

# **TRADUÇÃO DE *DAO* EM *DAO DE JING*: ESTUDO DE CASO DE TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS NA PERSPECTIVA DA TEORIA DA RECEÇÃO**

<sup>1</sup>  
Flávia Coelho

ESECS - Instituto Politécnico de Leiria, CETAPS / Universidade Nova de Lisboa

<sup>2</sup>  
Wang Jianan

Universidade do Porto

## **Resumo**

Dao De Jing representa a obra mais emblemática do Daoísmo, cujo conceito central, o Dao, integra as ideias políticas e o conhecimento filosófico atribuídos ao fundador da doutrina Daoísta, Lao Zi. Esta obra clássica do oriente tem sido extensivamente traduzida e disseminada no mundo ocidental. A diversidade de traduções atribuídas ao conceito de Dao é notável, o que evidencia a influência dos contextos linguísticos, religiosos e culturais de cada tradutor.

O presente artigo propõe um estudo de caso sobre três traduções para o português europeu realizadas por António Miguel de Campos (2010), António Graça de Abreu (2021) e Cláudia Ribeiro (versão revista e melhorada de 2022). Pretende-se, por um lado, descrever as estratégias globais adotadas nas traduções portuguesas deste clássico e, por outro, proceder

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1278-786X>; Email: [flavia.coelho@ipleiria.pt](mailto:flavia.coelho@ipleiria.pt)

<sup>2</sup> ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5383-5806>; Email: [up202100150@up.pt](mailto:up202100150@up.pt)

a uma análise comparatística em relação às suas interpretações do conceito de Dao. As estratégias da tradução serão analisadas sob a perspetiva da receção na tradução, com o objetivo de compreender como a antiga noção filosófica chinesa de Dao é transmitida e de que modo se atendem às expectativas literárias e estilísticas dos leitores portugueses. O artigo visa, assim, contribuir para a promoção de análises de traduções em contexto filosófico e desmistificar o processo de construção de um percurso analítico entre os conhecimentos epistemológicos do Oriente e do Ocidente.

**Palavras-chave:** Dao De Jing; Dao; Teoria da receção na tradução; Tradução de obras filosóficas chinesas; Tradução chinês-português

### **Abstract**

The Dao De Jing represents the most emblematic work of Daoism, whose central concept, the Dao, integrates political ideas and philosophical knowledge linked to the founder of Daoist doctrine, Lao Zi. This classical Eastern work has been extensively translated and disseminated in the Western world. The diversity of translations of the concept of Dao is remarkable, which highlights the influence of the linguistic, religious, and cultural contexts of each translator.

This article proposes a case study on three translations into European Portuguese carried out by António Miguel de Campos (2010), António Graça de Abreu (2021) and Cláudia Ribeiro (revised and improved version of 2022). The aim is, on the one hand, to describe the overall strategies adopted in the Portuguese translations of this classic work and,

on the other, to carry out a comparative analysis in relation to their interpretations of the concept of Dao. The translation strategies will be analyzed from the perspective of reception, with the aim of understanding how the ancient Chinese philosophical notion of Dao is conveyed and how the literary and stylistic expectations of Portuguese readers are met. The article thus aims to contribute to the promotion of translation analysis in a philosophical context and to demystify the process of constructing an analytical path between the epistemological knowledge of East and West.

**Keywords:** Dao De Jing; Dao; Reception theory in translation; Translation of Chinese philosophical works; Chinese Portuguese translation

## 1. Introdução geral de Dao De Jing<sup>3</sup>

Dao De Jing é uma das grandes obras clássicas chinesas, tradicionalmente atribuída a Lao Zi, pensador e filósofo reconhecido como o fundador do Daoísmo. Ele viveu durante o final do período da Primavera e Outono (春秋, *Chūnqiū*, 770 - 476 a.C.) e é considerado uma das figuras mais influentes da cultura chinesa. A sua obra mais emblemática, Dao De Jing, integra pensamentos filosóficos acerca da origem do universo e sobre as regras que guiam o funcionamento do mundo. Estes princípios orientadores são de grande importância para o estudo do pensamento filosófico chinês, bem como para as investigações da literatura e cultura chinesa. Dao De Jing é, inequivocamente, alvo de intensas pesquisas e debates em

---

<sup>3</sup> Considerando que existem diversas traduções do título desta obra, para este trabalho, adota-se a romanização em *pinyin*, optando pela forma Dao De Jing (道德经, *Dào Dé Jīng*) para o título em chinês. De modo coerente, para designar o sistema de pensamento correspondente, utiliza-se igualmente o termo Daoísmo.

qualquer momento histórico. Atualmente, o consenso é que existem pelo menos três versões mais reconhecidas desta obra. A primeira conta com os comentários do estudioso Wang Bi (王弼, *Wáng Bì*, 226-249 d.C.), que também se dedicava ao desenvolvimento da filosofia Neo-Daoísta<sup>4</sup>. A segunda foi descoberta num dos túmulos de Mawangdui (马王堆, *Mǎwángduī*)<sup>5</sup>, em 1973, escrita em seda. A terceira foi conservada numa régua de bambu, encontrada em 1993 num dos túmulos Chu de Guodian (郭店楚墓, *Guōdiàn Chǔmù*)<sup>6</sup>, sendo considerada a versão descoberta mais recente até agora.

Para além destas três versões principais, diversos pensadores interpretam Dao De Jing com os seus próprios entendimentos, contribuindo para a contínua construção e evolução do pensamento de Lao Zi, como por exemplo, Heshang Gong (河上公, *Héshàng Gōng*, por volta de 200 a.C.) e Yan Zun (严遵, *Yán Zūn*, 86-10 d.C.). Tendo em conta que a versão de Wang Bi foi a mais divulgada e a mais amplamente revista e estudada pela academia, a obra Dao De Jing mencionada neste artigo baseia-se nessa versão, que tem 81 capítulos divididos em duas partes: estrofes 1-37 dedicadas ao Dao, e estrofes 38-81 relativas ao De.

Ainda que apenas tenha cerca de cinco mil palavras, numa linguagem concisa e de forma poética, Dao De Jing abrange uma grande variedade de aspectos. Apresenta, por um lado, reflexões filosóficas que mencionam o início mais primordial do universo e, por outro, as formas de funcionamento da natureza e da civilização humana. Esta sabedoria relativa à compreensão do mundo é manifestada pelo termo “Dao (道, dào)”, que se considera ser

---

<sup>4</sup> Corrente de pensamento Daoísta da Dinastia Wei Jin (魏晋, *Wèi Jìn*, 220-420 d.C).

<sup>5</sup> Túmulo da Dinastia Han (汉, *Hàn*, 206/202-220 d.C).

<sup>6</sup> Túmulo de período dos Reinos Combatentes (战国, *Zhànguó*, 475/403-221 a.C).

uma conceção filosófica central do Daoísmo. Lao Zi denomina o Dao, na sua essência, como a fonte primordial e inefável do universo, um estado de caos criativo do qual tudo emana, fazendo com que tudo funcione. E ele acredita que todas as coisas têm origem em Dao e acabam por correr de volta na sua direção. Além disso, Lao Zi implica as suas ideias políticas quanto à forma de governar do país, referindo, nomeadamente, que os governantes com alto padrão moral devem respeitar e seguir à risca o Dao, reforçando o próprio cultivo da sua virtude e não intervindo na função das regras naturais. Dao De Jing oferece uma série de sugestões práticas para o autocultivo e melhoria do caráter humano, mencionando algumas indicações para a saúde e bem-estar dos indivíduos.

Neste sentido, é possível dizer que os pensamentos desse cariz filosófico constituem uma inspiração para as civilizações atuais e detêm uma aplicação prática em várias esferas da vida. Dao De Jing é uma obra que contém inúmeras preciosidades, algumas das quais ainda por descobrir. As traduções desta obra promovem a difusão do pensamento de Lao Zi em todo o mundo e os fenómenos que ocorrem no processo da tradução são objeto deste trabalho.

## **2. Disseminação de Dao De Jing e Dao no mundo da língua portuguesa**

A divulgação e tradução de Dao De Jing já percorre um longo caminho, é notória a adaptação do conceito de Dao a um nível diacrónico e forma como responde a diversos contextos temporais, culturais, históricos e sociais moldados, inevitavelmente, pelos tradutores. Do século XVIII até aos nossos dias, assistimos a um notável florescimento na quantidade e qualidade das traduções desta obra clássica, impulsionando a sua disseminação

global. Como referido por Tadd (2022), “a Laozegética Global assume uma continuidade básica entre os comentários tradicionais em chinês sobre o Lao Zi e as 2051 traduções do Lao Zi em 97 línguas”<sup>7</sup> (p. 8).

Durante esse percurso, destaca-se algumas características das traduções de Dao De Jing. Em primeiro lugar, a evolução desse processo revela uma transição da domesticação processiva para a estrangeirização, afastando os leitores da familiaridade com o texto traduzido. Por outro lado, nota-se que, num contexto ocidental, os tradutores optam frequentemente pela tradução do sentido ou recorrem à transcrição fonética, tal como acontece nas traduções em análise. Para provar isto, os investigadores Xiao Shuilai e Sun Hongwei (2009) corroboram a mesma estratégia e ponderam a tradução Tao, o que provém do alfabeto fonético internacional e é, segundo acreditam, uma tradução mais adequada e bem recebida para os leitores ocidentais.

O crescente número de traduções para inglês tem impulsionado, em certa maneira, a tradução direta e indireta de Dao De Jing para o português, com base em versões inglesas ou francesas. Estes tradutores proporcionam aos leitores uma oportunidade de explorar as ideias filosóficas chinesas. Reparamos que, durante as últimas décadas, tem-se testemunhado um crescimento das traduções de Dao De Jing no Brasil e em Portugal. Conforme o estudo estatístico de Zhang Xiang e Huang Xin (2023), desde 1979 até 2022, as traduções de Dao

---

<sup>7</sup> Texto original: Global Laozegetics assumes a basic continuity between traditional Chinese-language Lao Zi commentaries and the 2051 Lao Zi translations in 97 languages (Tadd, 2022, p. 8). Tradução minha.

De Jing representam 13% do total de obras literárias chinesas traduzidas para português, incluindo clássicos e obras contemporâneas.

A tese de doutoramento de Zhu Jiaqi (2024) evidencia que existem pelo menos 55 versões em português, “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.” (p. 61) Através da apresentação de uma lista cronológica, desde 1623 até 2022, Zhu Jiaqi (2024) pondera que, entre os títulos dessas 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” (ibid).

O estudo de Bueno (2015) também apresenta uma revisão literária, sintetizando as traduções mais relevantes publicadas no Brasil entre 1945 e 2002. Os resultados revelam que elas interpretam sempre Dao como a sabedoria chinesa, o curso e a virtude.

Em virtude das limitações do espaço, não será possível apresentar detalhadamente todas as versões publicadas. Observa-se, contudo, um ressurgimento do interesse por esta obra clássica nos últimos anos, evidenciado pelo surgimento de novas traduções entre 2022 e 2024, entre as quais se destacam as seguintes edições: *Tao Te Ching de Lao Tzu: Um livro acerca da via e do poder da via* traduzida por Borges (2022), sendo uma tradução indireta que se baseia na tradução de Le Guin; *Tao Te Ching de Lao Tzu* por Carla Ribeiro (2024), sob a revisão de Daniel Lourenço Santos. E finalmente, o tradutor e famoso sinólogo Sinedino publicou a

sua primeira tradução de Dao De Jing em 2024, titulado *Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os Comentários do Senhor às Margens do Rio*.

Entretanto, o que observamos é que, na atualidade, a tradução de Dao De Jing ainda permanece numa posição periférica, faltando uma publicação e tradução regular, e as edições atuais centradas em trabalhos individuais de tradutores ou académicos, o que ainda exige mais espaço para os trabalhos da tradução e as investigações.

### **3. Seleção dos *corpora* de análise para o estudo de caso**

Para a seleção dos *corpora* de análise, estabelecem-se os seguintes critérios:

Em primeiro lugar, a presente análise baseia-se exclusivamente em traduções diretas do chinês para português europeu, excluindo traduções indiretas que partam de outras línguas ocidentais e possam alterar ou fortemente influenciar a percepção e entendimento dos tradutores responsáveis pelas obras em análise. Adicionalmente, optou-se por analisar traduções completas de Dao De Jing que permitissem analisar e segmentar todas as interpretações e referências diretas a Dao. Por isso, para o objeto desta investigação, selecionamos as seguintes traduções em português europeu:

- (i). *Tao Te King - Livro do Caminho e do Bom Caminhar* de António Miguel de Campos, publicado em 2010 pela Relógio D'Água.
- (ii). *Tao Te Ching - Livro da Via e da Virtude* (5.ª edição) de António Graça de Abreu, publicado em 2021 pela Nova Vega.
- (iii). *Dao De Jing (Tao Te Ching)* de Cláudia Ribeiro, lançado em 2022 na Internet.

Os tradutores António Miguel de Campos, António Graça de Abreu e Cláudia Ribeiro propuseram-se a este desafio, o de dar a conhecer a complexidade, profundidade, amplitude e subjetividade de Dao De Jing e da forma como influencia não só o sistema cultural, social

e ideológico chinês, mas também o ocidental e, neste caso, o português. Basicamente, os três tradutores reconhecem os escritos realizados pelos comentadores históricos Wang Bi, Heshang Gong e versões como a de Mawangdui, sublinhando, em diversos momentos, desvios como caracteres que divergem entre uma e outra versão. As traduções deles contêm várias edições, a nova tradução de 2022 de Ribeiro, uma das que aqui se analisa, foi precedida por uma primeira versão publicada em 2002 por uma editora já extinta e, mais tarde, republicada em 2004.

Nesta nova versão de 2022, surge outra tradução interessante ligada à construção conceptual: a tradução de “*Dao do Céu*”, “*Tiandao* (天道, *tiān dào*)”. Em Campos (2010), a expressão é traduzida como “*Tao celestial*”, que, como explica no comentário ao capítulo 47, se refere “à dinâmica dos fenómenos naturais, ou seja, ao modo de agir da natureza” (p. 130). Para Abreu (2021), “caminhando ao sabor das quatro estações do ano, em direção à simplicidade... ao Tao, ao Céu, a Deus” (p. 26). Além disso, vale a pena mencionar que, no anexo da tradução de Campos (2010), se apresenta uma síntese dos conceitos filosóficos Daoístas e se oferece uma introdução à escrita chinesa, incluindo a questões fundamentais da pronúncia, bem como a uma classificação de pictogramas, ideogramas compostos e ideofonogramas (pp. 193 - 223). É clara a intenção pedagógica deste livro que não se limita à tradução dos clássicos, mas também visa divulgar conhecimentos da língua e cultura chinesa.

Com base nas três traduções analisadas e na interpretação do conceito do Dao a partir da expressão *Tiandao*, observa-se que os tradutores adotam diversas estratégias para satisfazer as expectativas do público-alvo. Assim, este estudo fundamenta-se na teoria da

recepção, especialmente, nos conceitos nucleares de Robert Jauss (1967) e Wolfgang Iser (1978), que permitem compreender a tradução como um ato de mediação cultural entre contextos diferentes.

Por isso, o conteúdo em foco na presente investigação divide-se, em diante, em três partes: a primeira constitui uma análise sob a perspetiva da teoria da receção, na qual procuramos identificar “os horizontes de expectativas e estéticas” dos leitores portugueses quanto ao conceito filosófico chinês do Dao, com o intuito de investigar os desafios específicos da tradução. Por outro lado, através de um estudo de caso sobre as interpretações do Dao por parte dos tradutores, procuramos analisar as soluções aplicadas na tradução a partir dos aspectos estéticos, e a terceira parte descreve a relação de Tiandao e a sua ligação nas traduções em questão com o cristianismo, que é a religião mais proeminente no contexto português.

Por último, o presente artigo visa ilustrar as formas como os tradutores apresentam a particularidade do texto da obra, defendendo assim a possibilidade de aplicação da teoria da receção na tradução dos textos filosóficos.

#### **4. Teoria da receção na tradução: funções do leitor e horizonte da expectativa**

##### **4.1 Papel dos leitores e horizonte da expectativa**

Na sua obra *Poética* (4.<sup>a</sup> edição), Aristóteles (1994) estabelece um dos alicerces fundamentais do pensamento estético e da teoria da receção. Partindo da crítica literária aplicada ao teatro, destaca-se a relevância da percepção estética por parte do público, ou seja,

das sensações e reações provocadas de audiência (Farhadipour, 2016). Com o desenvolvimento do Formalismo Russo e do Pós-formalismo, os estudos de crítica literária progressivamente deslocaram o seu foco da percepção superficial do conteúdo das obras literárias para uma atenção à forma artística, bem como à estrutura linguística e textual das mesmas.

A escola da receção e estética veio a consolidar-se de forma mais significativa a partir da década de 1960. Conforme Cadera e Walsh (2022),

“Esta escola distinguiu-se em dois momentos históricos e tradições principais: o primeiro, composto por académicos alemães pertencentes à Escola de Constança e a teoria estética desde o final da década de 1960 e início de 1970, e o segundo, constituído pelos seus homólogos anglófonos, nas décadas de 1970 e 1980, conhecido como crítica de resposta do leitor”<sup>8</sup> (p. 10).

De acordo com o âmbito deste movimento, surgem as teorias fundamentais de Hans Robert Jauss (1967) e Wolfgang Iser (1978), que configuram o enquadramento teórico do presente estudo. Para Iser (1978), a leitura constitui-se como uma experiência interativa, um processo através do qual se revelam os valores estéticos presentes no texto, sendo considerado como “um processo inteiro que engloba a antecipação, frustração, retrospeção, reconstrução e satisfação”<sup>9</sup> (Shi, 2013, p. 985). Neste contexto, a receção da obra literária desempenha um papel interativo com o autor, salientando-se a abertura e importância do papel dos leitores no ato da leitura. Assim, conforme Iser (1978), “a resposta estética deve

---

<sup>8</sup> Texto original: To distinguish between two main intellectual traditions and historical periods: the first composed of German scholars belonging to the Constance School and its theory of Rezeptionsästhetik [aesthetic of reception] from the late 1960s and early 1970s onwards, and the second one formed by their Anglophone counter parts during the 1970s and 1980s, which was known as reader response criticism (Cadera & Walsh *apud* Willis, 2022, p. 10). Tradução minha.

<sup>9</sup> Texto original: The whole reading experience thus becomes an evolving process of anticipation, frustration, retrospection, reconstruction, and satisfaction (Shi, 2013, p. 985). Tradução minha.

ser analisada em termos de uma relação dialética entre o texto, o leitor e a sua interação”<sup>10</sup>

(p. x). Segundo o investigador, estabelece-se uma relação interativa entre o leitor e autor com base em um “repertório literário”, que resume os elementos culturais, sociais e contextuais.

Para descrever as funções dos leitores de forma mais precisa, a escola da receção propõe ainda duas categorias fundamentais: “o leitor real” e “o leitor implícito” (Iser, 1978). “O leitor real” refere-se ao destinatário concreto da obra literária, cuja compreensão e interpretação do texto são influenciadas pelo seu “repertório literário”, bem como contexto histórico e cultural em que está inserido. Por outro lado, o leitor implícito representa uma figura abstrata como “leitor imaginativo” ou “leitor ideal”, concebido pelo autor como destinatário modelar durante a criação do texto. Além disso, Iser (1978) defende que, ao longo da leitura, o leitor implícito assume um papel ativo na dinâmica estética textual, sendo chamado a intervir na produção de sentido através da exploração das zonas de “indeterminação” e “branco”, propositadamente deixadas em aberto pelo autor.

Baseando-se nestes conceitos, Jauss (1967) apresenta o conceito de “horizonte da expectativa”. Segundo o autor, “a coerência da literatura como acontecimento é mediada principalmente no horizonte de expectativas da experiência literária dos leitores, críticos e autores contemporâneos e posteriores”<sup>11</sup> (p. 4). Esse processo será influenciado pela própria

---

<sup>10</sup> Texto original: Aesthetic response is therefore to be analyzed in terms of a dialectic relationship between text, reader, and their interaction (Iser, 1978, p. x). Tradução minha.

<sup>11</sup> Texto original: The coherence of literature as an event is primarily mediated in the horizon of expectations of the literary experience of contemporary and later readers, critics, and authors (Jauss, 1967, p. 4). Tradução minha.

experiência de leitura do indivíduo, pela sua capacidade de apreciação global, bem como pelas suas diferentes origens culturais, valores éticos e níveis de educação.

Em síntese, a teoria da receção sublinha a posição importante dos leitores, destacando o papel criativo do leitor no processo de receção do texto e apreciação estética do texto que resulta numa série de respostas, as quais, obviamente, confirmam o valor estético do texto.

Como dito por Mart *apud* Tyson (2019), “os leitores não consomem passivamente o significado que lhes é apresentado por um texto literário objetivo; em vez disso, produzem ativamente o significado que encontram na literatura”<sup>12</sup> (p. 170). Na análise seguinte, o presente artigo visa ilustrar a possibilidade de aplicar a teoria da receção na tradução, especialmente, tradução dos textos em relação à filosofia.

#### **4.2 Teoria da receção e desafios da tradução de textos filosóficos: o caso do Dao**

Considerando os métodos próprios dos estudos filosóficos, bem como as ideias principais da teoria de receção do leitor, pode-se afirmar que, embora os leitores não estejam envolvidos no processo de tradução, a sua aceitação da tradução constitui um dos fatores que o tradutor deve necessariamente considerar ao longo do seu trabalho. Como dito por Cadera e Walsh (2022), o processo da tradução deve ser compreendido como o procedimento da receção. E, de acordo com as ideias da teoria da receção, os valores estéticos de um texto intensificam-se quando os leitores interagem ativamente no processo da apreciação estética literária. Nesse sentido, no âmbito da tradução, o tradutor necessita de

---

<sup>12</sup> Texto original: Readers do not passively consume the meaning presented to them by an objective literary text; rather they actively make the meaning they find in literature (Mart *apud* Tyson, 2019, p. 170). Tradução minha.

identificar e compreender os valores estéticos subjacentes às expetativas do público-alvo. O tradutor deve, assim, colmatar as lacunas interpretativas e explorar as potencialidades do texto de partida. Como salientam Song et al. (2023), na tradução literária, o tradutor preenche certos “espaços vazios” de acordo com os horizontes de expetativa dos leitores, que no caso deste estudo, será uma interpretação do mundo Daoísmo. Simultaneamente, as estratégias da tradução adotadas são influenciadas pelo contexto cultural e social, recorrendo-se a domesticação ou estrangeirização, com o intuito de satisfazer o desejo do leitor por uma experiência de leitura de exotismo, afastando “o mundo familiarizado”.

No entanto, no que respeita à tradução de textos filosóficos, depara-se com uma situação particular, caracterizada por desafios muito específicos. Claramente, a filosofia assume-se como um pensamento particular do ser humano, uma forma de especulação que reflete a conexão entre o homem e cosmo, a natureza e a sua própria interioridade. A escola filosófica e a sua opinião abrangem conceitos morais e cognitivos, além de valores fundamentais moldados pela sociedade e cultura de origem. Pode dizer-se que os textos filosóficos combinam estilos muito próprios, contextualizados no tempo, no espaço e em cenários semióticos distintos. Durante o procedimento da tradução desses textos, destaca-se seguintes aspectos importantes:

- (i) O papel ativo do tradutor enquanto intérprete do texto filosófico e a multiplicidade de interpretações que daí advêm;
- (ii) O papel ativo do receptor da tradução (Pym, 2007; Vârlan, 2014; Venuti, 1996) e a influência dos contextos sociais, ideológicos, culturais, históricos e políticos que o envolvem;

- (iii) A necessidade de criatividade na tradução (Vârlan, 2014; Large, 2022) ou de transcrição (Leal e Wilson, 2023) muito associada ao apelo de “tradução experimental” de Venuti (1996, p. 33);
- (iv) A necessidade de se criar um estilo para a tradução, mais ou menos próximo do evidenciado no TP;
- (v) A necessidade de se tornar inteligível o que, por natureza, já é complexo para além de um espectro linguístico.

Enumeram-se as principais estratégias macroestruturais e práticas microestruturas que têm sido referidas no contexto da tradução de textos filosóficos:

- (i) Dicotomia domesticação vs. estrangeirização. Segundo Venuti (1996, p. 30), o tradutor move-se entre a necessidade de estabelecer uma “equivalência lexicográfica” num texto conceptualmente denso e manter de forma inteligível a sua estranheza;
- (ii) Dicotomia intraduzibilidade vs. traduzibilidade. Uma das primeiras a emergir na tradução de filosofia. Esta problemática é altamente dependente da definição de “intraduzível” e “traduzível”, situando-se mais no domínio das questões filosóficas do que propriamente nas práticas da tradução;
- (iii) Aplicação de meta comentários em forma de notas intratextuais ou de rodapé, prefácios, glossários;
- (iv) Aplicação de uma abordagem designada como “experimental”, que consiste na desconstrução da complexidade dos discursos filosóficos predominantes e, consequentemente, da aproximação a um estilo de linguagem mais “literário” (Venuti, 1996, p. 33);
- (v) Aplicação de “aquisição” ou “transformação”, designações heurísticas de Egid (2022) que envolvem uma ampla gama de práticas de tradução. A primeira pode envolver a transliteração, o decalque, o empréstimo. A segunda pode envolver ajustes metafóricos, atribuição de novos significados a palavras já

usadas noutras contextos ou utilização de palavras de forma mais “obscura” ou “arcaica” (p. 108).

Ao longo da discussão anterior, torna-se evidente que as abordagens mencionadas nos proporcionam algumas inspirações em relação à tradução de Dao, mas não conseguem, por si só, resumir ou abrincar plenamente a complexidade desta tarefa. Sendo um conceito profundamente abstrato, não pode ser plenamente transmitido ao leitor apenas através de uma simples transliteração e anotação explicativa, uma vez que se trata de um termo que não possui um equivalente direto na visão de mundo ocidental, quer a nível linguístico, quer a nível cultural.

É inegável que, do ponto de vista prático da tradução, a intraduzibilidade do Dao De Jing assenta igualmente numa linguagem condensada e poética, o que leva certa maneira dificuldade no processo da tradução. Como confirmado por Campos (2010), “a escrita clássica chinesa era diferente e o significado de cada caráter é por vezes difícil de determinar com rigor” (pp. 14-15), por isso, a questão final que importa refletir tem que ver com a forma como deve a tradução, enquanto instrumento de comunicação a nível cognitivo, ser conciliada com a sua dimensão estética.

## 5. Estudo de caso

### 5.1 Interpretações do Dao de Campos (2010), Abreu (2021) e Ribeiro (2022)

Partindo da análise dos percursos dos tradutores referidos na seção introdutória, procura-se traçar, de forma sucinta, as suas expectativas estéticas do seu leitor implícito. Ambos os tradutores, Campos (2010) e Abreu (2021) salientam que a principal motivação

das suas traduções consiste na elaboração de uma versão em língua portuguesa, de modo a distinguir as suas propostas das diversas traduções existentes noutras línguas, como o inglês e francês. Já Ribeiro (2022) apresenta uma explicação e introdução da história e do autor de Dao De Jing, “em vista tentar mitigar a estranheza que o leitor poderá eventualmente sentir em face desta obra” (p. 10). Então, pode-se caracterizar o público-alvo destes tradutores: os leitores que pretendem conhecer a cultura filosófica chinesa, de forma acessível em língua portuguesa, e que têm como expectativa estética a apreciação do estilo, bem como da dimensão linguística e do conteúdo desta obra estrangeira. Ilustram-se, em seguida, as três traduções de Dao / Tao de Ribeiro (2021), Abreu (2021) e Campos (2010):

Tabela 1: Traduções de Campos (2010) como “Tao”

Páginas	Interpretações e notas acerca da tradução de Campos (2010)
20 e 221	Caminho, via ou método; doutrina e teoria
24	Grande imagem que não tem forma, Tao é vasto e indistinto que abarca tudo, também é dinâmico, intangível e invisível
40 e 72	Nada (em que repousa a vida), vazio primordial, culto e misterioso, emprestando o que falta e completando o que é incompleto
46	Origem de tudo, yin (阴, <i>yīn</i> ) e yang (阳, <i>yáng</i> ), mãe de tudo
221	Verbo dizer, falar, governar
193	Realidade última
194	Nada, vazio, princípio supremo

Tabela 2: Traduções de Graça de Abreu (2011) como “Tao”

Páginas	Interpretações e notas acerca da tradução de Abreu (2021)
8	Via, Caminho
11	Força natural; O fluir; Harmonia da natureza; Espécie de poder omnipotente que acompanha a vida
13	Uma transcendência que tudo cria
25	Ambiguidade das coisas do mundo, a energia e ausência de força
26	Força em movimento e repouso

Tabela 3: Traduções de Dao de Ribeiro (2021) como “Dao”

Páginas	Interpretações e notas acerca da tradução de Ribeiro (2022)
2; 3; 11	Dao que permanece (ausência, mas também como uma presença, algo comum que está aqui); Fundo indiferenciado de onde tudo procede e que está presente em cada individualização, cada atualização concreta, vaso e sem limites
11	Mãe dos dez mil seres; Origem primacial de tudo, inefável; Cósmica, pré-cósmica ou acósmica
11	Origem sem nome da existência (有, <i>yǒu</i> )
2	Perfeição primordial anterior a qualquer distinção; Repouso e dinamismo total que integra toda a diversidade e transformação da vida
10	Práticas de meditação permitem regressar à quietude, receptividade, clareza, autenticidade (libertação do desejo)
13	Forma sem forma (无, <i>wú</i> ), forçar é negar o Dao, tudo prende para o Dao; o Dao do sábio é vazio (无, <i>wú</i> )
15	Forma de governar o país, nivelam-se e harmonizam-se por si próprios
2	Caminho, via (no sentido literal e metafórico)
2	Verbo dizer, falar
2	Método, ensinamentos, doutrina, razão
2	O princípio regulador do mundo, que é alternância entre yin (阴, <i>yīn</i> ) e yang (阳, <i>yáng</i> )

Constata-se que os tradutores partilham da mesma percepção em alguns instantes, como quando todos atribuem à definição mais elementar do conceito de Dao, seja o nome como “caminho, origem primacial do mundo e da doutrina”, seja o verbo “dizer ou falar”. Para tal, partem da desconstrução do caráter chinês “道 (*dào*)” e interpretam, isoladamente, os significados dos elementos que compõem este logograma. Como diz Abreu, este caráter é “composto por dois elementos, um significa ‘cabeça ou chefe’, o outro ‘caminhar, concluir uma viagem’” (2021, p. 10). Ribeiro (2022) faz a mesma interpretação, Campos (2010) ilustra ainda os radicais e as figuras dos caracteres nas tabelas, anotando os seus sentidos simbólicos para facilitar a compreensão do texto, como se ilustra na figura 1.

Figura 1: Tabela apresentada na tradução de Campos (2010, p. 223)

徳	德	德
estrada 彳	estrada 彳	estrada 彳
olho 目	olho 目	olho 目
que vê a direito	ver a direito 十	ver a direito 十
	mente/coração 心	mente/coração 心

Na tabela da figura 1, são apresentados vários pontos de interesse. Por exemplo, ao traduzirem o caráter 德 (*dào*) (que geralmente é traduzido por Te/De, significando a moralidade ou virtude), os três tradutores optaram por o “desmontar” em vários elementos gráficos, conforme ilustrado na terceira linha da tabela. Essa abordagem torna-se possível graças ao sistema de escrita logográfico da língua chinesa. A língua chinesa é uma língua não fonética, o que significa que não existe uma correspondência direta entre um caráter e um

som. Assim, a análise de construção de caracteres chineses permite a inferência de significados através da sua decomposição por elementos gráficos, radicais e componentes.

Para Ribeiro (2022), “De, 德, significa poder, potencial, virtude. Um coração 心 recto 一 como se dez 十 olhos 目 o vigiassem. À esquerda, o radical de passo, 丿 : a caminho da virtude” (p. 3). Verifica-se que os tradutores aproveitam esta representação visual dos caracteres para entender o texto original chinês. É também interessante analisar as diversas formas de desconstrução dos caracteres. No caso de Abreu (2021), o tradutor considera que “o caráter é composto por três elementos: chi 丿 que significa passo, mas *zhi* 實 de justo, direito, e *xin* 心 de coração” (p. 13), associando-o também à virtude como “poder inteligente para a consecução de objetivos justos” (ibid). É evidente a tendência adotada pelos três tradutores em aplicar esta forma de hermenêutica como método prático de explicitação, com o objetivo de evidenciar o aspetto estético dos caracteres chineses.

Ao longo do desenvolvimento das traduções inglesas desta obra, tem sido utilizada a romanização de Wade-Giles, que geralmente translitera o conceito filosófico como “Tau” ou “Tao”, associando a noções de “teologia”, “criador” e “verdade”. No entanto, nessas traduções diretas do chinês analisadas, a manutenção dos caracteres originais e da própria romanização em *pinyin* amplia a distância estética, permitindo ao leitor um espaço mais vasto da imaginação e uma interação mais profunda com a própria interpretação. Pode afirmar-se, em síntese, que os três tradutores combinam e aplicam, de forma integrada, os métodos da tradução filosófica anteriormente referidos. Procedem, assim, à tradução do Dao a um nível cognitivo, recorrendo à anotação, tradução literal e à interpretação dos caracteres chineses,

de modo a satisfazer a necessidade fundamental dos leitores para o melhor conhecimento deste conceito filosófico.

### 5.2 Conceptualização e tradução em relação a “Tiandao” (天道, *tiān dào*)

Apresenta-se, nesta parte, uma análise comparativa em relação à tradução do capítulo 47. Pretende-se, por isso, explorar uma perspetiva diferente e pouco frequentemente analisada no âmbito da prática de tradução, sobretudo da tradução de Tiandao, com o intuito de identificar como os tradutores (re)contextualizam conceitos e ideologias distantes através da (re)construção de referências culturais, sociais e ideológicas mais próximas das do sistema da língua e cultura de chegada. Além disso, analisamos como os tradutores preservam e transmitem a harmonia simétrica das frases, evidenciando a concisão estética da obra. Ilustrase o texto e as traduções em seguinte:

Frase original: 不出户 (*bù chū hù*) (não sair de casa), 知天下 (*zì zhī tiān xià*) (conhecer o mundo); 不窺牖 (*bù kūi yǒu*) (não se espreitar através da janela), 见天道 (*jiàn tiān dào*) (percebe Dao/Tao do céu/Tao celestial)<sup>13</sup>.

Campos (2010): Sem se transpor a soleira da porta, conhece-se o mundo; Sem se espreitar pela janela, vê-se o Tao celestial (p. 131).

Abreu (2011): Podemos conhecer o mundo inteiro sem sair de casa; podemos ver o Tao do céu sem olhar para a janela (p. 121).

---

<sup>13</sup> Adotamos aqui as traduções dos três tradutores.

Ribeiro (2021): Não sair da porta e conhecer o mundo; Não espreitar pela janela e ver o Dao do céu (p. 110).

Todos os tradutores abordam as frases como estruturas simétricas, sendo Abreu quem lhes confere uma estética rítmica, acrescentando rimas e preservando, essencialmente, a estrutura original em verso desta obra clássica. O sentido desta frase é que o sábio, ao compreender verdadeiramente o espírito da doutrina do Dao, não precisa de sair de casa para perceber o que se passa no mundo exterior. Sem se intrometer, é capaz de revelar a realidade de todas as coisas. Assim, podemos ver que Campos (2010) e Ribeiro (2021) se aproximam com maior precisão do significado pretendido, pois o sujeito é “sábio” com o conhecimento avançado do Dao.

No que respeita à tradução do Tiandao, denomina-se geralmente este conceito como uma regra inerente ao funcionamento do mundo, uma percepção natural dos acontecimentos. Analisamos, assim, essa divergência entre os académicos chineses e tradutores portugueses relativamente à tradução de Tiandao. O caráter 天 (*tiān*), segundo o *Dicionário Contemporâneo Chinês* (7.<sup>a</sup> edição, 2016), apresenta treze definições distintas. Para efeitos da presente investigação, destacam-se as seguintes cinco:

1. Céu (天空, *tīan kōng*);
2. Natural / inerente / inato (天然的; 天生的, *tīanrán de; tiānshèng de*);
3. Natureza / mundo natural (自然界, *zìránjìè*);
4. Para os supersticiosos, aquele que controla a natureza; o criador (迷信的人指自然界的主宰者; 造物, *míxìn de rén zhǐ zìránjìè de zhàowù; zhàowù*);
5. Para os supersticiosos, o lugar onde vivem os deuses, Buda e os imortais (迷信的人指神佛仙人所住的地方, *míxìn de rén zhǐ shén fó xiānrén suǒ zhù de dìfang*).

Segundo o *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, a primeira definição comprehende apenas o significado referencial de céu, por outras palavras, o de “Espaço onde estão os

astros. = Cosmos, Firmamento, Universo” e de “Espaço visível acima do horizonte. = Firmamento”. É de notar, no entanto, que a definição de céu num contexto ocidental e, particularmente, no contexto português, é frequentemente associada ao paraíso, possuindo uma sensação religiosa. Para os tradutores, Dao é um caminho, um método, uma doutrina. Poder-se-á comparar uma doutrina, uma escola filosófica, a uma religião? A linha separadora será assim tão evidente?

Podemos considerar que a tradução de Campos (2010), nomeadamente “Tao celestial” possui mais um significado de “funcionamento dos corpos celestes”. E as traduções de Campos (2010) e Ribeiro (2021) revelam também o símbolo religioso do “Céu”. Esta abordagem é mais acessível ao olhar do leitor ocidental, aproximando a filosofia oriental do pensamento ocidental sobre a origem do mundo e da razão, que existe desde Aristóteles e Platão, oferecendo ainda um espaço reação para os leitores. Por isso, constata-se, desta forma, que a interpretação de Tiandao por parte dos recetores e dos próprios tradutores poderá ser tida em conta a partir de uma perspetiva fortemente influenciada pelas crenças religiosas da maioria da população portuguesa. Esta estratégia aproxima as culturas dos dois países, contribuindo positivamente para uma melhor receção por parte dos leitores.

Em forma de conclusão, destacam-se os pontos fortes das estratégias utilizadas pelos tradutores, que constroem uma nova ponte de comunicação entre os complexos valores epistémicos associados ao Daoísmo e recetores portugueses com valores filosóficos e doutrinários distintos. O que constituem as medidas que permitem aplicar o enquadramento teórico da receção estética à prática da tradução, identificando e respondendo às necessidades

e ao horizonte de expectativa dos leitores. As traduções de Dao e de Tiandao aqui analisadas, embora aparentemente diretas, envolveram a adição de múltiplas notas e comentários por parte dos tradutores. São notas que contextualizam a sua aplicação, que ramificam a sua polissemia, que desconstroem a complexidade conceptual destas expressões e a reconstroem, adaptando-a a um público mais abrangente, “não especializado”. É através da aplicação destas práticas situadas, calculadas e contextualizadas que os tradutores promovem a transmissão (ou retransmissão) de conhecimento epistemológico, destacando ainda uma delicadeza quanto ao aspetto estético deste livro clássico. Finalmente, retomando a ideia de desconstruir a complexidade dos discursos filosóficos e de promover uma maior aproximação a um estilo literário ou poético, evidenciando, ao mesmo tempo, os valores do enquadramento teórico da teoria da receção na tradução dos textos filosóficos.

Para além de proporcionar aos leitores um acesso mais profundo à filosofia chinesa, o esforço dos três tradutores tem ainda outro aspetto positivo: com o aumento das traduções portuguesas desta obra clássica, observa-se um reforço progressivo da ligação direta entre o chinês e o mundo lusófono, o que altera gradualmente o horizonte de expectativa do leitor português em relação ao pensamento Daoísta. Contudo, verificamos que ainda existem espaços para os estudos empíricos sobre estas três traduções. Podemos concluir que a tradução dos textos filosóficos chineses requer uma abordagem experimental, pedagógica e multifuncional.

## 6. Considerações finais

O presente artigo desenvolve uma discussão com base na teoria da receção da tradução, bem como no contexto da tradução filosófica, para analisar as abordagens adotadas por três tradutores portugueses, ao lidarem com o conceito filosófico de Dao e Tiandao, assim como a forma para satisfazer as expectativas da leitura, o objetivo do estudo é ilustrar a viabilidade da tradução filosófica à luz da teoria da receção na tradução.

Geralmente, observa-se que a tradução de três tradutores é feita com recurso à transliteração, o que sugere uma tentativa de preservar a complexidade e profundidade do conceito no seu contexto primário, evitando a simplificação que pode advir de uma só designação estanque. O estudo revela ainda que a estratégia de tradução mais preponderante foi a da adição de meta comentários em forma de notas explicativas nos prefácios, nos comentários aos capítulos e em notas de rodapé. A desconstrução das várias componentes de um caráter e a sua representação visual detiveram, de igual forma, um papel importante nas traduções analisadas. É provável dizer que o leitor, enquanto receptor, tal como o tradutor, deve estar consciente *a priori* da complexidade e subjetividade dos conceitos que tratam a obra. Constata-se ainda que Campos, Abreu e Ribeiro recorreram a elementos simbólicos presentes na cultura portuguesa, referindo “Dao do céu”, “Tao celestial” e “Deus” nas suas traduções. Considera-se que esta decisão por parte dos tradutores revela uma tentativa de tornar o texto de chegada mais inteligível e, sobretudo, mais familiar para os receptores. Este ponto de partida é uma consequência natural da intertextualidade. É importante destacar, no

entanto, que é a partir dela que se constroem conhecimentos, refletindo, questionando, tomando posições críticas e analíticas.

Por fim, afirma-se que o papel do/a tradutor/a é fundamental e de extrema responsabilidade. Contudo, é importante ter em conta que o recetor é também um agente ativo que, ao ler uma tradução, assume um lugar nesse evento comunicativo. A resposta certa não estará na desconstrução total do seu conhecimento ou das suas experiências, até porque não existem respostas certas. O recetor, por outro lado, assume o compromisso de participar neste processo de comunicação e mediação intercultural e fará ilações mais ou menos “literais”. Espera-se que este trabalho contribua para a desmistificação da tradução entre sistemas epistemológicos distintos e promova futuros avanços na tradução dos conceitos centrais de Dao De Jing para português.

## Referências bibliográficas

- Abreu, A. G. (2021). *Tao Te Ching: Livro da via e da virtude* (5.<sup>a</sup> ed.). Nova Vega.
- Aristóteles. (1994). *Poética* (E. de Sousa, Trad., 4.<sup>a</sup> ed.). Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Bueno, A. (2015). *O Dao De Jing no Brasil: Uma revisão literária*.  
[https://www.academia.edu/11899836/Dao\\_De\\_Jing\\_no\\_Brasil\\_uma\\_revisão\\_literária](https://www.academia.edu/11899836/Dao_De_Jing_no_Brasil_uma_revisão_literária)
- Campos, A. M. (2010). *Tao Te King: Livro do caminho e do bom caminhar*. Relógio d'Água.
- Cadera, S. M., & Walsh, S. A. (2022). Retranslation and reception: A theoretical overview. In S. M. Cadera & S. A. Walsh (Eds.), *Retranslation and reception: Studies in a European context* (pp. 1–18). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004517875\\_002](https://doi.org/10.1163/9789004517875_002)
- Egid, J. (2022). How does philosophy learn to speak a new language? *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, 31(1), 104–118. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2022.2145908>

Farhadipour, A. (2016). *A review of reception theories: Since Aristotle until the twentieth century's reception theorists* (Master's thesis). Carleton University.

[https://www.academia.edu/29427059/A\\_Review\\_of\\_Reception\\_Theories\\_Since\\_Aristotle\\_Until\\_the\\_Twentieth\\_Century\\_s\\_Reception\\_Theorists](https://www.academia.edu/29427059/A_Review_of_Reception_Theories_Since_Aristotle_Until_the_Twentieth_Century_s_Reception_Theorists)

Iser, W. (1978). *The act of reading*. Johns Hopkins University Press.

Jauss, H. R. (1967). *The theory of reception: A retrospective of its unrecognized prehistory* (J. Whitlam, Trans.). <https://homepage.villanova.edu/silvia.nagyzekmi/teoria/jauss%20reception.pdf>

Large, D. (2022). Translating philosophy, translating poetry: Comparisons and contrasts. *Études de lettres*, 318, 27–45. <https://doi.org/10.4000/edl.3898>

Leal, A., & Wilson, P. (2023). A tale of two disciplines? Philosophy in/on translation. *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, 31(1), 1–15. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2023.2148984>

Mart, C. (2019). Reader-response theory and literature discussions: A springboard for exploring literary texts. *The New Educational Review*, 56, 78–87. <https://doi.org/10.15804/tner.2019.56.2.06>

Priberam Informática. (2008–2024). *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. <https://dicionario.priberam.org/céu>

Pym, A. (2007). Philosophy and translation. In P. Kuhliczak & K. Littau (Eds.), *A companion to translation studies* (pp. 24–44). Multilingual Matters. <https://doi.org/10.21832/9781853599583-004>

Ribeiro, C. (2022). *Dao De Jing (Tao Te Ching)*. [https://www.academia.edu/96603869/Dao\\_De\\_Jing\\_Tao\\_Te\\_Ching](https://www.academia.edu/96603869/Dao_De_Jing_Tao_Te_Ching)

Shi, Y. (2013). Review of Wolfgang Iser and his reception theory. *Theory and Practice in Language Studies*, 3(6), 982–986. <https://doi.org/10.4304/tpls.3.6.982-986>

Song, L., Peixoto, B., & Lam, S. (2023). Tradução chinês-português de palavras e expressões com carga cultural à luz da teoria da receção: O caso da monografia “Conhecimentos da cultura chinesa”. *Daxiyangguo*, 31, 143–166. <https://doi.org/10.33167/1645-4677>

Tadd, M. (2022). Global Laozi-getics: A study in globalized philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 83(1), 87–109. <https://doi.org/10.1353/jhi.2022.0004>

- Tyson, L. (2006). *Critical theory: A user-friendly guide* (5th ed.). Routledge.
- Vârlan, C. I. (2014). Difficulties and constraints in translating philosophical texts: Mechanisms of reception and the (in)stability of meaning. *Diversité et Identité Culturelle en Europe*, 11(2), 69–82.
- Venuti, L. (1996). Translation, philosophy, materialism. *Radical Philosophy*, 79, 24–34.
- Willis, I. (2018). *Reception*. Routledge.
- Xiao, S., & Sun, H. (2009). A tradução de *Dao De Jing* na perspetiva da tradução hermenêutica de Steiner. *Ciências Sociais de Hubei*, 138–142.
- Zhang, X., & Huang, X. (2023). Tradução e disseminação da literatura chinesa em língua portuguesa: Características e tendências. *Cadernos de Tradução*, 43(especial 3), 16–46.  
<https://doi.org/10.5007/2175-7968.2023.e97532>
- Zhongguo Shehui Kexueyuan Yuyan Yanjiusuo Cidian Bianjishi. (2016). *Modern Chinese dictionary* (7th ed.). The Commercial Press.
- Zhu, J. (2024). *Análise do problema da lacuna cultural em traduções chinês-português do Tao Te Ching* (Tese de doutoramento). Universidade do Porto.