além da poesia, alguns trocadilhos provocam associações entre o significado e a forma das palavras, de modo que palavras inseparáveis em som e significado são também difíceis de traduzir. Se uma palavra ou termo não tiver equivalente noutra língua, o tradutor pode utilizar a palavra emprestada, imitação ou outros métodos de tradução aplicáveis. A intraduzibilidade pode também referir-se a uma perda da parte do significado, mas a uma tradução que, em termos de expressão, estilo e retórica, perde as suas características ou é inferior ao original. Os textos literários como a poesia podem perder mais, enquanto os textos técnicos podem ser remediados utilizando certas estratégias. É adotada uma abordagem dialética para a intraduzibilidade das traduções, ou seja, as traduções não são completamente impossíveis nem inteiramente possíveis. Em geral, devido à natureza comunicativa da língua e à universalidade do pensamento, os tradutores podem reduzir a intraduzibilidade através de várias estratégias. Este é o processo de considerar a tradução como um processo criativo, uma procura da melhor resposta a nível linguístico e estético.

Além disso, é importante considerar que a intraduzibilidade e a traduzibilidade são relativas. Como referido anteriormente, a intraduzibilidade absoluta não é um fenómeno comum enquanto a viabilidade da tradução existe dentro dos seus limites, e os seus limites são dinâmicos, por isso, o grau de traduzibilidade que pode alcançar está sujeito a mudanças e desenvolvimento. À medida que o nível de conhecimento humano continua a aumentar e que a comunicação linguística e cultural evolui, as palavras ou textos que antes eram intraduzíveis tornam-se traduzíveis. No entanto, a transformação da intraduzibilidade cultural em traduzibilidade é uma questão complexa, e a medida em que os leitores compreendem, aceitam e identificam-se com a forma como o tradutor interpreta as informações culturais do texto original é da maior importância

(Chen, 2019, p. 225). Os tradutores, como pioneiros da comunicação intercultural, estão eles próprios a promover a transformação da intraduzibilidade em traduzibilidade e precisam de alcançar a máxima traduzibilidade através de uma compreensão cultural rica, escolhas das estratégias apropriadas e interpretação corretas.

2.8. A Estética da Tradução

Como mencionado acima, as pesquisas chinesas sobre a tradução atribuem grande importância à expressão da estética na tradução, ou melhor, qualquer prática da tradução incorpora a busca do tradutor pela apresentação artística da língua. No que diz respeito à tradução em si, não se trata apenas de um processo de simples conversão da linguagem, mas também de um processo de estética e de criação artística. Liu (2020a, p. 10) assinala mesmo que as características e requisitos básicos da atitude dos estudos de tradução chineses em relação à expressão cultural é que ela é ao mesmo tempo significativa e estética. Porém, a estética da tradução é atualmente muito menos estudada e é-lhe dada menos atenção do que à linguística nos meios académicos ocidentais. A linguística é certamente importante para a tradução, mas só nos pode ajudar a fazer uma análise estrutural da língua, ou seja, a desconstruir a linguagem, e a própria língua não é mais do que um conjunto organizado de estruturas simbólicas, uma ferramenta de tradução. Se a linguagem é materialidade simbólica não exclui o que transporta. A linguagem pode ser "rica" porque carrega a sua infinita humanidade na sua materialidade. As declarações exatas de significado e a estrutura correta das frases pertencem à linguística, enquanto as expressões apropriadas de emoção, adaptações culturais razoáveis e estilo de escrita relevantes recaem sob considerações estéticas. O conceito académico de estética foi formalmente desenvolvido em 1750, após o livro *Aesthetica* do filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten, após o qual a estética foi formalmente estabelecida como uma disciplina científica independente. Neste trabalho, o significado original de estética era o estudo da sensibilidade humana, e a estética e a

arte foram então consideradas como estando intimamente ligadas às atividades sensoriais (Mao, 2005, p. 1).

De acordo com Zhao (2017, pp. 27-29), a pesquisa da estética ocidental tem uma longa história, e a exploração da natureza da beleza foi já apresentada no tempo de Platão, apontando que a compreensão da beleza deve passar por um processo gradual da sensibilidade (nível baixo) à racionalidade (nível alto). Especificamente sobre a questão da tradução, tanto Cícero como Quntinliano opuseram-se à tradução direta e propuseram a ideia da tradução semântica, o que reflete, sem dúvida, a consideração da arte de linguagem apresentada pela tradução. Posteriormente, no processo de tradução da *Bíblia*, o processo que vai desde a correspondência rígida e literal do texto original até à recriação artística da tradução é também plenamente incorporado, indicando que a estética da tradução é gradualmente reconhecida e reverenciada. Vários mestres da tradução, incluindo Martinho Lutero, Chapman, Goethe, etc., prestaram atenção ao efeito estético apresentado pela tradução. A corrente dominante tradicional da teoria da tradução ocidental, que se ligava intimamente com a estética, só sofreu uma viragem com o aparecimento da linguística comparativa em meados do século XIX e, nas décadas de 1950 e 1960, a teoria da tradução ocidental começou a orientar-se para a linguística moderna.

No que diz respeito aos estudos chineses de tradução, a estética sempre tem um significado especial para a teoria e prática da tradução. Na visão chinesa sobre a linguagem, a função da língua e a apreciação estética estão indissociavelmente ligados, o que é diferente das perspetivas do Ocidente. No capítulo 81 do *Tao Te Ching*, Lao-tse discute também a estética e fidelidade da língua. Na verdade, a pesquisa da estética é um foco importante especialmente nos clássicos literários e filosóficos chineses. Segundo Liu (2019, pp. 6-7), o pensamento estético chinês caracteriza-se por: 1. uma ênfase na subjetividade, ou a própria experiência. Esta é uma característica muito básica dos pensamentos estéticos chineses, refletindo a ênfase chinesa na experiência pessoal da beleza nas atividades práticas da vida ao invés da busca da essência da beleza; 2. Os chineses esforçam-se sempre por dirigir e intuir a beleza para a vida, para a natureza e especialmente para o eu; 3. A estética chinesa preocupa-se com a totalidade e interação.

A visão geral no pensamento estético chinês refere-se à observação geral da emoção, intenção e situação; a interação refere-se à interação do sujeito e do objeto, a interação do sentimento e do ambiente, e assim por diante. A estética ocidental centra-se na análise subtil do indivíduo, em argumentos e filosofias lógicas externas e formais, e no processo de interação e não no resultado. A pesquisa ocidental da estética tem uma compreensão limitada do papel da emoção no processo da psicologia estética e geralmente tende a considerar a emoção como uma função do reconhecimento da beleza (a função cognitiva da beleza) (Liu, 2019, p. 138). De fato, a emoção não é apenas uma manifestação de consciência, mas é ela própria um fator psicológico fundamental e mais ativo que acompanha todo o processo estético e tem um carácter distintamente pessoal: embora as pessoas possam ter o mesmo conhecimento de algo, podem gerar uma vasta gama de emoções pessoais. É por isso que as 'emoções' em obras literárias são tão diversas e coloridas.

A aplicação dos pensamentos estéticos chineses à tradução envolve dois aspetos principais: a interpretação cultural estética e as expressões culturais estéticas dos textos. Pode-se dizer que a interpretação estética precisa é uma parte muito importante da compreensão cultural. Especificamente, pode ser dividida nas seguintes camadas (Liu, 2019, p. 84): 1. camada de palavras: principalmente para seleção de palavras do texto original; 2. camada de frases: principalmente sobre a estrutura e o tipo de frases; 3. camada de parágrafos: o desenvolvimento organizado de grupos de frases; 4. camada de capítulos: uma combinação mais completa, referindo-se geralmente ao estilo; 5. camada de significado hipertextual: incluindo a emoção, imagens, contexto cultural, etc. do texto. As expressões culturais estéticas refletem-se na estratégia de tradução, onde o tradutor confia no seu sentido estético da linguagem, fazendo os ajustamentos e adaptações na tradução como acrescentos, substituições, repetições, conversões e omissões, para citar apenas alguns. Porque a arte da linguagem é a utilização das técnicas artística para expressar as ideias, os pensamentos ou as intenções do autor, não só a função básica de transmitir significado, mas também o efeito estético, de modo a transmitir os sentimentos e os significados ao mesmo tempo (Li, 2017, pp. 10-11). No entanto, no processo de tradução, o efeito estético do texto original está muitas vezes

sujeito a muitas limitações, como a forma sintática, a gramática, a fonética, a cultura e outros fatores, entre os quais existem fatores como a fonética que não podem ser transmitidos na tradução, e existem também fatores culturais, como as imagens culturais, com a necessidade de uma determinada estratégia de tradução, que podem ser transmitidos para os leitores estrangeiros.

Embora o *Tao Te Ching* seja uma obra principalmente filosófica, também tem uma forte dimensão literária, o que torna ainda mais importante que a sua tradução tenha em conta a expressão estética. Segundo Xu & Mu (2021, p. 271), a tradução deste tipo de obras deve também ser feita usando discurso literário, porque o discurso literário não é usado no sentido geral apenas para comunicar e transmitir informação, mas um tipo de discurso especial, poético, artístico com as características estéticas. A tradução literária não é uma transformação simples da linguagem, mas requer que o tradutor aprecie profundamente o processo de criação artística do autor original através da linguagem da obra original, apreenda a essência espiritual da obra, encontre a compreensão mais adequada nos seus próprios pensamentos e experiência de vida, e depois expresse adequadamente a imagem e o estilo artístico da obra original na tradução. A partir disso, vê-se que a tradução literária é uma tradução artística, o que exige do tradutor a sua subjetividade e a criatividade, para que os leitores do texto traduzido se possam inspirar, emocionar e sentir o mesmo sentido de beleza que os leitores do texto original.

A estética só pode ser produzida e utilizada por pessoas. A sensação da beleza tem diferenças individuais e epocais, nacionais e de classe. E as diferenças individuais são influenciadas, ao mesmo tempo, pelos fatores psicológicos bastante complexos e fatores culturais consideráveis (Mao, 2005, p. 25). No entanto, essa sensação da beleza também tem a possibilidade de compreensão de todos os seres humanos, pelo que a estética nas obras literárias é traduzível e percebível até certo ponto. Por isso, a estética das atividades da tradução tem uma dupla tarefa: o reconhecimento e apreciação da estética e a reprodução e criação dela. Ou seja, a estética da tradução é a reprodução da estética no processo de conversão da língua, que é a cristalização da combinação orgânica e natural da estética e da tradução, portanto, o processo de tradução na

verdade é uma troca interativa das apreciações estéticas e uma transformação de uma beleza cultural noutra. O tradutor desempenha, sem dúvida, um papel preponderante neste processo e, devido às diferenças estéticas individuais, uma boa tradução nunca pode ser repetida, pois cada tradução é uma "representação egoísta" da beleza do original: no caso das traduções portuguesas do *Tao Te Ching*, as edições refletem tanto Lao-tse na mente do tradutor como o próprio tradutor. Cada uma destas traduções deixa para trás, até certo ponto, a própria compreensão e pensamento do tradutor, a sua própria interpretação de "beleza".

Por conseguinte, para avaliar e analisar completamente o efeito e a qualidade duma tradução, é necessário utilizar o ponto de vista estético no processo de tradução para compreender a ciência e a arte da tradução, apresentando os padrões estéticos de diferentes géneros, resolvendo os problemas estéticos na conversão interlinguística e fornecendo os tipos e meios de reprodução estética, a fim de melhorar a prática da tradução. Portanto, na parte subsequente da análise, a incorporação estética na tradução será também o foco da análise, que é também um ponto facilmente negligenciado nos atuais estudos de tradução, refletindo uma nova perspetiva analítica e a inovação do presente trabalho.

3. Análise dos Casos

Como já foi referido, a atividade de tradução é um processo de comunicação bidirecional entre duas línguas e duas culturas, por isso, a tradução está sujeita à dupla restrição linguística e cultural da língua de partida e da língua de chegada, o que constitui uma atividade de transmissão de informação, tanto através da língua quanto da cultura. Portanto, como introduzir as culturas exóticas aos leitores-alvo através da tradução torna-se um dos pontos essenciais quanto à discussão e avaliação de tradução, especialmente sobre das obras literárias. No caso de uma obra clássica como o *Tao Te Ching*, que foi escrita há mais de dois mil anos, a sua tradução para português não é apenas um processo translinguístico, mas também um projeto complexo que atravessa o tempo e o espaço. Para traduzir adequadamente esta obra filosófica, uma compreensão correta das suas ideias é um pré-requisito essencial. Os pensamentos filosóficos do *Tao Te Ching* abrangem muitos aspetos, como o universo, a vida, a política, as opiniões relativas a assuntos militares, entre outros, pelo que se pode dizer que é um dos pilares fundamentais do pensamento filosófico chinês, como indicado por Chen (2003, p. 2): De fato, para toda a história da filosofia chinesa, quanto mais se investiga e se estuda em profundidade, mais se percebe que a influência de Lao-tse na história da filosofia chinesa é muito maior do que a de todas as outras escolas. No entanto, é, sem dúvida, difícil compreender e assimilar uma tal riqueza de ideias através de uma linguagem muito concisa. Além disso, o *Tao Te Ching* foi pioneiro em muitos conceitos filosóficos e termos específicos com características chinesas, ou seja, conceitos que representam a cultura tradicional chinesa e que são também os conceitos centrais nessa filosofia, que certamente não se encontram nas culturas de língua portuguesa e que constituem lacunas culturais para os leitores, tais como “Tao”, “Te” (virtude), “Wu Wei” (sem ação), “Tian Di” (céu e terra), entre outros. Constituindo a base desta grande obra, a sua tradução e interpretação são extremamente importantes, quase determinando a possibilidade de compreensão do livro por parte do leitor. Por isso, a primeira secção deste capítulo centrar-se-á na análise das traduções dos termos centrais do *Tao Te Ching* em várias edições, a fim de observar como os tradutores, com base nas suas respectivas

identidades culturais, interpretaram e introduziram as culturas estrangeiras e os conceitos filosóficos de Lao-tse aos seus próprios leitores através das suas estratégias escolhidas. À análise desses termos nucleares segue-se uma interpretação detalhada dos alguns capítulos do *Tao Te Ching*, quer dizer, vai ser uma análise e uma compreensão do texto original, colocando os termos individualmente ou em combinação no contexto. E a segunda parte será classificada de acordo com o tema das ideias, a fim de analisar a interpretação do pensamento em cada tradução através da totalidade e da abrangência.

3.1. Análise de Tradução dos Termos-Chave do *Tao Te Ching*

3.1.1. Tradução de Tao (道)

Sem dúvida, Tao é o núcleo do pensamento taoista, podendo-se aifrmar que o sistema ideológico taoista gira basicamente em torno dessa palavra-chave. Ao mesmo tempo, Tao é um dos conceitos e símbolos mais importantes da cultura chinesa, que teve uma influência de grande alcance na cultura tradicional, por exemplo, o Dr. Jin Yuelin, um dos mais importantes investigadores filosóficos contemporâneos, descreveu-o como a força motriz mais básica do pensamento chinês (1987, p. 16). Xiong (2005, p. 170) também considera que o pensamento filosófico de Lao-tse, bem como os seus pontos de vista e opiniões fundamentais sobre a natureza e a sociedade se refletem principalmente na sua discussão da palavra Tao. Na verdade, o título do livro, *Tao Te Ching*, significa um discurso sobre "Tao" e "Te", mostrando a importância desse termo para esta obra. Portanto, a compreensão de "Tao" é crucial. Então, o primeiro passo que é indispensável para a interpretação é definir o significado de Tao.

De acordo com Gao & Wang & Li (2021, pp. 25-30), o significado original da palavra Tao consistia em dois aspetos: o substantivo "estrada" e o verbo "caminhar". No *Livro dos Cantares* (uma colecção de poemas mais antigos da China, contendo 311 poemas dos séculos XI a VI a.C.), a metáfora dessa palavra já aparece, ou seja, ela é derivada do significado básico de "estrada" para "método", representando uma transição de um

conceito substantivo concreto para um conceito abstrato. De forma correspondente, a sua conotação verbal também se alarga para "indicar" ou "dizer". Para além disso, há casos no *Shangshu* (o primeiro livro de história da China, escrito por volta do século V a.C.) em que Tao é utilizado para designar princípios e leis. Com o desenvolvimento da tradição intelectual, Tao começou a ter implicações filosóficas. *Zuozhuan* e *Guoyu* (ambos escritos no final do século V a.C. até ao início do século IV a.C.) são dois importantes livros históricos clássicos, que registaram as situações políticas, militares e diplomáticas básicas da china durante aquele período. Nestes dois livros, a conotação de Tao é mais rica, com significados mais abstratos e filosóficos, como "Tao do homem" e "Tao do céu", apontando para os princípios comportamentais e as relações éticas na sociedade, bem como para as leis da natureza que regem o funcionamento do mundo, estabelecendo a base para Lao-tse finalmente elevar o conceito ao auge da ontologia filosófica.

Embora Tao já tivesse as conotações abstratas como "lei" e "regra" antes de Lao-tse, estas estavam basicamente confinadas a objetos concretos e não eram abstraídas para um número[16] abrangente no sentido filosófico. No *Tao Te Ching*, Lao-tse deu a Tao um significado metafísico e ontológico pela primeira vez, influenciando toda a cultura tradicional chinesa. Chen (2008, p. 138) argumenta que Tao é uma questão virtual pressuposta por Lao-tse, que atribui as experiências e verdades observadas no mundo empírico a Tao para servir como a sua conotação. Assim, no sentido metafísico-filosófico, Tao é simultaneamente a origem cósmica acima do mundo empírico e a norma social dentro dele. Especificamente, Lao-tse considera Tao como a origem e o início do mundo, a raiz de toda a existência e a base e força motriz para o desenvolvimento de todas as coisas. Embora Tao seja invisível e imaterial, pode e deve ser conhecido pelos seres humanos. Em outras palavras, quando atua, incorpora certas regras e princípios, que podem ser estudados como padrões para o comportamento

[16] Embora se trate de um termo originário da filosofia ocidental, na verdade, mesmo no meio académico chinês, a terminologia filosófica ocidental moderna é utilizada para reconhecer e explicar a filosofia tradicional chinesa, porque as duas ao fato de explorarem essencialmente as mesmas questões filosóficas e a terminologia atual que pode ser compreendida pela maioria das pessoas nesta área é basicamente da filosofia ocidental.

humano. Por esta razão, a construção de Tao no *Tao Te Ching* tem sempre origem na geração do universo, sendo implementada nas questões sociais e da vida, tornando-se um código de conduta que orienta a vida social e o cultivo individual, o que Lao-tse chama frequentemente de "Te" (a discussão da relação entre Tao e "Te" será elaborada detalhadamente na próxima secção). Ao folhear o *Tao Te Ching*, à primeira vista, Tao parece estar mais concentrado no nível do universo, mas, na verdade, o foco não está em Tao em si, mas em compreender tudo o que tem a ver com as pessoas através de Tao. De acordo com Lao-tse, o universo, o mundo e os seres humanos são um e o mesmo conjunto, obedecendo a uma lei comum, nomeadamente, Tao. Na interpretação filosófica, a função e o significado de Tao não se pedem ao homem que perca a sua subjetividade na existência do mundo por ser moldado pelo único sistema de valores unificadores de Tao, mas sim que transcenda os limites da sua própria vida e se concerte com o universo, a natureza e todas as coisas. Desta forma, não haverá barreira entre a natureza e o homem, nem barreira entre a matéria e o espírito, nem barreira entre o eu finito da vida e o mundo infinito da vida cósmica.

No entanto, Tao não pode ser considerado simplesmente como a lei de funcionamento natural. Existem 37 capítulos no *Tao Te Ching* que discutem Tao e o termo aparece 73 vezes no total, com distintas conotações, o que impede a generalização de uma única interpretação. Moeller (2018, p. 65) salienta que, partindo do princípio de que um termo possui uma gama de significados devido à ênfase distinta em cada ocorrência no texto, o valor semântico do termo é, primeiramente, obtido com base nessa gama de significados ao se analisar o texto. Por isso, tanto o valor semântico de um termo quanto as variações subtis de significado são produtos de um contexto específico. Por conseguinte, a compreensão e a interpretação de Tao devem ser feitas no contexto e, fora dele, Tao torna-se apenas um conceito substantivo vazio.

De acordo com Chen (2003, p. 23), os significados básicos de Tao podem ser amplamente divididos nas três categorias seguintes: um existente metafísico, uma norma, e um critério ou modelo para a vida humana. Gu (1995, p. 26) também concorda que Tao é sistematicamente construído em quatro partes integrantes: "*1) the Tao as the ontological being; 2) the Tao as the dialectic law; 3) the Tao as the epistemological tool;*

4) the Tao as a practical guide to worldly affairs." Em resumo, Tao de Lao-tse abrange todos os níveis de reflexão filosófica, desde a vida real até à origem do universo. Tao, como núcleo e pedra angular, é a suma concisa da teoria da vida, da teoria social, da teoria política e da ontologia da filosofia taoista de Lao-tse. Nas análises seguintes, será utilizada a categorização de Chen, ou seja, dividida em três tipos com análises detalhadas um a um.

Além disso, as características de Tao também são muito distintas, sendo a maior e mais importante a sua inefabilidade. Porque na visão de Lao-tse, é impossível expressar a verdadeira ontologia por meio de línguas e símbolos. Uma vez que usamos palavras e símbolos para descrever Tao, o seu significado infinito será inevitavelmente obscurecido devido às limitações da linguagem. Na filosofia taoista, Tao, como origem do universo, é sem forma e invisível, e não pode ser definido com palavras ou nomes específicos, caso contrário, torna-se uma coisa empírica comum, limitada pela coisa determinada que indica. Tao, enquanto essência mais elevada, não pode ser apreendido pela linguagem e pelos conceitos; é aí que reside o limite da expressão linguística. No entanto, a linguagem é também uma ferramenta indispensável para os seres humanos comunicarem e se compreenderem mutuamente, e os pensamentos devem ser interpretados e transmitidos por meio da linguagem. Para resolver esse problema, Lao-tse propõe uma maneira dialética da expressão linguística: os pensamentos podem muitas vezes ser expressos de forma oposta, dotando a linguagem de maior capacidade de significado. Por exemplo, na primeira frase do primeiro capítulo do *Tao Te Ching*, Lao-tse afirma explicitamente que Tao não pode ser definido, com a intenção de dizer às pessoas para não se deterem excessivamente no que Tao é, mas antes para reconhecerem o que Tao faz (Xiong, 2005, p. 336). Ames e Hall (2003, pp. 80-81) também acreditam que Tao é apenas um nome que evoca a imaginação, e que é necessário transcender o paradigma linguístico atual, quer dizer, deve ser entendido com as suas possibilidades inescrutáveis, em vez de usar um nome específico para indicar apenas um aspeto. Em suma, enquanto fonte do universo, númeno de todas as coisas, lei da mudança natural e lei da sociedade humana, Tao não é visível em nenhum lugar, mas está em todo o lado. A fim de evitar enquadrar o significado de Tao em termos

limitados, Lao-tse emprega no *Tao Te Ching* um grande número de casos em que indica o que Tao não é para ilustrar o que Tao é, o que será analisado mais detalhadamente na parte seguinte desta dissertação.

A melhor forma de transmitir adequadamente o significado do Tao na tradução tem sido sempre o foco e o maior desafio de traduzir o *Tao Te Ching*, como Balfour expressou vividamente na sua obra de 1884:

> To put it algebraically, Tao is the x, or unknown quantity that we have to find. And the first thing to be done is to see what it is predicated of this mysterious Thing; how it is described; with what attributes it is credited; where it is to be found; whence it sprang; how it exists, and what its functions are. (1884, p. II)

Na secção de revisão da literatura, o presente trabalho destaca que a tradução do *Tao Te Ching* passou por três períodos principais na Europa e nos Estados Unidos, correspondendo a diferentes entendimentos e interpretações. Tomando a tradução em inglês como exemplo, inicialmente o termo Tao foi traduzido como "God", refletindo uma imaginação distorcida, errônea e deformada de uma cultura dominante em contacto com uma cultura distinta. Posteriormente, o entendimento de conotação cristã foi gradualmente corrigido, traduzindo Tao como "way" ou "reason". No entanto, essas duas palavras capturam apenas uma camada do significado de Tao, não representando sua conotação completa, como explicado anteriormente. Embora se trate de uma tentativa de encontrar uma correspondência direta e simples na língua traduzida, essa tradução é, na verdade, uma negociação cultural frente às diferenças e desconhecimentos culturais. E por fim, chega-se ao momento da transliteração, uma tradução fonética baseada na pronúncia original na língua chinesa. Embora possa ser pouco familiar ou "desajeitada", ela permite que os leitores ocidentais obtenham uma primeira imagem e ideia de que estão diante de um pensamento, uma lógica e uma cultura completamente diferentes, especiais e desconhecidas, sem qualquer contrapartida no seu contexto cultural. Isso proporciona aos leitores espaço para ler, entender, sentir, experienciar e até formar as suas próprias compreensões sobre Tao. Ao mesmo tempo, essa opção reduz a influência da interpretação fixa do tradutor e a perda cultural no processo de tradução. A mudança da busca por equivalentes diretos para a adoção da transliteração mostra, por um lado, que é de fato difícil encontrar

correspondentes para expressar os termos únicos da cultura chinesa e, por outro lado, evidencia que os tradutores possuem uma compreensão mais profunda da complexidade dos significados múltiplos condensados por esses termos, tratando-os com um respeito considerável na tradução. Além disso, essa estratégia também lembra aos leitores não nativos a importância dos conceitos e a necessidade de pensar e compreender fora do contexto cultural ao qual estão habituados.

Embora Tao tenha tantas conotações ricas, no *Tao Te Ching* tudo está escondido por trás dessa palavra, e todas as interpretações foram estudadas, pesquisadas e resumidas pelas gerações posteriores ao longo de dois mil anos. Nas edições portuguesas do *Tao Te Ching*, observa-se que os diferentes tradutores escolheram diversas formas de interpretar Tao, de acordo com o seu próprio entendimento, variando desde a utilização da transliteração, como nas traduções de Campos (2010) e Abreu (2021), até à busca por palavras portuguesas correspondentes, como nas versões de Wu (2013) e Sproviero (2012). A seguir, serão analisados exemplos que mostram como Tao tem sido interpretado em diferentes contextos nas traduções portuguesas.

O primeiro é Tao no sentido de existente, incluindo a descrição de Tao e a geração do universo. O termo neste sentido aparece nos capítulos 1, 4, 14, 21, 25, 32, 34, 40, 42 e 51.

道可道非常道 (capítulo 1)

1. Se a DAOW (TAL = SER ABSOLUTO) se pudesse dar um nome, não seria o verdadeiro ou eterno Absoluto. (Guerra, 1987, p. 123)
2. O TAO que é conhecido Não é o TAO Verdadeiro (Reis, 1999, p. 133)
3. O caminho que pode ser seguido Não é o Caminho Perfeito. (Egito, 2000, p. 25)
4. Via (Dao) que se possa indicar (Dao)[17] não é a Via Permanente (Chang Dao). (Ribeiro, 2004, p. 7)
5. O Tao em que se pode caminhar não é o Tao eterno. (Campos, 2010, p. 23)
6. o curso que se pode discorrer não é o eterno curso (Sproviero, 2012, p. 4)
7. O caminho que pode ser expresso não é o Caminho constante (Wu, 2013, p. 13)
8. O Insondável (Tao) que se pode sondar não é o verdadeiro insondável. (Rohend, 2013, p. 27)

[17] Aqui a tradutora acrescenta uma nota de rodapé: Ou《de que se possa falar (*Dao*)》

Um total de três Tao aparece nesta única frase com significados diferentes. Segundo Chen (2006, p. 73), o primeiro e o terceiro Tao indicam o termo exclusivo da filosofia de Lao-tse, ou seja, o denotando númeno e as dinâmicas que compõem o universo, que pode ser compreendido como a essência do universo; o segundo refere-se ao significado de falar ou indicar, neste caso apresentando um uso específico de um substantivo como um verbo do chinês clássico. Em cada uma das oito traduções acima mencionadas, esta utilização linguística é corretamente representada. No entanto, existem diferenças significativas na escolha das palavras em português. No caso de ser o nome exclusivo, há três casos de transliteração direta (1, 2, 5), tradução por "caminho" (3) e "via" (4) e tradução de outras palavras como "absoluto" (1), "curso" (6) e "insondável" (8).

Embora a primeira, a segunda e a quinta adoptem todas a maneira de transliteração, a primeira e as duas últimas são bastante diferentes, devido ao fato de o tradutor da primeira ser um missionário que viveu em Macau durante muito tempo e ter optado por pronunciar a palavra não em mandarim mas em cantonês. É evidente que, devido à influência da cultura regional, o tradutor, ao deparar-se com o tema muito vasto e abrangente da cultura chinesa, mostra as características muito específicas e opta por explicá-la aos leitores portugueses sob a forma deste dialeto. Tendo em conta a época e as circunstâncias específicas em que o tradutor trabalhava, pode supor-se que esta escolha é feita porque o próprio tradutor está mais familiarizado com o cantonês, e os leitores a quem o tradutor se dirige são, muito provavelmente, os macaenses ou portugueses em Macau, ou seja, estes grupos especiais de leitores também têm a influência específica da cultura de Macau em comparação com os outros leitores de língua portuguesa. Outros tradutores escolhem a transliteração em mandarim: Abreu vivia em Pequim e Xangai e, por isso, apresenta naturalmente as características da cultura do continente. E como já referido acima, a transliteração reflete, em primeiro lugar, a característica filosófica e cultural distinta, evocando a "sensação de novidade" dos leitores e por outro lado, permite aos leitores compreenderem gradualmente o seu verdadeiro significado no processo de leitura.

A tradução que considera palavras equivalentes como “caminho” e “via” reflete a tendência da tradução pragmática, ou melhor, a ideia de que Tao é o que guia o homem, sendo este apenas um aspeto do leque de conotações e significados do Tao. Por isso essa maneira de tradução generaliza o termo a partir de um pequeno segmento do seu significado. E sendo o início do livro, faz realmente uma definição do termo pelo significado limitado do contexto cultural da língua traduzida e desde então, todas as restantes ocorrências de Tao ao longo do livro são interpretadas por esse único significado.

As palavras “caminho” e “via” têm significados semelhantes, ambos podem referir-se a rotas físicas e também ter significados abstratos quando usados metaforicamente, e sem dúvida, neste caso de contexto, são expressos os significados abstratos. No dicionário digital brasileiro *Michaelis*, a palavra “caminho” tem um significado como “modo ou maneira de realizar algo ou atingir um objetivo”[18], ao passo que no *Dicionário da Língua Portuguesa* de Porto Editora, “via” é explicado como “meio para obter uma coisa ou alcançar um resultado” (2018, p. 743), passam a representar conceitos mais amplos relacionados à jornada da vida ou ao percurso pessoal neste contexto da filosofia. O problema é que essas duas palavras materializam e simplificam a conotação de Tao a partir da vista dos seres humanos, enquanto na verdade o conceito se refere a todo o universo, reduzindo e limitando assim a tradução a perspetiva e o escopo da filosofia de Lao-tse.

Acresce que as restantes escolhas de palavras mostram a compreensão mais específica dos tradutores sobre Tao. Na tradução de Guerra, o tradutor usa uma equação, “TAL = SER ABSOLUTO”, que tem a transliteração de Tao no lado esquerdo e a expressão “SER ABSOLUTO” em maiúsculas no lado direito, então neste caso “SER” e “ABSOLUTO” já não são utilizados com os seus significados originais, mas sim possuem um epíteto especial. Primeiro, quanto a “SER”, a primeira coisa que deve ser esclarecida é se se trata de um verbo ou de um substantivo neste contexto. Como verbo, significa

[18] “Caminho”, Michaelis, acedido em 14 de março de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=caminho

"ter existência ou determinada característica ou qualidade" (Porto Editora, 2018, p. 664), enquanto se serve como substantivo, indica "ato de existir ou o que existe e tem vida" (Texto Editores, 2012, p. 611). Dado que o sinal de igual é usado na expressão, o que o tradutor possivelmente quer transmitir é que o Tao equivale ao todo de "SER ABSOLUTO" como um conjunto, e que se ser fosse usado como verbo, não seria necessário usar este sinal e teria de ser conjugado, pelo que deve ser usado aqui como substantivo. Esses são utilizações mais linguísticas, ao passo que o seu significado filosófico é bastante complicado. Com o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano:

> si ("Homero é") (Deint., II, 21 a 25); como diferença entre "S. alguma coisa" e "S. absolutamente" (El. sof., 5, 167 a1). Na diferença entre S. predicativo e S. existencial baseia-se ainda a distinção aristotélica entre tese e hipótese, como premissas do silogismo: a primeira não assume a existência do objeto a que se refere; a segunda, sim. A diferença entre esses dois significados de S. permanece constante na tradição filosófica posterior. (1998, p. 895)

Uma vez que o uso da palavra "ABSOLUTO" vem imediatamente a seguir, tenho tendência para privilegiar o segundo sentido filosófico. E nesta camada de significado, é possível observar-se as implicações religiosas implícitas como:

> Este ponto de vista aristotélico foi decisivo para o desenvolvimento posterior do problema do S. Graças a ele, o significado primário e fundamental do S. passou a ser (e continua sendo para grande parte da filosofia) a necessidade, com os atributos, que traz consigo, de imutabilidade, eternidade, unidade, etc. Mesmo quando esses atributos deixaram de referir-se à estrutura formal do S. (o que ocorreu no neo-platonismo antigo e árabe e no aristotelismo medieval), e passaram a referir-se a um ente privilegiado (ou seja, não a todas as substâncias, mas à substância superior, Deus), considerou-se que as outras substâncias derivariam ou participariam desta, e que derivariam ou participariam de sua necessidade e de seus atributos... No mundo moderno, o conceito de S. como necessidade foi reafirmado principalmente por Spinoza e Hegel. Spinoza viu o S. de Deus na necessidade, e o S. das coisas na necessidade com que derivam da substância divina (Et, I, 8, scol. II). (1998, pp. 899-900)

Por sua vez, a conotação de absoluto é mais simples. No contexto filosófico, "*The expression 'the Absolute' stands for that (supposed) unconditioned reality which is either the spiritual ground of all being or the whole of things considered as a spiritual unity*. *In English-language philosophy it is associated with the monistic idealism of such thinkers*

as F.H. Bradley and Josiah Royce, the first distinguishing the Absolute from God, the second identifying them." (Sprigge, 1998, p. 32). Além disso, de acordo com Abbagano (1998, p. 12), "A grande voga filosófica desse termo deve-se ao Romantismo" e os filósofos como Fichte, Schelling e Hegel utilizaram o termo para "designar o princípio infinito da realidade, isto é, Deus.", apresentando uma compreensão possível do significado religioso. No que diz respeito a esse ponto, Hegel desenvolveu uma complexa reflexão sobre a relação entre o "Absoluto" e "Deus" e considerava a identidade entre os dois, como "Deus é o nome do Absoluto na perspetiva da representação religiosa" (Rosenfield, 2018, p. 36). Pode dizer-se, é definido como a realidade suprema e fundamental, independente de todas as demais e às vezes é usado como um termo alternativo para "Deus" ou "o divino". Por isso, o "SER ABSOLUTO" pode se referir a uma realidade última, transcendente e divina, representando a essência ou a fonte de tudo o que existe. A escolha desta palavra reflete muito claramente a influência da identidade missionária do tradutor e, apesar de não utilizar diretamente ~~as~~ palavras como "Deus", que é um termo propriamente religioso, o tradutor não deixa de introduzir na tradução do *Tao Te Ching* interpretações filosóficas e religiosas ocidentais. A identidade cultural do tradutor leva-o a manter-se vinculado aos velhos e inerentes modos de entendimento e pensamento quando confrontado com as novas ideias e conceitos. Talvez o tradutor também evite interpretar diretamente as tradições chinesas em termos de religião ocidental e, por isso, não utilize o termo "Deus", mas a utilização da expressão "SER ABSOLUTO" continua a mostrar que a compreensão que o tradutor tem da filosofia taoista ainda se baseia nos seus pré-requisitos religiosos e culturais.

A palavra "curso" parece bastante especial e peculiar em todas as traduções. A razão apresentada pelo tradutor Mário Bruno Sproviero é:

> Preferi traduzir, em português, Dao por 'curso' e não por 'caminho' porque, além de ser derivado de um verbo tão fundamental quanto 'correr', ter formado o verbo 'cursar', haver tantas palavras relacionadas (correr, incorrer, decorrer, percorrer, recorrer, transcorrer, escorrer, curso, percurso, discurso, cursar, discursar etc.), tem a palavra Dao, em chinês, fora esse significado, também o de 'dizer', e isso equivale ao par 'curso, discorrer ou discursar'. Se não bastassem essas razões, é preciso destacar que a água é uma das imagens preferidas do Dao De Jing. (2012, p. 3).

Sproviero, como o professor de literatura e língua clássica chinesa da Universidade de São Paulo, centra a escolha de palavra na etimologia e no significado derivado, no entanto, infelizmente ignora a natureza filosófica e abstrata desse termo. O tradutor sublinha a importância da imagem da água no *Tao Te Ching*, o que de fato acontece, e a palavra "curso" é definida no dicionário como "ato ou efeito de correr; carreira, movimento rápido" e "direção de um líquido corrente"[19]. No entanto, ao considerar essas duas interpretações, parece que essa palavra não é uma tradução muito precisa. Primeiro, Tao não é o efeito de algo em movimento, nem é o próprio movimento; o movimento é apenas uma das características dele, portanto, Tao e "ato ou efeito de correr" não podem ser diretamente equivalentes; por outro lado, a água que o tradutor salienta é uma existência real e material, sendo utilizada como uma metáfora e um símbolo no livro, enquanto nesta frase, Tao é a origem e o númeno supremo do universo, um conceito filosófico muito macroscópico e misterioso, e por isso não é apropriado referir-se a ele com uma palavra sem qualquer conotação abstrata ou filosófica. E a palavra escolhida por outro tradutor brasileiro Huberto Rohend é "insondável". É verdade que Tao é inefável, ilimitável e indefinível, mas não parece necessário procurar a contrapartida desta característica para apresentar Tao. Porque, sendo inexplicável, basta manter-se o seu nome e deixa-se ao leitor a tarefa de compreender e refletir sobre o que ele é exatamente.

De fato, esta é a razão pela qual a transliteração é o melhor método de tradução: Tao abrange tudo e as conotações que ele aponta são tão ricas que qualquer palavra é apenas uma parte do seu significado, e assim é impossível procurar uma correspondência precisa. Lao-tse deu o nome de Tao a este conceito filosófico abstrato, supremo e abrangente, para se referir a ele, e de fato poderia ter sido designado por qualquer outro nome, dado que este nome é apenas um código ou uma forma de dizer e as ricas conotações filosóficas não têm nada a ver com esse nome. Quanto ao que Tao realmente é e o que é que está por detrás deste nome, Lao-tse também não dá a

[19] "Curso", Michaelis, acedido em 19 de março de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=curso

definição ou resposta clara, só depois de o leitor se aproximar dele, o ler e o compreender é que encontrará a sua própria resposta.

No que respeita à escolha dos verbos, “indicar-se” (4), “discorrer-se” (6) e “ser expresso” (7) sem dúvida são os mais apropriados, transmitindo corretamente o significado do texto original, quer dizer, significa “falar”. No entanto, a utilização de “ser seguido” (3) e “caminhar-se” (5) pode ser considerada aqui como obedecer às leis do funcionamento do universo e da natureza, demonstrando a confusão das interpretações d Tao dos tradutores. E como se disse acima, nesta frase Tao refere-se ao númeno do universo, sendo como um conceito filosófico, que certamente não é adequado ser descrito por “seguir” ou “caminhar”. Pode-se perceber a partir dessas escolhas de palavras que os tradutores não compreendem claramente as diferentes conotações de Tao, tendo feito uma generalização apressada. Quanto a “dar um nome” (1), a própria tradução é uma contradição, pois Tao é exatamente um nome tomado por Lao-tse, enquanto “é conhecido” (2) e “sondar-se” (8) vão contra a intenção original do Mestre ao escrever o *Tao Te Ching*: o seu propósito ao escrever este livro é fazer com que as pessoas reconheçam, compreendam e até aprendam o que é Tao, afastando-se assim do sentido do texto original.

Além da inefabilidade, há outra característica importante de Tao incorporada nesta frase através do adjetivo antes da última ocorrência de Tao, quer dizer, “常”, mostrando a permanência de Tao. Esta permanência refere-se especificamente ao fato de a sua existência ser eterna e, como o númeno do universo e origem de todas as coisas, nunca desaparecerá. No entanto, é importante notar que, apesar dessa permanência, o próprio Tao não é fixo; pelo contrário, é mutável de acordo com a mudança da natureza. No entanto, nas expressões linguísticas, a eternidade significa muitas vezes imutável, pelo que se deve prestar especial atenção a este fato ao escolher as palavras. Entre as traduções acima referidas, as palavras mais utilizadas são “verdadeiro” (1, 2 e 8) e “eterno” (1, 5 e 6), desde logo porque “eterno” significa “inalterável” (Porto Editora, 2018, p. 317), mas esse termo chinês, apesar de se refere a permanente, mas é mudável, por isso, a tradução por essa palavra é inadequada. E “verdadeiro” é uma expressão um pouco ambígua, em primeiro lugar não exprime a característica de permanência de Tao,

mas em todo o contexto, a frase realmente transmite que Tao que pode ser falado não é Tao admirado por Lao-tse, podendo ser compreendido como verdadeiro em certa medida, por isso a tradução com esta palavra é de fato corretamente coerente. Assim, a palavra "verdadeiro" não pode ser considerada uma má tradução, mas é uma tradução insuficiente. Dos três termos restantes, "perfeito" (3) é um desvio completo do significado original, enquanto a ênfase de "constante" (7) ainda é um pouco diferente do sentido de permanência, dado que a palavra significa "que não varia ou se altera" ou "que se repete incessantemente"[20], estando em contradição com a característica fundamental do Tao, que é sempre mutável. E por isso, apenas "permanente" (4) é a escolha mais adequada, não só destacando essa característica de Tao, como também evitando a associação semântica com o imutável, e é, portanto, a tradução mais precisa.

No entanto, noutros capítulos a palavra Tao também tem um significado mais específico, por exemplo no capítulo 47, 73, 77, 79 e 81, que pode ser entendido como as leis e regras da natureza. Neste caso, portanto, os diferentes tradutores também escolheram diferentes formas de o traduzir.

不窥牖见天道 (capítulo 47)

1. Sem dar um passo fora, vê-se a Via Láctea. (Guerra, 1987, p. 327)
2. Sem olhar pela janela
   Pode conhecer-se tudo do Céu (Reis, 1999, p. 181)
3. Sem se espreitar pela janela, vê-se o Tao celestial. (Campos, 2010, p. 131)
4. sem espiar pela janela vê-se o curso do céu (Sproviero, 2012, p. 27)
5. Sem ver através da janela
   Pode-se conhecer o Caminho do céu (Wu, 2013, p. 61)
6. Posso conhecer os segredos do mundo
   Sem olhar pela janela do meu quarto. (Rohend, 2013, p. 119)

Tao nesta frase refere-se às leis da natureza, uma referência muito diferente do termo no contexto anterior. Neste caso, três tradutores mantêm a mesma tradução de antes, quer transliteração (3), quer usando as mesmas palavras "curso" (4) e "caminho"

[20] "Constante", Michaelis, acedido em 28 de março de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=constante

(5). A transliteração continua a ser uma forma aceitável e o tradutor ainda acrescenta o comentário: “A expressão <Tao celestial> refere-se à dinâmica dos fenómenos naturais, ou seja, ao <modo de agir> da natureza” (Campos, 2010, p. 130) para explicar o conceito de forma mais detalhada aos leitores, no entanto, dessa forma, os leitores continuam a não saber exatamente o que a palavra significa aqui, pelo que o termo permanece desconhecido e incompreensível para eles. Por sua vez, o uso de “curso” e “caminho” é menos apropriado neste contexto, porque não só não se altera de acordo com a diferença do contexto e do significado, mas também não se apresenta corretamente a conotação de Tao neste específico contexto.

No entanto, as perspetivas de tradução de 1, 2 e 6 são muito diferentes das outras neste caso. Quer seja a tradução de “Via Láctea” de 1 ou “os segredos do mundo” de 6, desviam muito do texto original, sendo o resultado da parafraseação excessiva e da adição demasiada da sua própria interpretação e imaginação literária dos tradutores. Especialmente na tradução de 6, tanto a estrutura da frase quanto o estilo da linguagem mudaram consideravelmente em relação ao texto original. Ao contrário do original, onde a negação está na primeira metade da frase, essa tradução ajusta a ordem da estrutura adotando a expressão pela primeira pessoa, tornando a tradução mais literária e poética, o que é completamente inconsistente com o estilo simples e conciso do texto original.

Relativamente à última tradução que falta, a palavra “tudo” (2) aqui parece um pouco sutil, tendo alguma ambiguidade no seu significado. A definição no dicionário é “a totalidade de pessoas ou coisas” (Porto Editora, 2018, p. 724), portanto, ou as leis abstratas do funcionamento do universo e da natureza, ou os fenómenos reais de várias ocorrências, ou mesmo a própria natureza podem ser se referidas por essa única palavra, combinando assim o primeiro e o segundo significados de Tao. Além disso, como a letra inicial de céu é aqui maiúscula (“tudo do Céu”), tem então uma certa conotação religiosa, que será analisada especificamente mais tarde. Em suma, o significado de Tao neste contexto muda de abstrato para prático, de amplo para concreto, e precisa de ser distinguido daquele que assume em outros contextos. Assim, a tradução de transliteração mais a anotação é uma estratégia de tradução muito boa,

que não apenas dá continuidade à identidade de Tao, mas também especifica as diferentes conotações focadas, o que de fato ajuda a compreensão dos leitores.

Lao-tse aponta que todas as coisas no mundo seguem uma certa lei, ou seja, Tao, e uma maneira importante de dominar Tao é fazer introspecção. Porque ele acredita que, se a pessoa está sempre concentrada no mundo exterior e é facilmente influenciada por ele, tornará os pensamentos confusos e o espírito disperso, e com essa mente frívola e inquieta será naturalmente incapaz de conhecer o mundo exterior com clareza. Por isso, Lao-tse sublinha que devíamos, através da prática do auto-cultivo, da introspecção e reflexão, reduzir a inquietação mental e as impurezas do espírito, e depois, com a sabedoria original e a tranquilidade da mente, conhecer o mundo exterior e compreender as leis que regem o funcionamento dele. Chen (2022, p. 230) argumenta que este ponto de vista não se limita a Lao-tse, Chuang-tse e o Budismo também têm conceitos básicos semelhantes, e pode mesmo dizer-se, em geral, que todos os tipos de pensamento oriental têm esta ideia básica, o que é muito diferente dos pontos de vista dos pensadores ocidentais, muitos dos quais acreditam que as camadas mais profundas da mente humana são ansiosas e perturbadas.

Depois de conhecer essa ideia, reveja-se a tradução dos dois verbos nesta frase. O primeiro é "窥", que, segundo Zhang J. & Zhang S. H. (2022, p. 196), significa originalmente olhar através de um pequeno buraco. E das seis traduções acima referidas, todas as cinco, exceto a primeira tradução incorreta, revelam esse significado básico de ver, mas a escolha das palavras também varia, e podem ser divididas em dois grupos: o primeiro grupo é "olhar" (2 e 6) e ver (5), e o segundo é "espreitar-se" (3) e "espiar" (4), discutindo-se primeiro o grupo posterior. As duas palavras do segundo grupo são sinónimos, no dicionário respetivamente é definida como "observar secretamente" (Porto Editora, 2018, p. 309) e "olhar, de modo dissimulado ou oculto"[21]. Por outras palavras, em vez de olhar normal e diretamente, enfatiza-se que se olha secretamente. No entanto, no texto original, olhar pela janela é uma técnica metafórica

[21]"Espiar", Michaelis, acedido em 6 de abril de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=espiar

usada para indicar falta de interesse ou atenção nas coisas do mundo exterior, sem enfatizar necessariamente o aspeto de olhar furtivamente, por isso, essas duas palavras refletem uma tradução excessiva em termos de semântica e emoção. Portanto, algumas traduções exageram nesse ponto. Não há dúvida, portanto, de que as duas palavras do primeiro grupo são escolhas adequadas, mas embora "olhar" e "ver" tenham significados semelhantes, são ligeiramente diferentes, uma vez que "olhar" tem mais uma conotação de "prestar atenção a" (Ibid., p. 520) e, portanto, pode dizer-se que "ver" muitas vezes se refere à percepção visual geral, enquanto "olhar" implica uma ação mais intencional de focar a atenção em algo específico, o que é mais consistente com o significado transmitido no texto original. E o outro verbo é "见", que originalmente significa ver, e é usado nesta frase o seu sentido derivado de conhecer ou saber. Corresponde à ideia de que, como lei da natureza, Tao é invisível, podendo apenas ser conhecido e compreendido intuitivamente. A tradução desta palavra é muito uniforme, com apenas duas ocorrências: "ver-se" e "conhecer", e é sem dúvida mais apropriado usar "conhecer" neste contexto.

A tradução destes dois verbos demonstra mais uma vez a importância da compreensão da ideia geral do texto original por parte do tradutor. Devido à simplicidade e concisão da linguagem do *Tao Te Ching*, os significados que expressa não são muitas vezes literais, e o tradutor tem de compreender o verdadeiro significado cifrado por detrás das frases curtas, a fim de escolher os termos de tradução mais apropriados.

Finalmente, Tao, que indica a regra e o significado da vida, aparece no capítulo 8、9、16、18、23、24、30、31、35、37、38、41、48、55、60、62 e 65, e este significado de Tao aparece com mais frequência, demonstrando que Tao de Lao-tse acaba por se focar na vida do homem e exerce a grande influência na existência dos seres humanos. Ou seja, os seres humanos têm de começar por conhecer Tao como um númeno de universo (o primeiro significado de Tao) - o que constitui este mundo; depois, compreender as leis da natureza (o segundo significado de Tao) - como este mundo funciona; e, finalmente, viver com este Tao (o terceiro significado de Tao) -como um indivíduo deve viver neste mundo, por exemplo:

物壮则老, 是谓不道, 不道早已。(capítulo 30)

1. Os homens, depois do vigor da vida, envelhecem.
   Tudo por falta de vitalidade:
   Onde falta a vitalidade, logo chega o fim. (Guerra, 1987, p. 258)
2. Quem assim fizer
   Está destinado a ser derrotado
   Porque fazê-lo é estar contra a Harmonia
   E quem estiver contra a Harmonia
   Entra rapidamente em desgraça (Reis, 1999. P. 162)
3. as coisas reforçando-se caducam
   isto se diz: sem curso
   sem curso logo o decurso (Sproviero, 2012, p. 18)
4. Quando algo se torna robusto está velho.
   O que quer dizer fora do Tao.
   E o que está fora do Tao depressa chega ao fim. (Campos, 2010, p. 155)
5. Coisas exuberantes dirigem-se à velhice
   Isso se chama negar o Caminho
   Negando o Caminho irá falecer cedo (Wu, 2013, p. 42)
6. Ele conhece o ritmo da evolução,
   Sabe que tudo falha
   Quando contradiz as leis da vida,
   Porque todas as ilusões
   Depressa se dissipam. (Rohden, 2013, p. 85)
7. O poder faz envelhecer,
   não é o caminho do ***Tao***.
   O que vai contra o ***Tao***
   terá vida breve. (Abreu, 2021, p. 87)

Esta frase explica o pensamento político e militar de Lao-tse, que se opõe fortemente à guerra, e a palavra "壮" nesta frase refere-se ao aumento da violência pela força militar. O significado literal da frase indica que tudo o que é forte e vigoroso tenderá a declinar, quando não são seguidos Tao e os princípios corretos, desaparecendo em breve. De fato, está a dizer que a guerra e a força nunca trazem bons

resultados, quer se trate de uma vitória ou de uma derrota, acabando por provocar a sua própria destruição.

No que diz respeito à tradução de Tao neste contexto, há dois pontos principais, um é o seu próprio significado e o outro é a negação na frase, e na expressão de ambos os pontos os tradutores escolheram formas muito diferentes. Em primeiro lugar, na tradução de Tao, das sete traduções listadas acima, duas são transliterações (4 e 7), que ainda são aceitáveis; duas continuam mantendo a tradução com as mesmas palavras "curso" (3) e "caminho" (5) em todos os casos, que também criam os mesmos problemas aparecidos no exemplo anterior. Aliás, três outros tradutores optam por uma nova interpretação de vocabulário. A primeira é "vitalidade" (1), o que reflete que o tradutor falhou completamente em entender a ideia geral deste contexto, que não tem nada a ver com a vida dos seres humanos, mas sim com guerra, pelo que a escolha de uma palavra relacionada com a vida humana é completamente inadequada. E "leis da vida" (6) resulta do mesmo erro - sujeito e objetivo de expressão errados. No entanto, o que é muito interessante é a utilização da palavra "harmonia" (2), em que a letra inicial maiúscula mostra que não indica apenas o significado original. Na verdade, a palavra não é diretamente equivalente a paz, mas a guerra certamente destrói a coexistência entre os povos, e essa coexistência é o resultado de seguir Tao, ligando assim, de forma muito inteligente, o verdadeiro significado da frase com Tao, sem dizer explicitamente o termo. E neste contexto específico, o significado de toda a frase é expresso de uma forma geral e mais direita, em vez de se concentrar apenas num certo termo.

A seguir vem a discussão sobre a expressão da negação, os tradutores mostram as maneiras tão diferentes, e quase não há repetição na escolha de palavras. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer onde fica a negação nesta frase: não está a negar Tao em si, ou seja, Tao não é o objeto da negação, mas está a negar o fato de que num ato como a guerra não é seguido Tao, sendo contrário a Tao. Por outras palavras, o foco da expressão não está na ausência ou inexistência de Tao, que está sempre presente, mas a ênfase está no fato de Tao ser desobedecido. Por isso, "faltar de" (1), "sem" (3) e "negar" (5) não são muito apropriados para negar Tao como objeto direto. E "fora de" (4), por outro lado, em vez de reflectir a violação que deve ser salientada, relaciona-se

mais com a localização externa, enquanto “contradizer” (6) provoca algum sentido de personificação devido ao significado de "dizer". Por isso, a palavra "contra" (2 e 7) indicando “em oposição a” (Porto Editora, 2018, p. 201) é a tradução mais adequada neste contexto.

Através dessas análises de tradução de Tao, pode confirmar-se a dificuldade de tradução provocada pelo fenómeno linguístico e cultural de no *Tao Te Ching* um termo conter múltiplos significados. E é precisamente devido às diferentes e ricas conotações de Tao que a transliteração é o método de tradução mais adequado, enquanto o mais inadequado é selecionar a palavra correspondente a um dos significados dele a aplicar em todos os contextos. Além disso, a compreensão da ideia geral também é particularmente importante para a tradução. Embora o texto do *Tao Te Ching* pareça ser constituído por frases curtas e independentes, existem os pensamentos coerentes e profundos cifrados por detrás delas, que têm de ser explorados pelo tradutor em vez de se realizar a tradução literal.

3.1.2. Tradução de Te (德)

“Te” no chinês moderno refere-se geralmente a virtude ou moralidade e assim por diante, mas no *Tao Te Ching*, o conceito de “Te” é muito mais do que isso, sendo-lhe atribuído um significado mais filosófico e um conceito relacionado muito intimamente com Tao, por exemplo, muitas vezes constitui uma como uma apresentação e influência concreta e prática de Tao, quer dizer, Tao só é capaz de aparecer e ser sentido no mundo real por causa de “Te”. Por isso, pode-se dizer que Tao e Te são os dois conceitos mais fundamentais da filosofia de Lao-tse. Como Chen (1984, p. 12) aponta, Tao é a origem de todas as coisas na natureza, a categoria do númeno na filosofia, enquanto “Te” é a encarnação e a função de Tao, a categoria da utilidade. E é precisamente porque “Te” é a manifestação de Tao agindo sobre as coisas que ela envolve inevitavelmente fatores humanos. Chen (Ibid., p. 13) salienta ainda que Tao se refere ao estado original sem

qualquer penetração artificial, e “Te” refere-se ao estado que regressa ao original apesar do envolvimento ou interferência dos fatores humanos.

No *Tao Te Ching*, “Te” ainda é subdividido em “Te superior” e “Te inferior”. O primeiro segue Tao com todos os aspetos, mas não intencionalmente; as pessoas com “Te superior” estão em harmonia com o mundo e a natureza, mas não pensam que têm virtude ou sabedoria, dado que a sua virtude é obtida da forma natural, em vez dos resultados que procuram deliberadamente. Ao contrário, “Te inferior” é um produto do desejo e procura das pessoas, embora o seu comportamento também siga Tao. Tem como objetivo ganhar fama, riqueza, sabedoria, etc. Esta classificação ilustra também, mais uma vez, a relação entre Tao e “Te”, ou seja, Tao invisível apresenta a sua orientação através de “Te” para o comportamento, o cultivo e a vida dos seres humanos. Por conseguinte, não se-pode simplesmente compreender o conceito pelo significado moderno como virtude, sendo este apenas um aspeto da conotação do termo. Como Liu (2006, p. 507) salienta que utilizar qualquer análise clara de conceitos modernos para compreender a filosofia chinesa clássica tem de pagar um preço, e esse preço é a perda de uma compreensão abrangente sobre a sua forma única de pensar e sobre as características e complexidade da experiência intuitiva. Assim, de um ponto de vista textual, “Te” é um conceito muito aberto e precisa de ser analisado em diferentes contextos, por exemplo:

孔德之容，惟道是从 (capítulo 21)

1. Foi em TAO
   Que que as dez mil coisas
   Tiveram origem (Reis, 1999, p. 153)
2. A característica do grande Poder (De)
   é seguir apenas o Dao. (Ribeiro, 2004, p. 47)
3. A norma suprema para conduzir está em ser conduzido pelo Poder Supremo. (Rohden, 2013, p. 67)
4. A grande virtude, que contempla apenas o Tao, é a realização. (Fang, 2019, p. 65)
5. A grande Virtude segue o ***Tao***, apenas o ***Tao***. (Abreu, 2021, p. 69)

Esta frase mostra a essência e a característica mais fundamental de “Te”, que é seguir Tao, com o fenómeno sintático especial do avanço do objeto antes do verbo na segunda oração. Esta frase deixa claro que a relação entre “Te” e Tao é subordinada, e que as conotações dos dois são consistentes. Portanto, neste caso, “Te” é um conceito abstrato e coletivo que serve como a manifestação de Tao no mundo empírico, e por isso não indica simplesmente “virtude”, como nas traduções do número 4 e 5, referindo-se apenas a “qualidade moral” (Porto Editora, 2018, p. 747). Também não é “norma” na tradução 3, embora uma das encarnações de “Te” seja de fato os princípios de comportamento, mas neste contexto não se foca a um conceito concreto, mas a um termo abstrato na filosofia. Ou seja, Lao-tse nomeou todas as influências de Tao que atua sobre as pessoas como “Te”. É aceitável então este nome ser referido por “poder” (2)? Embora possa de fato denotar influência, sem qualquer outra ajuda contextual, é mais provável que seja entendido no seu significado mais comum – força, autoridade ou capacidade - pelo menos na medida em que criaria algum grau de dificuldade de compreensão para os leitores. Quanto à primeira tradução, ela não introduz nenhuma explicação para esclarecer esse novo conceito, ainda utiliza o termo Tao para explicar, o que claramente não pode ser considerado uma tradução adequada. Pois é evidente que Tao e “Te” são conceitos completamente diferentes. Em suma, parece que várias das traduções acima referidas não transmitem bem a terminologia. Pessoalmente, continuo a pensar que, para este tipo de termos filosóficos novos e abstratos com múltiplas conotações, a transliteração com certas notas é a melhor forma de traduzir. E Tao é muitas vezes explicado desta forma, o mesmo também pode ser aplicado à tradução de “Te”. Tal como na 4ª tradução, apesar de usar a palavra “virtude”, transmite muito bem a relação entre os dois termos, ou seja, “Te” é a “realização” de Tao. Introduzir um novo conceito através de um termo já conhecido e compreendido é uma estratégia muito boa na tradução, correspondendo também aos hábitos de leitura dos leitores. Por isso, ao optar pela transliteração em vez de pela palavra “virtude” nesta tradução, esta torna-se mais apropriada para os leitores que pretendam compreender plenamente o conceito e até mesmo entrar em contacto com o termo original, ao invés de aparecer como uma imagem substituta de uma palavra na sua própria língua.

No contexto diferente, como no capítulo 38, existem outras questões que facilmente provocam a lacuna cultural em tradução:

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德 (capítulo 38)

1. A Virtude superior não atua, e por isso tem eficácia. A virtude inferior não deixa de atuar, porque lhe falta eficácia. (Guerra, 1987, p. 293)
2. A grande Virtude (TE) não se exibe
   Portanto tem virtude
   A pequena Virtude mostra-se
   Por isso não tem virtude (Reis, 1999, p. 171)
3. Quem vive nas profundezas do seu ser Nada sabe de virtuosidade.
   Dele brotam espontaneamente
   As íntimas forças da vida.
   Quem vive na superfície do seu agir
   Não pode fazer brotar as forças profundas. (Rohden, 2013, p. 100)
4. A virtude superior é a não-virtude;
   assim existe virtude.
   A virtude inferior não perde a virtude;
   assim, não existe virtude. (Fang, 2019, p. 110)
5. A Virtude superior não se assume como Virtude,
   por isso existe como verdadeira Virtude,
   a Virtude inferior pretende não faltar à verdade,
   por isso desaparecer como verdadeira Virtude. (Abreu, 2021, p. 103)

Esta frase incorpora a classificação de "Te" de Lao-tse, ou seja, aqueles com "上德" (virtude superior), que não se concebem como virtuosos, não exibem intencionalmente a sua virtude; aqueles com "下德" (virtude inferior), tudo o que eles fazem é deliberado. Por outras palavras, a maior e mais importante diferença entre os dois é que o primeiro é um ato inconsciente e natural, enquanto o segundo é feito intencionalmente. Portanto, "Te", neste contexto, é aquilo que diz respeito exclusivamente ao homem, ou seja, às virtudes ou qualidades morais humanas. Pode-se constatar que todos os tradutores escolheram a palavra "virtude" o que não há

problema nenhum, ou palavras com ela relacionadas como “virtuosidade” (3), que é mais utilizada no português brasileiro, mostrando a identidade linguística do tradutor. No entanto, o foco da tradução desta frase não reside apenas nesse termo, mas também nas expressões completamente opostas entre “上德” e “下德”, pelo que o par de antónimos de adjetivo é muito importante. A maioria dos tradutores escolhe "superior" e "inferior" para denotar respectivamente “em posição mais elevada” (Porto Editora, 2018, p. 687) e “em posição menos elevada” (Ibid., p. 408), o que mostra diretamente a diferença de nível desta distinção moral. Além disso, “profundeza” e “superfície” (3) escolhidas pelo tradutor Rohden mostra indiretamente essa diferença a partir da perspetiva de compreensão, porque o que torna a virtude superior é o fato de mostrar uma virtude profunda e verdadeira, enquanto o que torna a virtude inferior é o fato de ser hipócrita e superficial; assim, a escolha deste grupo de palavras corresponde ao significado geral da frase. Porém, “grande” e “pequeno” da segunda tradução são ideologicamente menos precisos, uma vez que neste contexto é dada mais ênfase à diferença de nível do que ao tamanho, a que as duas palavras são mais ligadas.

Além disso, é ainda mais importante transmitir com precisão na tradução a forma como Lao-tse distingue entre virtude superior e virtude inferior. De acordo com o mestre, a virtude humana é seguir a natureza, sendo altruísta e sem desejos (Chen, 2022, p.199). quem busca fama e riqueza e não valoriza a virtude, no entanto, quer sempre parecer virtuoso e benévolo, e essa pretensão é, em si mesma, contraditória com a virtude. Por outras palavras, a pessoa que não exibe a sua virtude pessoal é aquela que tem verdadeiramente virtude, enquanto a pessoa que exibe deliberadamente a sua virtude está a mostrar que a perdeu. Estas relações lógicas opostas - superior e inferior; mostrar e não mostrar; ter e perder - são diretamente apresentadas pelo contraste entre as duas orações da frase, pelo que estas oposições têm de ser transmitidas na tradução. Das cinco traduções listadas acima, a que expressa isso mais claramente é a segunda, que transmite o significado real do texto original de forma precisa, direta e sucinta através de "não se exibe" e “mostra-se”; “tem” e “não tem”; e a quinta também expressa o significado em geral, mas é menos direta e simples do que a segunda, sendo também ligeiramente parafraseada do texto original. No entanto, nem “atuar” nem

“eficácia”, na 1ª, são claramente uma escolha adequada de palavras, pois, como se disse anteriormente, a distinção entre a virtude superior e inferior não é uma questão de agir ou não; ~~as~~ ambas requerem ação, apenas uma é não intencional e a outra é intencional. Por fim, a terceira e a quarta traduções são dois extremos: a terceira é uma tradução excessiva, acrescentando demasiadas interpretações pessoais do tradutor que não são encontradas no texto original, de modo que a tradução é muito prolixa e literária; enquanto a quarta é uma tradução demasiado direta, quase pode ser literal e sem quaisquer sugestões de palavras-chave necessárias para a compreensão dos termos, pelo que os leitores terão dificuldades em compreender, por exemplo, o que é “virtude”, o que é “não-virtude” e por que razão “existe virtude”. Estas palavras são colocadas juntas num enunciado sem construir um contexto coerente para os leitores, e este exemplo também mostra a importância da hermenêutica na tradução, especialmente na tradução dos conceitos totalmente novos e abstratos.

Além disso, a compreensão completa da frase toda também é relevante para a tradução de termo, como o caso seguinte:

玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。(capítulo 65)

1. elas têm uma eficácia misteriosa: eficácia profunda e dificil de entender. Estranha na aparência, o fato é que é eficaz. (Guerra, 1987, p. 413)
2. A misteriosa virtude é profunda
   Torna-se difícil de alcançar
   Mas quando as dez mil coisas
   Regressam no fim do ciclo
   Com elas vem a Virtude
   Harmonizada com a natureza (Reis, 1999, p. 199)
3. O Poder do Mistério
   vai fundo! Vai longe!
   Ajuda os seres a voltar atrás (fan)
   até chegarem à Grande Conivência (da shun)! (Ribeiro, 2004, p. 135)
4. A virtude oculta é profunda e distante!
   E ajuda as coisas a inverterem-se!
   Depois, por si só elas alcançam a grande harmonia. (Campos, 2010, p. 95)
5. virtude mística...

profunda! longínqua!
retorna com as dez mil coisas
culmina na grande concórdia (Sproviero, 2012, p. 37)

6. A Misteriosa Virtude é profunda e longa, inverso das coisas
   Naturalmente, após isso, alcança-se a grande fluência (Wu, 2013, p. 79）
7. A obediência a essas leis imanentes, Que atuam de dentro de si mesmas,
   Garante a ordem do cosmos. (Rohden, 2013, p. 155)
8. A virtude misteriosa é profunda e longa;
   concede aos seres retornarem;
   no entanto, somente depois de alcançarem a grande renúncia. (Fang, 2019, p. 188-189)
9. A Virtude original é vasta e profunda,
   conduz todas as coisas
   de regresso à grande harmonia. (Abreu, 2021, p.157)

Nesta frase, a "Te" junta-se um adjetivo, "玄", que significa originalmente misterioso, sendo uma das características de "Te". De acordo com Lao-tse, esse "玄德" exige um papel fundamental e essencial, quer dizer, regressa ao estado mais natural e original com todas as coisas no mundo, atingindo assim a harmonia completa. A partir daqui, podemos ver que "Te" nesta frase é também abstrato e geral, não se referindo à moralidade específica dos seres humanos, pelo que é mais uma vez mais adequado utilizar a transliteração na tradução. No entanto, dois terços dos tradutores acima listados escolhem a palavra "virtude", que tem um significado muito claro: "qualidade moral" (Porto Editora, 2018, p. 747). No entanto, a moralidade humana não é nada misteriosa justificar e explicar, tendo um conjunto de critérios muito claros para qualificar e definir. Por isso, a palavra "virtude" não é semanticamente compatível com a tradução do adjetivo "misteriosa" ou "mistério". Neste contexto, as escolhas desse adjetivo mais adequadas são "oculta" (4) e "mística" (5), e respetivamente significa "sobrenatural" (Ibid., p. 518) e "que não pode ser explicado pelas leis naturais;

espiritual, sobrenatural”[22]. Comparadas com “misterioso”, essas duas palavras já não se limitam apenas aos sentidos humanos do desconhecido ou estranho, mas se estendem à natureza, e têm também algumas conotações de fé e religiosas, o que é muito consistente com as interpretações textuais desta obra.

Nesta frase há outro termo muito importante no *Tao Te Ching*, que é “反”, indicando originalmente “oposto”. Na filosofia de Lao-tse, as coisas sempre se movem e se desenvolvem em direções opostas e tudo no mundo está num estado de oposição, mas ao mesmo tempo, tudo é uma unidade dessa oposição, por exemplo, de *yin* e *yang*, de positivo e negativo. É devido à existência destas duas forças mutuamente exclusivas e mutuamente atrativas que Tao tem a natureza do movimento. Estas duas forças não só se opõem uma à outra, como também são interdependentes, interpenetram-se e até se transformam mutuamente. Chen (1984, p. 10) aponta que Lao-tse atribui grande importância à relação entre opostos e à transformação das coisas em opostos. Mas o foco da filosofia dele reside se na ideia de retornar ao estado inicial e original. Esse regresso ao estado original revela a lei do movimento cíclico da natureza, que é manifestada por Tao. Todas as coisas voltam à posição original para ganhar nova vitalidade, e depois entram numa nova ronda de ciclo, quer dizer, o fim ao mesmo também se torna como o início do próximo ciclo. E esse movimento cíclico nunca para, nascendo o desenvolvimento e a continuidade de todas as coisas, que não é apenas a lei geral da natureza, mas também como funciona Tao. Daí que, neste contexto, o termo signifique voltar ao estado mais primitivo em vez de virar a direção oposta, por isso os três sinónimos “regressar” (1 e 9), “voltar” (3) e “retornar” (5 e 8) são traduções corretas, enquanto “inverter-se” (4) ou “inverso” (6) não correspondem muito bem ao significado do original. Além disso, ainda é de notar que, apesar da escolha correta de “voltar” na terceira tradução, “Te” não está a “ajudar os seres”, que é ela própria parte deste ciclo contínuo, e, portanto, também não é “até chegar a” harmonia, mas essa verdadeira harmonia é atingida através deste ciclo. Ainda mais, a palavra “culminar”

[22] “Místico”, Michaelis, acedido em 17 de maio de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=místico

também não é usada apropriadamente na quinta tradução porque geralmente não há um ponto que pode ser considerado mais alto num ciclo, sendo um processo que sempre se repete continuamente.

Então, porque é que Tao, ou "Te", ou tudo no mundo e na natureza, segue e repete este ciclo? Porque através deste ciclo pode ser alcançada a harmonia suprema, quer dizer "大顺" do texto original. Esta harmonia é um resultado natural e é, portanto, a maior, a mais elevada e a mais importante. Na tradução, um terço dos tradutores escolheu "harmonia" (4 e 9) ou a palavra "harmonizada" (2) relacionada com ela que exprime o significado com precisão. Além disso, "concórdia" (5), embora também possa indicar harmonia em certo contexto, refere-se mais à "paz e harmonia entre pessoas que possuem espírito de compreensão e tolerância; concordância, entendimento"[23], enquanto "conivência" (3) se refere "cumplicidade" (Porto Editora, 2018, p. 195), destacando "uma compreensão profunda entre duas pessoas" (Ibid., p. 218), pelo que ambas tornam o significado do original mais restrito. Os restantes como "eficaz" (1), "fluência" (6), "ordem" (7) e "renúncia" (8) podem ser considerados irrelevantes para o texto original. Portanto, em resumo, esta frase contém três termos importantes, embora pareçam ser apenas três palavras simples e independentes. A frase que constroem tem um significado de longo alcance, que é muito mais do que o significado superficial das palavras. Por isso é necessário colocá-las no contexto da filosofia taoista em primeiro lugar para obter uma compreensão geral e precisa, de modo a transmitir a interpretação correta na tradução.

Em conclusão, através destas análises acima referidas, podemos resumir a relação entre Tao e "Te" da seguinte forma: 1. Tao é invisível e a sua função é manifestada pela influência que ele exerce nas coisas. E essa influência chama-se "Te". 2. Todas as coisas são formadas por Tao, e Tao, que está incorporado em todas as coisas, manifesta os seus atributos em todas as coisas, ou seja, manifesta-se como "Te". 3. Tao metafísico e abstrato, quando realizado ao nível da vida humana, chama-se virtude, que é

[23] "Concórdia", Michaelis, acedido em 25 de maio de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=concórdia

especificamente relacionada com os seres humanos. Por conseguinte, “Te” pode ter um significado abstrato e nos outros casos também pode se referir à moralidade humana, com uma conotação mais concreta. Por isso, na tradução, é necessário prestar especial atenção ao contexto para determinar o seu significado, utilizando adequadamente a estratégia de transliteração e anotações, em vez de utilizar a palavra virtude deste início ao fim no todo processo de tradução.

3.1.3. Tradução de “Wuwei” (无为)

Para os tradutores e leitores da língua portuguesa, a palavra “Wuwei”, sendo um conceito filosófico único do taoismo chinês, é uma lacuna cultural de uma cultura estrangeira, que, ao contrário de “Te”, não tem um equivalente pronto na língua portuguesa. Além disso, o significado literal desse termo é completamente diferente do significado real que Lao-tse queria expressar, pelo que, sem um conhecimento profundo da ideologia do *Tao Te Ching*, é muito difícil fazer uma interpretação clara e precisa. Em síntese, o fato de se ter ou não cumprido as leis da natureza e de se ter ou não violado a essência original de todas as coisas é o critério para avaliar “Wuwei” e “Youwei” (antónimo de “Wuwei”). Ou seja, seguir as leis da natureza e cumprir a natureza de todas as coisas é “Wuwei” e, pelo contrário, impor a própria vontade à natureza ou distorcer a natureza das coisas (incluindo os seres humanos) pelos próprios desejos pessoais é “Youwei”. De acordo com Liu (2006, p. 609), “Wuwei” não é um conceito simples, mas uma coleção de conceitos que representam uma série de termos em expressão negativa de Lao-tse (porque "Wu" significa não em chinês). A negação ou desacordo deste tipo de termos incluem como por exemplo alguns comportamentos ou tendências habituais individuais (desejo, orgulho), fenómenos sociais comuns (guerra, competição), etc. Na verdade, “Wuwei” engloba ou representa uma série de comportamentos e atitudes que são diferentes ou opostos ao senso comum e aos hábitos, tais como não desejar, não competir com outros, não admirar força ou poder, não se exibir, etc., e também pode ser descrito como uma série de princípios metodológicos não mundanos e não

convencionais. Cooper (2010, p. 51), por outro lado, argumenta que, para a filosofia taoista, "Wuwei" não é de modo algum indiferente, mas deve ser totalmente devotado à vida e, por conseguinte, a tradução com "não-interferência" (non-interference no texto original daquele comentador) ou "deixar" (letting-go) é a melhor. Por exemplo, para o sábio, "Wuwei" é uma espécie de atitude calma e aberta da vida, mostrando uma aceitação de todos os acontecimentos e sem nunca forçar nada. Por outro lado, "Wuwei" pode ser compreendido como uma atividade sem ação, quer dizer, não é o fim de ação, mas a suspensão da ação intencional. "Wuwei" é o resultado de um determinado cultivo da mente e do espírito, e esta abertura da mente e pureza do espírito são livres de vaguear onde e quando quiserem. Ele também observa que "Wuwei" também indica a ideia de não-violência, que é extremamente importante para a paz entre as nações, a tranquilidade social e a vida calma das pessoas. Além disso, em entrevista ao IHU[24], o importante sinólogo brasileiro salienta que:

> Um princípio fundamental do Taoismo seria o retorno a um estado de espontaneidade original que permitiria viver em harmonia consigo próprio, com os outros e com os ritmos do cosmo, adaptar-se às diferentes configurações que o mundo assume, fluir com os movimentos da natureza. Este ajustar-se naturalmente às situações, da forma mais eficaz e com o mínimo de esforço, pode ser descrito pelo termo Wu-wei"

Aliás, a outra pesquisadora Cordeiro também aponta que:

> uma vez que o caráter verdadeiro do *wu wei* não é a inatividade, mas sim a ação perfeita. A ação na sabedoria *wu wei* é a ação na qual toda fricção – seja nos relacionamentos interpessoais, nos conflitos intrapsíquicos ou em relação à natureza – é reduzida ao mínimo. Longe de ser inatividade, *wu wei* é a ação suprema, uma espécie de pura eficácia na qual não se desperdiçam movimentos em discussões ou exibições externas. É a ação sem intenção, espontânea, que parece ser isenta de esforços, pois executada corretamente e em perfeita harmonia com o *Tao*. Em poucas palavras, *wu wei* é a vida vivida acima da tensão e sem desequilíbrios. (2009, p. 6)

Por conseguinte, é absolutamente inaceitável traduzir literalmente o termo, pois a ideia taoista de "Wuwei" não é a inação passiva ou a falta de ação, mas sim agir de

[24] Patricia Fachin, "Taoismo. Alternância e combinação de duas polaridades indissociáveis", IHU, 29 de janeiro de 2009, https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2831-jose-bizerril

acordo com a natureza e as regras do desenvolvimento. Então, como exprimir com exatidão este pensamento nos contextos e frases específicos é um foco e desafio para a tradução. Seguem-se análises detalhadas de exemplos que o demonstram:

是以圣人处无为之事，行不言之教 (capítulo 2)

1. Então o Santo aplica-se a um trabalho que não dá nas vistas, ou oculto,
   E a um ensino nada atraente, (ou silencioso). (Guerra, 1987, p. 132)
2. O Sábio promove sem agir
   Induz sem se pronunciar (Reis, 1999, p. 134)
3. Por isso o homen santo cumpre os atos sem atuar
   pratica a doutrina sem falar (Sproviero, 2012, p. 5)
4. O Homem Sagrado realiza a obra pela não-ação[25]
   E pratica o ensinamento através da não-palavra[26] (Wu, 2013，p. 14）
5. Eis por que o sábio age
   Pelo não-agir.

   E ensina sem falar. (Rohden, 2013, p. 30)
6. Por isso, o sábio age pelo não-agir[27],
   e caminha sem proferir seu ensinamento. (Fang, 2019, p. 18)
7. Por isso, o sábio avança e nada faz[28],
   ensina sem nada dizer (Abreu, 2021, p. 31)

Como mencionado anteriormente, “Wuwei” não significa não agir, mas sim não agir intencionalmente ou apenas de acordo com a própria vontade, que neste contexto específico também pode ser entendida como não-interferência. Ou seja, o sábio age de acordo com as leis da natureza sem forçar, interferir ou afetar o acontecimento e desenvolvimento da vida e das outras coisas. Nas traduções listadas acima, verifica-se que tanto os tradutores chineses como os tradutores portugueses e brasileiros, com exceção da primeira tradução, adotam um método de tradução literal quando se

[25] Aqui o tradutor acrescenta uma nota: “WU WEI: Não-Ação; tem sentido de ação sem intenção.”
[26] Aqui o tradutor acrescenta uma nota: “WU YEN: Não-Palavra; tem sentido de palavra sem intenção.”
[27] Aqui a tradutora acrescenta uma nota: "Nota explicativa: 无为 (wú wéi) é traduzido, literalmente, como “não-ação” ou “não-agir”. No entanto tem o significado de ação sem esforço, ou ação alinhada com o fluxo natural do universo. Ou seja, não-ação é a ação que não se contrapõe à ordem natural das coisas.
[28] Aqui o tradutor acrescenta uma nota: “无为 wu wei, um conceito fundamental do Taoismo. Significa “ausência de acção” mas não é inacção, corresponde a atuar não agindo. O sábio parece não produzir, não laborar. Nada faz, no entanto nada fica por fazer. O wu wei é difícil de entender para as nossas mentes ocidentais.”

reparam esse termo, e alguns deles explicam mais especificamente o verdadeiro significado sob a forma de notas de rodapé. E é exatamente porque o termo tem um significado real completamente diferente do literal, a tradução literal não pode, por si só, dar aos leitores as informações eficazes para a compreensão, tal como "atos sem atuar" (3) e "age pelo não agir" (5), que são muito contraditórios e não fazem sentido do ponto de vista da expressão semântica, e que provocam, sem dúvida, um vazio cognitivo e dificuldades de compreensão para os leitores. Pode ser verdade que a filosofia de Lao-tse seja difícil de compreender, mas isso não significa que as frases do *Tao Te Ching* não fazem sentido ou são incompreensíveis. É verdade que para muitos termos são difíceis de encontrar expressões precisas na tradução, mas isso não significa que essas dificuldades possam ser resolvidas de forma simples com apenas uma tradução literal. Por exemplo, nesta frase, além de se explicar o verdadeiro significado dos termos por notas, é também possível tentar uma tradução mais interpretativa, como "ato não forçado ou não interferente" ou ainda mais direta, "o sábio não interfere", construindo um contexto com lógica coerente para os leitores. A primeira tradução, por outro lado, embora não seja uma tradução literal, é uma pena realizar uma interpretação errada.

O outro termo de expressão negativa na segunda oração, "不言", significa não dar ordens, indicando que o sábio não usa ordens ou comanda, mas ensina o povo de forma subtil e imperceptível, o que é também a prática da teoria do primeiro capítulo, "O Tao que pode ser indicado não é o Tao permanente" (tradução própria pela autora) ou "O Tao que pode ser expresso não é o verdadeiro Tao" (Abreu, 2021, p. 29), mostrando mais uam vez a inefabilidade de Tao. Portanto, com exceção de "atraente" na primeira tradução, que não é adequado, as restantes traduções todas são aceitáveis.

Em alguns contextos, a tradução de termos requer algumas alterações devido a diferentes estruturas linguísticas, tais como:

为无为，则无不治 (capítulo 3)

1. Num regime sem imposições, não há nada que não se arranje. (Guerra, 1987, p. 138)
2. Nada havendo que trave o curso

(dos acontecimentos)

A harmonia das coisas será mantida (Reis, 1999, p. 135)

3. Age sem agir

   E, desse modo, nada fica por governar. (Campos, 2010, p. 123)
4. atuando o não-atuar então não há desgoverno (Sproviero, 2012, p. 5)
5. O sábio governa pelo não-agir.

   E tudo permanece em ordem. (Rohden, 2013, p. 33)
6. governa pela não-ação,

   e, desse modo, nada fica sem governo. (Fang, 2019, p. 21)
7. se nada for feito

   tudo acabará por se fazer. (Abreu, 2021, p. 33)

O significado desta frase é que, ao implementar a política de "Wuwei", a sociedade e a vida serão estáveis e calmas. Na verdade, é uma frase muito simples, mas pode ver-se que foi traduzida de várias maneiras, e muitas delas até parecem ser um trava-línguas sem sentido, sendo estranhas e confusas. De fato, só é necessário acrescentar na tradução com a palavra "política" ou "ideia" que é omitida no texto original e não é indicada explicitamente, pode ser muito favorável suavizar e reduzir a dificuldade da compreensão desta frase. Quer dizer, a fim de evitar a lacuna semântica dos leitores, é indispensável preencher as informações necessárias, mostrando mais uma vez o papel vital da estratégia hermenêutica na tradução. Além disso, a maioria dos tradutores, com exceção do último, interpreta corretamente a segunda oração dessa frase, mas vale ressaltar que quatro tradutores (1, 3, 4 e 6) seguem a estrutura do texto original, ou seja, utilizam uma expressão de dupla negativa para indicar a afirmação, enquanto os outros dois (2 e 5) expressam a ideia diretamente com a forma afirmativa. Embora não haja grande diferença no significado, a maneira de dupla negação tem um efeito enfático e está mais de acordo com o estilo linguístico da forma usual de expressões negativas de Lao-tse.

Este exemplo demonstra bem a importância da interpretação do tradutor: o tradutor não deve apenas compreender o texto original, mas também os leitores e, mais importante, a sua própria tradução. Embora seja verdade que uma tradução deve ser o mais fiel possível ao texto original, a aceitação dos leitores ainda deve ser a principal

consideração do tradutor, pois é esse, afinal, o objetivo e o significado da tradução. Para que os leitores possam ganhar uma compreensão melhor, o tradutor tem de antecipar as dificuldades e lacunas possíveis, seja linguísticas seja culturais, dos leitores e adotar estratégias para as compensar no processo de tradução, em vez de deixar o significado existir no vazio.

3.1.4. Tradução de "Ziran" (自然)

"Ziran" e "Wuwei" aparecem frequentemente juntos no *Tao Te Ching*, e pode dizer-se que são um dos temas mais essenciais do livro. A relação entre os dois termos é muito íntima, mais especificamente, "Ziran" é o objetivo de valor e "Wuwei" é o princípio do método. Gao & Wang & Li (2021, pp. 92-98) salientam que a palavra "Ziran" foi usada pela primeira vez por Lao-tse na língua chinesa, e a sua significação refere-se principalmente a "naturalmente", tendo uma função adverbial. Em toda a antiguidade da China, a expressão com essa palavra está relacionada com este significado, e o significado do substantivo "natureza" que utilizado amplamente no chinês moderno ainda não aparece. Por isso, na presente explanação do termo, usa-se a transliteração em vez da palavra "natureza" para indicar o termo. Na filosofia de Lao-tse, "Ziran" é o estado de existência de Tao. Embora Tao crie e realize todas as coisas, Tao não é consciente nem propositado, mas inteiramente de modo natural, não interferindo em todas as coisas, nem esperando nada em troca. "Ziran" é o valor central do sistema filosófico taoista, enquanto "Wuwei" é o método básico ou princípio de conduta proposto por Lao-tse para realizar ou perseguir este valor. Como já mencionado na secção anterior, "Wuwei" não indica não fazer nada, mas sim lidar com todos os assuntos com uma atitude natural. De fato, da perspetiva da subjetividade humana, o conceito de "Ziran" existe dependentemente dos seres humanos, e sem os seres humanos o termo não tem sentido, porque o oposto dele é artificial. Tal como não existe "curto" sem o conceito de "comprido", não existe "mau" sem o conceito de "bom", e o mesmo se passa ao contrário. Por isso, pode também se dizer que o conceito de "Ziran"

apenas existe em contraste com “artificial”. Além disso, Fang (2012, p. 258), considerando “Ziran” como o espírito livre absoluto do homem, aponta que se tomarmos como exemplo o pensamento filosófico ocidental, “Ziran” é aquilo a que Espinosa chama “natura naturans”, não “natura naturata”, quer dizer, não é a natureza mecânica ou material, mas uma manifestação da perfeição absoluta do espírito e a liberdade sem limitação para gozar o interior. É “the spirit of perfect spontaneity”.

Aliás, Lao-tse acredita que todas as coisas no mundo, incluindo os seres humanos, nascem de Tao e, por isso, a natureza exterior e os seres humanos são iguais e compatíveis, e “Ziran” neste sentido ainda pode se tornar a essência inerente dos seres humanos. Como disse Meng (1993, p. 5), “Ziran” não existe como um objeto no mundo, mas é transformada na existência interna do homem, e os princípios universais da natureza estão incorporados na mente do homem. Por conseguinte, o homem e todos os seres da natureza são iguais, e não há distinção entre superioridade e inferioridade, nem há qualquer direito prévio de uma parte dominar a outra, refletindo assim, o valor e a visão sobre a natureza de Lao-tse.

Ao nível dos valores, “Ziran” é muitas vezes entendida como uma forma de existência oposta à humanização, e admirar “Ziran” destina-se, por conseguinte, a manter ou a regressar a um estado pré-civilizado. É neste último sentido que o *Tao Te Ching* faz várias críticas ao processo de humanização e às formas culturais que lhe estão associadas. De acordo com Yang (2021, p. 22), Tao tem uma característica indiferenciada do ponto de vista ontológico, enquanto as formas civilizadas, como produtos do processo de humanização, são muitas vezes divididas pelo julgamento de valor humano, por exemplo, entre bem e mal, a sinceridade e a falsidade, etc.; em contrapartida, o estado de “Ziran”, que segue Tao, também é indiferenciado: quer se trate da benevolência, da sabedoria, da piedade filial e da bondade da parte positiva, quer da malevolência, da falsidade e da desarmonia da parte negativa, na perspetiva de Tao, são todos resultados criados pelo homem e ambos mostram o desvio de “Ziran” de maneiras diferentes, quer dizer, o bem e o mal, a bondade e a maldade, etc. são todos padrões de julgamento de valor humano, enquanto Tao ou “Ziran” apenas representam o estado mais primordial e fundamental, sem qualquer tendência ou orientação. Aqui, Tao é

representado pelas leis da natureza, enquanto as normas da sociedade civilizada são vistas como uma negação dessas leis da natureza.

Em suma, “Ziran” refere-se ao estado original de tudo no universo quando não há interferência humana, sendo o oposto do que é feito pelo homem neste nível. Quando se trata dos próprios seres humanos, refere-se à essência natural das pessoas, ou ao verdadeiro estado de existência da vida, ainda pode ser os verdadeiros pensamentos e sentimentos dos seres humanos, opondo-se à hipocrisia neste nível. Na visão taoista, o conceito de verdade tem identidade com “Ziran” - o que é verdadeiro é também o que é natural, e o que é natural é também o que é verdadeiro. “Ziran” é a verdadeira expressão da verdadeira natureza de cada um. Lao-tse propôs o conceito de “Ziran” para eliminar os obstáculos das forças externas e reduzir a interferência externas, defendendo ao mesmo tempo que se deve permitir que tudo corra na sua própria tendência possível. Chen (2022, pp. 31-32) sugere que Lao-tse defendia que cada um desenvolvesse os seus próprios talentos de acordo com as suas próprias necessidades e, desta forma, apresentou o conceito de “Ziran”; a fim de alcançar um equilíbrio harmonioso entre diferentes vontades, também apresentou o conceito de “Wuwei”. Essa ideia de “Ziran” e “Wuwei”, quando aplicada à política, visa permitir que o povo tenha a maior autonomia e permitir o desenvolvimento da particularidade e da diferenciação. Por outras palavras, o pleno desenvolvimento da personalidade e das aspirações pessoais é permitido, mas não se deve estender às atividades dos outros. Para o governante, os conceitos de “Ziran” e “Wuwei” são introduzidos para eliminar a expansão de ditadura, de modo a impedir que os direitos do povo sejam ameaçados e prejudicados. No que diz respeito à tradução desse termo, dado que existem as palavras correspondentes como "naturalmente" ou "natureza" de feição genérica, é preciso prestar mais atenção às interpretações diferentes nos contextos específicos, por exemplo:

悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓：“我自然。” (capítulo 17)

1. À distância, respeitam-se as ordens.
   Com o trabalho bem feito, as coisas prosperam.
   Com todos diligentes, a Pátria vai por si. (Guerra, 1987, p. 192)
2. O melhor governante

É comedido e sensato
Resolve os problemas do Estado Sem agravar o Povo
Assim o povo mantém
Em paz a sua liberdade (Reis, 1999, p. 149)

3. Mas ele[29] hesita, valoriza as palavras[30]!
   As tarefas são cumpridas,
   os assuntos encaminhados,
   e toda a gente diz:
   Nós somos naturalmente assim! *(ziran)*[31] (Ribeiro, 2004, p. 39)
4. Distanciando-se...
   e honrando a sua palavra.
   Concluíam a sua obra e os negócios eram bem sucedidos.
   E nas cem famílias todos diziam:
   Fi-lo assim, por mim mesmo! (Campos, 2010, p. 79)
5. Pondera estas valiosas palavras.
   Realizada a obra, as coisas prosseguem.
   Às numerosas pessoas, sempre falo do que é correto[32]. (Fang, 2019, p.54-55)
6. Concluídas as tarefas, atingido o objetivo,
   sem excesso de palavras,
   os homens dizem: "Conseguimos, por nós próprios." (Abreu, 2021, p. 61)

O significado desta frase é que os melhores governantes devem adotar uma mentalidade leve e amigável, sem se colocarem em posição superior, nem exercendo constantemente pressão e autoridade sobre o povo e não dão ordens facilmente, assim os assuntos são bem-sucedidos e o país é governado de forma bela e pacífica, então o povo pensa: "É assim que naturalmente somos". Por conseguinte, é evidente que a palavra "Ziran" aqui se refere ao estado original, seja das pessoas, seja da sociedade,

[29] Aqui a tradutora acrescenta uma nota: O maior dos soberanos.
[30] Aqui a tradutora acrescenta uma nota: Logo, dá poucas ordens. A verdadeira Ordem realiza-se sem constrangimentos e ordens exteriores.
[31] Aqui a tradutora acrescenta uma nota: O povo convence-se de que tudo foi obra sua. *Ziran* (à letra: 《assim por si》, remete para a noção de espontaneidade, de ser assim naturalmente, livre de qualquer pressão exterior. O *ziran* de todas as coisas, o cumprimento de si próprias, é voltar atrás até à Origem.)
[32] Aqui a tradutora acrescenta uma nota: Tradução literal do verso: "Às numerosas pessoas, em todos os casos, sempre falo do que é correto."

pelo que não há dúvida de que a quarta é a mais correta das traduções acima indicadas. Quanto às outras traduções, com exceção da quinta, que está completamente errada, e da segunda, que está demasiado parafraseada e não apresenta o significado essencial do termo, as restantes três frases adotam todas uma estrutura muito semelhante, ou seja, a construção de “por si” (1), “por mim mesmo” (4) e “por nós próprios” (6), tendo diferentes problemas de expressão. Primeiro, a primeira tradução entende o contrário do que Lao-tse quer dizer: não é que o esforço faça com que um país se torne melhor; o mestre defende que não se faça muito (a ideia de “Wuwei”), e o resultado obtido é a própria natureza da coisa, ou seja, é exatamente como deveria ser. Por isso, não transmite bem na tradução o significado do texto original. Enquanto “por mim mesmo” (4) e “por nós próprios” (6), possuindo significados semelhantes, também interpretam com imprecisão, dado que as expressões salientam que a ação foi realizada de forma independente, por meio de seus próprios esforços e sem ajuda de outras pessoas ou influências externas, podendo sugerir autonomia, mas isso não é o foco que o texto original queria expressar.

Além disso, a primeira oração desta frase é exatamente uma manifestação e uma continuação da ideia de “Wuwei”, ou seja, os dominantes ou governantes devem não dar ordens facilmente e frequentemente, indicando não devem forçar e alterar as vidas originais do povo, o que é uma exigência para a classe dominante, pelo que a primeira tradução confunde o sujeito ao reconstruir as orações na língua portuguesa, resultando numa tradução incorreta desta frase. Enquanto quatro das restantes cinco traduções escolhem a expressão com “palavra” (3, 4, 5 e 6), que, embora não tenha um significado diretamente de comando em si, pode fazer associações semânticas com os leitores neste contexto particular, portanto o empréstimo deste significado na tradução é aceitável. Depois, a segunda tradução é mais interpretativa e, apesar de ser um pouco longa e pesada em comparação com as outras, utilizando duas orações, transmite o sentido do texto original da forma mais clara e direta. Além disso, na primeira oração do texto original, o adjetivo “悠兮” é deliberadamente utilizado para sublinhar o estado sereno e tranquilo do governante após a orientação de “Wuwei”, mais especificamente, essa expressão descreve uma sensação de calma, serenidade e contentamento interior,

onde alguém está tranquilo e satisfeito consigo mesmo, desfrutando de uma sensação de bem-estar e paz interior, sendo uma descrição de uma atitude de contentamento e tranquilidade diante das circunstâncias. No entanto, é uma pena que nenhuma das traduções reflete corretamente esta palavra, e mesmo metade delas simplesmente a ignore (2, 5 e 6). E nem “à distância” (1) ou “distanciar” (4) nem “hesitar” (3) refletem o que a expressão pretende transmitir, sendo as palavras irrelevantes para o sentido original. Este erro de tradução pode ter sido causado por uma má interpretação da parte dos tradutores.

Além disso, a frase do capítulo 51 é também o outro exemplo da importante influência das alterações sintáticas e da interpretação terminológica na eficácia da tradução.

是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。
(capítulo 51)

1. E por isso que em todos os seres não há nenhum que não respeite a Deus nem aprecie a virtude. Este respeito de Deus e apreço da virtude, não é por imposição, mas uma constante natural. (Guerra, 1987, p. 345)
2. As dez coisas dependeram da Existência
   E moldadas foram pela Virtude
   Sem a isso serem obrigadas (Reis, 1999, p. 185)
3. Por isso, entre os Dez Mil Seres,
   não há um que não venere o Dao
   e valorize o Poder.
   A veneração do Dao
   e a valorização do Poder
   não são imposição de ninguém.
   Permanecem assim naturalmente (*ziran*). (Ribeiro, 2004, p. 107)
4. Por isso, entre todas as dez mil criaturas
   não há nenhuma que não respeite o Tao
   e não valorize a Virtude.
   O respeito pelo Tao e honra prestada à Virtude,
   ninguém os impõe.
   Aparecem sempre espontaneamente por si. (Campos, 2010, p. 39)
5. Por isto os vivos veneram Tao,

Não por um mandamento obrigatório,
Mas pelo impulso do seu interior (Rohden, 2013, p. 127)

O aparecimento simultâneo dos termos de Tao, "Te" e "Ziran" nesta frase pode facilmente causar dificuldades de compreensão dos leitores. Neste caso, ambos Tao e "Te" usados como significados abstratos e por isso, como mencionado anteriormente, é melhor que a tradução seja feita por meio de transliteração em vez de usar palavras com significados concretos para lhes corresponder. Por exemplo, a utilização de "Deus" para referir a Tao na primeira tradução reflete claramente a identidade religiosa do tradutor como um missionário, mas na realidade não existe qualquer correspondência direta entre os dois. Quanto a "Ziran", continua a denotar o estado natural nesta frase, servindo como o adverbio. Assim, toda a frase exprime a ideia de que não há nada em todas as coisas que não respeita Tao e valorize "Te". E esse respeito de Tao e valorização de "Te" são tudo feitos naturalmente, sem qualquer imposição. Com exceção da segunda frase, na qual é omitida esse termo da tradução, as restantes traduções podem ser consideradas como transmitindo com precisão o significado do texto original, mas é interessante notar que metade dos quatro tradutores escolheu "naturalmente" (3) ou a expressão relacionada com a palavra "natural" (1) e a outra metade escolheu a expressão que indica "espontaneidade" (4 e 5). Apesar de serem sinónimos próximos, ainda existem algumas diferenças ligeiramente entre os dois. De acordo com *Dicionário da Língua Portuguesa* (Porto Editora, 2018), a palavra "naturalmente" enfatiza "de modo natural" (p. 503), enquanto "espontaneamente" indica "voluntariamente" (p. 308), quer dizer, "naturalmente" refere-se a algo que ocorre de acordo com a ordem natural das coisas, enquanto "espontaneamente" descreve algo que acontece sem planejamento ou esforço deliberado. Por isso, embora "espontaneamente" também seja consistente com o significado do texto original, continua a ser o foco da palavra "naturalmente" que se enquadra melhor nesse termo específico.

A outra palavra "万物", apesar de não ser um termo exclusivo do *Tao Te Ching*, ainda a refletir uma lacuna linguística e cultural na tradução. A tradução literal desta palavra é dez mil coisas, mas em chinês, especialmente no chinês clássico, muitos números são uma referência abrangente e indicação genérica, apontando para uma

categoria ampla de coisas ou conceitos, sem especificar exatamente o conceito quantitativo de dez mil, por isso, pode ser compreendido como muitos, todos, tudo. Por conseguinte, não é desejável utilizar a tradução literal com os números precisos, assim, apenas a primeira e a quinta traduções transmitem corretamente o significado do texto original. O que é mais importante é que a palavra de fato significa “todas as coisas”, ao passo que “muitos” não é o mesmo que “todos”. Além disso, há outro fenómeno especial na tradução, que é a alteração da estrutura da frase. Uma vez que este texto original é um pouco longo e na verdade a expressão “尊道而贵德” da primeira frase e as primeiras duas orações “道之尊，德之贵” da segunda frase são repetidas no significado, indicando o mesmo assunto, por isso, alguns tradutores (2 e 5) optam por fundir as duas frases, reduzindo a repetição de palavras e expressões, que é mais favorável à regra da língua portuguesa. No entanto, os outros tradutores que traduzem diretamente correspondente à estrutura do original, apesar de não haver qualquer problema em termos de sentido e também não afetar significativamente a compreensão dos leitores, têm os traços deliberados e óbvios de tradução. E este caso pode ser uma boa representação do efeito da estratégia de estrangeirização e domesticação. Quer dizer, o texto original é composto por duas frases independentes, no entanto, a primeira frase e a primeira oração expressam o mesmo sentido de forma diferente. No chinês antigo, isso é tanto gramatical como logicamente correto e normal, enquanto o português costuma evitar a repetição. Por isso, o efeito da estratégia de domesticação, como a terceira tradução que traduz diretamente correspondendo à estrutura do original é um pouco estranho, contrariando o hábito comum de construção de frases em português. E sem dúvida, a estrangeirização que reconstruiu as duas frases para uma, como a segunda e a quinta, além de transmitir fielmente o significado original, segue eficazmente as convenções expressivas do português, facilitando a leitura e a compreensão dos leitores.

3.1.5. Tradução de “Tiandi” (天地/”céu e terra”)

Na cultura tradicional chinesa, existe o conceito de “céu e terra” desde os tempos antigos, e a relação entre “céu” e “terra” foi basicamente decidida desde o início da compreensão humana: o céu está acima e a terra está abaixo, por isso, a “terra” é um conceito correspondente ao “céu”. Desde a antiguidade até à atualidade, a compreensão que o povo chinês tem do “céu” é, grosso modo, constituída por três aspetos: o conceito natural, o conceito de personalidade e o conceito metafísico. Em contrapartida, “terra” pode também referir-se tanto à terra natural como ao mundo subterrâneo, como o lugar para onde as pessoas vão depois da morte, e até contendo a imaginação do inferno (não o inferno cristão).

O conceito natural desse termo é mais óbvio: o céu e a terra existem, antes de mais, como fenómenos naturais, que são os dois principais elementos que constituem o universo, e por vezes também são referidos em termos gerais como todas as coisas entre o céu e a terra. Neste momento, “céu” e “terra” não são opostos, mas são igualmente importantes em paralelo. Esse conceito natural também existe no *Tao Te Ching* e é relativamente fácil de compreender. Enquanto o conceito de personalidade de “céu” é um pouco mais complicado e, para simplificar, pode ser considerado como deuses nas crenças primitivas da antiguidade chinesa, que são os senhores supremos do mundo. Esse conceito foi amplamente utilizado na literatura pré-Qin (Período Paleolítico ~ 221 a.C.), como o *Livro dos Cantares*. Ao mesmo tempo, “terra”, que tem o significado de personalidade, pertence a uma posição subordinada nesta altura, e por isso, “céu e terra” trata-se de um conjunto relativo de conceitos, com “céu” a denotar santidade, autoridade e poder, enquanto “terra” a denotar comum e banalidade. Assim, de acordo com Franklin (2004, pp. 26-28), alguns dos primeiros missionários jesuítas acreditavam que o conceito chinês “天” podia ser traduzido diretamente para o conceito ocidental “God”. Outros acreditavam que o culto chinês era secular e, por isso, não podia ser traduzido pela palavra cristã. Ambos os lados eram intransigentes. Sendo diferente, Matteo Ricci tentava conciliar e procurar um ponto intermediário entre dois extremos. Neste caso, não traduzir completamente como o “Deus” ocidental, nem seguir estritamente o significado original do chinês, mas buscar um meio-termo entre os dois. No entanto, as suas tentativas foram criticadas por alguns ocidentais, que pensavam

que ele favorecia o deísmo monoteísta. Esta questão aparentemente de tradução representa, de fato, a aceitação pelo Ocidente de uma posição cultural estrangeira de alteridade. Tal como os outros termos específicos da cultura chinesa, a tradução deste conceito tem sido objeto de controvérsia entre o Oriente e o Ocidente. É melhor criar uma nova palavra ou utilizar diretamente a palavra "Deus" ou a transliteração como "Tian"? Obviamente, não se trata apenas de uma questão de tradução, mas também de uma questão de atitude em relação à outra cultura oriental. No entanto, de acordo com Chen (2015, p. 97), no *Tao Te Ching*, o conceito de "céu e terra", no sentido de personalidade, não existe de fato, e o livro incorpora mais o sentido metafísico desse termo, dado que Lao-tse acreditava que o céu e a terra são existências naturais sem razão e emoção, e que não têm qualquer efeito objetivo, muito menos influência espiritual subjetiva, sobre tudo o resto na natureza, porque tudo muda e se desenvolve entre o céu e a terra de acordo com as suas próprias leis naturais, ou seja, Tao. Por esta razão, Lao-tse rejeitou a ideia de uma divindade celestial personalizada e o determinismo do céu.

Da mesma forma que o céu está constantemente em movimento, existe uma forte ligação entre "céu" e o ambiente natural. Quer dizer, "céu" não fala diretamente, mas comunica eficazmente, embora nem sempre de forma clara, através dos oráculos criados pelos humanos, das mudanças climáticas e das alterações das condições naturais que constituem o pano de fundo da existência humana no mundo. Na ideia da sociedade antiga chinesa, "céu" comunica sem palavras com a mais venerada das sociedades humanas, muitas vezes, é o imperador, sendo uma forma de justificar a legitimidade e a supremacia do poder. No entanto, uma vez que a antiga cosmologia chinesa reconhecia a interconexão e a interdependência das várias ordens, se uma delas fosse afetada, o todo seria inevitavelmente mudado. Por conseguinte, quando uma ordem da sociedade humana corre mal, o ambiente natural reflete-o com uma quebra indutiva da ordem (por exemplo, uma catástrofe natural é vista como uma punição pela falta de virtude do rei). Com este pressuposto de mutualidade, reforça-se gradualmente a ideia de que o comportamento adequado da sociedade humana pode garantir a estabilidade do mundo natural, o que constitui a pedra angular da ideia metafísica do "céu" no

pensamento taoista. Pode observar-se que em alguns clássicos chineses, a dimensão mais espiritual do "céu" é constantemente realçada, mas, à medida que os seres humanos desenvolveram o controlo sobre o seu ambiente natural, esta conceção em muitos escritos, incluindo o *Tao Te Ching*, mudou gradualmente para um conceito cada vez mais impessoal - que denotava simplesmente o funcionamento regular da natureza. Com esse progresso, "céu" é muitas vezes usado como diminutivo de "céu e terra", o que implica que "céu" com parte do universo, é o mundo onde os seres humanos viviam. Enquanto no *Tao Te Ching* e na cultura chinesa, "céu" é o mundo em si. "Todas as coisas" - não são criações de um "céu" independente da ordem do mundo, mas os constituintes desse "céu".

A tradução deste termo é, desde há muito, o foco de discussão e, para além do "God" ou "Deus" acima referido, é frequentemente traduzido por "Heaven" em inglês ou "céu" em português, mas Ames & Hall (2003, pp. 73-75) argumentam que esta tradição de tradução evoca associações teológicas que são menos relevantes para a experiência e cultura chinesas. Como já explicado acima, nos textos clássicos anteriores, o conceito de "céu" é frequentemente personificado, e a sua relação inseparável com a formação do evemerismo (a elevação de heróis históricos ao estatuto de deuses) estabelece a tradição chinesa de culto e adoração dos antepassados. No entanto, a utilização do termo grego evemerismo para descrever o desenvolvimento desta tradição na China antiga deve ter uma explicação específica: isto é, enquanto na Grécia antiga era "a" que se tornava "B", enquanto na China foi "a" que se tornou "A". Por outras palavras, pode assumir-se que a ideia de "céu" não é uma exceção à noção de que "os deuses chineses são basicamente pessoas falecidas". Embora não seja incontroverso, é pelo menos possível dizer que, na ausência de qualquer criador transcendente - "Deus", parecendo que o conceito represente uma herança cultural cumulativa e contínua centrada nas personalidades e nos espíritos dos antepassados que partiram, e isso revela completamente a razão pela qual "céu" não pode ser traduzido diretamente como "Deus".

Em suma, os antigos chineses consideravam geralmente o universo, o céu e a terra, até todas as coisas no mundo como "céu", pelo que, quando utilizado desta forma, o

conceito não se refere apenas à existência real do céu acima (que é o significado concreto e material), mas também, como uma espécie de expressão da parte em vez do todo. O termo, assim, também se refere ao universo. No entanto, apesar disso, a conceção chinesa de céu é bastante diferente da sua congénere cristã, quer dizer, não implica um reino transcendente habitado por Deus, nem é algum tipo de paraíso "fora de nós" isolado do nosso mundo aqui. A conceção chinesa de céu indica o mundo como um todo, incluindo o mundo secular, ou melhor, não faz distinção entre o secular e o sagrado. Assim, como salienta Moeller (2018, p. 62), "céu" na filosofia chinesa refere-se geralmente à forma como "todas as coisas" estão inter-relacionadas e, em particular, como operam e ocorrem. No *Tao Te Ching*, portanto, a compreensão de Lao-tse sobre "céu e terra" entra numa fase de dimensão filosófica, em que "céu" e Tao estão intimamente ligados, e a sua tradução precisa, sem dúvida, de se afastar dos elementos associados a Deus ou à religião cristã, e de encontrar uma forma mais adequada de o interpretar num contexto específico.

天地不仁，以万物为刍狗 (capítulo 5)

1. O Céu e a Terra são extremamente benévolos: tratam as criaturas como se faz aos meninos e aos cachorros dos animais (Guerra, 1987, p. 144)
2. O Céu e a Terra não são bondosos.
   Tratam as dez mil coisas como cães de palha. (Campos, 2010, p. 87)
3. o céu e a terra são sem amor-humano
   consideram as dez-mil-coisas cães-de-palha (Sproviero, 2012, p. 6)
4. O Universo não tem preferências
   Todas as coisas lhes são iguais. (Rohden, 2013, p. 37)
5. Céu e Terra não são benevolentes,
   tratam os dez mil seres
   como cães de palha.[33] (Abreu, 2021, p. 37)

Esta frase descreve o fato de "céu e terra" não terem favoritos, mostrando que "céu e terra" são apenas existências físicas e naturais e não têm emoções humanas.

[33] Aqui o tradutor acrescenta uma nota: "O taoista Zhuang Zi (340 a.C.? -260 a.C.?) no capítulo XIV do seu *Livro de Zhuang Zi* fala destes cães de palha, uns bonecos oferecidos aos antepassados em cerimónias religiosas, com pompa e respeito. Após desempenharem as funções para que haviam sido feitos, os cães de palha eram desprezados e abandonados."

Todas as coisas no mundo funcionam apenas de acordo com as leis da natureza, e não é como a imaginação teísta de que essas leis de "céu e terra" amam ou não gostam de algo, sendo na verdade só uma projeção dos sentimentos humanos. Por outras palavras, a primeira oração é uma indicação de que "céu e terra" funcionam naturalmente e não favorecem nada e a segunda oração é uma manifestação dessa característica. Como já mencionado acima, Lao-tse opôs-se à ideia de antropomorfismo e acreditava que tudo entre o céu e a terra funciona e se desenvolve de acordo com as leis da natureza (Tao) e que a esse nível não existem sentimentos humanos de boas ou más intenções ou propósitos. Neste ponto, o mestre nega a existência e o papel da divindade e, mais importante ainda, enfatiza o crescimento natural de todas as coisas, utilizando este fato para mostrar que o governante ideal segue as leis da natureza e também permite que o povo se desenvolva por si próprio. Esta teoria da liberdade procura eliminar a coerção e a intervenção externas e permitir o pleno desenvolvimento da individualidade, da particularidade e da diferença humanas.

É muito claro, portanto, que "céu e terra" nesta frase não são o céu e a terra no sentido da existência natural, mas sim o mundo abstrato e metafísico em que a humanidade existe e as leis pelas quais funciona, ou seja, Tao. Assim, nas traduções acima enumeradas, com exceção da quarta, que utiliza a palavra "Universo", todas as outras utilizam os termos "céu" e "terra", diferenciando-se pela maiúscula ou não da letra inicial e pelo uso ou não do artigo definido. Destas, apenas uma não usa maiúscula (3), mas no português do Brasil, a utilização com letra inicial minúscula ainda pode significar "região habitada por Deus e os anjos e onde estão as almas dos justos; paraíso"[34] , mesmo com o significado indicado com maiúscula, que de acordo com o *Dicionário da Língua Portuguesa* (Porto Editora, 2018, p. 164), a palavra "céu" com maiúscula indica "local onde habitam Deus, os anjos e os bem-aventurados". E essa conotação associada à ideia de uma existência celestial, divina ou espiritualmente elevada, também desvia o significado do texto original. Enquanto a palavra "Universo",

[34] "Céu", Michaelis, acedido em 13 de julho de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=ceú

neste caso, é melhor do que “céu” e “terra”, mas ainda não é uma escolha mais adequada, dado que com maiúscula a palavra se refere a “conjunto de tudo quanto existe no espaço e no tempo” (Ibid., p. 730), e o foco do original não está nas coisas que existem, mas na própria existência. Por isso, é aconselhável traduzir como “regras da natureza” ou “leis do mundo”.

Na segunda frase, há um termo cultural específico, “刍狗”, que designa cães feitos de palha e usados como sacrifícios nas cerimônias rituais. Exceptuando a primeira tradução, que provoca a lacuna cultural e de significado, devido a uma incompreensão dessa palavra, e a quarta que não traduz o termo, as restantes são representadas pela tradução literal como “cães de palha”. No entanto, no que diz respeito ao efeito da compreensão dos leitores, a quarta tradução, embora não reflicta este termo cultural, transmite o sentido original de forma mais clara e direta. Enquanto a tradução literal continua a criar dificuldades de contextualização para os leitores, por exemplo, porque é que tratar tudo desta forma implica que não é benévolo? O que é exatamente esse tratamento? etc., o que, de fato, ainda não transmite o verdadeiro significado mais profundo e cifrado do texto original.

有物混成，先天地生 (capítulo 25)

1. Considere-se uma coisa
   Imanente e imponderável
   Anterior ao Céu e à Terra (Reis, 1999, p. 157)
2. Há uma coisa indiferenciada mas completa
   anterior à existência do Céu e da Terra. (Campos, 2010, p. 25)
3. Há algo indefinido porém perfeito
   antes de nascerem céu e terra (Sproviero, 2012, p. 15)
4. Nas profundezas do Insondável
   Jaz o Ser.
   Antes que céu e terra existissem,
   Já era o Ser (Rohden, 2013, p. 75)
5. Há algo completamente entorpecido
   Anterior à criação do céu e da terra (Wu, 2013, p. 37)

Há uma coisa, ou seja, Tao, que surgiu antes do céu e da terra, sob a forma de um todo indivisível. Na filosofia taoista, Lao-tse acreditava que antes de tudo, existe Tao, e

depois o céu e a terra passaram a existir e a funcionar de acordo com as leis de Tao. Esta é uma manifestação da ideia de que todas as coisas têm origem em Tao, e tanto o céu como a terra nesta frase referem-se ao céu e à terra na sua existência natural. Assim, como analisado acima, não há necessidade de capitalizar a primeira letra para acrescentar um significado religioso especial, sendo suficiente assim o uso da forma ordinária. A outra palavra-chave nesta frase, "混成", descreve o estado integrado de Tao. Ou seja, Tao não é uma combinação de diferentes moléculas ou partes individuais; é um conjunto de harmonia perfeita. No entanto, não existe um adjetivo em português que possa exprimir exatamente este significado, pelo que cada tradutor escolhe uma expressão diferente para o explicar. Entre as traduções listadas, pessoalmente penso que as melhores são a segunda e a terceira. A segunda descreve Tao a partir das suas características, ou seja, exprime a ideia de que ele existe objetivamente e é omnipresente, enquanto a terceira está mais próxima do significado do texto original, ou seja, Tao é infinito e completo. A partir deste exemplo, verifica-se que, para lacunas linguísticas que não podem ser expressas com precisão em português, para além da já referida estratégia de transliteração com notas, ainda podem ser utilizadas traduções descritivas, isto é, que, embora não correspondam exatamente ao sentido do texto original, complementam a compreensão através de outras dimensões ou descrições de outras características.

Mais um exemplo é:

天地相合，以降甘露 (capítulo 32)

1. O *yin* e o *yang* harmoniosamente unidos
   Doce orvalho sobre a terra derramarão (Reis, 1999, p. 164)
2. céu e terra em conúbio rorejam doce orvalho (Sproviero, 2012, p. 19)
3. O Céu e a Terra unem-se num doce orvalho caindo (Campos, 2010, p. 47)
4. O céu e a terra se uniriam em júbilo
   Para fazer descer suave orvalho (Rohden, 2013, p. 89)
5. Céu e Terra permaneceriam unidos,
   cairia uma chuva fina. (Abreu, 2021, p. 91)

Essa frase indica que *qi* (气) do céu e o *qi* da terra misturam-se para produzir o doce orvalho (chuva auspiciosa), refletindo a ideia de "Indução entre o Céu e o Homem", dado

que o povo antigo acreditava que, quando a sociedade e a política estavam em conformidade com as leis da natureza, teria uma boa influência de *qi*, de *yin* e *yang* de mundo natural, de modo que o clima vai correr bem e aparecer vários presságios e auspícios, incluindo esse "orvalho doce". Quanto a *qi*, é também um termo muito importante no pensamento tradicional chinês, diretamente relacionado com *yin* e *yang*, e será desenvolvido na secção seguinte. De fato, esta frase explica, em certa medida, o fenómeno e a causa da chuva, ou seja, a evaporação da água na terra em vapor de água, que se condensa quando arrefece e depois chove, uma circulação da água da terra e do céu. Na fase primitiva do conhecimento, para todos os tipos de fenómenos naturais, as pessoas não conseguiam compreender o processo e as causas da sua ocorrência, e só podiam explicá-los com fatores religiosos sobrenaturais. Mas para Lao-tse, embora não conseguisse explicar com princípios físicos científicos, transcendeu o teísmo e acreditou que se tratava de um fenómeno objetivo, ou seja, o papel de *qi* do céu e da terra, a interação de *yin* e de *yang*, e não o resultado da manipulação pelo poder divino, o que marca um importante avanço na cognição humana.

Por conseguinte, neste contexto, "céu e terra" absolutamente não podem ser representados simplesmente pela utilização de palavra "céu" e "terra", caso contrário seria completamente desprovido de sentido e inconsistente com o texto original, quer seja entendido num sentido natural ou num sentido religioso. Por conseguinte, é muito inteligente e favorável utilizar a expressão de *yin* e *yang* na primeira tradução, transmitindo corretamente o significado original e facilitando a compreensão dos leitores simultaneamente.

3.1.6. Tradução de *yin*, *yang* (阴阳) e *qi* (气)

O conceito de *yin* e *yang* teve origem na visão que os antigos chineses tinham da natureza. Os antigos observaram vários fenómenos naturais opostos mas também inter-relacionados, como a terra e o céu, a lua e o sol, a noite e o dia, a água e o fogo, a mulher e o homem, a imobilidade e o movimento, etc. (é muito interessante que estas palavras

sejam também uma feminina e outra masculina em português, embora possa ser apenas uma coincidência), e esses fenómenos foram resumidos como o conceito de *yin* e *yang* numa forma filosófica pela primeira vez no *I Ching* (*Livro das Mutações* na tradução literal), sendo pares de conceitos mais importantes e básicos da filosofia chinesa. No entanto, inicialmente, não tinha qualquer significado filosófico, apenas indicava o lugar onde a luz do sol brilha - *yang*; o lugar onde a luz do sol não pode brilhar - *yin*. Mais especificamente, de acordo com o *Dicionário de Caracteres de Uso Comum no Chinês Clássico* (Imprensa Comercial, 2011), o lado sul da montanha e o lado norte da água são *yang* (p. 445), e ao contrário, o lado norte da montanha e o lado sul da água são *yin* (p. 460). E é este significado relativo que, no *I Ching*, é utilizado para descrever os elementos mais básicos do universo e as suas funções, ou, por outras palavras, os fatores fundamentais por detrás das leis da natureza, impulsionando o desenvolvimento do mundo e sendo a força motriz para a gestação, desenvolvimento, maturidade, declínio até ao desaparecimento de todas as coisas. Por conseguinte, tornou-se o elemento central da filosofia e cultura chinesa, como Paulo de Tarso Cabrini Júnior indica que:

> A filosofia chinesa é dominada pelas noções de *yin* e *yang*, palavras que expressam aspetos antitéticos e concretos do Tempo e do Espaço. Mas, ao invés de forças, substâncias, princípios, *yin* e *yang* não passam de *emblemas* dotados de um poder de evocação realmente total e indefinido. Nenhuma palavra chinesa pode ser qualificada de masculina ou feminina: inversamente, todas as coisas, todas as idéias são distribuídas entre o *yin* e o *yang*. (2009, p. 37)

Depois do *I Ching*, Lao-tse elaborou e aprofundou a ideia filosófica de *yin e yang* como um dos conceitos centrais do taoismo, e considerou o pensamento taoista como a personificação da dialética filosófica dos opostos polares *yin e yang*. No *Tao Te Ching*, os dois nascem de Tao e juntos, representam a dualidade complementar que é percebida em todas as coisas do universo: *yin* é associado com características como escuridão, feminilidade, passividade, frieza, humidade e tranquilidade, representando o aspeto receptivo, lunar e interior da natureza; enquanto *yang* está ligado a atributos como luz, masculinidade, atividade, calor, secura e movimento, representando o aspeto proativo, solar e exterior da natureza. Na filosofia taoista, a harmonia e o equilíbrio são alcançados quando *yin* e *yang* estão em equilíbrio dinâmico. Acredita-se que todos os fenômenos do universo, incluindo a saúde humana, as relações sociais e até mesmo os

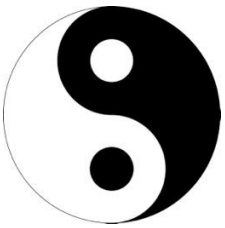
padrões climáticos, sejam influenciados pela interação dessas forças complementares. Como o sinólogo brasileiro José Bizerril aponta em entrevista ao IHU[35]:

> Um princípio central seria a harmonia e alternância entre yin/yang, duas polaridades que compõem todos os fenômenos, mas que são definidas relacional e contextualmente. Sendo assim, ativo/receptivo, claro/escuro, expansão/ recolhimento são momentos de um movimento incessante e não essências imutáveis. Estes princípios teriam aplicações na medicina tradicional chinesa, nas artes marciais internas, nas relações humanas, na descrição dos ciclos da natureza, na organização da paisagem geográfica, entre outros. Se um Tai Chi é a união de yin e yang em movimento, então várias situações podem ser pensadas nestes termos: uma sessão de massagem Tui-ná, um encontro amoroso, uma luta, a relação do ser humano com o ambiente natural etc.

Yin e *yang* não existem independentemente, na verdade, entre eles têm uma relação muito estreita. Em primeiro lugar, têm a mesma origem Tao, como indicado no capítulo 42 do *Tao Te Ching*: "Tao gera um, e um gera dois" (tradução própria da autora), e este "dois" representa *yin* e *yang*. Em segundo lugar, não há dúvida de que eles são opostos, representando um par de coisas inter-relacionadas, ou dois aspetos de uma coisa. No entanto, os lados opostos de *yin* e *yang* são interdependentes, e nenhum pode existir separadamente do outro, ou melhor, cada lado toma a existência do lado oposto como condição para a sua própria existência, tal como a beleza e a fealdade, o bem e o mal, conforme explicado no *Tao Te Ching*. Esta ideia dialética da contradição e unidade é uma parte extremamente importante do pensamento de Lao-tse, que a considerava a causa fundamental e a força motriz da existência eterna e do desaparecimento de tudo no universo, e tudo depende desta lei, que é universal e eterna. Além disso, a oposição e a interação entre *yin* e *yang* não são fixas, mas encontram-se sempre num processo de mudança, ou seja, todas as coisas no universo estão a mudar. É temporário e encontra-se em relação com as outras coisas, enquanto a mudança é absoluta. Segundo Lao-tse, o que é considerado valioso ou desprezível, bom ou mau, certo ou errado, belo ou feio, todas essas avaliações são formadas relativamente e mudam de acordo com as diferenças contextuais. Por fim, *yin* e *yang* alcançam um equilíbrio dinâmico neste processo de mudança e transição, que é o estado de harmonia. E igual com esta

[35] Patricia Fachin, "Taoismo. Alternância e combinação de duas polaridades indissociáveis", IHU, 29 de janeiro de 2009, https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2831-jose-bizerril

mudança é absoluta, o equilíbrio dinâmico é relativo. *Yin* e *yang* harmoniosos são a encarnação perfeita e completa das leis de Tao, pelo que só seguindo Tao é possível alcançar este estado de harmonia em todas as coisas. Essas relações são bem representadas na ilustração de *yin-yang*:



A forma da figura é um círculo dividido em duas partes: um peixe branco e um peixe preto estão entrelaçados um no outro, representando respectivamente *yin* e *yang*, e o círculo está dividido em dois por uma curva no meio, que pode ser considerada preta ou branca, o peixe preto e o peixe branco, respetivamente. O peixe branco tem um ponto preto na cabeça e o peixe preto também tem um ponto branco na cabeça, o que representa a relação interdependente e complementar entre *yin* e *yang*. A ilustração é uma representação visual da harmonia e da interconexão de todas as coisas na natureza, exemplificando a ideia de que o universo é composto por uma interação dinâmica de forças opostas, mas complementares.

O outro conceito que é essencial da compreensão taoista da natureza e da saúde humana é *qi* (também escrito como "chi" em romanização da pronúncia). A construção da noção desse termo tem a ver intimamente com *yin* e *yang*. Se *yin* e *yang* são as causas fundamentais do desenvolvimento e do movimento do mundo, então *qi* é a expressão e manifestação desse movimento, como salientado por Junior (2012, p. 61):

> a concepção do qì significou uma qualidade, o potencial invisível de vida descendente do céu (o céu no sentido de regulação), destituído de concepção teológica, mas contendo, sim, o movimento pelo vento no ambiente. Também, como a expressão da vida em tudo. Assim, nos eventos da natureza, o qì participaria subjacente aos fenômenos, como no surgimento da vegetação na primavera, como a cor verdejante, que apareceriam como resultado do movimento do qì. Desse modo de pensar, o qì servia como base na explanação da inteligibilidade chinesa, incluindo-se o yīnyáng e suas cinco fases no surgimento de tudo, as relações entre os constituintes da natureza, o homem e a sociedade, num complexo sistema relacional, de ressonância (gǎnyìng 感應) e, correspondências (yìng).

No *Tao Te Ching*, *qi* pode ser compreendido, em primeiro lugar, como a energia vital que anima todas as coisas no universo. É a força subjacente que mantém a vida e impulsiona todas as formas de atividade. Além disso, também pode ser o fluxo da energia. No taoismo, a saúde e o bem-estar são vistos como resultado do fluxo equilibrado de *qi* através do corpo e do ambiente. Quando *qi* flui livremente e harmoniosamente, a saúde é promovida, enquanto bloqueios ou desequilíbrios no fluxo de *qi* podem levar a doenças ou desarmonia. Na verdade, várias práticas, como *tai chi*, *qi gong* e meditação taoista, são projetadas para cultivar e equilibrar *qi* no corpo. Acredita-se que essas práticas ajudem a fortalecer a energia vital, promover a saúde e o bem-estar, e alcançar um estado de harmonia com o universo. Em resumo, o termo implica uma essência simultaneamente psicológica e fisiológica, a força vital ou a energia formativa que liga os fenómenos metafísicos e físicos.

No que diz respeito à tradução destes termos, não há dúvida de que não existe nenhuma palavra portuguesa que lhes corresponda, pelo que continua a ser mais adequado adotar a transliteração. De fato, *yin* e *yang* já foram incluídos no *Dicionário de Língua Portuguesa* (Porto Editora, 2018, p. 756), sendo explicados, respectivamente, do modo seguinte: “no taoismo, princípio feminino que representa a passividade, a frieza e a obscuridade (uma das forças essenciais da natureza, juntamente com o *yang*)” e “no taoismo, princípio masculino que representa a atividade, o calor e a luminosidade (uma das forças essenciais da natureza, juntamente com o *yin*)”. Portanto, ao contrário das traduções anteriores, a escolha do termo correspondente não é o foco principal, mas sim a construção de um contexto completo na frase, de modo a facilitar a compreensão dos leitores.

万物负阴而抱阳，冲气以为和 (capítulo 42)

1. Todas conotadas com o Yin e com o Yang
   Como forças opostas entre si
   Foram harmonizadas pelo sopro imaterial (wu-wei) (Reis, 1999, p. 176)
2. Todas as coisas deixa atrás de si a obscuridade de onde procedem e avançam
   para abraçar o Brilho em que imergem, enquanto são harmonizadas pelo Sopro
   do Vazio. (Egito, 2000, p. 94)
3. As dez mil criaturas carregam o Yin

e abraçam o Yang,

combinando esses sopros do Chi para serem harmoniosas. (Campos, 2010, p. 45)

4. as dez mil coisas têm atrás sombra (Yin)
   elas abraçam na frente a luz (Yang)
   o éter vazio para compor a harmonia (Sproviero, 2012, p. 25)
5. Os dez mil seres se cobrem com o obscuro e abraçam o claro
   E se harmonizam através do esplêndido sopro (Wu, 2013, p. 56)
6. Toda a vida surgiu da Treva E demanda a Luz.
   A essência da vida engendra
   A harmonia das duas forças. (Rohden, 2013, p. 109)
7. Os dez mil seres levam a sombra, o *yin*,
   abraçam a luz, o *yang*,
   pela energia obtêm a harmonia. (Abreu, 2021, p. 111)

Neste caso, apenas a primeira e a terceira traduções utilizam o método de transliteração para traduzir *yin* e *yang*, não se podendo dizer que as restantes escolhas de palavras sejam incorretas, mas todas elas expressam apenas um aspeto de significado desses dois termos e não contemplam a totalidade de conotações, resultando assim numa tradução insuficiente. Além disso, embora a tradução literal da primeira oração signifique que todas as coisas carregam *yin* às costas e abraçam *yang*, trata-se, na verdade, de um tipo retórico de paralelismo, ou seja, diálogo recíproco, descrevendo a troca ou intercâmbio entre diferentes partes da frase, onde há uma comunicação mútua e influência entre elas. Por isso, neste contexto, os verbos estão justapostos e tanto *yin* como *yang* são os objetos dos dois verbos, pelo que o significado é que todas as coisas simultaneamente contêm *yin* e *yang*. Portanto, não há necessidade de seguir exatamente a estrutura da frase original na tradução e deve-se fazer algumas alterações de acordo com o significado original para facilitar a compreensão dos leitores.

A tradução do outro termo *qi* é um pouco mais complicada. O significado desta frase é que *qi* de *yin* e *yang* se integram para formar um estado equilibrado e harmonioso. Todos os tradutores compreendem corretamente esta frase, mas o efeito da expressão varia muito. Com exceção da terceira tradução, as outras ainda não utilizam a estratégia de transliteração, mas escolhem palavras específicas para lhe corresponder, respetivamente são “sopro” (1, 2, 3 e 5), “éter” (4), “essência da vida” (6)

e “energia” (7). Em primeiro lugar, a expressão de “essência da vida” não se refere a *qi* mas Tao, pelo que o tradutor confunde os dois conceitos. Além disso, na primeira tradução, o tradutor confunde também os conceitos de *qi* e “Wuwei”, cometendo um erro muito óbvio. Quanto às palavras como “éter” e “energia”, que têm referências muito específicas, podem facilmente limitar a compreensão dos leitores a coisas específicas. Por exemplo, a palavra “energia” pode provavelmente induzir os leitores a pensar que é a energia do corpo humano que é produzida pelo fornecimento de alimentos, quando, de fato, *qi* não se encontra apenas no corpo humano ou nas criaturas vivas, mas existe em tudo deste mundo. Enquanto “sopro” é a palavra que é escolhida com mais frequência porque parece ter um significado original algo semelhante ao de *qi*. No entanto, uma vez que sopro também se refere especificamente ao “ar expirado pela boca” (Porto Editora, 2018, p. 680), muitos tradutores utilizam os adjectivos como “imaterial” (1) ou “do Vazio” (2) para a qualificar e sublinhar a sua natureza abstrata. Esta é, de fato, uma forma eficaz de compensação, mas ainda não transmite claramente aos leitores o que é realmente *qi.* Por isso, neste contexto, o método de interpretação de transliteração com anotação deve ainda ser considerada no processo da tradução, ou então os leitores serão apenas expostos a um novo termo de leitura, e ainda não serão capazes de o preencher com um significado concreto. Em suma, dado que *qi* é um conceito completamente estranho e desconhecido para os leitores de língua portuguesa, só a transliteração não é suficiente para compreender bem o significado do termo, por isso, é melhor tomar as notas, seja no corpo da tradução, seja como notas de rodapé, pelo menos tem de ter uma interpretação.

专气致柔，能如婴儿乎? (capítulo 10)

1. Pratique-se intensamente a respiração, até ao máximo da flexibilidade,
   como a de um menino. (Guerra, 1987, p. 161)
2. Concentrando o sopro vital e tornando-o flexível,
   consegues que seja como o de um recém-nascido? (Campos, 2010, p. 101)
3. Quem respira com pureza por alcançar a suavidade
   Pode tornar-se criança (Wu, 2013, p. 22)
4. O poder do espírito
   E a harmonia das forças

Preservam da dispersão a vida.
Assim procedendo, se torna o homem
Semelhante à criança (Rohden, 2013, p. 45)

5. Dominar o respirar, a energia vital,
e ser flexível como um recém-nascido. (Abreu, 2021, p. 47)

Nesta frase aparece uma imagem cultural especial do *Tao Te Ching*: um recém-nascido. Como uma metáfora comum e significativa, um recém-nascido é frequentemente associado à pureza, simplicidade e inocência, representando um estado natural de ser, livre de preconceitos, desejos excessivos e complexidades artificiais. Por isso, na filosofia de Lao-tse, um recém-nascido é visto como agindo de forma espontânea e natural, sem esforço ou autoconsciência. Ele age de acordo com sua natureza inata, sem ser influenciado por convenções sociais ou preocupações mundanas. Além disso, ele também é flexível e adaptável às circunstâncias, não se apega a padrões fixos ou expectativas rígidas, mas se ajusta facilmente às mudanças e desafios da vida. Neste contexto, a imagem dum recém-nascido é usada para transmitir ideias profundas sobre a natureza da existência, a simplicidade e a harmonia com Tao, ajudando a ilustrar os princípios taoistas de viver em equilíbrio e alinhar-se com o fluxo natural da vida. Por isso, palavras que indiquem qualquer outra idade que não a de um recém-nascido, como “menino” (1) e “criança” (3 e 4), não são adequadas.

Qi nesta frase refere-se especificamente o do corpo humano, que mantém a vida, a saúde e o estado mental positivo. Embora se considere na filosofia taoista que esse *qi* no corpo humano existe realmente, na verdade é intangível e imperceptível, o conceito não pode ser simplesmente substituído pelo que a medicina moderna descreve como “respiração” (1 e 3) ou pelo que a cognição moderna chama de “energia” (5). Além disso, “poder do espírito” (4) tem implicações mais psicológicas, sendo frequentemente usado para descrever a força interior, a determinação, a coragem e a resiliência que uma pessoa possui. Quanto ao “sopro vital” na segunda tradução, embora tenha uma certa cor abstrata em comparação com outras traduções, continua a não reter o símbolo cultural especial de *qi* no texto original, fazendo com que os leitores nunca consigam compreender a expressão original da filosofia taoista.

A frase inteira significa reunir e concentrar o *qi* do corpo humano para alcançar o estado de suavidade, por exemplo, como o estado de um bebé? No texto original, trata-se de uma pergunta, mas a maioria dos tradutores traduz esta frase diretamente para uma afirmativa. Embora seja verdade que este é o modo de vida que Lao-tse defende, não é o mesmo que Lao-tse indicar que, ao fazê-lo, se pode ser como um bebé. Quer dizer, o texto original mostra simplesmente uma esperança de Lao-tse atingir o estado de um bebé–dessa maneira, pelo que o fato de esta frase ser diretamente traduzida como uma expressão afirmativa é altamente inapropriado.

Em resumo, nesses casos ocorre o abandono da noção de *qi*. Comprometem a transmissão pela tradução europeia da fecundidade e alteridade do *Tao Te Ching*, quer dizer, a recriação no processo de tradução. Dado que se pode observar que algumas traduções não bem correspondem ao texto original. Certamente pode ser uma interpretação própria dos tradutores, mas em certa medida, é também um desvio do original. Segundo Larre e Rochat (1987, pp. 9-16) substituem a tradução do *qi* por uma mais simples, dentro do espírito ocidental, como a de energia, que produz dessa forma um obscurecimento do texto. Multiplicam-se os falsos problemas, forçados, ociosos, consideravelmente. Alguns termos da filosofia chinesa, se não têm equivalente direto no português ou na língua de destino, geralmente são transliterados, como o termo Tao. No entanto, se alguns termos em certos contextos podem ter uma correspondência significativa, como “Te” que em algumas situações pode ser traduzido como “virtude”, muitos tradutores optam por usar essa palavra diretamente. O problema é que, em outros contextos, essa equivalência direta pode não ser apropriada, mas muitos tradutores ainda assim usam a mesma palavra. Além disso, alguns termos em chinês realmente têm significados parciais que podem ser expressos em português, como *qi*, que pode significar "sopro" ou "energia", mas isso representa apenas uma pequena parte do seu significado completo, ou não é o foco principal que visa ser transmitido no texto. No entanto, muitos tradutores, para tornar a leitura mais fluente e confortável para o leitor, ou por falta de uma análise mais profunda dos termos, usam a mesma palavra em todos os contextos, o que na realidade é impreciso.

3.1.7. Tradução de *Shengren* (圣人)

Embora o termo *Shengren* não seja exclusivo do pensamento taoista, é um conceito importante que incorpora os ideais de Lao-tse. De fato, a chamada *Shengren* é comum na cultura e no pensamento chineses, por exemplo muitas filosofias clássicas, incluindo o confucionismo, a vê-lo como representante do mais perfeito e nobre dos homens, como é também o caso no taoismo. Segundo Chen (2003, p. 82), como a figura ideal mais elevada do taoismo, a sua característica de personalidade é diferente da do confucionismo. Quer dizer, *Shengren* confucionista é uma pessoa ética com maior moralidade, enquanto *Shengren* taoista é uma pessoa que respeita a natureza, expande o mundo interior da vida e abandona todos as restrições que afectam a liberdade do corpo e da mente. Em 24 dos 81 capítulos de *Tao Te Ching*, o termo *Shengren* aparece em 26 frases. Em alguns desses capítulos, as referências respeitam a forma "*Shengren* disse...", mas mais frequentemente é descrito como um resumo da maneira como o *Shengren* se comporta. Além disso, Chen (2016, p. 43) também enfatiza que *Shengren* é o modelo ou representante do governante ideal no pensamento de Lao-tse. Isto é, não é necessariamente um governante real, mas pode também ser um governante idealizado, ou um símbolo personificado que representa o ideal do mestre. O *Tao Te Ching* toma *Shengren* como objeto de discurso, principalmente ao serviço da defesa política de Lao-tse, que não exige a classe dirigente de alto poder da época através de exigências fortes, mas sim representando específica e meticulosamente a personalidade ideal de *Shengren* na sua mente. Em suma, *Shengren* do taoismo é visto como exemplo de virtude, simplicidade e autenticidade, vivendo em harmonia com Tao e não buscando poder ou glória, mas sim compreendendo a natureza do universo. No *Tao Te Ching*, os ensinamentos muitas vezes descrevem as características e comportamentos de *Shengren*, oferecendo um modelo de conduta para os indivíduos que buscam cultivar virtudes taoistas e alcançar a realização espiritual, por isso, *Shengren* é reconhecido como estando presente em seres que alcança um estado de harmonia e equilíbrio interior, e é admirado como guia espiritual e exemplo a ser seguido. Devido aos

diferentes contextos culturais, os tradutores portugueses utilizam frequentemente as expressões figurativas e concretas nas suas traduções, por exemplo:

是以圣人后其身而身先；外其身而身存。(capítulo 7)

1. O Santo menosprezando a vida, avança na vida; pondo de lado a vida é que ele a conserva. (Guerra, 1987, p. 151)
2. É por isso que quem é sábio
   se põe atrás do seu corpo, e ele segue à frente;
   Sai fora do seu corpo e ele continua a viver. (Campos, 2010, p. 113)
3. por isso o homem santo
   ficando atrás sobressai
   ficando fora persiste (Sproviero, 2012, p. 6)
4. Assim é o sábio,
   Quando não é ego-vivente,
   Quando não se interessa por si mesmo.
   É por isso que se realiza. (Rohden, 2013, p. 40)
5. O Homem Sagrado deixa seu corpo para trás e o Corpo[36] avança
   Além do corpo, o Corpo permanece
   Através do não-corpo, conclui o Corpo (Wu, 2013, p. 19)

Ao considerar os outros antes de si mesmo, é possível ao indivíduo ganhar o apoio do povo e, como resultado, é possível assumir a liderança; ao não se preocupar apenas com o próprio bem-estar, é possível sobreviver melhor. É isto que o governante ideal de Lao-tse deve fazer, ou seja, não colocar os seus próprios desejos egoístas à frente dos interesses do povo e, naturalmente, ganhar o apoio do povo. Aqui, *Shengren* também não se refere exclusivamente a governantes, porque as pessoas comuns que querem ganhar o respeito e o amor dos outros também podem seguir este princípio altruísta e alcançarem o seu objetivo naturalmente, pelo que é razoável traduzir esta frase como "sábio" (2 e 4), indicando pessoas com sabedoria. Na verdade, esta frase ilustra também uma sabedoria de vida. No entanto, as restantes duas palavras "santo" (1 e 3) e "sagrado" (5) são relativamente menos apropriadas. Em primeiro lugar, tanto "santo" como "sagrado" podem ser utilizados nos contextos religiosos, ou seja, remeterão o

[36] Aqui o tradutor acrescenta uma nota: SZE: O Corpo aqui tem sentido de corpo espiritual.

leitor para o domínio da religião, o que deve ser fortemente evitado. Além disso, num sentido mais amplo, "santo" pode ser usado para descrever algo ou alguém que é sagrado, puro, digno de devoção ou veneração. Pode também ser utilizado para descrever alguém que é considerado exemplar em sua bondade, generosidade, ou retidão moral, indicado pelo *Dicionário da Língua Portuguesa* como "(pessoa) que é bondosa e virtuosa" (Porto Editora, 2018, p. 655). Mas, neste contexto, não é a moralidade que está a ser usada como avaliação, pelo que o uso da palavra também não é exato em termos deste nível de significado. No entanto, no uso do português brasileiro, o ponto de moralidade não é enfatizado, a palavra apenas "diz-se de ou pessoa de comportamento exemplar, digno de respeito e reverência"[37], por isso, a escolha desta palavra na tradução brasileira é aceitável.

Portanto, há no caso dessas traduções portuguesas rupturas, ocorrências de desfasamento cultural, linguística, com traduções forçadas. A tradução dos termos específicos para a língua portuguesa deve ser contextualizada de acordo com o pensamento chinês de diversas correntes e a forte influência de textos do taoismo da época, do conteúdo particular da composição do *Tao Te Ching*, para se compreender o significado original e completo da obra, de modo, a valorizar as singularidades culturais, idiomáticas: o implícito, o alusivo e as múltiplas significações, polivalência e polissemias dos sinogramas da época, que frutificam na textualidade do livro.

3.2. Análise de Tradução das Ideias Essenciais do *Tao Te Ching*

Para além destes termos-chave, que são específicos e importantes tanto no *Tao Te Ching* como no taoismo, o livro incorpora também os pensamentos de Lao-tse sobre o universo, a vida, a natureza, a sociedade humana e outros aspetos. Por isso, nesta parte, será adotada uma perspetiva mais macroscópica e completa, resumindo os temas

[37] "Santo", Michaelis, acedido em 21 de novembro de 2023, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=santo

principais discutidos nos diferentes capítulos na obra e analisando se as traduções transmitiram correta e adequadamente as implicações ideológicas dos textos originais. Antes de proceder às análises, é necessário ter uma compreensão geral da mundividência no *Tao Te Ching*. De acordo com Zhou (2018, p. 1), um dos aspetos mais cruciais do pensamento de Lao-tse é que entre todas as ideias, as teorias políticas são mais diretas e essenciais, ou seja, apontam diretamente o que os governantes devem e não devem fazer e os julgamentos relacionados. Ao mesmo tempo, porém, essas ideias políticas não aparecem do nada ou de repente e o presente texto argumenta que essas ideias estão intimamente ligadas à dimensão social. Quer dizer, a reflexão sobre a situação social e histórica da época e mesmo antes dela que levou Lao-tse a apresentar as suas ideias políticas específicas, mostrando também a conceção e aspiração de um quadro social ideal e, para concretizar este quadro, as teorias políticas relevantes foram moldadas e aprofundadas, sendo a parte mais vital e o objetivo principal desse livro. Pode dizer-se que a cosmologia metafísica e a visão da natureza incorporadas por Lao-tse no *Tao Te Ching* estão enraizadas no nível político e social, tal como muitas descrições sobre a cosmologia e a visão da natureza visam clarificar os assuntos e a sociedade humanos. No entanto, isto não significa que todas as ideias do *Tao Te Ching* sejam dominadas pela dimensão política. De fato, existem muitas ligações e interpenetrações entre várias ideias, como quanto à cosmologia, a visão de vida e de natureza e a filosofia política. Não existe uma distinção e uma fronteira muito clara nos capítulos e, por isso, qualquer discussão de qualquer ideia deve ser colocada e compreendida na estrutura geral da filosofia do *Tao Te Ching*, que será também o princípio fundamental nas análises seguintes.

3.2.1. Tradução da Cosmologia

A cosmologia é uma parte muito importante do pensamento taoista, e as visões filosóficas metafísicas que ela incorpora são um marco na história do desenvolvimento filosófico chinês antigo e, portanto, têm sido o foco da atenção dos pesquisadores. Ames & Hall (2003, pp. 5-8) apontam que há quatro pressupostos da cosmologia taoista: (1) O

taoismo afirma que a realidade dos acontecimentos que constituem o nosso mundo empírico não existe separada do tempo. Para a China antiga, o tempo permeia tudo e essa existência não pode ser negada. Ou seja, o tempo não está separado das coisas, mas é um aspeto fundamental delas. Em contraste com as tradições que menosprezam o tempo e a mudança a favor da eternidade, o taoismo defende que as coisas estão sempre em processo de mudança; (2) todas as coisas são acontecimentos processuais, por um lado distintos e, por outro, intrinsecamente relacionados entre si. Cada coisa está situada no veio sempre mutável de outras coisas e, neste veio dinâmico, realiza-se de forma co-criativa; (3) a vida é um campo concreto de experiência e, ao mesmo tempo, cada campo concreto de experiência tem sempre o carácter holográfico de todo o universo. Todos os membros de uma família, por exemplo, estão entrelaçados uns com os outros e expressam assim a família inteira, mas todos os membros constituem e experimentam a sua família a partir do seu próprio ponto de vista individual. E no processo de formação da sua própria família, os membros da família adquiriram muito apropriadamente os seus próprios nomes e lugares; (4) a transformação criativa do mundo resulta da participação reativa das várias coisas que o constituem. No processo contínuo de transformação criativa, as coisas não são participantes passivos, mas co-criadores ativos.

O ponto de vista exposto acima é uma análise muito filosófica e erudita da cosmologia taoista. No entanto, ainda se pode fazer uma compreensão mais direta e simples em termos como os seguintes. Sem dúvida, a cosmologia apresentada no *Tao Te Ching* é profundamente enraizada nos princípios taoistas e na compreensão do universo como uma manifestação de Tao, o princípio fundamental que subjaz a todas as coisas. Mais específico é que, em primeiro lugar, Tao é a origem de tudo. No livro, Tao é descrito como o princípio primordial que dá origem ao universo, sendo a fonte de toda a existência e transcendendo as categorias de espaço e tempo. Numa palavra, tudo surge de Tao e retorna a Tao. Além disso, a cosmologia também incorpora os conceitos de *yin* e *yang*, que representam as forças complementares e interdependentes que estão presentes em todas as coisas. Como já explicado anteriormente, *yin* é associado à escuridão, passividade e feminilidade, enquanto *yang* está ligado à luz, atividade e

masculinidade. Juntos, *yin* e *yang* formam as polaridades que compõem o universo. Ademais, o livro também enfatiza a importância da harmonia e equilíbrio no universo. A cosmologia taoista sugere que a harmonia é alcançada quando as polaridades do *yin* e *yang* estão em equilíbrio dinâmico. O equilíbrio é considerado essencial para a saúde, bem-estar e funcionamento harmonioso do universo e de todas as coisas dentro dele.

Outrossim, o universo ainda foi retratado como um sistema cíclico de mudança e transformação. Os ciclos naturais, como os ciclos das estações, o ciclo do dia e da noite, e o ciclo de nascimento e da morte, são vistos como manifestações da natureza cíclica de Tao e dos princípios *yin* e *yang*. Por fim, a cosmologia enfatiza a importância da simplicidade e da espontaneidade na compreensão do universo. Quer dizer, Tao é visto como simples e sem esforço, e a verdadeira compreensão do universo surge da observação da natureza e da prática de "*Wuwei*".

Em resumo, a cosmologia no *Tao Te Ching* oferece uma visão holística e integrada do universo, baseada nos princípios de Tao, *yin* e *yang*, harmonia e equilíbrio. Esses conceitos fornecem uma estrutura para compreender a natureza do universo e nosso lugar dentro dele, e são fundamentais para a filosofia taoista como um todo (Ames & Hall, 2003, pp. 70-71). Por exemplo, o capítulo 42 do livro de Lao-tse lê-se:

道生一，一生二，二生三，三生万物（capítulo 42）

1. De Daow (a Luz) nasceu o seu Igual. Com este igual ficaram dois. Os dois deram origem ao Terceiro. E os TRÊS criaram todas as coisas. (Guerra, 1987, p. 311)
2. Em TAO emergiu o Um (Ser)
   O qual se fragmentou em Dois (Yin e Yang)
   Dos Dois nasceram Três
   E dos Três sairam as dez mil coisas (Reis, 1999, p. 176)
3. O Tao produziu o Um,
   O Um produziu o Dois,
   O Dois, produziu o Três,
   O Três produziu todas as coisas. (Egito, 2000, p. 94)
4. O Tao gera o Um
   O Um gera o Dois
   o Dois gera o Três
   O Três gera as dez mil criaturas. (Campos, 2010, p. 45)

5. De Tao veio o Um.
   Do Um veio o Dois.
   Do Dois veio o Três.
   E o Três gerou os Muitos. (Rohend, 2013, p. 109)
6. Do Tao surge a unidade;
   da unidade surge a dualidade;
   da dualidade surge a tríade;
   da tríade surgem os dez mil seres. (Fang, 2019, p. 124)

Esta é a frase mais famosa e fundamental do *Tao Te Ching* sobre a cosmologia taoista e descreve um processo de geração ou surgimento das coisas a partir de Tao, o princípio fundamental da existência. Este processo vai do simples ao complexo, pelo que são utilizados os números para explicar. De fato, os números representam respectivamente os termos específicos do taoismo. Por exemplo, "Um" indica exatamente Tao, a unidade primordial, a origem de todas as coisas e a manifestação inicial de Tao no mundo fenomênico. Pode-se dizer que “Um” e Tao são apenas formas diferentes de expressar o mesmo objeto. No entanto, vale a pena notar que a palavra “生” (“nascer”, em português) aqui não significa que Tao produz "Um", mas se refere à diferenciação e ao desenvolvimento. A seguir, "Dois" surge no processo da função de Tao, representando a dualidade, o *yin* e o *yang*, as polaridades complementares que compõem o universo. Além disso, a interação de *yin* e *yang* provoca a nova harmonia, e junto com *yin* e *yang* são referidos como “Três”. E finalmente, todas as coisas do universo manifestam-se a partir do “Três”, sendo a expressão da diversidade e da multiplicidade que surgem da interação das polaridades. Em resumo, a frase expressa o princípio taoista de que todas as coisas surgem de Tao e seguem um processo de geração e transformação: descreve a dinâmica subjacente do universo e sugere uma ordem inerente ao cosmos que pode ser observada em todos os aspetos da vida e da natureza.

As traduções portuguesas adotam basicamente o método da transliteração, com exceção da primeira e da última traduções, que também utilizam os numerais cardinais como “um”, “dois”, “três” para indicar os números do texto original. Claro que isso não significa que esta maneira de tradução esteja errada, mas também é claro que a

expressão e transmissão do texto original ainda permanece na superfície da língua, e os leitores ainda não podem compreender a que se referem esses números, pelo que, tal como na segunda tradução, acrescentar as breves explicações na tradução será, sem dúvida, uma grande ajuda para a leitura e compreensão dos leitores. Para além disso, apenas a primeira e a segunda traduções são ajustadas em termos de estrutura frásica, com alterações na estrutura das frases e na utilização dos verbos em várias orações, para ficarem mais de acordo com a expressão portuguesa. No entanto, como o *Tao Te Ching* apresenta uma língua muito concisa e a estrutura original de cada oração é também muito consistente e curta, com um forte sentido de ritmo e rima, é melhor manter estas características linguísticas na tradução. Caso contrário, a tradução torna-se-á uma frase declarativa vulgar e perderá o estilo linguístico tão distintivo do original.

O outro passo digno de nota encontra-se no capítulo 51:

道生之，德畜之，物形之，势成之。(capítulo 51)

1. Deus lhes deu o ser; a vida os criou; a matéria lhes deu a forma; e o ambiente os fêz evoluir. (Guerra, 1987, p. 345)
2. Da Existência nasceram as dez mil coisas
   E a Virtude promoveu o seu desenvolvimento
   A cada qual foi dada a sua forma
   E cada qual o seu destino cumpriu (Reis, 1999, p. 185)
3. o curso lhes dá vida
   a virtude dá cultivo
   a substância dá forma
   o ambiente dá desenvolvimento (Sproviero, 2012, p. 28)
4. Do abismo de Tao nasce a vida;
   É mantida pelo poder da vitalidade,
   Manifestada pela materialidade,
   E completada pelo livre-arbítrio da vida. (Rohend, 2013, p. 127)
5. O Tao nasce de si mesmo;
   a virtude aperfeiçoa a si mesma;
   os seres olham a si mesmos;
   o momento conclui a si mesmo. (Fang, 2019, p. 143)
6. O ***Tao*** cria,
   a Virtude alimenta,
   a matéria dá forma,

a energia aperfeiçoa. (Abreu, 2021, p. 129)

Esta afirmação reflete que existem quatro fases na formação e desenvolvimento de todas as coisas. Em primeiro lugar, todas as coisas são criadas por Tao; em segundo lugar, depois de Tao dar origem a todas as coisas, é incorporado em todas as coisas e torna-se nas suas respectivas naturezas (Tao apresentado em todas as coisas como "Te"); depois, todas as coisas desenvolvem-se em existências únicas com as suas respectivas naturezas e assumem várias formas; e, por último, a influência do ambiente circundante faz com que todas as coisas cresçam e amadureçam gradualmente. Durante esse processo, o que é mais importante sobre Tao é que ele não interfere com as atividades de crescimento de todas as coisas, mas permite que elas se desenvolvam e se completem sem a menor restrição ou interferência do exterior. Essa compreensão reflete a visão taoista de como as coisas surgem e se manifestam no universo, seguindo os princípios de Tao e "Te".

Do mesmo modo, o texto original tem uma característica linguística muito distinta: as quatro orações seguem a mesma estrutura frásica, transmitindo uma sensação de ritmo forte por uma expressão muito curta e direta. Seguindo muito bem esta maneira específica, a terceira e a sexta traduções transmitem o estilo do texto original com vocabulário e estrutura muito concisos. No plano do significado da frase, a tradução mais precisa é a quarta, mas é de lamentar que seja descuidada na tradução dos termos de Tao e "Te", escolhendo diretamente as palavras portuguesas que não correspondem exatamente uma à outra, no entanto, tirando isso, continua a transmitir corretamente as quatro fases incorporadas na frase original. Um dos problemas mais significativos nas traduções acima referidas encontra-se na primeira, que, devido à identidade de missionário do tradutor, apresenta a visão cristã da criação do mundo por Deus, o que é obviamente completamente estranho à intenção original. Outro problema localiza-se na quinta tradução, que interpreta mal a relação entre o sujeito e o objeto na frase original, o que, por conseguinte, conduz a uma má tradução, quer dizer, não se reflete nesta tradução a relação de Tao ou de "Te" com "todas as coisas". A expressão "si mesmo" é utilizada em todas as quatro orações, indicando que o crescimento e a

influência de Tao e de “Te” atuam por si próprias, que contradiz o significado do texto original.

Pode ver-se pelos exemplos acima que a maioria dos tradutores compreende e transmite corretamente a cosmologia taoista, mas devido à expressão e estrutura especiais do texto original, as expressões com conotações cifradas, como os números, precisam de ser explicadas mais detalhadamente na tradução para facilitar a compreensão dos leitores do verdadeiro significado do texto original. No que diz respeito à expressão linguística, muitos tradutores adotaram uma estratégia de domesticação, escolhendo padrões frásicos mais consentâneos com a língua portuguesa, incluindo as transformações lexicais e alterações estruturais, mas sem dúvida que não conseguiram mostrar as características linguísticas e o ritmo do texto original.

3.2.2. Tradução das Ideias sobre a Natureza

As ideias sobre a natureza de Lao-tse constituem uma reflexão filosófica sobre a relação entre os seres humanos e a natureza, no contexto de desmoronamento pela desordem da sociedade e do poder durante o Período da Primavera e do Outono (770-476 A.C.). Lao-tse não explorou intencionalmente a questão do meio ambiente, nem explorou diretamente a possibilidade de abandonar a antiga ordem social e estabelecer uma nova a partir da perspetiva da metodologia, como fizeram outros pensadores, mas antes tentou remontar à origem do mundo, ou seja, à interpretação de Tao, a fim de fazer emergir a sua reflexão sobre a crise enfrentada pelas pessoas no contexto social caótico da época. E, neste contexto, a atitude dos seres humanos em relação à natureza e ao ambiente é um fator muito importante.

De acordo com a cosmologia taoista, pode-se aprender que Lao-tse acredita que o homem e a natureza são um todo unificado e indivisível, quer dizer, tudo é nascido de Tao, por isso, sejam os seres humanos, seja a natureza, fazem parte de Tao e seguem as mesmas regras fundamentais. De acordo com Chen (2009, p. 224), o mestre acredita

que o homem e a natureza existem assim de forma coerente e têm consistência, e que os dois são da mesma espécie e podem se tornar um só de certa forma, o que leva à ideia de que o homem de fato é como um dos iguais da natureza, nem acima dela nem numa posição de fraqueza face a ela. No entanto, as atividades humanas devem estar em conformidade com Tao, alcançando assim a harmonia com a natureza e com todas as coisas. A relação de igualdade entre a natureza e os seres humanos reflete a ideia taoista de que as pessoas devem abandonar ou mudar o seu pensamento centrado no homem. Por isso, ao tratar da relação entre os seres humanos e a natureza, o taoismo sublinha que os seres humanos e a natureza fazem parte de Tao e que os seres humanos derivam a sua sobrevivência e desenvolvimento dos dons da natureza. As pessoas não podem existir separadamente da natureza, e por isso têm que tomar uma atitude de igualdade e de respeito mútuo, em vez de ser antagónica ou subordinada. Esta ideia não só estabelece a relação interdependente e harmoniosa entre os seres humanos e a natureza, mas também estabelece a ideia fundamental de que os seres humanos e a natureza são inseparáveis e inter-relacionados.

Além disso, o *Tao Te Ching* ainda oferece várias ideias sobre a natureza que refletem a perspetiva taoista em relação ao universo e à existência. Por exemplo, o livro valoriza a simplicidade e a naturalidade e incentiva as pessoas a viverem de acordo com a natureza, a seguir o fluxo das coisas e a não interferirem desnecessariamente nos processos naturais. Ademais, também reconhece a natureza cíclica da vida e da existência, ensinando que tudo está sujeito a mudanças e transformações, e que é importante aceitar essas mudanças e fluir com elas, em vez de resistir a elas. Por fim, ainda indica que todas as coisas estão interconectadas e interdependentes, ou seja, cada parte do universo está ligada ao todo, e todas as formas de vida compartilham uma essência comum que está enraizada em Tao. Numa palavra, essas ideias sobre a natureza no *Tao Te Ching* refletem uma profunda reverência pela natureza e uma compreensão da importância de viver em harmonia com ela. Para além disso, Lao-tse também enfatiza a necessidade de aceitar a natureza fluida e dinâmica da existência e de cultivar uma atitude de humildade e respeito em relação ao mundo natural. Por exemplo, no capítulo 25, o mestre aponta uma lei importante como:

人法地，地法天，天法道，道法自然。（capítulo 25）

1. O Homem segue a Terra, a Terra segue o Céu, o Céu segue o Senhor, e o Senhor é por essência o que existe por Si mesmo. (Guerra, 1987, p. 231)
2. O Homem segue o destino da Terra
   A Terra segue o destino do Céu
   O Céu imita o destino de TAO
   Configurado na sua vanidade (Reis, 1999, p. 157)
3. O homem toma sua lei da terra, a terra do céu, o céu toma sua lei do Tao.
   A lei do Tao é ser o que é. (Egito, 2000, p. 66)
4. O Homem flui da Terra
   A Terra flui do Céu
   O Céu flui do Tao
   E o Tao flui espontaneamente por si. (Campos, 2010, p. 25)
5. O homem segue a Terra,
   a Terra segue o Céu,
   o Céu segue o ***Tao***,
   o ***Tao*** segue a sua natureza. (Abreu, 2021, p. 77)

Nesta frase, Lao-tse pede explicitamente às pessoas que imitem a natureza, e aqui tanto o "céu" como a "terra" são, de fato, substitutos da natureza e das suas leis. A natureza segue Tao, e Tao segue-se a si próprio, razão pela qual a mesma origem do homem e da natureza é também apontada nesta frase. Nas traduções referidas, todos os tradutores traduziram literalmente as palavras de "terra" e "céu" de acordo com o texto original, o que evidentemente não é errado. No entanto, o que é preciso refletir é que isto não se refere à terra e ao céu no sentido concreto, pelo que é preciso fazer uma distinção. A este respeito, todas as traduções, exceto a segunda, utilizam a inicial maiúscula para fazer a distinção, ao passo que a segunda tradução opta por utilizar diretamente a forma original das palavras, por isso é fácil causar equívocos de significado na segunda tradução. Para além disso, o verbo nesta frase é também muito importante, indicando "seguir o exemplo de", "emular" ou "tomar como modelo". Esta palavra reflete a crença de Lao-tse de que os seres humanos devem não só respeitar a natureza e viver em harmonia com ela, mas também imitar e seguir as leis da natureza.

Esta ideia é refletida várias vezes no *Tao Te Ching*, por exemplo, Lao-tse usa frequentemente coisas e leis da natureza como exemplos para exigir que as pessoas ajam de acordo com elas, portanto, a expressão deste verbo contém bastante importância na tradução. Nas traduções portuguesas mencionadas acima, a maioria dos tradutores escolhe a palavra “seguir” (1, 2 e 5), que é uma expressão relativamente adequada; no entanto, a palavra "fluir" na quarta tradução refere-se mais a “provir de” ou “proceder de” (Porto Editora, 2018, p. 343) e, portanto, não apresenta o significado de aprender com ou imitar a natureza que se encontra no original. Além disso, tal como nos dois últimos exemplos, o texto original utiliza uma estrutura frásica muito curta, repetitiva e coerente, pelo que é melhor seguir esta característica linguística na tradução, como sucede na quarta e na quinta.

3.2.3. Tradução das Ideias sobre a Vida e a Morte

A visão da vida e da morte é também uma parte muito importante do pensamento taoista. Em primeiro lugar, a visão taoista da vida baseia-se no fundamento da natureza. Na opinião de Lao-tse, a essência da vida é a natureza e o destino da vida é também a natureza. A vida e a morte humanas são como as plantas, apenas um processo normal na natureza, ou seja, a natureza dá origem à vida e a vida finalmente termina na natureza. De fato, a questão da vida e da morte humana tem sido o foco nas várias escolas de filosofia. Segundo a pesquisa de Cui (2008, pp. 20-21), o confucionismo opõe a vida à morte e, uma vez que a morte não pode ser evitada, é necessário basear-se no momento presente e sublinhar a importância da busca do sucesso no nível social, por exemplo, o êxito da carreira ou o respeito e reconhecimento dos outros, concentrando-se mais no valor social da vida. O budismo considera que a vida e a morte implicam um processo de reencarnação, pelo que a morte não é o fim, por isso, é necessário cultivar as bênçãos deste mundo para o próximo. O taoismo, por outro lado, liga a vida à morte e esforça-se por eliminar o medo da morte, ou seja, por aprender a “gozar a morte”. Como apontado acima, aos olhos dos taoistas, a essência da vida e da morte é a

natureza, e tudo no mundo se desenvolve de acordo com o processo de germinação, crescimento, maturidade, envelhecimento e morte, e os seres humanos não são exceção. A vida tem o seu significado e a morte também tem o seu valor, por isso, tanto a vida como a morte são importantes e significativos. De acordo com a teoria taoista, Tao dá origem a todas as coisas e depois todas as coisas regressam a Tao. Neste sentido, a morte é a destruição do corpo, tornado a vida transformar-se em Tao, permitindo que a vida exista na natureza em outra forma, portanto a morte, pelo contrário, é algo que vale a pena celebrar. O taoismo enfrenta a vida e a morte com uma atitude aberta, acompanhando as mudanças da vida com calma. No entanto, este ponto de vista não significa que se deva ignorar a morte e encorajar as pessoas a terminarem as suas vidas, mas não sublinha que a morte é uma coisa terrível e má, ou seja, transmite a ideia de tratar a vida e a morte com equanimidade, baseada numa compreensão profunda da essência da vida e da morte. Além disso, na visão taoista, a vida é o mais importante e vem em primeiro lugar, e para que a vida dure mais tempo, deve-se seguir a natureza e ter a mente pura. Por conseguinte, Lao-tse atribui grande importância ao auto-cultivo e, consequentemente, apresenta a ideia de valorizar a vida, ou seja, não deixar que o caos do mundo ponha grilhões na vida natural e não danificar a vida natural à vontade. O taoismo situa a vida no contexto do universo natural, coloca a vida na mesma posição com todas as coisas do mundo e destaca a ideia de valorizar a vida, o que é uma afirmação e um reconhecimento da importância da vida, seja dos seres humanos, seja das outras criaturas da natureza.

Esta visão da vida e da morte tem uma tendência óbvia para cuidar da natureza, no entanto, negligência os atributos sociais dos seres humanos, separando as pessoas da sociedade e ignorando completamente a função da sociedade. Faz com que o taoismo careça de um pensamento humanista óbvio na sua ideia da vida e da morte. Na verdade, o taoismo tem uma atitude negativa em relação às coisas novas na sociedade e rejeita todos os frutos da civilização social. Na perspetiva dele, o valor da vida natural e da natureza é muito mais elevado do que o valor social da vida, por isso, a separação dos seres humanos relativamente à sociedade e o menosprezo ou mesmo a negação do humanismo são as maiores limitações do pensamento taoista sobre a vida e a morte.

O capítulo 25 mostra muito claramente quanto ao valor atribuído aos seres humanos e à vida:

> 故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。（ capítulo 25 ）
>
> 1. O Senhor é grande, o Céu é grande, a Terra é grande, e o Homem também é grande e nobre. São Quatro os Nobres em conjunto, e o Homem é um deles. (Guerra, 1987, p. 231)
> 2. Por isso diz-se
>
>   A Existência é suprema
>
>   Também o Céu é supremo
>
>   Suprema a Terra
>
>   E também supremo é o Homem
>
>   Existem no Universo
>
>   Quatro coisas supremas
>
>   O Homem é uma delas (Reis, 1999, p. 157)
> 3. Portanto o Tao é grande. No Universo são quatro os Grandes:
>
>   O sábio é um deles. (Egito, 2000, p. 66)
> 4. Por isso, o Tao é grande
>
>   O Céu é grande
>
>   A Terra é grande
>
>   E o Homem também é grande
>
>   Há quatro grandes espaços
>
>   E o Homem mantém-se num que é seu. (Campos, 2010, p. 25)
> 5. Por isso, o ***Tao*** é grande,
>
>   o Céu é grande,
>
>   a Terra é grande,
>
>   o homem também é grande.
>
>   São estes os quatro grandes do Universo. (Abreu, 2021, p. 77)

De acordo com Chen (2022, p. 152), esta frase foi a primeira dos filósofos a dizer diretamente que os seres humanos têm um lugar de excelência, ou seja, Lao-tse destaca a grandiosidade e a importância dos seres humanos dentro do universo, colocando-os no mesmo patamar de grandeza que Tao e a natureza. Embora o mestre enfatize que os seres humanos devem agir de acordo com as leis da natureza, ele não acredita que os

seres humanos tenham que se submeter à natureza; em vez disso, ele sempre defende que tanto os seres humanos quanto a natureza fazem parte do universo e, portanto, os dois estão de fato em uma relação harmoniosa e simbiótica. Das cinco traduções acima referidas, a grande maioria utiliza a palavra "grande" para designar esta ideia, com exceção da segunda tradução, que utiliza "supremo", uma palavra que comporta conotações religiosas, pois que se encontra definida como "divino" (Porto Editora, 2018, p. 689) no dicionário. Para além desta palavra, a palavra "Senhor" é também utilizada na primeira tradução para designar Tao, mostrando também uma clara tendência religiosa. E a terceira tradução simplifica muito o texto original ao refletir apenas a importância de Tao e dos seres humanos, omitindo completamente a natureza e, mais grave ainda, utilizando a palavra "sábio", que contradiz totalmente a intenção original de Lao-tse de que todos os seres humanos são importantes, não tendo nada a ver com estatuto social, poder, sabedoria, riqueza ou outros fatores. O texto original sublinha a igualdade da vida, pelo que é uma péssima tradução aquela que restringe ou minimiza o grande conceito coletivo de todos os seres humanos a uma gama específica.

Além disso, o capítulo 16 reflete também a atitude e opinião de Lao-tse sobre o processo desde o nascimento até à morte.

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。（capítulo 16）

1. Todas as coisas, em chegando ao seu pleno desenvolvimento, vêem-se regressar. A sua aparência torna-se amarela. E cada uma torna à sua origem.
   Conformar-se com a origem, significa paz. E Paz significa a volta à Vida.
   Regressar à vida é a Eternidade.
   Quem é amigo e apreciador da Vida eterna,
   será uma Alma bem aventurada. (Guerra, 1987, p. 185)
2. Na mais profunda serenidade
   Nasceram as dez mil coisas
   E a constância da sua evolução
   Até ao seu regresso
   As respectivas raízes
   Regressar às raizes
   É recuperar a impoderabilidade
   Da impoderabilidade resulta

O final de um ciclo
Em obediência às leis da eternidade
Quem alcança a eternidade
Torna-se iluminado (Reis, 1999, p. 148)

3. Todas essas infindas coisas,
uma a uma, voltam de novo à sua raiz.
Voltar à raiz diz-se serenidade.
O que significa regressar ao destino.
Regressar ao destino diz-se eternidade.
Conhecer a eternidade diz-se clareza. (Campos, 2010, p. 77)
4. Porquanto tudo o que existe
É um incessante vir e voltar,
Um nascer e um morrer.
o que retorna volta ao Imperecível.
Quem isto compreende é sábio. (Rohend, 2013, p. 56)
5. As dez mil coisas crescem, desenvolvem-se,
florescem e regressam à raiz,
tu observas o todo em movimento.
A quietude conduz ao eterno,
conhecer o eterno é a iluminação (Abreu, 2021, p. 59)

Essa frase enfatiza a ideia de que, assim como as plantas florescem e depois voltam às suas raízes, tudo no universo segue um ciclo natural de crescimento, declínio e retorno ao seu estado primordial. Retornar ao estado primordial é considerado um processo de tranquilidade, que está ligado ao destino ou propósito intrínseco de cada ser. No *Tao Te Ching*, o termo "静" ("silencioso" em português) é frequentemente usado para descrever um estado de serenidade mental, um resultado de "Wuwei" e de estar em harmonia com Tao. Essa quietude é vista como uma qualidade essencial para alcançar a sabedoria e a compreensão do universo, pois é no estado de tranquilidade que se pode perceber o fluxo natural de Tao e se conectar com a natureza primordial das coisas. É também nesse estado de tranquilidade que nasce a nova vida, que é a lei cíclica das coisas. Ao compreender e aceitar esse ciclo natural de mudança e retorno,

pode-se obter a sabedoria e a coragem para enfrentar a vida e a morte com equanimidade.

Na passagem mencionada, destaca-se a concepção de Lao-tse de que os seres humanos devem seguir as leis naturais. Para interpretar essa ideia, o mestre frequentemente utiliza os fenômenos naturais para explicar ou metaforizar as regras de virtudes ou de comportamentos humanos e essa frase é um exemplo típico disso. Aqui, o mestre usa o crescimento e a murcha das plantas como metáfora para a vida e a morte dos seres humanos, e com isso aponta que a vida de fato é um processo cíclico, instruindo as pessoas a encararem a morte com uma mente calma e desapegada. Todas as cinco traduções acima descrevem esse processo cíclico, no entanto, algumas diferenças notáveis podem ser observadas. A primeira e a segunda traduções realizaram grandes reformulações linguísticas do texto original, buscando uma expressão mais poética e literária, e a terceira e quinta traduções adotam uma abordagem mais direta e fiel à estrutura e expressão do texto original, enquanto a quarta tradução simplifica significativamente o texto, deixando de traduzir as metáforas utilizadas no original e até mesmo omitindo o termo "靜", o que resulta numa séria lacuna de significado e de cultura. Quanto à tradução desse termo, ambas as opções "serenidade" (3) e "quietude" (5) são traduções aceitáveis, enquanto a palavra "paz" (1), embora possa ser interpretada como tranquilidade, é possível ser mais associada à "ausência de conflito", que corresponde à primeira acepção na respectiva entrada no dicionário (Porto Editora, 2018, p. 549), não refletindo precisamente o significado original.

No que diz respeito à palavra "imponderabilidade" (2), que na verdade não existe no vocabulário padrão da língua portuguesa, sendo um termo criado pelo tradutor para transmitir esse conceito e nesse contexto, parece ser uma tentativa de expressar a ideia de "não poder fazer alguma coisa", que talvez seja mais próximo com o conceito de "Wuwei". A tentativa de criar uma nova expressão por meio da derivação de palavras pode ser uma iniciativa positiva em certo sentido, pois mostra que o tradutor não deseja limitar a tradução ao sistema linguístico existente. No entanto, no exemplo dado, essa tentativa não é particularmente bem-sucedida, pois a nova palavra criada é um tanto vaga e não transmite claramente o significado. Como resultado, os diferentes leitores

podem ter compreensões completamente diferentes e o texto pode até mesmo tornar-se mais abstrato e difícil para os leitores que não estão familiarizados com a filosofia taoista. Na verdade, a criação de novas palavras é essencialmente uma forma de tradução interpretativa, apenas mais concisa e intuitiva. No entanto, se a nova palavra em si também for vaga ou ambígua, também pode ter um impacto negativo na tradução.

3.2.4. Tradução das Ideias Políticas

O período da Primavera e Outono em que Lao-tse viveu foi uma era de guerra constante e instabilidade, uma época em que a sociedade chinesa estava a passar rapidamente do sistema de escravatura para o feudal, resultando em mudanças significativas. O rápido desenvolvimento das forças produtivas agrícolas levou à privatização da terra, enquanto o desenvolvimento do comércio e do artesanato também provocou mudanças na estrutura socioeconômica e impactos na hierarquia social tradicional. Além disso, o declínio do poder imperial, o surgimento da nova classe feudal e o desequilíbrio de poder entre o centro e o nível local levaram a uma grande confusão política e social causada pela instabilidade política e guerras frequentes. Diante desse cenário político, os pensadores pré-Qin propuseram as suas próprias soluções para estabilizar o país, manter a ordem e administrar a sociedade, abrindo assim o prólogo da "debate das cem escolas" na história da filosofia antiga chinesa. Nesse contexto, um dos principais objetivos do pensamento de Lao-tse também era fornecer um conjunto de soluções para essa sociedade “desprovida de ritos e com alegria perdida” (Zhou, 2006, p. 4). Alguns estudiosos até argumentam que, embora o pensamento de Lao-tse tenha começado com uma visão metafísica do universo e depois se estendido à filosofia da vida, o seu destino final está na esfera política. Em outras palavras, a filosofia metafísica de Lao-tse, na verdade, serve como base para o seu pensamento político (Ibid., p. 4).

Se “Tao” é considerado como a base fundamental de todo o sistema filosófico de Lao-tse, então “Wuwei” é o conteúdo central do pensamento político, e “pequeno país,

poucas pessoas" (capítulo 80) é a forma ideal do objetivo político do mestre. No *Tao Te Ching*, o pensamento político é principalmente refletido nas demandas feitas aos governantes, ou seja, quais qualidades morais ele considera que um governante excelente (ou "Shengren") deve possuir e como ele deve governar o país, por exemplo:

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。
是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。（ capítulo 66 ）

1. Os rios e os mares podem ser os reis dos vales. Porque se sabem abaixar é que podem ser reis dos vales.
   Assim, quem quer ser superior no povo, tem que ele próprio por-se a servi-lo. E quem quer estar à frente do povo, deve ele mesmo pôr-se atrás. (Guerra, 1987, p. 416)

2. Rios e ribeiros desaguam nos mares
   Porque estes se situam ao mais baixo nível dos vales
   Por isso são os receptores de inúmeros cursos de água
   Do mesmo modo
   Aquele que pretenda governar sobre o povo
   Tem de saber falar ao povo de baixo para cima
   Aquele que desejar dirigir o povo
   Deve postar-se atrás do povo (Reis, 1999, p. 200)

3. O que faz com que os grandes rios e os oceanos posam ser os reis dos cem vales
   é saberem manter-se abaixo dele.
   É por isso que podem ser os reis dos cem vales.
   É por isso que quem é sábio,
   querendo estar acima do povo
   tem de dizer que está abaixo dele.
   Querendo estar à frente do povo,
   tem de se colocar atrás dele. (Campos, 2010, p. 111)

4. O que pode tornar os rios e mares reis dos cem vales
   E saber situar-se embaixo
   Por isso podem ser os reis dos cem vales
   Assim
   O Homem Sagrado aspirando estar acima dos homens
   Coloca suas palavras abaixo das deles

Aspirando estar à frente dos homens
Coloca seu corpo atrás dos deles (Wu, 2013, p. 80)

5. Rios e mares são superiores a cem vales
porque permanecem abaixo deles,
e assim são príncipes, dominando cascaras e correntes.
O sábio para ser superior deve servir o povo,
para ir à frente, deve quedar-se atrás. (Abreu, 2021, p. 159)

Neste capítulo, à semelhança do modo como recorre a imagens que se referem a uum fenômeno e lei naturais para explicar os princípios, ou seja, o motivo pelo qual os rios convergem para os mares é porque estes estão em níveis mais baixos. Portanto, para que os governantes queiram liderar o povo, é necessário que demonstrem humildade, colocando os interesses do povo antes dos seus próprios. Assim, nesta seção, a primeira frase utiliza uma lei natural como metáfora, enquanto a segunda frase apresenta uma regra que os governantes humanos devem seguir, não apenas sendo a lei natural, mas também a de Tao. No entanto, é lamentável que, nas traduções acima indicadas, apenas a segunda tradução transmita corretamente essa metáfora, enquanto as outras traduções adotam uma abordagem muito literal. A expressão “o rio é o rei do vale” na verdade não faz qualquer sentido, e certamente os leitores vão ter dificuldade em entender o porquê. Quanto à segunda frase, como apontado na seção sobre o termo “Shengren” da última parte, no *Tao Te Ching*, esse termo refere-se efetivamente aos governantes. Portanto, conceitos genéricos como “sábio” ou “Homem Sagrado” com fortes conotações religiosas não são os objetos aos quais Lao-tse se refere. Assim, na tradução, além de utilizar diretamente a palavra “governante”, a primeira e a segunda traduções são também muito inteligentes na forma como se exprimem através do uso de orações especiais de “quem que” e “aquele que”, embora tenham ajustado a estrutura gramatical original, essa oração torna toda a tradução muito fluente e coesa, sendo um uso muito apropriado da estratégia de domesticação.

A atitude sobre a guerra é uma parte muito importante das ideias políticas de Lao-tse. Em geral, ele era contra a guerra, como sublinha no capítulo 31:

夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。（ capítulo 31 ）

1. As armas são instrumentos do Mal
   Por todos detestadas
   Portanto, aquele que assume os princípios da Harmonia
   Não faz uso delas (Reis, 1999, p. 163)
2. Mesmo belas, as armas são instrumentos funestos
   que a todos repugnam.
   Assim, quem tem Dao
   não se acerca delas. (Ribeiro, 2004, p. 67)
3. Mesmo as armas mais distintas
   são instrumentos de mau agoiro.
   As criaturas parecem rejeitá-las.
   Por isso quem está no Tao não as adota. (Campos, 2010, p. 159)
4. Armas, por mais excelentes, são instrumentos nefastos,
   Que o homem correto despreza.
   Quem conhece Tao
   Não se serve delas. (Rohend, 2013, p. 87)
5. As boas armas desencadeiam medos,
   todos as receiam,
   por isso, quem segue o Tao afasta-se delas. (Abreu, 2021, p. 89)

Esta frase reflete principalmente o pensamento anti-guerra de Lao-tse, que acredita que as armas são inauspiciosas e odiadas, o que é causado pelas calamidades provocadas pela guerra, e por isso é contrário ao Tao. Nas traduções listadas, embora cada uma delas exprima, em geral, o significado original, ainda pode observar-se algumas diferenças da escolha das palavras e de maneiras de expressão. Por exemplo, o adjetivo “不祥”, no contexto chinês, refere-se normalmente a sinais pouco auspiciosos, com algumas conotações religiosas primitivas, supersticiosas e sobrenaturais. Quanto a essas cinco traduções, apresentam-se cinco expressões diferentes: “Mal” da primeira é uma palavra genérica que se refere a algo ruim, prejudicial ou negativo em geral, enquanto “funesto” da segunda tem uma conotação mais grave do que “mal”, referindo-se a algo que pressagia ou evoca a morte ou a desgraça (Porto Editora, 2018, p. 355). Assim, o termo corresponde melhor à menção da guerra no texto original. Além disso, “mau agoiro” (3) refere-se a presságios ou sinais

de má sorte, algo que indica que algo ruim está para acontecer, por isso, também pode ser usado em contextos supersticiosos. E “nefasto” (4) é usada no Brasil em estreita sinonímia com a palavra anterior, indicando “que é de mau agouro; funesto”[38], por isso também é aceitável neste contexto. Por fim, a última tradução é a que mais se afasta do significado do texto original, ignorando completamente o adjetivo, quer dizer, “desencadeiam medos” é apenas uma das consequências da guerra, mas não é a razão pela qual esta é assustadora; por isso, a tradução é menos adequada. Além disso, há também os problemas de tradução exagerada ou insuficiente na expressão da ideia de que as pessoas aborrecem as armas, especialmente em termos do nível de emoção. Mais especificamente, “detestar” (1) significa odiar intensamente algo ou alguém, sendo uma aversão profunda e forte, que é coerente com a cor emocional do original. Ao passo que “repugnar” (2) indica uma sensação de asco ou repulsa em relação a algo, geralmente devido a uma característica desagradável ou repulsiva dessa coisa, também sendo aceitável nesse caso. No entanto, “rejeitar” (3), “desprezar” (4) e “recear” (5) estão mais ou menos em desacordo com o sentido do texto original, ou seja, embora não se possa dizer que se trata de uma tradução incorreta, é, em certa medida, insuficiente, refletindo assim a influência das tonalidades emocionais das interpretações pessoais do tradutor na eficácia da tradução.

No capítulo 12, pode-se ver as demandas de Lao-tse para os governantes:

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。（ capítulo 12 ）

1. As Cinco Cores cegam a vista das pessoas
   Os Cinco sons ensurdecem o ouvido das pessoas
   Os Cinco Sabores degradam o paladar das pessoas
   O galope e a caça tornam as pessoas agressivas
   As coisas valiosas conduzem à tentação do roubo
   Por isso
   O sábio não se deixa cegar pelas cinco regras
   Procura honrar o povo

[38] “Nefasto”, Michaelis, acedido em 6 de fevereiro de 2024, https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=nefasto

E não hostilizá-lo
Assume a primeira atitude
Desprezando a segunda (Reis, 1999, p. 144)

2. As cinco cores cegam os olhos.
Os cinco tons ensurdecem os ouvidos.
Os cinco sabores insensibilizam a boca.
As corridas a galope nas caçadas
tornam loucos os corações.
As coisas difíceis de obter
minam o nosso modo de agir.
Por isso quem é sábio
Age com a barriga e não com os olhos.
Afasta-se disso e escolhe isto. (Campos, 2010, p. 125)
3. O excesso de luz cega a vista.
O excesso de som ensurdece o ouvido.
Condimentos em demasia estragam o gosto.
O ímpeto das paixões perturba o coração.
A cobiça do impossível destrói a ética.
Por isto, o sábio em sua alma
Determina a medida para cada coisa.
Todas as coisas visíveis lhe são apenas
Setas que apontam para o Invisível. (Rohend, 2013, p. 49)
4. As cinco cores tornam os olhos do homem cegos
As cinco notas tornam os ouvidos do homem surdos
Os cinco sabores tornam a boca do homem insensível
Carreiras de caça no campo tornam o coração do homem enlouquecido
Os bens de difícil obtenção tornam a caminhada do homem prejudicada
Por isso, o Homem Sagrado se realiza pelo ventre e não pelo olho
Assim, afasta este e escolhe aquele (Wu, 2013, p. 24)
5. As cinco cores causam a cegueira,
os cinco sons provocam a surdez,
os cinco sabores degradam o paladar,
galopes e caçadas enlouquecem o espírito,
a busca de riquezas conduz a más acções.
Por isso, o sábio guia-se pelo seu interior,

pelo que sente, não pelo que vê,
afasta o que vê, aceita o que sente. (Abreu, 2021, p. 51)

Neste capítulo, Lao-tse chama a atenção para os perigos de uma vida materialista, expressando a ideia de que o excesso de estimulação sensorial e material pode levar à cegueira espiritual e à distração dos verdadeiros valores da vida. Os governantes, portanto, devem concentrar-se no essencial e no interior, em vez de se deixarem distrair pelo exterior e pelo superficial. Além disso, o mestre indica que os excessivos desejos não apenas não se privam de desfrutar verdadeiramente, mas também trazem grandes danos. O verdadeiro desfrute reside na moderação racional, enquanto o prazer superficial é uma indulgência tola. Claramente, Lao-tse não visa exigir que as pessoas evitem o desfrute, mas sim que pratiquem a moderação na apreciação da vida, evitando excessos nos seus desejos.

Na tradução deste capítulo, é de salientar o grande número de vezes que o texto utiliza as coisas parciais e concretas para se referir ao todo ou aos conceitos abstratos. Por exemplo, “五色” (cinco cores), “五声” (cinco notas) e “五味” (cinco sabores) são as cinco cores específicas (verde, amarelo, vermelho, branco e preto), as cinco notas da música clássica chinesa (dó, ré, mi, sol e lá) e os cinco sabores específicos (azedo, doce, amargo, picante e salgado) para referir uma variedade de cores berrantes, música maravilhosa e iguarias gastronómicas, respetivamente. De fato, Lao-tse pretende opor-se ao estilo de vida corrupto da aristocracia escravagista e não ao estilo de vida do povo trabalhador comum, porque todas as cores, músicas e gastronomias referidas bem como os jogos de caça e os objetos preciosos não eram para os trabalhadores comuns, mas faziam parte da vida dos nobres. Por isso, o mestre exige que os governantes busquem apenas a segurança e a satisfação básica, sem se entregarem aos prazeres dos sentidos e da luxúria. Neste conjunto de traduções, à exceção da terceira, que dá a conhecer o significado da referência mais geral, todas as outras utilizam uma estratégia literal, o que pode enganar os leitores a pensar que só estas cinco cores, tons e sabores são maus, e que os outros não vão causar problema, levando assim a um mal-entendido do significado do texto original. Para além disso, o que é mais importante é a tradução

da última frase. Em chinês, o carácter “腹” significa ventre ou barriga e “目” refere-se aos olhos. No entanto, nesse caso, o significado que o texto original pretende transmitir não se limita apenas aos órgãos do corpo humano, mas sim usa esses dois para representar o interior e as tentações externas, ou seja, a barriga representa uma vida simples e básica de satisfação e tranquilidade, enquanto os olhos veem várias tentações excitantes e luxuriosas. Portanto, na tradução, se não houver uma explicação ou expressão desse significado mais profundo, os leitores não poderão fazer a conexão direta entre os dois órgãos e a filosofia de “manter a simplicidade e abandonar os desejos materiais”, e assim, não conseguirão compreender o verdadeiro significado do texto original. Dessa forma, entre as traduções listadas acima, apenas a última conseguiu transmitir esse significado mais profundo, substituindo os substantivos originais por verbos “ver” e “sentir”, mantendo assim o estilo de linguagem conciso do texto original e permitindo que os leitores compreendam o texto sem dificuldades e de forma mais lógica.

Em resumo, o nível de compreensão do tradutor em relação ao texto original é uma parte muito importante do processo de tradução. Embora a tradução transmita o significado literal corretamente, muitas vezes não é o verdadeiro significado que o texto original pretende expressar e pode até ser contrário ao entendimento prévio dos leitores. Portanto, o tradutor deve adotar algumas estratégias apropriadas durante a tradução, evitando traduções literais sempre que necessário e possível, e usando formas de expressão adequadas para ajudar os leitores a compreender o significado verdadeiro do texto original.

Os métodos específicos de governação do Estado são também explicados em pormenor no *Tao Te Ching*, como a seguinte:

治大国若烹小鲜。（ capítulo 60 ）

1. Governar um Estado grande, é como cozer peixe miúdo. (Guerra, 1987, p. 387)
2. Governa-se uma grande nação como se frita um peixe miúdo. (Campos, 2010, p. 127)
3. Governar um grande reino é como cozinhar um pequeno peixe (Wu, 2013, p. 74)
4. Governar um grande reino é tão fácil
   Como dar liberdade a um peixinho. (Rohend, 2013, p. 145)

5. Governar o império é como fritar peixinhos.[39] (Abreu, 2021, p. 147)

Esta frase deve ser a mais famosa de todo o *Tao Te Ching*. Não só líderes chineses a citaram em entrevistas com jornalistas estrangeiros, mas o presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, também a citou em seu discurso sobre o estado da nação em 1987, mostrando assim a sua influência profunda. Nesta frase, Lao-tse usa uma metáfora vívida para explicar o seu conceito político central de "Wuwei". Ele compara o governo de um país à cozedura de peixes pequenos, quer dizer, não se deve mexê-los com frequência, pois se ficar mexendo demais, os peixes se desfazem em pedaços e o prato fica arruinado. Da mesma forma, se um governante altera constantemente as suas políticas, certamente perturbará a vida calma do povo e levará o país ao declínio. Na verdade, isso é um aviso para os governantes agirem com cuidado e não perturbarem a vida tranquila do povo.

A tradução dessa frase em si é relativamente simples, mas os diferentes tradutores escolhem uma variedade de vocabulário ao expressá-la. Por exemplo, existem quatro palavras diferentes para expressar a ideia de país nas traduções acima listadas: "Estado" (1), "nação" (2), "reino" (3 e 4) e "império" (5). Todas as palavras são termos frequentemente utilizados na política e na história para descrever diferentes tipos de entidades políticas, na entanto, a ênfase nas suas conotações é diferente. Em primeiro lugar, "Estado" refere-se a uma entidade política soberana e territorialmente definida, que possui um governo central que exerce autoridade sobre o seu território e população, podendo ser composto por uma nação única ou por várias nações. A seguir, "nação" indica um grupo de pessoas que compartilham uma identidade cultural, linguística, étnica ou histórica comum. Mas nem todas as nações possuem um estado próprio; algumas podem estar espalhadas por vários estados ou podem estar subordinadas a outros grupos políticos. Por esta razão, a palavra não é tão precisa e adequada face ao contexto original. Além disso, com o termo "reino" indica-se uma forma de governo monárquico onde um rei ou rainha exerce autoridade sobre um

[39] Aqui o tradutor acrescentar uma nota: "Fritar os peixes ou os homens, cuidadosamente, de um lado e do outro, nem de mais nem de menos. "

território e sua população; o termo é frequentemente usado para descrever estados monárquicos hereditários, onde a liderança é passada de geração em geração dentro de uma família real. Uma vez que Lao-tse viveu no período feudal e o governante supremo era de fato o rei, a palavra é aceitável. Por fim, a palavra "império" remete para uma entidade política que governa sobre territórios vastos e diversos, muitas vezes composta por várias nações e povos diferentes, sob uma única autoridade central. Os impérios são caracterizados por sua extensão territorial, diversidade étnica e cultural, e a China antiga é reconhecida como um dos grandes impérios, pelo que essa opção de tradução também não oferece problemas.

Além disso, as escolhas do verbo, respectivamente "cozer" (1), "fritar" (2 e 5), "cozinhar" (3) e "dar liberdade" (4), também são bastante distintas. Todos os três, exceto o último, são métodos diferentes de preparação de alimentos. Cozer envolve a imersão dos alimentos em água fervente ou outro líquido quente até que estejam completamente cozidos, sendo comumente usado para cozinhar alimentos como legumes, massas, arroz e ovos; enquanto fritar envolve cozinhar os alimentos em óleo ou gordura quente, sendo comum para alimentos como batatas fritas, frango frito e peixe. No entanto, "cozinhar" é mais abrangente e pode se referir a qualquer método de preparação de alimentos que envolva o uso de calor, incluindo cozer e fritar. Por isso, neste caso com o alimento específico peixe, a palavra "fritar" ou "cozinhar" pode ser melhor. Por fim, a expressão de "dar liberdade" não faz sentido aqui e a tradução de toda a frase também não transmite corretamente a ideia do texto original. A frase original não menciona qualquer descrição de fácil ou difícil, o que constitui uma interpretação completamente exagerada por parte do tradutor. Como já foi destacado muitas vezes no presente trabalho, uma interpretação explicativa adequada por parte do tradutor pode certamente ajudar os leitores a compreender melhor o significado mais profundo do texto original, o que é também uma forma importante de traduzir os textos filosóficos, mas a tendência emocional pessoal e a especulação excessiva do tradutor devem ser evitadas neste processo de modo a não condicionar os sentimentos e a compreensão dos leitores.

Por fim, no capítulo 80, revela-se como seria a sociedade ideal de Lao-tse.

小国寡民。

邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。（ capítulo 80 ）

1. Um país deve ser pequeno
   E pequena a sua população
   Mesmo que exista um povoado na visinhança
   Tão perto que do primeiro seja visível
   E que o cantar dos galos
   E o ladrar dos cães possam ser ouvidos dos dois lados
   Que não haja trocas entre eles
   E que até ao fim das suas longas vidas
   Nenhum contacto se venha a estabelecer
   Entre uns e outros (Reis, 1999, p. 214)
2. Países pequenos com escassa população
   avistando-se com um país vizinho,
   galos e cães de um ouvindo-se no outro,
   que os povos cheguem a morrer de velhos
   sem se terem visitado entre si. (Ribeiro, 2004, p. 165)
3. Um país pequeno, com poucas pessoas.
   Que países vizinhos se observem um ao outro,
   ouvindo o som das galinhas e dos cães um do outro.
   E que o povo chegue à velhice e morra
   sem idas e vindas de um para o outro. (Campos, 2010, p. 133)
4. pequeno reino pouca gente
   reinos vizinhos visíveis aqui e ali
   rumor de cães e galos audíveis aqui e ali
   a gente envelheça e morra sem vaivém aqui e ali (Sproviero, 2012, p. 44)
5. É melhor um pequeno reino.
   ouve-se o cantar dos galos, o ladrar dos cães.
   Isolados, sem incomodar ninguém,
   envelhecem, morrem. (Abreu, 2021, p. 187)

Esta é uma descrição utópica criada por Lao-tse com base na sua insatisfação com a realidade e com a vida rural dispersa da época. Neste país de pequena área e pouca população, a ordem social não precisa ser mantida por força coercitiva e a convivência pacífica é garantida apenas pelos instintos puros dos indivíduos. Não há guerra, nem

opressão tributária; as pessoas são simples e genuínas, e a poluição da civilização é isolada. Portanto, não há ansiedade ou inquietação, nem sentimentos de medo ou perda, representando uma idealização da vida rural na antiguidade do mestre. Na realidade, a antiga sociedade agrícola chinesa era constituída por inúmeras aldeias relativamente autónomas, que tinham pouca interação devido à falta de transporte, refletindo a dispersão da economia feudal da época. Para além das razões objetivas das limitações geográficas e da inconveniência dos transportes, Lao-tse também era contra a interação intensa entre as pessoas, a fim de evitar conflitos e comparações. Portanto, mesmo que as nações vizinhas estejam próximas, é preferível que as pessoas evitem interagir umas com as outras.

No que diz respeito às traduções transcritas acima, é óbvio que cada uma possui características distintas. Por exemplo, quanto à primeira tradução, até certo ponto, foi dado algum tratamento literário, mais tipicamente com a adição de advérbios e adjetivos como "tão perto" e "longas vidas". Ao mesmo tempo, toda a tradução adota um estilo narrativo e descritivo, o que torna o efeito linguístico e a cor emocional muito mais suaves e também é muito mais longa do que outras traduções por esta razão. A segunda e a terceira traduções são bastante semelhantes, adotando ambas uma estratégia de tradução direta, com apenas uma ligeira diferença na escolha de palavras. Em primeiro lugar, os tradutores usam respectivamente "escassa" e "pouca" para descrever a pequena quantidade da população. Normalmente, “escasso” implica uma escassez mais severa ou uma quantidade muito limitada em comparação com a demanda ou expectativa, indicando insuficiente; enquanto “pouco” refere-se a uma quantidade pequena, sendo mais precisa no contexto original. Além disso, também existem algumas diferenças entre “avistar” e “observar”, uma vez que o primeiro descreve o ato de ver algo à distância, havendo um pouco de conflito ideológico com “vizinho”, e o segundo implica uma ação mais deliberada e focada de ver ou examinar algo com atenção e interesse, não sendo sublinhada essa intenção no texto original. Assim, ambos exemplificam um excesso de tradução por parte do tradutor. Por fim, os significados transmitidos por “visitar” e “idas e vindas” também são diferentes. A ideia principal no texto original não é apenas ir para o outro país, mas, mais importante ainda,

realçar as interações mútuas das pessoas. Portanto, “visitar”, que se refere à ação de ir a um lugar, interagindo com as pessoas ou explorando o local, é muito mais preciso do que apenas uma descrição do movimento de ir e voltar entre dois lugares, que é apresentada por “idas e vindas”. A seguir, a característica mais significativa da quarta tradução é o fato de todas as frases serem muito coerentes na estrutura e utilizarem a mesma expressão “aqui e ali” no final da frase, o que certamente torna a linguagem mais poética; enquanto a última tradução revela um estilo linguístico muito simples e direto. Mas é uma pena que a importante mensagem da pouca população tenha sido omitida. Além disso, a utilização de “incomodar” também vai causar um desvio do significado, porque a palavra indica causar perturbação, aborrecimento, desconforto ou irritação a alguém, havendo uma conotação negativa muito clara. No entanto, as comunicações entre pessoas que são salientadas por Lao-tse são gerais e comuns, não sendo referido especificamente se são relações boas ou más, pelo que esta é uma interpretação pessoal acrescentada pelo tradutor.

3.2.5. Tradução da Filosofia Dialética

Além da cosmologia, das ideias sobre a Natureza e de vida e morte e das visões políticas, a filosofia de Lao-tse também inclui uma grande quantidade de conceitos antagónicos e pensamento dialético, sendo Tao um dos desses conceitos. Mais especificamente, essa filosofia salienta a “oposição e unidade” ou “contradição e interconexão” e refere-se à ideia de que os opostos não são apenas distintos, mas também estão interligados e interdependentes, formando uma unidade inseparável. Essa ideia sugere que tudo no universo contém polaridades complementares, por exemplo *yin* e *yang*, que coexistem e se transformam constantemente. Em resumo, é uma concepção central que enfatiza a harmonia e a interconexão entre todas as coisas.

Na verdade, muitos conceitos antagónicos e pensamento dialético No *Tao Te Ching* são construídos com base na observação dos fenômenos naturais ou no ambiente político e social da época. Lao-tse utiliza uma grande quantidade de leis e fatos naturais

para provar que a dialética baseada nas leis naturais é uma existência objetiva universal, e a natureza contraditória e antagônica das coisas pode ser compreendida e utilizada. Nesta seção, serão selecionados capítulos do *Tao Te Ching* que refletem o pensamento dialético, e suas traduções serão explicadas e interpretadas.

Em primeiro lugar, o mestre tinha uma visão especial sobre o movimento como:

反者道之动（capítulo 40）

1. Reversão cíclica
   É o movimento da Existência (Reis, 1999, p. 174)
2. Voltar atrás (*fan*) é o movimento do Dao. (Ribeiro, 2004, p. 85)
3. No que se inverte, vemos o movimento do Tao. (Campos, 2010, p. 27)
4. O retorno é o movimento do Caminho (Wu, 2013, p. 54)
5. O movimento do ***Tao*** é um regresso (Abreu, 2021, p. 107)

Esta frase é bastante simples, mas é uma interpretação direta do pensamento dialético de Lao-tse. “反” (fan) é o cerne de toda filosofia dialética, e também uma das leis gerais que o mestre acredita que governam o movimento e a mudança das coisas do mundo todo. O termo tem dois significados: um representa o oposto e o outro refere-se a um retorno, ou seja, ciclo repetido. Em detalhes, todas as coisas se movem e se desenvolvem em direções opostas, formando-se em um estado de oposição. Pode-se dizer que todas as coisas têm o seu lado oposto e são manifestadas por causa do seu lado oposto. E esse papel de oposição complementar é a força motriz por trás da mudança e do desenvolvimento das coisas. Na tradução desta frase, todos os tradutores se concentraram no significado de voltar ao anterior ou mudar a direção ao oposto, pelo que escolheram cinco palavras muito semelhantes, sendo todas aceitáveis. Porém, apenas sublinha que esse movimento de regresso é cíclico, que expressa de forma clara e precisa a importância central da ideia de que não se trata de um movimento unilinear, mas cíclico, ou seja, em constante transformação aos opostos, fornecendo um complemento essencial para a compreensão dos leitores.

A seguir, a filosofia de “contradição e interconexão” é ilustrada com exemplos concretos no capítulo 22.

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则多，多则惑。（ capítulo 22 ）

1. Quem se curva e humilha é que se salva (inteiro).
   Quem se abaixa, fica em pé.
   São as covas que se enchem; e o usado é que se renova.
   Quem se humilha é que será exaltado; quem se exalta, será humilhado. (Guerra, 1987, p. 218)
2. O que é humilde pode ser íntegro
   Aquele que se curva pode ser vertical
   O fútil pode não sê-lo
   O exaurido pode ser renovado
   Quem pouco tem pode vir a ter muito
   Quem tem muito pode tudo perder (Reis, 1999, p. 154)
3. Se dobra, ficará intacto
   Se torce, ficará direito
   Se é oco, ficará cheio
   Se foi gasto, será renovado
   Se é pouco, será obtido
   Se é demasiado, será suspeito. (Campos, 2010, p. 65)
4. O que é imperfeito será perfeito;
   O que é curvo será reto;
   O que é vazio será cheio;
   Onde há falta haverá abundância;
   Onde há plenitude haverá vacuidade. (Rohend, 2013, p. 69)
5. Ceder para vencer,
   dobrar para ser recto,
   esvaziar para encher,
   gastar para renovar.
   Pouco possuir é ganhar,
   muito possuir é perder. (Abreu, 2021, p. 71)

O que a maioria das pessoas vê são apenas as aparências das coisas e não conseguem enxergar o que está por dentro. Lao-tse, com a sua sabedoria advinda de uma vasta experiência de vida, observava as atividades de diversos fenômenos no mundo real. Ele acreditava que as coisas surgem frequentemente de relações de

opostos, portanto é necessário examinar ambos os lados das coisas. Além disso, é crucial perscrutar o significado negativo olhando do ponto de vista positivo, pois a compreensão do significado negativo muitas vezes revela a essência positiva e também vai transformar-se em aspetos positivos à medida que se desenvolve. Pois o que é considerado positivo e negativo não são coisas totalmente diferentes; frequentemente, são relações de dependência, e até mesmo as relações entre a superfície e a essência. Portanto, é necessário encarar as mudanças e os desenvolvimentos das coisas com uma visão de longo prazo e uma mentalidade calma.

Nesta frase, Lao-tse enumera seis pares de relações deste tipo, no entanto, nenhuma delas se refere especificamente ao comportamento humano, antes incluem tanto os seres humanos como as coisas naturais, pelo que a primeira tradução que utiliza "quem" a introduzir uma oração subordinada não é exata na expressão do significado. Além disso, Lao-tse afirma esta lei no tom de uma declaração objetiva e não pretende sugerir que lhe subjaz uma intenção específica, ou seja, as próprias coisas desenvolvem-se e mudam desta forma, pelo que a última tradução com o uso de "para" também se desvia do significado original. Quanto à segunda tradução, a expressão "pode ser" indica uma possibilidade ou probabilidade de algo acontecer, mas não confirma que acontecerá com certeza, especialmente em comparação com a terceira e a quarta que adotam o futuro do presente simples do indicativo para sublinhar essa certeza do desenvolvimento das coisas e das mudanças nas relações. No entanto, na quarta tradução, é utilizado "será" que expressa identidade ou características permanentes, descrevendo algo que é intrínseco à natureza; enquanto "ficará" da terceira indica um estado transitório ou uma mudança temporária que é certamente o que o texto original pretende transmitir. Isto mostra que a escolha do vocabulário e dos tempos verbais é particularmente importante na tradução, o que reflete também a especificidade da língua portuguesa, dado que as referidas implicações dos tempos verbais não estão presentes na língua chinesa. Por isso, é necessário escolher o mais adequado entre os muitos tempos e expressões lexicais.

Além disso, esta ideia filosófica é muito bem resumida nesta citação do capítulo 58:

祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。（capítulo 58）

1. A infelicidade é o abuso da felicidade. E a felicidade é a infelicidade que se pode aguentar. (Guerra, 1987, p. 376)
2. A fortuna apoia-se na miséria
   A miséria esconde-se atrás da fortuna (Reis, 1999, p. 192)
3. O infortúnio é o assento da felicidade!
   A felicidade é o recosto do infortúnio! (Ribeiro, 2004, p. 121)
4. Felicidade repousa em renúncia.
   Renúncia é a base da felicidade. (Rohend, 2013, p. 141)
5. A felicidade tem por raiz a desgraça,
   a desgraça esconde-se sob a felicidade. (Abreu, 2021, p. 143)

Se a frase do último caso descreve a lei objetiva do desenvolvimento das coisas, então esta frase é um lembrete e uma exortação direta às pessoas, que é também um ditado antigo amplamente difundido e é tão conhecido de todos os chineses como a história de "O Velho que Perdeu O Cavalo". A história conta que havia um velho fazendeiro chinês chamado Sai Weng que vivia numa região de fronteira. Um dia, o seu cavalo mais valioso fugiu. Os vizinhos do fazendeiro, ao ouvirem a notícia, vieram lamentar a sua má sorte. No entanto, o fazendeiro calmamente respondeu: "Quem sabe se é bom ou é mau?". Algum tempo depois, o cavalo voltou e trouxe consigo um grupo de cavalos selvagens e os seus vizinhos tiveram inveja da boa sorte dele, mas o velho simplesmente disse: "Quem sabe se é bom ou é mau?". Mais tarde, o filho dele tentou domar um dos cavalos selvagens, mas caiu e quebrou a perna. Novamente, os vizinhos vieram expressar a tristeza pela má sorte da família. No entanto, o fazendeiro respondeu com a mesma frase: "Quem sabe se é bom ou é mau?". Algum tempo depois, uma guerra eclodiu na região e todos os jovens da aldeia foram convocados para lutar, exceto o filho devido à sua perna quebrada. Muitos dos jovens não retornaram vivos da guerra. Mais uma vez, os vizinhos vieram felicitar o velho pela sua boa sorte e mais uma vez ele respondeu: "Quem sabe se é bom ou é mau?"

Tanto a história como esta frase refletem que, na vida, o infortúnio e a fortuna andam de mãos dadas, por isso, muitas vezes não podemos julgar se um evento é bom ou ruim apenas pelo que parece à primeira vista. O desenrolar dos acontecimentos pode trazer surpresas inesperadas, e algo que inicialmente parece uma desgraça pode, na

verdade, ser uma bênção disfarçada. Em sumo, Lao-tse tenta ensinar que perante a felicidade, não se deve ser complacente, mas sim mais cuidadoso; e perante o desastre, não se deve queixar e ficar frustrado e desanimado, mas sim pensar em formas para transformar o desastre em felicidade.

Quanto às traduções desta frase, em primeiro lugar, na sua maioria os tradutores escolhem a palavra "felicidade", enquanto apenas um utiliza "fortuna" (2). Neste contexto, em vez de riqueza material, prosperidade financeira e acumulação de recursos materiais que apresenta por "fortuna", certamente o texto original pretende indicar "boa sorte", que pode ser apresentado por "felicidade". No entanto, sobre as expressões de azar, a escolha de vocabulário dos tradutores varia muito. Primeiro, "infelicidade" é antónimo de "felicidade" que significa "má sorte". A seguir, "miséria" geralmente está associada à falta de recursos financeiros ou condições precárias, sendo uma situação de grande privação material e emocional. E "renúncia" refere-se ao ato de desistir conscientemente de algo, seja por escolha própria ou por necessidade. É óbvio que as últimas duas não são muito correspondentes ao texto original que não indica o estado emocional nem a escassez material. O que é mais adequado nesse contexto é "infortúnio" da terceira tradução e "desgraça" da última, que respectivamente significa eventos ou circunstâncias desafortunadas que causam dificuldades, contratempos ou má sorte e uma situação de grande desventura, desastre ou calamidade. A partir destas traduções, pode-se ver as diferentes escolhas de valor dos diferentes tradutores: cada um tem as próprias definições e preferências para o chamado "bom" e "mau", "sorte" e "azar", por exemplo, alguns tradutores concentram-se no espiritual e outros no material. Da mesma forma, os leitores também podem ter o seu próprio juízo de valor, pelo que, no processo de tradução, deve-se tentar utilizar as palavras que correspondem melhor ao texto original e ao mesmo tempo que tenham um significado mais amplo e geral, de modo a evitar que a interpretação restritiva adotada pelo tradutor influencie os leitores.

Considerações Finais

A filosofia taoista, representada pelo pensamento da Escola de Tao, tem sido um dos representantes de maior importância da cultura tradicional chinesa ao longo dos tempos. O *Tao Te Ching*, que representa o pensamento filosófico de Lao-tse, aborda na sua breve extensão de cinco mil palavras a origem do universo, a filosofia da vida e das relações humanas, os conceitos de governo e liderança, os fundamentos da autodisciplina e do cultivo moral. Ao longo dos séculos, não apenas os estudiosos chineses se têm dedicado a apresentar, comentar e interpretar essa obra, mas ela também tem atraído a atenção de académicos estrangeiros, tornando-se um dos clássicos chineses mais traduzidos e sendo altamente valorizado e bem recebido nos países de língua portuguesa. Portanto, na sua introdução, o presente trabalho aborda a seguinte questão: qual é o estado da tradução do *Tao Te Ching* nos países de língua portuguesa e como interpretam os tradutores de língua portuguesa o pensamento taoista no contexto da cultura europeia e da influência cristã? Para realizar uma pesquisa aprofundada, o presente trabalho concentra-se nas traduções em português do *Tao Te Ching* e analisa os seguintes aspetos:

1. História das traduções do *Tao Te Ching* no mundo ocidental e as características das edições de língua portuguesa;

2. Análise da tradução dos conceitos e ideias essenciais do *Tao Te Ching*;

3. Exemplos de lacuna cultural apresentados nas traduções e as suas causas possíveis;

4. Estratégias de tradução adotadas pelos tradutores para minimizar o problema de lacuna cultural e seu impacto.

Em conformidade, os rumos desenvolvidos neste estudo podem resumir-se da seguinte forma:

Em primeiro lugar, o presente trabalho utiliza o método de estudos descritivos de tradução para realizar uma análise detalhada da história das traduções do *Tao Te Ching* no mundo ocidental. Desde o século XVIII, a tradução do *Tao Te Ching* no Ocidente passou por três principais etapas históricas: a primeira residiu numa interpretação religiosa durante os séculos XVIII e XIX, na qual o *Tao Te Ching* foi comparado aos

ensinamentos cristãos; a seguir, no início do século XX, houve uma mudança significativa na compreensão do texto e da ideologia da obra, e o *Tao Te Ching* passou a ser visto como um sistema de valores que critica o pensamento ocidental, embora já se percebesse a presença de uma atmosfera acadêmica mais rigorosa nesta época; por fim, a terceira etapa começou no final dos anos 70 e início dos anos 80 do século XX, quando académicos de várias disciplinas começaram a envolver-se na interpretação e tradução do *Tao Te Ching*. Neste período, os estudiosos desenvolveram os estudos sinológicos com uma atitude séria e rigorosa, buscando eliminar distorções e equívocos de significado. Ao analisar o contexto histórico, pode-se entender como a identidade e a perspetiva culturais dos tradutores em diferentes períodos se refletem nas suas traduções, o que também é uma das principais causas do surgimento dos problemas de lacuna cultural.

Após uma análise e apresentação abrangente da história das traduções do *Tao Te Ching* no mundo ocidental, utilizando a teoria de tradução interpretativa, são comparadas as várias edições de língua portuguesa, analisando como os tradutores interpretam e difundem o pensamento taoista, que representa as características culturais chinesas. Esta parte constitui o corpo principal do presente trabalho, que analisa principalmente a interpretação e tradução dos conceitos centrais no *Tao Te Ching*, incluindo *Tao*, *Te*, *Wuwei*, *Ziran*, *Tiandi*, *Yin, Yang*, *qi* e *Shengren*, bem como os pontos de vista filosóficos importantes, tais como aqueles que remetem para a cosmologia, a visão da vida e da política. Em geral, os tradutores de língua portuguesa adotam três estratégias principais no processo de tradução: a primeira é a transliteração, que preserva ao máximo as características da cultura tradicional chinesa, demonstrando uma aceitação, identificação e respeito pela cultura estrangeira, mas apresenta o problema de os leitores terem dificuldade em compreender o verdadeiro significado dos termos, o que dificulta a leitura; a segunda é o uso de vocabulário com conotações cristãs, o que reflete a identidade cultural dos tradutores como missionários, mas resulta em uma série de interpretações culturais equivocadas e deturpações do texto original; a terceira é a adoção direta de palavras correspondentes no português, que é mais compreensível para os leitores, no entanto, na maioria das

vezes não consegue ter uma correspondência precisa e ignora as diferentes nuances de significado de um mesmo termo nos diferentes contextos, resultando assim numa tradução superficial.

Independentemente da estratégia de tradução adotada, reflete-se claramente a compreensão dos tradutores do texto original e as suas escolhas de identidade cultural durante o processo de tradução. Através da interpretação do texto original e da comparação das diferentes edições de tradução, o presente trabalho conclui que, para termos filosóficos chineses que são desconhecidos dos leitores de língua portuguesa e que possuem um rico conteúdo, a estratégia de transliteração com anotações é a mais adequada, porque apenas a transliteração pode preservar completamente as características culturais do termo original. Pode-se dizer que somente quando os conceitos fundamentais que representam a cultura exótica são introduzidos no sistema linguístico da língua de chegada sem serem subjugados ou absorvidos pela cultura da língua-alvo, se aceita verdadeiramente a cultura estrangeira e se alcança realmente o objetivo da comunicação cultural.

No entanto, para os leitores de língua portuguesa que nunca tiveram contato com a cultura tradicional chinesa, a transliteração sozinha não pode fornecer uma correspondência precisa entre as palavras e os seus significados. Torna-se então necessário que os tradutores forneçam as explicações apropriadas, seja na forma de notas de rodapé ou de uma tradução interpretativa, para ajudar os leitores a construir mais diretamente as conexões de significado e aceitar mais facilmente a cultura estrangeira.

Atualmente, a pesquisa em tradução entre chinês e português é um campo relativamente emergente, ainda em fase de “exploração” com o fenómeno da simplificação, da superficialidade e da falta de pesquisa profunda e sistemática sobre os textos difíceis. Uma característica proeminente da tradução atual é a busca por uma comunicação e diálogo entre as culturas oriental e ocidental com base no choque cultural, buscando tanto a ocidentalização da cultura oriental quanto a orientalização da cultura ocidental (Xin, 2008, p. 41).

Neste contexto, o presente trabalho analisa, descreve e compara as traduções de uma perspetiva cultural, tentando descobrir o significado do intercâmbio cultural através da tradução do *Tao Te Ching* nos países de língua portuguesa, as interpretações errôneas e distorções da cultura heterogênea nesse processo de comunicação, bem como os efeitos positivos e negativos resultantes. De acordo com a análise realizada, o presente trabalho parte da convicção de que a verdadeira pesquisa comparativa entre culturas não serve para concluir as relações desarmônicas de alta e baixa posição, mas para enriquecer e elevar a visão de ambas as partes numa perspetiva de igualdade.

Portanto, a avaliação da tradução liberta-se das limitações da análise comparativa de textos e entende as edições diferentes de tradução sob várias perspetivas, como história, sociedade e cultura, interpretando assim o fenômeno da tradução e prestando atenção não apenas ao "como traduzir", mas também ao "o que traduzir" e "por que traduzir dessa maneira".

Porque ainda há tantas pessoas que estudam o *Tao Te Ching*, escrito há mais de dois mil anos, e discutem os seus pensamentos atualmente? Há muitas respostas possíveis, que podem ser divididas em duas grandes categorias: o primeiro tipo de objetivo é puramente académico, esforçando-se para descobrir exatamente o que o livro transmite e expressa. O segundo tipo é mais prático, esperando usar os pensamentos de Lao-tse como recursos de pensamento para a sociedade e uma orientação para a vida moderna.

Para muitos leitores, sejam chineses, sejam estrangeiros, o *Tao Te Ching*, como um novo idioma, é sem dúvida desafiador. Desafia as pessoas a pensar de maneira diferente, a ver coisas familiares de uma nova perspetiva. Por isso, a tradução e a leitura dessa obra são como uma viagem entre as duas culturas. E essa comunicação, intercâmbio e choque, faz com que as pessoas admirem a maravilha e o milagre da sabedoria humana - a compreensão mútua e benevolente é verdadeiramente a coisa mais feliz e valiosa deste mundo.

No entanto, os mal-entendidos e preconceitos causados pelas diferenças linguísticas e culturais sempre existirão, e ainda há um longo caminho a percorrer para alcançar uma verdadeira compreensão e aceitação entre as diferentes culturas. Os

tradutores, tanto chineses quanto de língua portuguesa, tendem a introduzir e transmitir a cultura chinesa com as suas próprias interpretações, quebrando as barreiras linguísticas por meio da tradução do *Tao Te Ching*, o que é indubitavelmente um esforço que merece ser reconhecido e louvado. Precisamente por isso, o objetivo e o significado do presente trabalho consistem em recolher, organizar e analisar as edições de língua portuguesa, buscando estratégias mais apropriadas com base numa compreensão completa das diferenças culturais, para reduzir os problemas de lacuna cultural e fornecer referências para uma melhor eficácia de tradução, contribuindo assim para a construção do sistema de tradução de língua portuguesa do *Tao Te Ching* e dos outros clássicos chineses.

As atividades e pesquisas de tradução nunca ficarão estagnadas num único modelo ou em maneiras específicas, pois vários elementos complexos na tradução geram diferentes versões em diferentes contextos históricos e sociais. O presente trabalho analisa apenas alguns trechos selecionados de algumas traduções de língua portuguesa, e ainda há muito espaço para discutir as restantes edições e os casos de lacuna cultural apresentados. Ademais, além das traduções diretas do chinês para o português, há também muitas traduções de outras línguas para o português que não foram consideradas no presente estudo, ficando reservadas para projetos futuros e as versões mais literárias e poéticas que não foram analisadas neste trabalho que precisam ser exploradas mais a fundo nas pesquisas futuras. Além disso, há muitos aspetos da análise de tradução que não foram considerados, como as mudanças do ritmo, da pontuação e da ordem dos capítulos entre o texto original e a tradução, bem como a especificidade das variantes europeia e brasileira da língua portuguesa, que têm um impacto significativo na expressão da tradução, havendo assim espaços em branco a preencher posteriormente.

No entanto, à medida que a comunicação cultural entre a China e os países de língua portuguesa se torna mais estreita, e à medida que o grau de integração cultural mundial se continua aprofundando, as traduções do *Tao Te Ching* e dos clássicos chineses inevitavelmente continuarão a se desenvolver e progredir. Por isso, espero que o presente trabalho possa fornecer algumas referências e perspetivas para a tradução

do *Tao Te Ching*, bem como contribuir para as futuras atividades de tradução de clássicos chineses, estimular o intercâmbio cultural e aprofundar a compreensão mútua entre a China e os países lusófonos.

Referências Bibliográficas

N.B.: A tradução para português das referências chinesas é da minha responsabilidade, visando facilitar a compreensão por parte do leitor de uma tese redigida em língua portuguesa.

1. Edições do *Tao Te Ching*

Abreu, A. G., trad. (2021). *Tao Te Ching: Livro da Via e da Virtude*. Lisboa: Editora Nova Veja.

Campos, A. M., trad. (2010). *Tao Te King - Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Lisboa: Relógio D'Água.

Fang, Chen., trad. (2019). *Tao Te Ching: O Tratado do Caminho e da Virtude*. Acedido em 28 de fevereiro de 2022, https://pt1lib.org/book/5692601/1dfc8c.

Egito, J. L., trad. *Tao Te Ching: Para Mestres e Discípulos.* Acedido em 28 de fevereiro de 2022, https://www.joselaerciodoegito.com/_files/ugd/fcaebe_2fc4b020936049e08c497ce3d8d95612.pdf.

Guerra, J. A., trad. (1987). *Prática da Perfeição.* Macau: Impresso em Adian Publicities & Printing.

Lao-tse. (2015). *Tao Te Ching*. Pequim: Editora de Escritores.

Ribeiro, C., trad. (2004). *Dao de Jing: o livro da via e do poder*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Reis, C. J., trad. (1999). *O Livro de Lao Zi.* Macau: Macau Media.

Rohden, H., trad. (2013). *Tao Te Ching: O livro que revela Deus.* São Paulo: Martin Claret.

Sproviero, M. B., trad. (2012). *Tao Te Ching.* Disponível em: http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm.

Wu, Jyh Cherng., trad. (2013). *Tao te Ching: o Livro do Caminho e da Virtude*. Rio de Janeiro: Mauad X.

2. Outras referências

Alexander, G. G. (1895). *Lao-Tsze, The Great Thinker: With a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestation of God.* London: Kegan Paul.

Abbagnano, N., Alfredo Bosi trad. (1998). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.

Ames, R. T. & Hall, D. (2003). *Daodejing: "Making This Life Significant": A Philosophical Translation*. New York: Ballantine.

Ames, R. T. & Hall, D. The *Tao Te Ching* and The Cosmology of Correlation. *Seeking Truth*, 2003 (vol. 3, n. 2), pp. 5-8.

Bei, Chen. O *Tao Te Ching* na Europa. *Revista de Pesquisa Religiosa*, 1997(4), pp. 101-105. (北辰.《老子》在欧洲[J]. 宗教学研究. 1997(4):101-105.)

Balfour, F. H. (1884). *Taoist Texts, Ethical, Political and Speculative*. Shanghai: Kelly & Walsh.

Baker, M. (2005). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. New York: Routledge.

Baker, M. (2018). *In Other Words: A Coursebook in Translation (Third Edition)*. New York: Routledge.

Burke, P. (2003). *Hibridismo Cultural*. Tradução Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos.

Bassnett, S. & Lefevere, A (2001). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Bell, T. (2001). *Translation and Translating: Theory and Practice*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.

Cordeiro, A. L. M. Taoismo e Confucionismo: duas faces do caráter chinês, *Sacrilegens*, 2009, (v. 6, n.1), pp. 4-11.

Collani, C. V., Li Yan trad. (2009). *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und Sein Werk*. Zhengzhou: Elephant Press.

Chang, Chungyuan. (2013). *Tao - A New Way of Thinking: A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries.* Philadelphia: Singing Dragon.

Chen, Guying (1984). *As Interpretações e Comentários do Tao Te Ching*. Pequim: Livraria da China. （陈鼓应. 老子注释及评介[M].北京:中华书局,1984.）

Chen, Guying (2003). *As Interpretações e Notas Contemporâneas do Lao-tse*. Pequim: The Commercial Press. （陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆, 2003.）

Chen, Guying (2006). *As Notas e Interpretações Atuais do Lao-tse*. Pequim: The Commercial Press. （陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆, 2006.）

Chen, Guying (2019). *As Pesquisas da Cultura Taoista (Vol.32): As Relações entre Confucionismo, Taoismo e Budismo*. Pequim: Livraria da China. （陈鼓应主编. 道家文化研究（第三十二辑）“儒释道三教关系”专号[M]. 北京:中华书局, 2019.）

Chen, Guying (2022). *As Interpretações e Notas Contemporâneas do Lao-tse*. Pequim: Livraria da China. （陈鼓应.老子今注今译[M].北京: 中华书局, 2022.）

Cui, Jun (2008). *Comparison and Analysis on Dealth View among Confucianism-Buddhism-Taoism*. Tese de mestrado da Universidade de Anhui, Hefei. （崔俊. 儒佛道死亡观之比较研究[D]. 合肥:安徽大学, 2008.）

Chen, Yuye. A Visão da Natureza Incorporada no *Tao Te Ching*. *Science and Technology Innovation Herald*, 2009 (13), p. 224. （陈钰业. 老子《道德经》所蕴含的自然观[J]. 科技创新导报. 2009 (13): 224.）

Campos, H. D. (1977). *Ideograma*. São Paulo: Cultrix/Edusp.

Creel, H. G. (1954). *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. London: Eyre & Spottiswood.

Chalmers, J. (1868). *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of “the Old Philosopher”, Lao-Tsze*. London: Trubner & Co.

Ching, J. (1993). *Chinese Religions*. London: Macmillan.

Ching, J. & Küng, H. (1997). *As Religiões Chinesas e O Cristianismo*. Pequim: Editora conjunta SDX.

Catford, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.

Clarke, J. J. (2000). *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*. London: Routledge.

Chen, Jirong (2014). *A Study on Construction of Translation Cognitive Competence*. Hangzhou: Zhejiang University Press. （陈吉荣. 翻译认知能力建构研究[M]. 杭州: 浙江大学出版社. 2014.）

Chen, Li (2015). *A Study on the Thai Translations of the Tao Te Ching*. Tese de doutoramento da Universidade de Estudos de Línguas Estrangeiras de Pequim, Pequim. （陈利.《道德经》泰译本研究[D]. 北京: 北京外国语大学, 2015.）

Costa, M. O. D. Daoismo e migração: imigração taiwanesa como início do Daoismo no Brasil. *Travessia - Revista do Migrante*, 2015(12), pp.67-80.

Carus, P. (1898). *The Canon of Reason and Virtue. Being Lao-tze's Tao Teh King*. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Chen, Weibin (2019). *Approaches to Contradictions of Translation*. Beijing: Peking University Press. （陈卫斌. 翻译矛盾疏解[M]. 北京: 北京大学出版社, 2019.）

Dicionário de Caracteres de Uso Comum no Chinês Clássico, (2011). 4ª edição. Pequim: Imprensa Comercial. （古汉语常用字字典（第 4 版）[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.）

Dicionário de Língua Portuguesa, (2018). 3ª edição. Porto: Porto Editora.

Dicionário de Português, Língua Estrangeira, (2012). Lisboa: Texto Editores.

Dai, Jianye (2015). *As Aulas de Tao Te Ching*. Haikou: Hainan Publishing House. （戴建业. 老子开讲[M]. 海口: 海南出版社, 2015.）

Dong, Na. A Pesquisa Descritiva da História de Tradução Inglesa de *Tao Te Ching*. *Jornal da Universidade dos Estudos Estrangeiros de Cantão*. 2014 (5). pp. 36-41. （董娜. 《道德经》英译史的描写性研究[J]. 广东外语外贸大学学报. 2014 (5): 36-41.）

Ding, Wei (2009). *Os Clássicos Taoistas*. Pequim: Editora de Biblioteca de Pequim. （丁巍. 老学典籍考[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2009.）

Étiemble, R. (1980) *Préface, dans Philosophes taoïstes*. Paris: Gallimard.

Elbofet, R., Zhu, Jinliang trads. A Aceitação de Lao-tse na Filosofia Alemã – O Conhecimento da "reencenação". *Revista de Filosofia Mundial*, 2010 (6).

Fang, Dongmei (2012). *Filosofia Primitiva do Confucionismo e do Taoismo*. Pequim: Livraria da China. （方东美. 原始儒家道家哲学[M]. 北京: 中华书局, 2012.）

Fang, Mengzhi (2011). *Dicionário de Estudos de Tradução Chineses*. Xangai: Editora de Educação das Línguas Estrangeiras de Xangai. （方梦之. 中国译学大辞典[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2011.）

Franklin, P. (2004). *Leibniz and China: A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feng, Yihan (2006). *Construção e Desconstrução: De Chomsky a Venuti -- Sobre Domesticação, Estrangeirização e Identidade Cultural na Tradução*. Tese de doutoramento da Universidade Normal da Capital, Pequim. （封一函. 结构与解构：从乔姆斯基到韦努蒂——论翻译的归化、异化与文化身份[D]. 北京: 首都师范大学, 2006.）

Feng, Youlan (1992). *Textos Académicos Seleccionados de Feng Youlan*. Pequim: Imprensa do Colégio Normal de Pequim. （冯友兰. 冯友兰学术论著自选集[M]. 北京: 北京师范学院出版社, 1992.）

Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.

Gentzler, E. (2004). *Contemporary Translation Theories.* Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Gutt, E. (2014). *Translation and Relevance: Cognition and Context*. New York: Routledge.

Gadamer, H. G. (1999) *Truth and Method*. Beijing: China Social Sciences Pub. House.

Giles, L. (1982). *Forword. Ch'u Ta-kao. Tao Te Ching*. London: Unwin Paperbacks

Granet, M. (1999). *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.

Giradot, N. J. (1983). *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos*. Berkeley, CA: University of California Press.

Gernet, J. (2011). *A Entrada dos Jesuítas na China e Convergência do Oriente e do Ocidente durante as Dinastias Ming e Qing*. Pequim: Editora Oriental.

Gao, Wenqiang & Wang, jiehong & Li, Yanping (2021). *Estudo sobre As Palavras-chave das Clássicas Taoistas*. Pequim: Casa Publicadora do Povo. （高文强, 王杰泓, 李艳萍. 道家元典关键词研究[M]. 北京: 人民出版社, 2021.）

Gao, Xingmei & Zhao, Na (2020). A Divulgação e Aceitação do *Tao Te Ching* na Alemanha. *Journal of Hubei Open Vocational College*, Vol.33, pp. 117-119. （高兴梅, 赵娜. 《道德经》在德国的传播和接受[J]. 湖北开放职业学院学报. 2020(33): 117-119.）

Gu, Zhengkun (1995). *Tradução Inglesa do Tao Te Ching*. Pequim: Editora da Universidade de Pequim. （辜正坤. 英译《道德经》[M]. 北京: 北京大学出版社, 1995.）

Hatim, B. (1997). *Communication Across Cultures: Translation Theory and Contrastive Text Linguistics*. Exeter: University of Exeter Press.

Hall, D. L. The Metaphysics of Anarchism. *Journal of Chinese Philosophy*, 1983(1).

Hardy, Julia M. (1998). *Influential Interpretation of the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. F. (1959). *Palestras da História da Filosofia*. Pequim: Imprensa Comercial.

Hall, S. (1990). *Cultural identity and Diaspora.* London: Lawrence & Wishart.

Hermans, T. (1999). *Translation in Systems Descriptive and Systemic Approaches Explained*. Abingdon: Routledge.

Hu, Wenting. As Traduções Ocidentais do livro *Mingxin Baojian* —— Concentrado com as edições de Juan Cobo e Michele Ruggieri. *Revista Literatura Comparativa Chinesa*, 2023(3), pp.157-179. （胡文婷. 16 世纪《明心宝鉴》的西方译介——以高母羡译本与罗明坚译本为中心[J]. 中国比较文学. 2023(3): 157-179.）

Junior, O. D. O qì do taoismo antigo Nèijing. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 2012 (vol. 3, n. 2), pp. 56-81.

Júnior, P. D. T. C. (2009). *Camilo Pessanha e o Tao Te Ching: um capítulo.* Tese de doutoramento da Universidade Estadual Paulista.

Julien, S. (1842). *Introduction, dans Le Livre de la voie et de la vertu*. Paris: Imprimerie Royale.

Kwok, Man-Ho & Palmer M. & Ramsay J. (1993). *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited.

Lefevere, A. (1992). *Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. New York: Modern Language Association.

Li, Chenyang. (2005). *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*. Beijing: China Renmin University Press. （李晨阳. 道与西方的相遇[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.）

Lin, Hengxun. (2001). *Tao - Santo - Cultura - Essenciais da Literatura Clássica Chinesa*. Pequim: Editora de Ciência Social da China. （林衡勋. 道·圣·文化——中国古典文论要义[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.）

Legge, J. (1891). *The Texts of Taoism. Part I of II. Sacred Books of the East, Volume 39. The Tâo Teh King (Tâo Te Ching) of Lâo Dez (Lao Tsu)*. Oxford: Oxford University Press.

Legge, J. (1962). *The Text of Taoism*. New York: Dover.

Liu, Junping (2019). *A General History of Western Translation Theory (Second Edition).* Wuhan: Wuhan University Press. （刘军平. 西方翻译理论通史（第二版）[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2019.）

Liu, Miqing (2019). *An Introduction to Translation and Aesthetics*. Beijing: China Translation & Publishing House. （刘宓庆. 翻译美学导论[M]. 北京: 中译出版社, 2019.）

Liu, Miqing (2020). *Culture and translation (Second Edition)*. Beijing: China Translation & Publishing House. （刘宓庆. 文化翻译论纲（第二版）[M]. 北京: 中译出版社, 2020.）

Liu, Miqing (2020). *Translation Thinking: In China and In the West (Second Edition)*. Beijing: China Translation & Publishing House. （刘宓庆. 中西翻译思想比较研究（第二版）[M]. 北京: 中译出版社, 2020.）

Lerrer, R. D. Deus e o Absoluto. *Veritas*, 2018, (v. 63, n.1), pp. 33-51.

Liu, Xiaogan (2006). *Lao-tse - Antigo e Moderno*. Pequim: Editora de Ciências Sociais da China. （刘笑敢. 老子古今——五种对勘与析评引论上卷[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.）

Liu, Yili (2002). A lacuna cultural e a sua reconstrução na tradução. *Jornal de Universidade Normal de Fuzhou (Edição de Ciência Social)*, 22(6), pp. 89-92.（刘伊俐. 文化缺省及其在翻译中的重构[J]. 福州师专学报（社会科学版）. 2002(6): 89-92.）

Li Zhizhong, Zhou Shaochuan & Zhang Muzao (2004). *A História dos Clássicos Chineses*. Xangai: Editora Popular de Xangai.（李致忠, 周少川, 张木早. 中国典籍史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004.）

Marsicano, A. & Chiu, Yichih & Chiu, Siyuan. Poemas chineses. *Revista Cadernos de Literatura em Tradução*. (2013) 4, pp. 173-178.

Murray, D. M. & Miller, J. A Sociedade Taoista do Brasil e a globalização do Daoismo da Ortodoxia Unitária. *Religare*. 2015 (12), pp. 315-343.

Miller, G. A. (1993). *Images and models, similes, and metaphors*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moeller, H. G. (2018). *The Philosophy of the Daodejing*. Beijing: Beijing United Publishing Co., Ltd.

Ma, Lin. A Discussão Nova da Relação entre Heidegger e O Pensamento Taoista. *Jornal da Universidade de Yunan (Edição da Ciência Social)*, 2009 (6), pp. 32-39.（马琳. 海德格尔与道家思想之关系问题新论[J]. 云南大学学报（社会科学版）. 2009 (6): 32-39.）

Mao, Liya (2007). *Estudo Comparativo do Pensamento Ecológico Taoista e Cristão*. Chengdu: Editora Bashu de Sichuan.（毛丽娅. 道教与基督教生态思想比较研究[M]. 成都: 四川出版集团巴蜀书社, 2007.）

Meng, Peiyuan (1993). *Pensamento Subjetivo da Filosofia Chinesa*. Pequim: Editora Oriental.（蒙培元. 中国哲学主体思维[M]. 北京: 东方出版社, 1993.）

Mao, Ronggui (2005). *Estética de Tradução*. Xangai: Imprensa da Universidade Jiao Tong de Xangai.（毛荣贵. 翻译美学[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2005.）

Ma, Zuyi & Ren, Rongzhen (1997). *A História de Tradução dos Clássicos Chineses*. Wuhan: Editora de Educação de Hubei.（马祖毅, 任荣珍. 汉籍外译史[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1997.）

Nida, E. A., & Taber, C. R. (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Bril.

Nida, E. A. (2001). *Language and Culture—Contexts in Translating*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Nord, C. (1997). *Translation as A Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Nord, C. (trad.) (2014). *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained*. New York: Routledge.

Needham, J. (1956). *Science and Civilization in China. Vol. II: History of Scientific Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Neto, J. B. Mestres da Tao: Tradição, Experiência e Etnografia. *Horizontes Antropológicos*, n.24, 2005, pp. 87-105.

Ostwald, H.G. (1985). *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life.* London: Routledge & Kegan Paul.

Pauthier, G. (1831). *Mémorie sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-tseu*. Paris: Imprimerie de Dondey-Dupré.

Portugal, R.P. Poesia Clássica Chinesa – Dinastia Tang: princípios e roteiro de uma antologia em português. *Revista Cadernos de Literatura em Tradução*, 2013 (4), pp. 121-135.

Peters, T. (2003). *Science, Theology and Ethics*. Hants: Ashgate Publishing Limited.

Rémusat, A. (1823). *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*. Paris: Imprimerie Royale.

Russell, B. A. W. (1983). *Conhecimento Humano - O Seu Alcance e Limites*. Pequim: Imprensa Comercial.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, (1998). Version 1.0, London: Routledge.

Robins, R.H. (1997). *A Short History of Linguistics (4th edition)*. New York: Longman.

Seidel, A. K. (2000). *História dos Estudos Ocidentais do Taoismo*. Xangai: Editora dos Clássicos de Xangai.

Steiner, G. (1998). *After Babel Aspects of Language and Translation*. New York: Oxford University Press.

Shui, Juan (2020). *Questões Revisitadas de Tradução no Contexto da Comunicação Intercultural*. Changchun: Editor da Universidade de Jilin. （水娟. 跨文化传播视域下的翻译问题再审视[M]. 长春: 吉林大学出版社, 2020.）

Spindler, L. S. (1984). *Culture Change and Modernization: mini-models and case studies*. Long Grove: Waveland Pr Inc.

Sima, Qian (1988). *Registros do Grande Historiador*. Changsha, China: Editora Yuelu. （司马迁. 史记[M]. 长沙: 岳麓书社, 1988.）

Scollon, R. (2000). *Intercultural Communication (2nd edition)*. Hoboken: Blackwell.

Sun, Yikai (2004). *Taoismo e a Filosofia Chinesa na Dinastia Pré-Qin*. Pequim, China: Editora Renmin. （孙以楷主编. 道家与中国哲学（先秦卷）[M]. 北京: 人民出版社, 2004.）

Taylor, E. (1992). *Primitive Culture*. Xangai: Editora de Literatura e Arte de Xangai.

Toury, G. (2001). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Tadd, M. (2022). *The Complete Bibliography of Laozi Translations: A Global Laozegetics Reference*. Tianjin: Publishing House of Nankai University.

Tang, Pei. A incompreensão cultural na tradução literária através de Ética da Tradução. *Jornal da Universidade de Língua Estrangeira de PLA*, 2006(1), pp. 64-68. （唐培. 从翻译伦理理透视文文学翻译中的文文化误读[J]. 解放军外国语学院学报. 2006(1), 64-68.）

Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Abingdon: Routledge.

Venuti, L. (2000). *The Translation Studies Reader*. New York: Routledge.

Waley, A. (1958). *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press, INC.

Wang, Duan (2019). *Explorando a Função de Diplomacia Cultural da Tradução Transcultural*. Pequim: Editora de Rádio, Filme e Televisão da China. （王端. 跨文化翻译的文化外交功能探索[M]. 北京: 中国广播影视出版社, 2019.）

Wang, Dongfeng. A reconstrução na tradução e na lacuna cultural. *Jornal da Universidade de Estudos Internacionais de Xangai,* 1997 (6), pp. 55-60. （王东风. 文化缺省与翻译中的连贯重构[J]. 上海外国语大学学报. 1997 (6), 55-60.）

Wang Rongpei & Wang Hong (2009). *Tradução Sino-inglesa dos Clássicos Chineses*. Xangai: Editora de Educação de Língua Estrangeira de Xangai. （汪榕培, 王宏. 中国典籍英译[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2009.）

Wang, Zongqiang. Uma Exploração de Tradução dos Clássicos Culturais Chineses e dos Seus Problemas. *Revista Coletânea da Educação Científico*, 2019 (6), pp. 179-181. （王宗强. 中国文化典籍外译及其问题探讨[J]. 科技文化. 2019 (6), 179-181. ）

Wen, Junchao. As traduções dos tradutores chineses do *Tao Te Ching*: Incompreensão ou Evolução. *Jornal da Universidade Normal de Fuyang (Edição da Ciência Social)*, 2016 (6), pp. 26-30. （温军超. 华人《道德经》重译：“误读”还是“进化” [J]. 阜阳师范学院学报（社会科学版）. 2016 (6), 26-30.）

Wu, Xuemeng (2016). *Os Estudos de Lao-tse nos Países de Língua Inglesa.* Wuhan: Editora da Universidade Normal da China Central. （吴雪萌. 英语世界老学研究[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 2016.）

Xin, Hongjuan (2008). *O Tao Te Ching no Mundo da Língua Inglesa: Viagens Textuais e Imaginação do Mundo*. Xangai: Editora de Tradução de Xangai. （辛红娟.《道德经》在英语世界：文本行旅与世界想象[M]. 上海: 上海译文出版社, 2008.）

Xu Jun & Mu lei (2021). *Introdução aos Estudos de Tradução*. Nanquim: Editora de Tradução. （许钧, 穆雷. 翻译学概论[M]. 南京: 译林出版社, 2021.）

Xiong, Tieji & Ma, Lianghuai & Liu, Shaojun (2005). *História dos Estudos Chineses de Lao-tse*. Fuzhou: Editora Popular de Fujian. （熊铁基, 马良怀, 刘韶君. 中国老学史[M]. 福州: 福建人民出版社, 2005.）

Yang, Guorong (2021). *Palestras e Discursos de Lao-tse*. Pequim: Imprensa da Universidade Popular da China. （杨国荣. 老子讲演录[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2021.）

Yang, Xianyi (1998). Uma Breve Introdução da Minha Experiência em Trabalhos de Tradução. Tianjin: Empresa de Tradução e Publicação Exteriora da China. （杨宪益. 略谈我从事翻译工作的经历与体会[A]. 金圣华、黄国彬主编. 因难见巧——名家翻译经验谈[C]. 北京:中国对外翻译出版公司, 1998.）

Yu, Yanping (2008). *O Estudo Descritivo de Tradução das Duas Edições Inglesas do Tao Te Ching*. Tese do mestrado da Universidade de Ciência e Tecnologia de Changsha. （于艳萍. 《道德经》两英译本的描述性翻译研究[D]. 长沙: 长沙理工大学, 2008.）

Zhang, Can (2020). *Recherches des sinologues français sur le Taoïsme, avec une attention particulière aux travaux représentatifs*. Chengdu: Sichuan University Press. （张粲. 法国汉学家的道教研究[M]. 成都: 四川大学出版社, 2020.）

Zhan, Jianfeng (1982). *Lao-tse: Biografia, Livro e Doutrina*. Wuhan: Editora Popular de Hubei. （詹剑峰. 老子其人其书及其道论[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1982.）

Zhou, Jianlin (2006). *Estudos do Pensamento Político de Lao-tse*. Tese do mestrado da Universidade de Xiangtan. （周剑林. 老子政治思想研究[D]. 湘潭: 湘潭大学, 2006.）

Zhang, Jing & Zhang, Songhui (2022). *Tao Te Ching*. Pequim: Livraria da China. （张景, 张松辉, 道德经[M]. 北京: 中华书局, 2022.）

Zhao, Rui (2017). *Aesthetic Study of Translation*. Beijing: Beijing Institute of Technology Press. （赵睿. 翻译的美学研究[M]. 北京: 北京理工大学出版社, 2017.）

Zhou, Rui (2019). *A governação de Wuwei com base na cosmologia: uma interpretação filosófica sociopolítica do Tao Te Ching de Lao-tse*. Tese do mestrado da Universidade de Hainan. （周睿. 建立在宇宙论之上的无为之治——对老子《道德经》的社会政治哲学解读[D]. 海口: 海南大学, 2019.）

Zhao, Yanchun. A essência da tradução e a Teoria de Relevância. *Jornal de Universidade dos Estudos Internacionais de Sichuan*, 2003 (3), pp. 117-121. （赵彦春. 关联

理论与翻译的本质——对翻译缺省问题的关联论解释[J]. 四川外语学院学报. 2003 (3), 117-121.）

Zheng, Xiaoyun (1992). Identidade Cultural e Mudança Cultural. Pequim: Editora de Ciência Social da China. （郑晓云. 文化认同与文化变迁[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.）

Zhang, Zhiyan (1996). *Lao Tse e a Cultura Chinesa.* Guiyang, China: Editora Renmin de Guizhou. （张智彦. 老子与中国文化[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1996.）