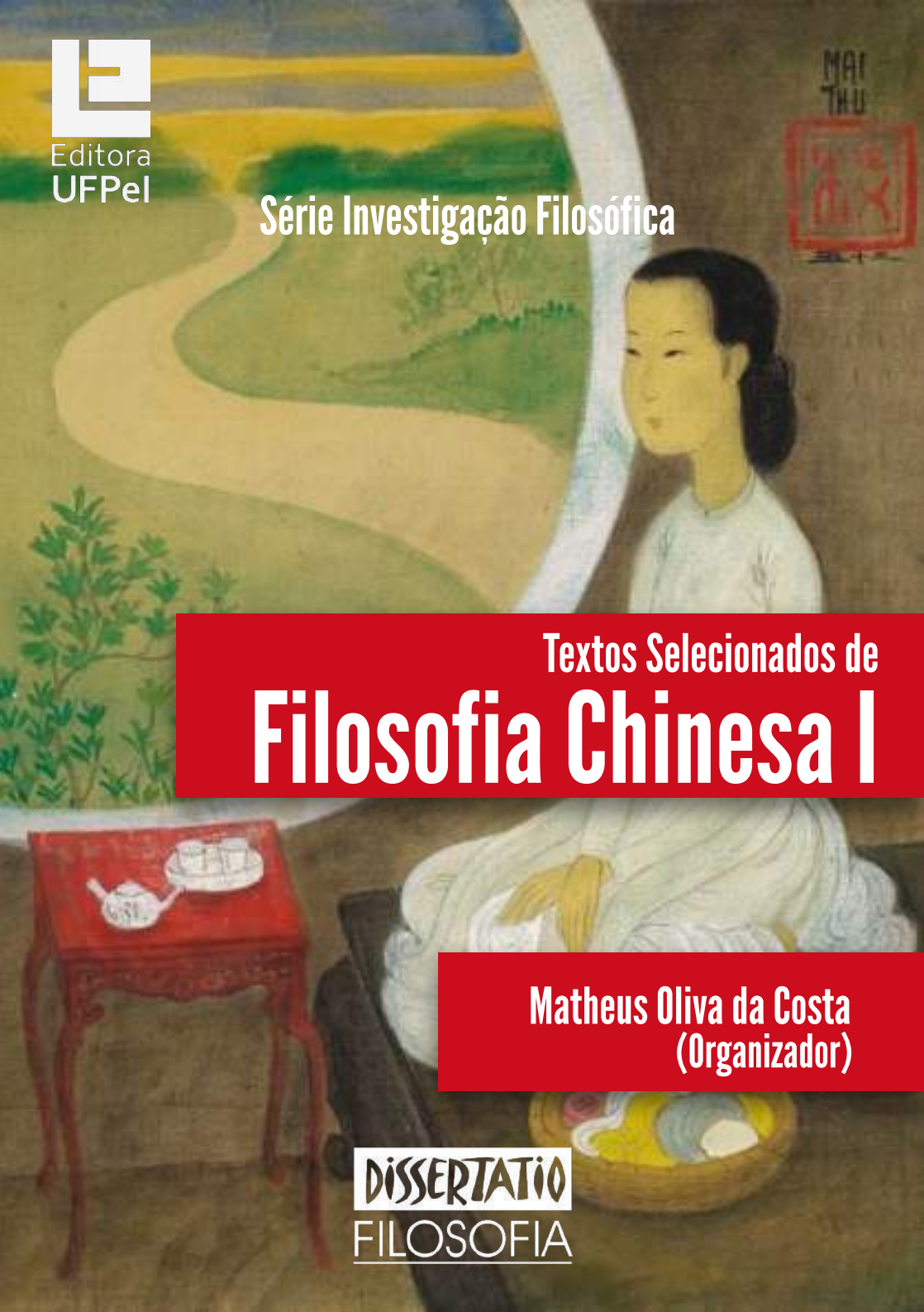
Editora
UFPel
Série Investigação Filosófica
MAI THU
Textos Selecionados de
Filosofia Chinesa I
Matheus Oliva da Costa
(Organizador)
DISSERTATIO
FILOSOFIA

Textos Selecionados de Filosofia Chinesa I

Áreas de Investigação e Perspectivas Comparadas

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA CHINESA I

Áreas de Investigação e Perspectivas Comparadas

Matheus Oliva da Costa
(Organizador)

Pelotas, 2022

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel e do ***Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE
Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA
Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)
Juliano do Carmo (Diagramador/Capista)

ORGANIZADOR DO VOLUME
Matheus Oliva da Costa (USP/UERR)

TRADUTORES E REVISORES
Carlos Alberto Bento Corrêa (UNICAMP)
Eduardo Vichi Antunes (UNICAMP)
Fábio L. Stern (PUC-SP)
Gustavo Fiorello (FUDAN University)
João Alves de Souza Neto (UNICAMP)
Julia Garcia Vilaça de Souza (UNICAMP)
Julio Cesar Assis (USP)
Lucas Nascimento Machado (UFRJ)
Matheus Landau de Carvalho (UFJF)
Matheus Oliva da Costa (USP/UERR)
Reginaldo De Carvalho Silva Filho (Faculdade EBRAMEC)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA
Mai Trung Thu (Vietnam, 1906-1980), Woman by the Window. Source:
https://www.flickr.com/photos/13476480@N07/51719656243/in/photostream/

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2022.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas.
[recurso eletrônico] Organizador: Matheus Oliva da Costa – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

454p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-96-6

1. Filosofia Oriental. 2. Filosofia Chinesa. I. Costa, Matheus Oliva da.

COD 100

Editora associada à CBL Câmara Brasileira do Livro

creative commons br
BY NC ND

wp.ufpel.edu.br/nepfil

Sumário

Sobre a Série Investigação Filosófica 09

Sobre os Volumes de Textos Selecionados de Filosofia Chinesa 10

Introdução 11

I. **Ética chinesa** 19

II. **Pensamento Social e Político na Filosofia Chinesa** 107

III. **Metafísica na Filosofia Chinesa** 147

IV. **As emoções na Filosofia Chinesa Antiga** 188

V. **Epistemologia na Filosofia Chinesa** 241

VI. **Lógica e linguagem na Filosofia Chinesa antiga** 284

VII. **Ciência e Filosofia chinesa** 339

VIII. **Filosofia Chinesa e Medicina Chinesa** 369

IX. **Filosofia comparada: chinesa e ocidental** 394

Sobre o organizador, tradutores e revisores 448

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A Série Investigação Filosófica é uma coleção de livros de traduções de verbetes da Enciclopédia de Filosofia de Stanford (Stanford Encyclopedia of Philosophy), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da Enciclopédia de Filosofia de Stanford, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)
Editores da Série Investigação Filosófica

Sobre os Volumes de Textos Selecionados de Filosofia Chinesa

A SIF (Série Investigação Filosófica) publicada pela Universidade Federal de Pelotas, objetivando ampliar a divulgação do pensamento de matriz não europeia no Brasil, apresentará quatro volumes dedicados à filosofia chinesa.

- Vol. 1 - "**Textos Selecionados de Filosofia Chinesa I**: áreas de investigação e perspectivas comparadas"
- Vol. 2 - "**Textos Selecionados de Filosofia Chinesa II**: escolas e pensadores clássicos
- Vol. 3 - "**Textos Selecionados de Filosofia Chinesa III**: escolas e pensadores do período imperial
- Vol. 4 - "**Textos Selecionados de Filosofia Chinesa IV**: budismo chinês e moísmo (bilíngue: português/chinês)

Cada um dos volumes reunirá traduções de verbetes da prestigiosa Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP) e serão organizados por professores e pesquisadores brasileiros dedicados ao estudo da filosofia chinesa.

O primeiro volume (contendo 9 verbetes aqui publicados) apresenta áreas filosóficas como ética, epistemologia e metafísica, conforme foram abordadas pelas tradições filosóficas chinesas. O segundo e o terceiro volumes (contendo 10 e 8 verbetes, respectivamente), introduzirão os principais pensadores e escolas filosóficas chinesas ao longo da história. O quarto volume (contendo 4 verbetes) será dedicado à filosofia budista de fonte chinesa. Este último volume será também bilíngue (português e chinês).

A leitura desse conjunto expressivo e altamente especializado sobre o pensamento chinês trará ao público brasileiro, e lusófono em geral, uma visão mais aprofundada sobre as bases culturais e filosóficas da milenar civilização chinesa, contribuindo assim para a construção da pluralidade e da universalidade do saber em nosso meio.

Antonio José Bezerra de Menezes Jr
Pedro Regis Cabral
Organizadores dos Volumes de Textos Selecionados de Filosofia Chinesa

Introdução

A presente obra vai oferecer a você, leitor e leitora, um panorama crítico do estado da arte atual do debate acadêmico filosófico de matriz chinesa, seja pelos seus próprios termos ou em perspectiva comparada. Esse é o primeiro volume dos *Textos Selecionados de Filosofia Chinesa* da *Série Investigações Filosóficas*, com tradução de vários verbetes especializados em filosofia chinesa publicados originalmente em inglês na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Esses verbetes foram traduzidos por toda uma equipe brasileira de pesquisadores(as) especialistas em tradições asiáticas e em filosofia acadêmica.

O que quero dizer por "filosofia chinesa"? Por "filosofia", me refiro a área do conhecimento que, orientada por debates históricos ou contemporâneos, investiga racionalmente problemas fundamentais para a humanidade, em termos metafísicos, epistemológicos, lógicos, éticos e estéticos – e tantas outras abordagens derivadas dessas subáreas básicas, como filosofia da linguagem, filosofia da mente, filosofia política etc. Por "chinês" ou "chinesa", entendo ser toda expressão humana proveniente da região geográfica ou das culturas do que hoje chamamos de China, reconhecendo que esta teve em sua história diferentes transformações territoriais, linguísticas e sócio-culturais, ainda que também foi preservada de forma constantemente adaptada algumas dessas características, como sua escrita ou alguns ritos sociais. Assim, *filosofia chinesa* aqui tem dois sentidos, usados tanto conjuntamente como separadamente nos capítulos desse livro: (1) todo conhecimento de base proposicional ou reflexiva produzido historicamente na China a partir das suas próprias bases terminológica e cultural; (2) todo o esforço intelectual por responder ou esclarecer perguntas fundamentais da humanidade a partir das fontes e indivíduos chineses.

Além de saber *o que* entendemos por filosofia chinesa, você pode estar se perguntando: por que filosofia chinesa? A resposta mais breve é a ampliação do currículo filosófico acadêmico brasileiro para além da sua atual limitação eurocentrada. A pesquisa em filosofia no Brasil ainda concentra suas referências de modo quase exclusivo nas matrizes greco-romanas antigas e nas tradições europeias e norte-americanas que se entendem como continuadoras dessas matrizes. Isso pode ser observado nos currículos dos cursos nesta área do

conhecimento, desde a graduação até o doutorado, mas também em eventos, em periódicos e nos livros publicados – já que o currículo é algo mais amplo do que a estrutura de disciplinas (a famosa "grade curricular") e se relaciona ao caminho de formação educacional. O presente livro faz parte de um processo de mudança que está ocorrendo não apenas na Academia brasileira, como também em universidades de todo o mundo. Essa mudança pode ser resumida em uma abertura transcultural, multicultural, intercultural e/ou descolonial que a filosofia tem realizado nas últimas décadas, cuja expressão inclui, entre outras coisas, a expansão do cânone filosófico, de forma que considere matrizes filosóficas de todo o mundo (Dussel, 2000; Fornet-Betancourt, 2001; Garfield e Edelglass, 2011; Mall, 2014; Ma e Van Brakel, 2016; Van Norden, 2017; Bruya, 2017; Garfield e Van Norden, 2021).

Essa mudança indicada acima informa que os cursos acadêmicos de filosofia e os próprios filósofos e filósofas, para serem coerentes com a proposta investigativa e universal da sua área, deveriam também conhecer outras matrizes. De que "outras" matrizes estou falando? As africanas, as asiáticas, a dos povos nativos das Américas e de qualquer ambiente onde a humanidade registrou reflexões racionais. No que concerne especificamente ao estudo das filosofias asiáticas, há dois extremos a serem evitados: o orientalismo e o singularismo cultural.

O orientalismo se pauta pelo discurso do "outro", da dicotomia "nós X eles", em que o par de opostos "ocidente" e "oriente" são sempre evocados junto com toda uma rede de estereótipos preconceituosos que mais enviesam nossa compreensão do que ajudam a esclarecer a realidade. Assim, quem defende o orientalismo erra ao partir de pressupostos generalistas que não são verificáveis, dado a enorme diversidade cultural e histórica asiática. Por exemplo, posições orientalistas afirmam frases como "ocidentais e orientais têm racionalidades diferentes", ou "no ocidente as pessoas pensam X, enquanto no oriente as pessoas pensam Y". No entanto, desde a crítica ao orientalismo de Edward Said (1990), aprendemos que é um equívoco acreditar que é possível que tais proposições tão generalistas e imprecisas realmente consigam corresponder à toda realidade plural de povos da península arábica até o Japão ao longo dos milênios de suas diferentes histórias.

O segundo extremo na pesquisa sobre tradições asiáticas foi uma reação ao generalismo exacerbado da postura orientalista, apostando no seu

contrário: a busca pela singularidade que deve evitar comparações com qualquer referencial eurocêntrico – algo que eu mesmo já defendi bastante. Nos últimos anos tenho percebido que esse singularismo, na busca por se afastar de todo comparativismo fácil a qualquer referência "ocidental", acaba também sendo estéril e dificulta a compreensão dos temas estudados. Isso ocorre justamente devido ao fato de que uma atitude demasiadamente singularista e anti-comparativista dificulta associações, assimilações, inter-relações e outros processos cognitivos que cada pesquisador ou pesquisadora poderia formular ao estudar temas asiáticos, incluindo temas chineses. Por exemplo, quem defende esse tipo de postura é a favor de estudar filosofia chinesa "apenas em seus próprios termos" ou "apenas com métodos próprios dos chineses", o que é claramente relevante no processo inicial de pesquisa; porém, o "apenas" das sentenças anteriores informa uma intolerância com qualquer associação, conexão ou comparação com conhecimentos prévios do pesquisador. Essa atitude configura uma negação de processos cognitivos básicos de aprendizagem citados na frase anterior. Dessa forma, afastam pessoas das pesquisas em filosofia chinesa, por parecer que se trata de algo demasiadamente distante da própria realidade, o que, consequentemente, é muito custoso cognitivamente. Curiosamente, o singularismo acaba caindo no mesmo problema do generalismo orientalista, que é reificar uma "outridade" substancial dos temas e pessoas asiáticas que busca investigar, ignorando os elementos que os asiáticos têm em comum com a humanidade.

O que veremos nos verbetes traduzidos é justamente a busca por um caminho mais virtuoso, da *justa medida*. Uma justa medida (*mesótes* μεσότης) não apenas aristotélica, de uma ação proporcional ao fim desejado, mas também um justo meio confuciano (*zhong yong* 中庸), que busca o próprio equilíbrio adaptativo aos limites das situações, somada a uma centralidade da ação moral, tal como o filósofo e historiador brasileiro André Bueno (2005) defendeu há quase duas décadas na sua tese de doutorado. Nesses casos, essa justa medida consiste em abandonar dois extremos, ou seja, dois vícios intelectuais: por um lado, proponho abandonar o velho discurso orientalista que trata o pensamento chinês como uma suposta alteridade distante e inalcançável, e, por outro lado, defendo que devemos evitar o vício intelectual que chamei de singularismo, pois este esteriliza associações e aproximações possíveis com filósofos chineses por parte de quem não é familiarizado com o tema. Ao

contrário, os verbetes traduzidos buscaram inserir os temas, autores e obras filosóficas de matriz chinesa numa apresentação própria da configuração da filosofia acadêmica contemporânea. Isso significa que ideias de filósofos chineses são tratados em termos de ética, estética, lógica, epistemologia ou metafísica, entre outras áreas, como filosofia da linguagem, filosofia da ciência ou filosofia política.

Ao mesmo tempo, o contexto chinês apresentou terminologias, problemas e respostas próprias, como o debate sobre a relação entre nomes e realidades ou uma lista específica de virtudes para responder aos problemas locais a partir das suas bases culturais. E chineses e chinesas também criaram formas particulares de responder a problemas universais, como o desafio da necessidade de organização política. Diante dessa tensão, os verbetes aqui traduzidos optaram, de modo geral, por uma perspectiva inclusiva que pode ser resumida com o seguinte trecho do capítulo *Metafísica na Filosofia Chinesa*:

> Embora aplicar "metafísica" tanto ao pensamento europeu quanto ao chinês seja mais inclusivo, há o risco de ocultar as diferenças entre os dois. Mais insidioso, isso gerou essas diferenças por apresentar a filosofia chinesa em termos europeus. Esta é uma preocupação legítima, mas eu considero que o maior perigo é ignorar que a filosofia chinesa possa contribuir para as discussões de metafísica.

Claro que outros capítulos, como o que discute filosofia chinesa e medicina chinesa, inevitavelmente optaram por uma discussão mais interna, dentro dos próprios limites das terminologias e concepções dessa matriz cultural.

Como, então, organizar todas essas discussões na presente obra? Entre muitas possibilidades, optei por uma ordem de capítulos que expressasse sequencialmente os debates mais nucleares e frequentes de filósofos chineses. Entendemos que a busca por responder problemas éticos é central nessa matriz filosófica, e a quase totalidade dos pensadores levantaram perguntas e/ou respostas cruciais para essa temática – confucianos, moístas, daoístas, legalistas, budistas chineses e tantos outros, com exceção da Escola dos Nomes, que tinha a linguagem como centro de preocupação. Qual o motivo disso? Os primeiros filósofos chineses, pensadores que buscavam respostas

racionais e justificadas para além das tradições, surgiram em reação à forte crise política e militar que se instaurou na China antiga a partir do período das Primaveras e Outonos (771-476 AEC, Antes da Era Comum), e que culminou no período dos Estados Combatentes 475-221 AEC), quando houveram frequentes guerras e instabilidade social. Por extensão aos debates éticos, questões políticas, de organização social e de governabilidade se tornavam cada vez mais intensas. Os dois primeiros capítulos tratarão desses dois tópicos.

Paralelo a todo esse debate ético e político, outros filósofos buscavam entender de maneira mais naturalista como funciona a própria realidade. Ainda que todas as escolas tinham alguma posição metafísica básica, no sentido de terem teorias sobre a realidade, algumas obras e autores buscaram com mais afinco entender "as dez mil coisas" – termo idiomático chinês antigo para "mundo" ou "cosmos". Autores como Zhuangzi, Laozi, Guanzi e Zou Yan, mesmo que falassem também de temas éticos, tinham muito mais interesse em entender o mundo, e acabaram por criar conceitos abstratos para tentar interpretá-lo. Mas, antes de interpretar a realidade, nós a sentimos. Por isso mesmo a maioria das escolas filosóficas chinesas desde a antiguidade formularam ideias, reflexões e definições sobre o que seriam as emoções e as diferentes reações sensuais ao contato empírico com o mundo. Tratam-se dois temas dos capítulos três e quatro: teorias metafísicas e posições estéticas sobre as emoções (disposições naturais).

Já outros pensadores, como os confucianos, os moístas e os nominalistas, para além do que sentiam, tinham também um forte interesse em investigar o conhecimento e a sabedoria: afinal, o que significa *saber algo*? E o que seria o *não saber* ou *ignorância*? Como posso saber se estou nomeando corretamente a realidade que julgo conhecer? Essas foram algumas das perguntas centrais que eles buscaram responder. Essa última pergunta aponta para algo singular da filosofia chinesa já em seu período antigo: epistemologia, lógica e filosofia da linguagem se misturam de modo muito íntimo, complementando um ao outro. As teorias do conhecimento passaram quase todas por uma investigação da linguagem e sua correspondência e relação com a realidade. Alguns filósofos, em especial, levaram essas investigações mais a fundo, e formularam uma primeira versão de propostas lógicas e classificativas, especialmente os moístas posteriores e o confuciano Xunzi. Esses são os

assuntos dos capítulos cinco e seis: epistemologia, lógica e filosofia da linguagem.

Tal como em outros contextos, também na China a filosofia esteve intimamente relacionada com as primeiras expressões científicas – no sentido amplo de ciência como técnicas racionais e justificadas teoricamente, o que abrange a ciência produzida na antiguidade. No capítulo sétimo veremos essa relação de modo transversal e histórico, numa visão mais panorâmica. Em seguida, no capítulo oitavo, temos um caso mais específico, da inter-relação entre a filosofia produzida na China antiga, especialmente suas formulações éticas e metafísicas, com a medicina elaborada nessa mesma cultura.

O nono e último capítulo nos oferece um balanço crítico de metodologia em filosofia comparada com ênfase na comparação entre filosofias chinesas e "ocidentais" (europeias e norte-americanas), e, depois, concluí este livro de uma maneira bastante promissora. O autor defende que o diálogo aberto e relacional entre as várias matrizes filosóficas tem gerado frutos benéficos a todos os lados envolvidos, mostrando vários exemplos bem sucedidos de uma filosofia comparada ou hibridizada com fontes chinesas e "ocidentais". Esperamos que essa busca, a meta de produzir filosofia a partir de diferentes matrizes para responder a problemas atuais, seja inspiradora ao leitor e à leitora.

Antes de concluir essa introdução algumas ressalvas críticas devem ser feitas. Em alguns casos, por um lado, os autores originais dos capítulos aqui traduzidos podem apresentar uma necessidade excessiva de validar a filosofia chinesa por meio de comparações com filósofos europeus. Por outro lado, em outros casos podemos perceber a falta de definições de alguns termos centrais em língua chinesa escrita ou mesmo uma falta de clareza em trechos específicos. Isso nos mostra a necessidade de dois antídotos a esses problemas. O primeiro antídoto é a necessidade de ler criticamente e atentamente todo e qualquer texto (inclusive essa introdução), sempre filtrando o que é mais virtuoso (ou útil, se preferirem) – quem sabe até escrever um texto-resposta ou uma resenha crítica a esse livro, apontando melhores caminhos para esse tipo de produção intercultural em filosofia. O outro antídoto é superar a fase de leitura passiva, e buscar escrever textos e apresentar oralmente respostas a problemas a partir de fontes da filosofia chinesa, ou seja, pensar autonomamente *desde* fontes chinesas, e não apenas comentá-las ou utilizá-las numa produção de história da filosofia.

Esse último ponto implica uma atitude autoral, que não apenas lê, comenta ou traduz obras chinesas, mas que vai além disso, pensando a partir dos problemas e temas levantados por chineses, mas respondendo-os como questões relevantes para toda a humanidade em diálogo crítico com suas fontes. Ou, ainda, buscar inspiração em raciocínios de filósofos chineses para pensar por si próprio questões da atualidade e do nosso contexto, mas com uma nova linguagem própria de nossa múltipla matriz cultural. Isso, claro, pode ser melhor realizado se feito em grupo, numa rede de construção colaborativa, ainda que pode ser começada individualmente. Aliás, repetimos que a presente obra que você tem em acesso agora é justamente fruto de um trabalho e esforço realizados coletivamente por toda uma equipe de pesquisadores e pesquisadoras, que, sem citar um nome específico, deixo aqui o agradecimento a cada um deles e delas. Esperamos que os textos aqui traduzidos e todo o trabalho conjunto da presente obra contribuam para essa postura mais intercultural, mais analítica, mais crítica e mais autoral em filosofia em nosso contexto brasileiro.

Matheus Oliva da Costa

Boa Vista - RR, março de 2022

Referências

Bruya, Brian. 2017, “Ethnocentrism and Multiculturalism in Contemporary Philosophy*”, Philosophy East & West*, 67 (4): 991-1018.

Bueno, André da Silva, 2005, *A Justa Medida em Confúcio e Aristóteles*, 2005. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.

Dussel, Enrique, 2000, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, in: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, eds. Edgardo Lander, Buenos Aires: Ediciones CLACSO, pp. 55-70.

Fornet-Betancourt, Raúl, 2001, “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana", *Diálogo Filosófico*, 51, pp. 411-426.

Garfield, Jay L.; Edelglass, William (Eds.), 2011, *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Garfield, Jay L.; Van Norden, Bryan W. 2021, "Se a Filosofia não quer e não vai se diversificar, então vamos chamá-la daquilo que ela realmente é", in *Coluna Anpof,* online. Acesso em 05/02/2022, disponível em: https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/se-a-filosofia-nao-quer-e-nao-vai-se-diversificar-entao-vamos-chama-la-daquilo-que-ela-realmente-e.

Ma, Lin; Van Brakel, Jaap, 2016, *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, New York: Suny Press.

Mall, Ram Adhar. 2014, "Intercultural philosophy: A conceptual clarification", in *Confluence – Journal of World Philosophies*, 1. pp. 67-84.

Said, Edward W, 1990, *O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras..

Van Norden, Bryan W, 2017, *Taking back philosophy: A multicultural manifesto*, New York: Columbia University Press.

I. Ética chinesa[1]

Autor: David Wong
Tradutor: João Alves de Souza Neto
Revisor: Matheus Landau de Carvalho

A tradição do pensamento ético chinês preocupa-se principalmente com as questões sobre como se deve viver: o que acontece em uma vida que valha a pena, como pesar os deveres para com a família e os deveres para com os estranhos, se a natureza humana está predisposta a ser moralmente boa ou má, como alguém deve se relacionar com o mundo não humano, até que ponto deve-se estar envolvido na reforma das estruturas sociais e políticas mais amplas de sua própria sociedade e como se deve conduzir quando se está em uma posição de influência ou poder. O pessoal, o social e o político costumam estar entrelaçados nas abordagens chinesas do assunto. Qualquer pessoa que queira se basear em uma gama de importantes tradições de pensamento sobre este assunto precisa examinar seriamente a tradição chinesa. Os textos canônicos dessa tradição foram memorizados por crianças em idade escolar nas sociedades asiáticas por centenas de anos e, ao mesmo tempo, serviram como objetos de análises sofisticadas e rigorosas por estudiosos e teóricos enraizados em tradições e abordagens amplamente variadas. Este artigo apresentará as questões éticas levantadas por alguns dos textos mais influentes no confucionismo, moísmo, daoísmo, legalismo e budismo chinês.

---

[1] Tradução de: WONG, David. Chinese Ethics. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2021 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Acesso realizado em: 06 fevereiro de 2022, disponível em https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-chinese/.
The following is the translation of the entry on Chinese Ethics by David Wong, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-chinese/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/ethics-chinese/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. Características da Ética Chinesa: foco prático e proximidade com a experiência pré-teórica
2. Ética confuciana
   2.1 Ética da virtude: o dao, o junzi e o ren
   2.2 A centralidade do li ou ritual
   2.3 O ren e o li como valores relacionais em contraste com os valores de autonomia individual
   2.4 A centralidade da filialidade na ética confuciana e a doutrina do cuidado com distinções
   2.5 A defesa de Mêncio do cuidado com distinções e a sua teoria das raízes do conhecimento moral e da motivação na natureza humana
   2.6 Xunzi versus Mêncio sobre a natureza humana e as origens da moralidade
   2.7 O confucionismo e o problema situacionista para a ética da virtude
   2.8 Teorias neoconfucianas de moralidade e a sua fundamentação numa cosmologia
   2.9 Confucionismo e gênero
   2.10 Confucionismo e democracia liberal
3. Ética Moísta
   3.1 Uma ética consequencialista, mas de que tipo?
   3.2 Comparações com a ética confuciana
4. Ética daoísta
   4.1 Perspectivas éticas extraídas do Daodejing: o estilo "suave" de ação e o primitivismo social
   4.2 Perspectivas éticas do Zhuangzi: questionamento cético, sintonia com o curso das coisas, inclusão e aceitação
5. Legalismo
6. Ética Budista Chinesa

Referências

1. Características da Ética Chinesa: foco prático e proximidade com a experiência pré-teórica

Nos *Analectos* 13.18, o Governador de She fala a Confúcio de alguém chamado Corpo Reto que denunciou o seu pai às autoridades por roubar uma

ovelha. Confúcio (Kongzi, mais conhecido no ocidente com seu nome latinizado, viveu nos sécs. VI e V AEC) responde que, em sua aldeia, a retidão íntegra consiste em pais e filhos acobertarem uns aos outros. Em *Eutífron*, Sócrates encontra Eutífron (cujo nome pode ser traduzido como "Pensador Reto"), conhecido por seu conhecimento religioso e a caminho de levar acusações contra seu pai por assassinato. A conversa entre Sócrates e Eutífron leva a uma investigação teórica na qual várias respostas propostas quanto à *ousia* (essência) da piedade são investigadas e, definitivamente, consideradas insatisfatórias, mas na qual nenhuma resposta à piedade ou impiedade da ação de Eutífron é dada. O contraste entre essas duas histórias destaca uma das características distintivas da ética chinesa em geral: o seu respeito pelo problema prático. O problema prático discutido por Confúcio e Sócrates é, sem dúvida, universal: o conflito entre o dever da lealdade a um membro da família e o dever de defender a justiça pública dentro da comunidade mais ampla. A resposta de Confúcio é uma dimensão de um respeito caracteristicamente chinês pelo problema prático. A natureza do problema demanda uma resposta prática. No entanto, outra dimensão de um respeito *reflexivo* pelo problema prático é manter uma certa humildade em face de um problema realmente difícil. É de se duvidar que teorias altamente abstratas forneçam uma resposta que seja fiel às complexidades desse problema. Uma tradição que exemplifique tal respeito conterá obras influentes que não fingirão ter resolvido tensões recorrentes dentro da vida moral, tais como as identificadas nos *Analectos* e no *Eutífron*.

Confúcio dá uma resposta prática imediata em 13.18, mas coube aos leitores e aos comentadores tecerem juntos as várias observações sobre a filialidade (ou, como é frequentemente chamada, "piedade filial") de modo a apresentar uma justificativa para essa resposta. Essas observações muitas vezes dizem respeito a assuntos bastante particulares, como é o caso de entregar o pai de alguém por roubar uma ovelha, e as implicações para questões mais gerais são ambíguas. Pais e filhos se acobertam em todas as ocasiões, por mais grave que seja, e se houver acobertamento, há também tentativa de indenizar a vítima do delito? A particularidade dessas passagens está ligada à ênfase na *práxis*. O que se busca e o que se discute costuma ser a resposta a um determinado problema prático, e a particularidade resultante das observações convida a interpretações múltiplas. Os provérbios frequentemente são apresentados emergindo de conversas entre Confúcio e seus alunos ou

várias personagens com posições oficiais, ou entre os próprios alunos de Confúcio. Uma passagem (11.22) retrata Confúcio tendo adaptado seus conselhos de acordo com o caráter do aluno em particular: ele exorta um aluno a pedir conselho ao pai e ao irmão mais velho antes de praticar algo que aprendeu, enquanto exorta o outro a praticar imediatamente; a razão é que o primeiro tem tanta energia que precisa ser contido, enquanto o segundo está indo embora e precisa ser exortado a seguir adiante. Com essa passagem em mente, podemos então nos perguntar se a aparente tensão entre as observações feitas em relação a um conceito deve ser entendida em termos das diferenças entre os indivíduos abordados ou o contexto da conversa.

Todos os textos que se tornaram canônicos dentro de uma tradição, é claro, estão sujeitos a múltiplas interpretações, mas os textos chineses as atraem. Eles as atraem ao articular temas que ficam relativamente próximos da experiência pré-teórica que dá origem aos problemas práticos da vida moral (sobre o papel da experiência na filosofia chinesa, ver Kupperman, 1999). O pré-teórico não é uma experiência que é um dado puro ou não conceitualizado, nem é necessariamente uma experiência universal no seu significado e na sua inteligibilidade em diferentes tradições de pensamento e culturas. Essa atenção à experiência pré-teórica também leva a diferenças no formato e na forma discursiva: diálogos e estórias são mais adequados para apelar e evocar o tipo de experiência pré-teórica que inspira partes do texto. Em contraste, grande parte da filosofia ocidental acompanhou Platão ao seguir o caminho da abstração crescente a partir da experiência pré-teórica.

O contraste não pretende implicar que a filosofia chinesa falhe em dar origem à reflexão teórica. Reflexão teórica de grande significado surge em *Mozi*, *Mêncio*, *Hanfeizi*, *Xunzi* e *Zhuangzi*, mas há uma interação mais frequente entre a teorização e as referências à experiência pré-teórica. Nos textos chineses, há sugestões para teorizar sobre essa experiência, mas as sugestões geralmente indicam diversas direções frutíferas e diferentes para que a teorização vá mais longe. Essas direções podem parecer incompatíveis, e elas podem ou não ser ao final, mas as tensões entre essas direções são reais. O resultado é uma ambiguidade frutífera que põe uma *problemática*. A experiência pré-teórica apresenta um problema prático. Soluções aparentemente incompatíveis para problemas são parcialmente teorizadas no texto, mas a incompatibilidade aparente não é removida. Muito do valor desses textos está em deixarem as

tensões no lugar com teoria suficiente para estimular o pensamento dentro de uma certa abordagem amplamente definida. Há mais do que o suficiente para o teórico sofisticado tentar interpretar ou reconstruir uma posição mais definida como uma extensão dessa abordagem amplamente definida. Ao mesmo tempo, a problemática é parcialmente estruturada com a linguagem da experiência pré-teórica na forma de diálogo e estória, tornando os textos acessíveis a uma gama de leitores muito mais ampla do que normalmente é o caso com textos de filosofia. As seções a seguir apresentam alguns dos principais tipos de problemáticas que aparecem nas principais escolas do pensamento ético chinês.

2. Ética confuciana

2.1 Ética da virtude: o *dao*, o *junzi* e o *ren*

Um caminho comum para entender a ética confuciana é que ela é uma ética da virtude. Para alguns estudiosos, essa será uma verdade óbvia e incontroversa. Para outros, é um equívoco que impõe suposições ocidentais controversas sobre o confucionismo a respeito do que é ser uma pessoa e acerca do quê deve ser uma ética. À luz dessa controvérsia, é importante especificar o sentido no qual é relativamente incontroverso alegar que as virtudes constituem o principal foco de atenção nesses textos. Virtudes, no sentido relevante, são qualidades ou traços que as pessoas poderiam ter e que são objetos apropriados de aspiração a realizar. Essas virtudes entram na concepção de um ideal de um tipo de pessoa que se aspira ser. Dado esse sentido bastante amplo de "virtude", é inquestionável dizer que os textos confucianos discutem a ética principalmente em termos de virtudes e ideais correspondentes da pessoa.

O que torna a caracterização do confucionismo como uma ética das virtudes controversas são os sentidos mais específicos e mais restritos de "virtude" empregados nas teorias filosóficas ocidentais. Tiwald (2018) distingue entre algo como o sentido amplo de virtude e um uso filosófico que confere prioridade explicativa às qualidades ou aos traços de caráter sobre a ação correta e a promoção de boas consequências. A ética das virtudes, nesse sentido, é um competidor para decidir [entre] as teorias deontológicas e

consequencialistas. Simplesmente não há discussão suficiente nos textos confucianos, especialmente no período clássico, que se dirige ao tipo de questões que essas teorias ocidentais buscam responder.

Existem outros sentidos mais restritos de "virtude" que são claramente caracterizações equivocadas quando aplicados à ética confuciana. As virtudes podem supostamente ser qualidades que as pessoas têm ou podem ter isoladamente de outros com quem interagem ou de suas comunidades, sociedades ou cultura. Essas virtudes atomísticas podem constituir ideais da pessoa que, por sua vez, podem ser especificados ou realizados no isolamento social. Além disso, pode-se supor que as virtudes sejam identificáveis por meio de generalizações que são verdadeiras em todos os casos, de modo que as maneiras pelas quais esses traços se manifestam concretamente na conduta não variam entre os contextos ou as situações. Críticos proeminentes e influentes da caracterização da "virtude" da ética confuciana — Roger Ames (2011) e Robert Neville (2016) — parecem supor que o termo está carregado de tais pressupostos controversos.

Como ficará claro na discussão subsequente aqui, pode-se empregar a linguagem da virtude com os qualificadores apropriados e, ao mesmo tempo, reconhecer muito do que os críticos afirmam ser perspicácias da ética confuciana: por exemplo, que o processo de realização das virtudes ocorre caracteristicamente em relacionamento com outros — aqueles com quem se tem responsabilidades como filho ou filha ou mãe ou pai, por exemplo — e que pode fazer parte da própria identidade ser filho ou filha, mãe ou pai de uma pessoa em particular. Faz parte da visão confuciana de uma vida condizente com o ser humano que seja uma vida de relacionamentos marcados pelo cuidado e pelo respeito mútuos, que assim se obtenha a personalidade mais completa. Obtém-se isso de uma maneira que é particular às suas circunstâncias, incluindo os outros particulares com quem mais interage. Nada disso é inconsistente com as caracterizações de virtude no sentido amplo (para uma caracterização alternativa da ética confuciana como ética de papéis [sociais] que incorpora essas perspectivas de uma maneira diferente, ver Ames, 2011).

O ideal mais frequentemente discutido é o do *junzi*. A palavra chinesa originalmente significava "filho do príncipe", mas nos *Analectos* refere-se à nobreza *ética*. As primeiras traduções em inglês traduziram-no como "cavalheiro", mas Ames e Rosemont (1998) sugeriram utilmente "pessoa

exemplar". Entre os traços conectados à nobreza ética estão a filialidade, o respeito e a dedicação ao desempenho de formas rituais tradicionais de conduta e a habilidade de julgar o que é certo fazer em dada situação. Esses traços são virtudes no sentido de que são necessários para seguir o *dao*, o curso pelo qual os seres humanos devem viver as suas vidas. Como Yu (2007) aponta, o *dao* desempenha o tipo de papel na antiga ética chinesa que é análogo ao papel desempenhado pela *eudaimonia* ou florescimento na antiga ética grega. O *junzi* é o exemplo ético virtuoso que torna possível seguir o *dao*.

Além dos conceitos de *dao* e *junzi*, o conceito de *ren* é um tema unificador nos *Analectos*. Antes da época de Confúcio, o conceito de *ren* referia-se à aristocracia das linhagens, significando algo como a aparência forte e bonita de um aristocrata. Mas nos *Analectos* o conceito é de uma excelência moral que qualquer um tem o potencial de obter. Várias traduções foram fornecidas de *ren*. Muitas traduções tentam transmitir a ideia de virtude ética completa, conotando um estado abrangente de excelência ética. Em vários lugares nos *Analectos*, a pessoa *ren* é tratada como equivalente ao *junzi*, indicando que *ren* tem o significado de excelência moral completa ou abrangente, sem faltar nenhuma virtude particular, mas comportando todas elas. No entanto, *ren* em alguns lugares nos *Analectos* é tratado como uma virtude dentre outras, como sabedoria e coragem. No sentido mais restrito de ser uma virtude entre outras, ela é explicada em 12.22 em termos de cuidar dos outros. É à luz dessas passagens que outros tradutores, como D. C. Lau (1970a), usam "benevolência" para traduzir *ren*. No entanto, outros tentaram transmitir mais explicitamente o sentido de "*ren*" no sentido abrangente de virtude moral englobante por meio do uso da tradução "Bom" ou "Bondade" (ver Waley, 1938, 1989; Slingerland, 2003). É possível que o senso de *ren* como uma virtude particular e o senso de excelência abrangente estejam relacionados, pois atitudes como cuidado e respeito pelos outros podem ser um aspecto penetrante de diferentes formas de excelência moral, por exemplo, tais atitudes podem ser expressas no desempenho de ritual, conforme discutido abaixo, ou em ação correta ou apropriada de acordo com o contexto. Mas esta sugestão é especulativa, e porque a própria natureza de *ren* permanece tão elusiva, que será aqui referida simplesmente como "*ren*".

Por que a virtude central é discutida de modo tão elusivo nos *Analectos*? A resposta pode estar no papel que a experiência pré-teórica

desempenha na filosofia chinesa. Tan (2005) apontou para o número e a vivacidade das pessoas nos *Analectos* que servem como exemplos morais. Ela sugere que o texto nos convida a exercitar nossa imaginação vislumbrando como essas pessoas poderiam ter sido e aquilo em que nós mesmos poderíamos nos tornar ao tentar imitá-lo. O uso da imaginação, ela aponta, chama nossa atenção para as particularidades da virtude e envolve as nossas emoções e os nossos desejos. Amy Olberding (2008, 2012) desenvolve a noção de exemplarismo em uma epistemologia confuciana, de acordo com a qual obtemos muito de nosso conhecimento importante ao encontrar os objetos ou pessoas relevantes. No contato inicial, podemos ter pouco conhecimento geral das qualidades que os tornam tão atraentes para nós, mas estamos motivados para investigar mais além. Confúcio tratou como exemplares figuras lendárias dos primeiros dias da dinastia Zhou, como o duque de Zhou e os reis Wu e Wen. Confúcio serviu de exemplo para seus alunos, talvez da virtude de *ren*, embora nunca tenha reivindicado a virtude para si mesmo. O Livro Dez dos *Analectos* mostra o que pode parecer uma preocupação obsessiva com a maneira como Confúcio cumprimentava as pessoas na vida cotidiana, por exemplo, se ele visse que elas estavam vestidas de luto, ele assumiria uma aparência solene ou se inclinaria para a frente no espeque de sua carruagem. Essa preocupação se torna muito mais compreensível se Confúcio for tratado como um exemplo de virtude com o qual os alunos estão tentando aprender. O foco do Livro Dez e de outras partes dos *Analectos* também sugere que o locus primário da virtude deve ser encontrado em como as pessoas tratam umas às outras no tecido da vida cotidiana e não nos dramáticos dilemas morais tão discutidos na filosofia moral ocidental contemporânea.

2.2 A centralidade do *li* ou ritual

Analectos 1.15 compara o projeto de cultivar o caráter de alguém a fabricar algo fino a partir de matéria-prima: lapidar osso, talhar um pedaço de chifre, polir ou brunir um pedaço de jade. O capítulo também enfatiza a importância de *li* (os ritos, o ritual) neste projeto. Nos *Analectos*, o ritual inclui cerimônias de adoração aos ancestrais, o enterro dos pais e as regras que governam o comportamento respeitoso e apropriado entre pais e filhos. Mais

tarde, a palavra passou a abranger uma ampla gama de costumes e práticas que definiam um comportamento cortês e respeitoso de muitos tipos diferentes. Engajar-se no ritual, aprender a executá-lo adequadamente e com as atitudes corretas de respeito ao desempenhá-lo, é se engajar em um tipo de lapidação, talhamento, polimento e brunimento de si mesmo. Uma das marcas mais distintivas da ética confuciana é a centralidade do desempenho ritual no cultivo ético do caráter. Por exemplo, embora a habituação aristotélica geralmente corresponda ao *cultivo* confuciano do caráter, não há uma ênfase comparável em Aristóteles sobre o papel do desempenho ritual nesse processo de transformação do caráter. Ainda assim, os confucianos dirão que qualquer descrição completa do autocultivo deve incluir um papel para os costumes culturalmente estabelecidos que soletram o que significa expressar respeito por outra pessoa em vários contextos sociais. Exatamente como esse papel é concebido nos *Analectos* é um dos quebra-cabeças interpretativos centrais concernentes aos *Analectos*. A questão interpretativa de *como* o *li* é central para o autocultivo é colocada em particular sobre sua relação com a virtude superior de *ren*.

Em *Analectos* 3.3, o Mestre [Confúcio] disse: "Um homem que não é *ren* — o que ele tem a ver com o ritual?" A implicação é que o ritual é um meio de cultivar e expressar um *ren* que já existe, pelo menos em estado bruto ou não refinado. Essa implicação sobre o papel do ritual é consistente com as passagens dos *Analectos* nas quais Confúcio mostra flexibilidade na questão de seguir ou não a prática ritual estabelecida. [O trecho dos *Analectos*] 9.3 mostra-o aceitando a prática contemporânea de usar um barrete cerimonial de seda mais barato em vez do barrete de linho tradicional. [O trecho] 9.3 também mostra Confúcio rejeitando a prática que lhe era contemporânea de se curvar depois de se subir as escadas que conduzem ao trono do governante, e mantendo a prática tradicional de se curvar antes de se subir as escadas. A implicação é que a prática que lhe era contemporânea expressa a atitude errada em relação ao governante — presunção em assumir a permissão para subir. [O trecho] 9.3 sugere que é algo como a atitude correta que é cultivada e expressa pelo ritual. Kwong-loi Shun (1993) chamou esse tipo de entendimento do ritual de interpretação "instrumental".

Entretanto, em outros lugares dos *Analectos*, o ritual parece assumir um papel mais central na obtenção do *ren*. De fato, parece ser apresentado como a

chave. Uma tradução muito comum de 12.1 mostra Confúcio dizendo a seu aluno favorito, Yan Hui, que "Restringir-se e retornar aos ritos constitui o *ren*. Se por um dia você conseguisse se restringir e retornar aos ritos, desse modo você poderia levar o mundo inteiro de volta ao *ren*. A chave para alcançar o *ren* está dentro de você — como poderia vir de outras pessoas?" (tradução de Slingerland, 2003, embora, para uma tradução diferente da palavra *wei* geralmente traduzida como "constitui", com implicações diferentes para a questão da relação entre o *li* e o *ren*, veja Li, 2007). Tais passagens deram ascensão à interpretação "definicionista", como Shun a chama, que torna o *li* definitivo de todo o *ren*. Obviamente, as interpretações instrumental e definicional não podem ser ambas verdadeiras.

Uma possibilidade para resolver essa tensão é interpretar as observações de Confúcio como dirigidas a um aluno em particular e informados por sua concepção de que tipo de conselho o aluno precisa ouvir, dadas as suas forças e as suas fraquezas. Talvez Confúcio acredite que Yan Hui deva se concentrar em disciplinar-se por meio da observação dos ritos, mas seu conselho não deve ser tomado como uma generalização pretendida sobre o relacionamento entre o *ren* e o *li*. Talvez as observações que sugerem uma interpretação mais instrumentalista do relacionamento sejam similarmente ligadas ao contexto e à audiência. Essa interpretação, é claro, deixa em aberto a questão de qual é essa relação, ou de fato, se Confúcio alguma vez teve em mente uma generalização sobre o relacionamento que informou as suas observações.

Alguns argumentaram que tais conflitos sérios dentro do texto constituem razões para pensar que os *Analectos* são um texto cumulativo, isto é, composto de camadas adicionadas em momentos diferentes por povos diferentes com visões conflitantes. Até certo ponto, ver os *Analectos* como cumulativos não é nada novo, mas Bruce e A. Takeo Brooks (1998, 2000) levaram essa visão muito longe ao identificar o Livro 4 (e apenas parte dele, por falar nisso) como a mais reflexiva das visões do Kongzi histórico, e os outros livros como provenientes de alunos de Confúcio e membros da sua família. Os diferentes livros e, às vezes, passagens individuais dentro dos livros, representam diferentes períodos de tempo, povos, com diferentes agendas que estão respondendo a diferentes condições e, frequentemente, pondo vertentes incompatíveis de confucionismo. Os Brooks sugerem que as partes dos

Analectos mais diretamente associadas ao Confúcio histórico e seus discípulos são as partes que caracterizam o *ren* como a virtude preeminente e que desenfatizam o papel do ritual. As partes devidas a outra tendência do confucionismo, lideradas pelos descendentes de Confúcio, são as partes que elevam o ritual como a chave para o *ren*. A teoria dos *Analectos* dos Brooks atraiu a apreciação e o desacordo (por exemplo, para ambos, ver Slingerland, 2000). Isso ameaça desalojar a suposição subjacente ao modo dominante de interpretação dos *Analectos*, que é que o texto, ou a maior parte dele, reflete o pensamento coerente de uma pessoa.

Uma resposta a este desafio interpretativo é reconhecer a possibilidade real de que diferentes conjuntos de passagens sejam produtos de diferentes pensadores, mas também sustentar que essas pessoas diferentes, mesmo que tenham diferentes agendas pragmáticas e políticas (um fator que os Brooks tendem a enfatizar), também podem ter tido perspectivas diferentes e filosoficamente substanciais sobre problemas comuns. Um desses problemas poderia, de fato, ter sido a relação entre o *ren* e o *li*, e, pelo menos, parte da explicação de por que se diz coisas diferentes e potencialmente conflitantes sobre essa relação é que a relação é difícil de descobrir e que diferentes pensadores abordando esse problema comum podem razoavelmente ter chegado a coisas diferentes a dizer. Se essas coisas diferentes são definitivamente irreconciliáveis, permanece uma questão em aberto. Pode-se adotar uma atitude construtiva a essas diferenças, perguntar quais boas razões filosóficas poderiam motivar as diferentes abordagens e perguntar se há uma maneira de reconciliar o que todas as boas razões implicam.

A abordagem de Kwong-loi Shun exemplifica essa estratégia de reconciliação. Ele sustenta que, por um lado, um conjunto particular de formas rituais são as convenções de que uma comunidade evoluiu e, sem essas formas, atitudes tais como respeito ou reverência não podem ser inteligíveis ou expressas (a verdade por trás da interpretação definicionista). Nesse sentido, o *li* constitui o *ren* dentro ou para uma dada comunidade. Por outro lado, diferentes comunidades podem ter diferentes convenções que expressam respeito ou reverência e, além disso, qualquer comunidade pode revisar suas convenções aos poucos, embora não no atacado (a verdade por trás da interpretação instrumentalista).

Chenyang Li (2007) propõe uma abordagem diferente com base em uma leitura diferente da palavra "*wei*" usada em 12.1 e frequentemente traduzida como "constitui" para traduzir a linha crucial, "Restringir-se e retornar aos ritos constitui o *ren*". Li (2007) observa que um significado comum da palavra é "fazer" ou "resultar em". A relação entre o *li* e o *ren* não precisa ser interpretada como definicional ou constitutiva, nem precisa ser interpretada como puramente instrumental. Li propõe que o *li* funciona como uma gramática cultural, onde o *ren* é como o domínio da cultura. O domínio de uma língua implica o domínio de sua gramática, mas não *vice-versa*.

Tanto Shun quanto Li estão se esforçando para capturar uma maneira pela qual o *ren* não se reduza ao *li*, mas também uma maneira pela qual o *li* seja mais do que puramente instrumental para a realização do *ren*. Existem boas razões filosóficas para esse movimento. Considere as razões para resistir à redução do *ren* ao *li*. Conforme indicado acima, 9.3 sugere que as atitudes de respeito e reverência, que são expressas por formas rituais, não são redutíveis a qualquer conjunto particular de tais formas, e Shun tem razão em argumentar que tais atitudes poderiam ser expressas por diferentes conjuntos de tais formas como estabelecidas por diferentes comunidades. Ao estudar as culturas de outras comunidades, reconhecemos que certos costumes significam respeito, mesmo que não compartilhemos esses costumes, assim como reconhecemos que algo que não significa desrespeito em nossa cultura o significa, de fato, em outra cultura. O fato de podermos distinguir a atitude das formas rituais que usamos para expressá-las nos permite considerar formas rituais alternativas que poderiam expressar a mesma atitude. Os barretes cerimoniais feitos de um material mais econômico são aceitáveis, talvez porque o uso desses barretes, em vez dos materiais, não precisam afetar o espírito da cerimônia. Em contraste, curvar-se depois de subir as escadas constitui uma mudança inaceitável de atitude. Sustentar que formas rituais particulares não *definem* o respeito e a reverência que pretendem expressar não é subestimar sua importância para cultivar e fortalecer essas atitudes. Agir de maneiras que expressam respeito, dados os significados convencionalmente estabelecidos de formas rituais aceitas, ajuda a fortalecer a disposição do agente a ter respeito. O desenvolvimento ético do caráter envolve o fortalecimento de algumas disposições emocionais sobre outras. Fortalecemos as disposições agindo de acordo com elas. Ao fornecer formas convencionalmente estabelecidas e

simbólicas de expressar respeito pelos outros, as formas rituais dão aos participantes maneiras de agir e, portanto, de fortalecer as disposições corretas. A função cultivante de observar o ritual destaca o foco prático distinto da ética confuciana. Ela está tão preocupada em *como* adquirir o tipo certo de caráter quanto em saber qual é o tipo certo.

Por outro lado, há boas razões para resistir à redução do *li* simplesmente ao papel de expressar e cultivar um conjunto de atitudes e de disposições emocionais. Em sua influente interpretação dos *Analectos*, Herbert Fingarette (1972) interpreta o desempenho ritual como um fim em si mesmo, como uma participação bela e digna, aberta e compartilhada em cerimônias que celebram a comunidade humana. O desempenho ritual, internalizado de forma que se torne uma segunda natureza, de forma que seja desempenhado com graça e espontaneamente, é um constituinte crucial de uma vida humana realizada completamente. Existem dimensões não convencionais do que é mostrar respeito, como fornecer comida para os pais (ver *Analectos* 2.7), mas a maneira particular como o agente faz isso será profundamente influenciada pelos costumes. De fato, o costume especifica o que é uma maneira respeitosa de servir comida. Na visão confuciana, fazê-lo de modo gracioso e de coração inteiro, conforme entendido pelos costumes de uma comunidade, faz parte do que é viver uma vida completamente humana.

O ritual constitui uma parte importante do que é o *ren* e, portanto, não é meramente um instrumento para refinar a substância do *ren*. Ao mesmo tempo, não é o *ren* como um todo. Considere aquela parte do *ren* que envolve disposições atitudinais. A atitude não é redutível à forma ritual, mesmo que agir dessa forma possa cultivar e sustentar a atitude. Além disso, 7.30 enfatiza a conexão entre o desejo pelo *ren* e a sua obtenção ("se eu simplesmente desejo o *ren*, acho que ele já está lá"). A obtenção do *ren* é, obviamente, uma jornada longa e difícil e, portanto, 7.30 implica que vir a desejá-lo verdadeiramente está no coração dessa conquista. A natureza multifacetada do *ren* emerge no Livro 12, onde Confúcio é retratado dando diferentes descrições do *ren*. Em 12.1, como já observado, ele diz que o ritual se dirige para o *ren*. Mas, então, em 12.2, ele diz que o *ren* envolve comportar-se em público como se alguém estivesse recebendo um convidado importante e, na gestão das pessoas comuns, se comportar como se estivesse supervisionando um grande sacrifício (o dever de ser respeitoso em relação aos outros). [O trecho do *Analectos*] 12.2 também

associa o *ren* com o *shu* ou "entendimento simpático", não impor aos outros o que você mesmo não deseja. Aqui, a ênfase não está tanto no ritual, ou, de qualquer maneira, não exclusivamente, mas nas atitudes que alguém demonstra em relação aos outros, e na habilidade de entender o que os outros querem ou não querem com base na projeção de si mesmo na situação deles. Em 12.3, quando questionado sobre o *ren*, Confúcio diz que as pessoas *ren* hesitam em falar (sugerindo que tais pessoas tomem extremo cuidado para que as suas palavras não ultrapassem suas ações). E, então, em 12.22, quando questionado sobre o *ren*, Confúcio diz que é para cuidar das pessoas. Essas caracterizações diversas são apropriadas se o *ren* for virtude ética completa ou excelência abrangente que inclui muitas dimensões, incluindo, mas não se reduzindo aos tipos de excelência associados ao *li*.

Se tomarmos as passagens relevantes sobre o *li* e o *ren* formando um todo no qual uma visão coerente está incluída, há um bom caso para considerar a observância da propriedade ritual como um constituinte do *ren*, bem como crucial para realizar instrumentalmente algumas outras dimensões do *ren*. Mas isto não exaure a substância do *ren*. Se o texto é tão radicalmente cumulativo quanto sustentam os Brooks, então a interpretação proposta da relação é mais uma reconstrução de qual poderia ser a melhor posição filosófica sobre a natureza da relação. A possibilidade reconstrutiva não deve ser perturbadora, tão logo a reconheçamos pelo que é. Os pensadores dentro de uma tradição complexa e vigorosa frequentemente reinterpretam, expandem, desenvolvem, revisam e até rejeitam algo do que alguém herdou do passado. O fato de que os próprios *Analectos* possam ser um produto desse tipo de engajamento poderia ser utilmente tomado como um encorajamento para seus alunos presentes se engajarem com o texto da mesma maneira.

A posição confuciana sobre a importância do *li* no cultivo da ética é interessante e distinta por si só, e isso porque, em parte, o confucionismo se aproxima de um tipo de experiência pré-teórica da vida moral que poderia, de outra forma, ser obscurecida por uma abordagem mais puramente teórica da ética. Se olharmos para a experiência cotidiana da vida moral, veremos que muito da substância de atitudes eticamente significativas, como o respeito, é de fato dada por normas e práticas culturais, e o aprendizado de uma moralidade deve envolver o aprendizado dessas normas e práticas. As crianças aprendem o que seu comportamento significa para os outros, e o que deve significar, ao

aprender como cumprimentar uns aos outros, fazer perguntas e responder a pedidos, tudo de maneira respeitosa. Grande parte de nossa experiência cotidiana de socialização moral reside na absorção ou no ensinar aos outros sobre costumes que são convencionalmente estabelecidos para significar respeito, gratidão e outras atitudes eticamente significativas (ver Olberding, 2016). Assim interpretada, a ética confuciana fornece uma alternativa para o entendimento da natureza da vida moral que é diferente de um entendimento que se baseia primariamente em princípios abstratos, até mesmo princípios abstratos que exigem respeito a cada pessoa. É por isso que existe uma ressonância significativa entre o confucionismo e as filosofias comunitárias, como aquelas defendidas por Alasdair MacIntyre (1984, 1989) e Michael Walzer (1983). Uma das marcas distintivas do comunitarismo é o tema de que muito da substância de uma moralidade é dada não em princípios abstratos da espécie tipicamente defendida na filosofia ocidental moderna, mas em costumes e práticas específicos de uma sociedade. Nos *Analectos*, a relação ambígua entre o *ren* e o *li* coloca a problemática de como devemos entender a relação entre normas e práticas culturais, por um lado, e aquela parte da moralidade que parece transcender qualquer conjunto particular de normas e práticas. Os *Analectos* sugerem um grande papel para a cultura, mas na leitura sugerida aqui, não um papel definicional. Há muito espaço para elaboração teórica sobre a natureza desse papel.

Além disso, para entender por que os confucianos consideram uma vida de prática ritual parcialmente constitutiva de uma vida completamente humana, deve-se entender a dimensão estética de sua noção de uma vida completamente humana. Tal vida é vivida como uma bela e graciosa interação coordenada com outras pessoas, de acordo com formas convencionalmente estabelecidas que expressam respeito mútuo. Boa parte do valor atribuído à vida completamente humana reside nas dimensões estéticas de uma "dança" (Ihara, 2004) que se desempenha com os outros. Para entender melhor por que a moral e a estética não podem ser separadas de forma límpida na ética confuciana, considere que uma expressão graciosa e de coração inteiro de respeito pode ser bela precisamente porque reflete até que ponto o agente tornou essa atitude moral parte de sua segunda natureza. A beleza tem uma dimensão moral. Ambos os temas — a importância do julgamento moral contextualizado e o valor estético da interação humana de acordo com o costume e a tradição — oferecem

oportunidades para que os praticantes, digamos, da filosofia moral anglo-americana, reflitam sobre o que suas abordagens da vida moral podem perder.

2.3 O *ren* e o *li* como valores relacionais em contraste com os valores de autonomia individual

Considere o *ren* em seu significado como a virtude particular de cuidar dos outros e o *li* em seu aspecto como a dança humana valorizada. Esses valores são a base para caracterizar a ética confuciana como uma ética relacional, o que significa que ela se distingue, em parte, por colocar os relacionamentos no centro de uma vida bem vivida (ver Ames, 2011). A ética confuciana costuma ser considerada em contraste com a ética que coloca a autonomia e a liberdade individuais para escolher como viver. Embora haja muita coisa verdadeira sobre esse contraste, ele deve ser cuidadosamente descrito para diferenciá-lo de alguns outros contrastes. Por exemplo, o valor da autonomia individual geralmente inclui várias dimensões diferentes que não necessariamente se acompanham: (1) priorizar os interesses individuais sobre os interesses grupais ou coletivos quando estes estão em conflito; (2) dar permissão moral ao indivíduo para escolher entre uma gama significativamente ampla (dentro de certos limites morais) de maneiras de viver; e (3) enfatizar a importância de viver de acordo com o próprio entendimento do que é certo e bom, mesmo que os outros não vejam da mesma maneira.

A ética confuciana, em parte significativa, embora não em todas as partes, aceita a autonomia no sentido de (3) (ver Shun, 2004; e Brindley, 2010). Confúcio é frequentemente retratado nos *Analectos* enfatizando a importância de cultivar o próprio caráter de alguém, mesmo quando os outros não reconhecem ou apreciam os esforços de alguém (por exemplo, 4.14) e de agir independentemente do que é convencionalmente aprovado ou desaprovado (por exemplo, 5.1). Os textos associados a Mêncio (Mengzi, mais conhecido no Ocidente com seu nome latinizado, viveu no séc. IV AEC) e a Xunzi (sécs. IV e III AEC), os pensadores mais centrais na tradição confuciana clássica após Confúcio, articulam a necessidade de falar francamente quando alguém acredita que o governante que alguém está servindo está em um curso errado de ação

(por exemplo, Mêncio, 1A3 e Xunzi, 29.2). Por outro lado, nenhum desses pensadores clássicos defende a necessidade de proteger um subordinado franco de um governante que fica zangado com as críticas, e pode-se argumentar que o confucionismo não endossa totalmente a autonomia no sentido (3) sem endossar tal proteção para aqueles que desejam se envolver na crítica moral dos poderosos.

A maioria das interpretações apresenta a ética confuciana rejeitando (2). Há uma maneira para os seres humanos viverem, um bem humano abrangente a ser realizado, e não pode haver escolha entre maneiras de vida significativamente diferentes que sejam igualmente aceitáveis de uma perspectiva moral (uma exceção importante a este tipo de interpretação é fornecida por Hall e Ames, 1987, que interpretam o *dao* de Confúcio como uma invenção humana, coletiva e individual). Por outro lado, a ética confuciana não enfatiza a coerção legal como um método para guiar o povo ao longo do caminho e, em vez disso, põe a ênfase na exortação moral e na inspiração por meio do exemplo (ver, mais famoso, 2.3 dos *Analectos*, que enfatiza a necessidade de um governante guiar seu povo, incutindo neles um sentimento de vergonha, e não pela ameaça de punição externa). Embora um confuciano pudesse acreditar em uma única maneira correta para os seres humanos, ele poderia endossar um grau significativo de alcance para que as pessoas aprendam com seus próprios erros e por meio de exemplos com os outros (ver Chan, 1999).

A ética confuciana não aceita o (1), mas não porque subordina os interesses individuais aos interesses grupais ou coletivos (para crítica à interpretação bastante comum do confucionismo de priorizar o grupo sobre o individual, ver Hall e Ames, 1998). Em vez disso, existe uma concepção diferente do relacionamento entre os interesses individuais e os interesses grupais. A melhor ilustração dessa concepção diferente é uma história a ser encontrada no *Mêncio* que diz respeito ao rei-sábio Shun. Quando Shun quis se casar, ele sabia que seu pai, influenciado por sua madrasta, não permitiria que ele se casasse. Nessa difícil situação, Shun decidiu se casar sem contar ao seu pai, embora seja renomado por sua filialidade. Mêncio de fato defende a filialidade do ato de Shun em 5A2. Ele observa que Shun sabia que não teria permissão para se casar se contasse a seu pai. Isso teria resultado em amargura para com seus pais, e é por isso que ele não contou a eles. A implicação dessa versão da razão de Shun

é que filialidade significa preservar um relacionamento emocionalmente viável com os próprios pais e, no caso em questão, Shun julgou que teria sido pior para o relacionamento ter pedido permissão para casar. A concepção da relação entre os interesses individuais e os interesses grupais incorporados nesta história não é de subordinação de um ao outro, mas sobre a dependência mútua entre o indivíduo e o grupo. O indivíduo depende do grupo e deve tornar os interesses do grupo parte de seus próprios interesses, mas, do outro lado da equação, o grupo depende do indivíduo e deve tornar os interesses desse indivíduo parte dos interesses do grupo. O bem-estar de Shun depende de sua família e, portanto, deve tornar os interesses de sua família parte dos seus próprios interesses (ele decide fazer o que é necessário para preservar seu relacionamento com seus pais), mas o bem-estar de sua família depende de Shun e, portanto, deve reconhecer seus interesses a constituir parte de seu bem-estar (a família deve reconhecer que está se prejudicando ao exigir que Shun negue a si mesmo a parte mais importante dos relacionamentos humanos).

A maneira como o confucionismo concebe o relacionamento entre o indivíduo e o grupo, bem como a maneira como é tipicamente *mal* concebida, se reflete em sua noção de harmonia ou *he*. Uma típica concepção equivocada de harmonia como um valor confuciano é que ele envolve concordância e conformidade com as visões dos outros. Nos *Analectos* 13.23, entretanto, Confúcio diz que o *junzi* busca a harmonia em vez da monotonia, enquanto a pessoa pequena faz o oposto. O pensador pré-confuciano Yan Ying expressa uma ideia similar sobre a harmonia comparando-a a uma sopa feita com carne ou peixe, cujo sabor forte deve ser equilibrado e complementado por outros ingredientes como vinagre, molho, sal e ameixa (*Zuozhuan*, Duke Zhao, 20º ano; ver tradução de Legge, 1960). A metáfora pretende transmitir a ideia de que um governante não buscará apenas ministros que concordem com ele, mas buscará reconciliar uma diversidade de pontos de vista de seus ministros. A reconciliação não envolve apenas a aceitação da diferença, mas também a tensão e o conflito (Li, 2014) que são trazidos a um equilíbrio produtivo. Além disso, esse equilíbrio é dinâmico e é continuamente criado e recriado.

2.4 Filialidade e cuidado com distinções[2] na ética confuciana

Junto com a ênfase no *li*, a centralidade da filialidade é uma das características mais distintivas da ética confuciana. Nos *Analectos* 2.6 se diz para não dar aos pais nenhum motivo para a ansiedade além da doença, enquanto 2.7, como mencionado anteriormente, enfatiza a necessidade de que o apoio material dos pais seja feito de uma maneira respeitosa. 2.8 enfatiza que é a expressão do rosto de alguém que é filial, e não apenas assumir o fardo do trabalho ou permitir que os mais velhos tomem parte do vinho e da comida antes dos outros.

A obediência aos pais é sempre exigida do filho filial? E se o filho acreditar que os pais estão errados e seus desejos forem contrários ao que é correto ou ao *ren*? Nesses casos em que se pensa que estão errados, o que se deve fazer? *Analectos* 2.5 retrata Confúcio dizendo: "Não desobedeça", mas quando questionado ainda mais sobre o seu significado, ele explica a obediência em termos de conformidade com os ritos de sepultamento e de sacrifício aos pais falecidos. Em 4.18, Confúcio diz que quando alguém discorda dos seus pais, deve-se argumentar gentilmente com eles. Na maioria das traduções do que se segue, Confúcio conclui que, se os pais não forem persuadidos, não se deve opor-se a eles (por exemplo, Lau, 1979; Slingerland, 2003; Waley, 1938), mas é possível ler a passagem redigida de forma esparsa e ambígua, exigindo, em vez disso, que não se abandone o propósito de tentar mudar as mentes dos pais respeitosamente (Legge, 1971; para um levantamento das diferentes interpretações e um argumento para a tradução de "persistência na argumentação", ver Huang, 2013, p. 133-137). Em outros textos confucianos, a questão de saber se a obediência é exigida recebeu respostas diferentes na tradição confuciana. Os capítulos 1 e 2 dos *Registros do Ritual* (Legge, 1967, v. 1) dizem que deve-se obedecer se não conseguir persuadir os pais de alguém. Por outro lado, Xunzi declara que seguir os requisitos de moralidade em vez dos desejos do pai de alguém é parte da mais alta norma de conduta (29.1 do *Xunzi*; para uma tradução, ver Knoblock, 1988-1994; ou Hutton, 2014) e, além do mais

[2] Nota do organizador: Outra forma de denominar esse princípio ético confuciano é "cuidado diferenciado", no sentido de, propositalmente, tratar com mais cuidado as pessoas mais próximas do seu círculo de convivência, especialmente seus pais, ainda que esse cuidado deve ser expandido gradualmente para todas as pessoas do mundo.

que, se seguir o curso de ação ordenado pelo pai de alguém trouxesse desgraça para a família e não segui-lo trouxesse honra, então não seguir é agir moralmente (29.2 do *Xunzi*). A posição de Xunzi é apoiada em parte pela distinção entre serviço aos pais e obediência a eles. Poderia-se muito bem deixar de servir aos pais se seguir seus desejos for trazer desgraça moral para eles e para a família.

Outra questão ética que surge da forte ênfase confuciana na filialidade diz respeito a possíveis conflitos entre a lealdade aos pais e a lealdade ao governante ou à justiça pública. Considere novamente os *Analectos* 13.18, em que Confúcio diz que a retidão íntegra é encontrada em filhos e pais acobertando uns aos outros. Nesse caso, pelo menos, a lealdade aos pais ou filhos tem precedência sobre a lealdade ao governante ou à justiça pública. Essa precedência é uma implicação da doutrina confuciana do cuidado com distinções ("cuidado com distinções" é a tradução usual, mas talvez "cuidado com distinções" seja menos enganosa porque abrange tanto a atitude emocionalmente carregada em relação aos parentes quanto uma atitude mais distanciada em relação a estranhos). Embora todas as pessoas mereçam uma preocupação moral, algumas merecem mais do que outras, de acordo com o relacionamento do agente com elas.

Para introduzir outros tipos de problemáticas tratadas pelos pensadores confucianos, é necessário identificar um crítico central do confucionismo no período clássico. Mozi (provavelmente séc. V AEC), que possivelmente foi um estudante do confucionismo, passou a rejeitar esse ensinamento, parcialmente em razão de que a ênfase confuciana no ritual e no desempenho musical era um gasto desnecessário de recursos que poderiam, de outra forma, ser usados para atender às necessidades básicas de muitos (*Mozi*, caps. 25, 32; para uma tradução, ver Watson, 1967). Uma crítica relacionada no texto do *Mozi* é que a tradição não detém autoridade normativa simplesmente porque é tradição, pois houve um tempo em que a prática em questão era nova, e não uma tradição (cap. 39). Se uma prática não tem autoridade quando é nova, ela não tem autoridade em nenhum momento subsequente simplesmente porque está ficando mais velha.

Mozi também argumentava que a preocupação exclusiva com os seus (nós mesmos, nossa família, nosso Estado) está na raiz de todos os conflitos destrutivos (cap. 16). A preocupação exclusiva consigo mesmo faz com que os

fortes roubem os fracos. A preocupação exclusiva com a família de alguém faz com que as grandes famílias causem estragos às famílias menores (não é difícil ver como esse pensamento poderia se aplicar à ideia de proteger a própria família, mesmo que tenham cometido crimes graves contra outras pessoas fora da família). A preocupação exclusiva com o Estado de alguém faz com que grandes Estados ataquem pequenos Estados. Mozi defendeu a doutrina do *jian ai* como um remédio. "*Ai*" usualmente significa "amor" ou "afecção", mas para Mozi provavelmente significava uma forma de preocupação emocionalmente mais fria. "*Jian*" usualmente significa "inclusivo". Uma possível tradução de "*jian ai*" é "cuidado inclusivo" (ver Fraser, 2016). Outras traduções registram "*jian*" como "imparcial", como em "cuidado imparcial" (ver Ivanhoe, 2005). A última tradução transmite claramente o entendimento que os confucianos, pelo menos desde Mêncio, têm de *jian ai*, que é o que exige que se tenha igual preocupação por todos, independentemente de seu relacionamento com eles. A próxima seção explica como Mêncio incorporou esse entendimento de *jian ai* em sua crítica a ele e em seu desenvolvimento da ética confuciana.

2.5 A defesa de Mêncio do cuidado com distinções e a sua teoria das raízes do conhecimento moral e da motivação na natureza humana

Os seguidores substanciais que o moísmo ganhou no período clássico forçou uma resposta dos confucianos (para uma discussão do impacto central de Mozi na tradição chinesa, ver Hansen, 1992 e Van Norden, 2007). Eles responderam sobre dois assuntos: em primeiro lugar, eles tiveram que abordar a exigência da preocupação por todas as pessoas, e como conciliar tal preocupação com a maior preocupação por alguns que a doutrina confuciana do cuidado com distinções requer; em segundo lugar, eles tiveram que abordar a questão de quais tipos de preocupação são motivacionalmente possíveis para os seres humanos, parcialmente em resposta ao argumento moísta de que não é difícil agir com base no *jian ai* (que eles vieram a interpretar como sendo contrário ao cuidado com distinções), e, parcialmente, em resposta a outros que eram céticos sobre a possibilidade de agir com base em qualquer tipo de preocupação genuína com os outros. Mêncio, no texto que pretende ser um registro de seus ensinamentos, explicitamente se coloca em defesa do

confucionismo não apenas contra o moísmo, mas também contra os ensinamentos de Yang Zhu. Os ensinamentos de Yang pareciam, a Mêncio, situar-se na extremidade oposta do espectro do moísmo (não há texto existente que pretenda articular e defender o yangismo). De acordo com a caracterização de Mêncio, Yang Zhu criticava tanto o moísmo quanto o confucionismo por pedirem às pessoas para se sacrificarem pelos outros. Yang Zhu, nessa visão, era um egoísta ético: isto é, aquele que sustenta que é sempre correto promover o bem-estar próprio de alguém. Mêncio posicionou o confucionismo como a ocupação do meio correto entre os extremos de ter preocupação apenas consigo mesmo, por um lado, e ter um grau igual de preocupação por todos.

Mêncio 1A7 pretende ser o relato de uma conversa entre Mêncio e o rei Xuan, o governante de um Estado chinês. Mêncio tenta persuadir o rei a adotar o *dao* ou a forma de governar confuciano. O rei imagina se ele realmente pode ser o tipo de rei que Mêncio está defendendo, e Mêncio responde perguntando se a seguinte estória que ele ouviu sobre o rei é verdadeira. A estória é que o rei viu um boi sendo levado ao matadouro para um sacrifício ritual. O rei decidiu poupar o boi e substituiu o sacrifício ritual por um cordeiro. Pensando novamente sobre aquela ocasião, o rei lembra que foi o olhar dos olhos do boi, como o de um homem inocente sendo levado à execução, que o levou a substituir o cordeiro. Mêncio, então, comenta que essa estória demonstra a capacidade do rei de se tornar um verdadeiro rei, e que tudo o que ele tem de fazer é estender o tipo de compaixão que demonstrou pelo boi ao seu próprio povo. Se ele pode cuidar de um boi, ele pode cuidar de seus súditos. Dizer que ele pode cuidar de um boi, mas não de seu povo, é como dizer “minha força é suficiente para levantar pesos pesados, mas não o suficiente para levantar uma pena” (tradução adaptada de Lau, 1970a). Sua falha em agir em nome de seu povo se deve simplesmente a ele não agir, não a uma inabilidade em agir. O que o rei tem de fazer, sugere Mêncio, é tratar os idosos de sua família como idosos e então estendê-lo aos idosos de outras famílias; trate seus filhos como jovens e estenda-o aos filhos dos outros; então você pode transformar o mundo todo na palma da sua mão.

A passagem demonstra uma característica do texto que é pertinente à resposta de Mêncio ao moísmo. Em contraste com os *Analectos*, os deveres do governante de cuidar de seu povo são discutidos com mais frequência e desempenham um papel mais proeminente na concepção da excelência moral de um governante. Mêncio é retratado neste texto como muito engajado em fazer

com que os reis dos Estados chineses parem de maltratar seus súditos, parem de destacar seus súditos para suas guerras de expansão territorial e evitar sobretaxá-los para financiar suas guerras e projetos luxuosos. Ao mesmo tempo, a asserção de Mêncio de que o rei é capaz de estender o tipo de preocupação que demonstrou com o boi ao seu próprio povo é uma resposta aos que defendem o yangismo em razão do fato de que agir por conta própria é natural. Mêncio sustenta que a compaixão natural é parte da natureza humana. A tarefa do autocultivo moral é a tarefa de "estender" o que é natural. O que é natural, ou, pelo menos, mais natural, é agir propriamente em relação aos idosos e aos jovens da família e, em seguida, estender isso aos idosos e aos jovens das outras famílias.

A extensão é necessária porque a compaixão natural é irregular em comparação com até onde deveria se estender. O rei Xuan pode achar natural ter compaixão por um homem inocente prestes a ser executado ou por um boi aterrorizado prestes a ser abatido, mas não por todos os seus súditos quando ele está focando nos benefícios que uma guerra de expansão territorial pode lhe trazer. Esta estória de Mêncio, o rei e o boi, é um rico material para a reflexão sobre a natureza do desenvolvimento moral. Parece plausível que o desenvolvimento deva começar com algo que seja da natureza correta para ser moldado nas virtudes morais, e também plausível que o que começamos não seja completamente como deveria ser. As questões postas pela estória são o que a base natural da moralidade é, e como o desenvolvimento posterior ocorre. A teoria dos "quatro *duan*" de Mêncio aborda essas questões. "*Duan*" significa literalmente "ponta de alguma coisa" e é frequentemente traduzido como "princípio" neste contexto.

Quais são os quatro "princípios" da moralidade? Em 2A6 [do *Mêncio*], sobre a natureza humana (*ren xing*), diz-se que nenhuma pessoa é desprovida de um coração (a palavra para coração em chinês significa a sede do pensamento e do sentimento, portanto frequentemente traduzida como "a mente") sensível ao sofrimento dos outros e, para ilustrar esse princípio, Mêncio nos pede que suponhamos que um homem visse repentinamente uma criança prestes a cair dentro de um poço. Tal homem certamente seria movido pela compaixão, não porque quisesse cair nas boas graças dos pais, nem porque desejasse ganhar o elogio de seus companheiros da aldeia ou amigos, nem mesmo porque desgostasse do clamor da criança. Essa compaixão natural pode

se desenvolver na virtude do *ren* (em Mêncio, o *ren* é mais frequentemente uma virtude particular que se preocupa com o cuidado e, portanto, é frequentemente traduzido como "benevolência"). Um segundo princípio é o coração que sente vergonha em certas situações, por exemplo, em 6A10, Mêncio diz que se o arroz e a sopa fossem oferecidos depois de serem espezinhados, até um mendigo os desprezaria. Sob as condições corretas, a vergonha inata se transforma na virtude do *yi* ou retidão — ser capaz de fazer a coisa correta. O terceiro princípio é o coração que sente cortesia, por exemplo, o mais jovem às vezes sabe instintivamente que deve respeitar e ser cortês com o mais velho. Sob as condições corretas, a cortesia se transforma no *li*, que como virtude, consiste na observância dos ritos ou na virtude da propriedade ritual. E, finalmente, existe o coração que tem um senso de certo e errado (*shi* / *fei*, o que fazer ou não fazer). Sob as condições corretas, esse senso de aprovação e desaprovação se transforma em sabedoria, que inclui ter um alcance do espírito por trás das regras morais para que se saiba como ser flexível ao aplicá-las.

É importante notar que os princípios mencianos da moralidade não são apenas sentimentos cegos ou impulsos primitivos para agir de certas maneiras, mas contêm dentro deles certos julgamentos intuitivos sobre o que é certo e errado, o que deve ser desdenhado e o que é comportamento respeitoso e deferente. No exemplo do mendigo que não aceita comida espezinhada, parece que Mêncio está sugerindo que temos um senso original e não aprendido que nos permite julgar o tipo de respeito que é devido a nós mesmos como seres humanos. Similarmente, ao sugerir que temos um senso de deferência não aprendido, Mêncio está sugerindo que temos um senso não aprendido do que é devido aos outros, tais como os mais velhos e os nossos pais. A teoria de Mêncio corresponde a algumas das teorias mais recentes da emoção que apontam na direção do entrelaçamento das dimensões cognitiva e afetiva (a teoria não implica necessariamente, entretanto, que o afetivo equivale a nada mais do que o cognitivo, como será discutido mais tarde).

O *Mêncio* contém diferentes metáforas que transmitem uma visão da natureza humana como base para o desenvolvimento moral. Em uma metáfora, usada em um debate com o filósofo rival Gaozi em 6A2, a bondade inata da natureza humana é como a tendência da água de fluir para baixo. A metáfora implica que os seres humanos desenvolvem virtudes na ausência de interferência anormal, tal como a água sendo represada ou atingida de modo que

ela espirre para cima. Na outra forma de conceber o desenvolvimento ético, os quatro princípios são mais como brotos de cevada que precisam de nutrição análoga ao sol, à água e ao solo fértil (6A7). Que essas duas concepções são significativamente diferentes pode ser visto por meio do reconhecimento de que as condições de "crescimento" para os brotos não são necessariamente fornecidas no curso normal das coisas (ver Wong, 2015b).

Em algumas passagens, a extensão é caracterizada como uma questão de simplesmente preservar ou não perder o que é dado a alguém no nascimento (4B12, 4B19, 4B28, 6A10, 6A11), e tais passagens estão de acordo com a metáfora da água ao sugerir que o desenvolvimento moral acontece em a ausência de interferência anormal. Em outros lugares, o pensamento parece estar mais de acordo com a metáfora do broto e identifica condições para o desenvolvimento moral que vão muito além da não-interferência: os reis são considerados responsáveis por fornecer aos seus súditos um meio de vida constante (1A7) que lhes permite apoiar os pais e nutrir a esposa e os filhos; os reis também devem assegurar a educação moral apropriada sobre filialidade, sobre os deveres que os governantes e os súditos devem uns aos outros e sobre o respeito pelos mais velhos. Além disso, Mêncio reconhecia outras predisposições naturais além dos quatro princípios que poderiam potencialmente levar os seres humanos a se perder. Ele menciona os desejos dos sentidos a esse respeito (6A15). É por isso que Mêncio atribui a todos a responsabilidade para *si* (refletir, revirar na mente de alguém) (6A14, 6A15) acerca das manifestações dos quatro princípios. Com tal reflexão, os seres humanos podem reconhecer que a virtude tem precedência sobre a satisfação de desejos e sentimentos potencialmente conflitantes (por exemplo, a prioridade da retidão sobre o desejo de viver, se não se pode ter os dois), mas a falta de reflexão irá tolher o desenvolvimento moral (6A9). Se a privação de condições nutritivas for severa o suficiente, os brotos podem ser mortos (6A8). Assim, embora Mêncio seja frequentemente caracterizado superficialmente por dizer que a natureza humana é boa (6A6), ele quer dizer (pelo menos quando seu pensamento é guiado pela metáfora do broto) que ela contém predisposições para sentir e agir de maneiras moralmente apropriadas e para fazer julgamentos normativos intuitivos que podem, com as condições corretas de nutrição, guiar os seres humanos quanto à ênfase apropriada a ser dada aos desejos dos sentidos (ver Shun, 1997; Van Norden, 2004; 2007).

Não é de surpreender que deva existir o tipo de ambiguidade expressa pela justaposição das metáforas da água e do broto em Mêncio. Uma concepção contemporânea muito comum do inato chega muito perto das implicações da metáfora da água, ou seja, aquilo que se desenvolve sob condições normais. Por outro lado, também somos capazes de reconhecer que outras coisas se desenvolvem sob um conjunto de condições mais estreitas ou muito mais contingentes (não necessariamente realizadas no curso normal das coisas). Um broto de cevada se desenvolve apenas se os seres humanos plantarem no tipo correto de solo e se esforçarem para cultivá-lo. No entanto, parece intuitivamente correto dizer que a sua direção de crescimento é inata. Se as condições para o crescimento forem realizadas, ela se tornará uma planta de cevada, não uma planta de milho. O pensamento contemporâneo sobre as bases inatas da moralidade também mostra essa gama de pensamento. Alegações de que a moralidade é restringida por uma gramática universal inata (por exemplo, Hauser, 2008; Mikhail, 2011) parece mais próxima da ideia de que a moral (ou sua estrutura universal subjacente) se desenvolve sob condições normais; outras concepções reconhecem um papel maior para os fatores contingentes (Nichols, 2004; Haidt e Bjorklund, 2008). A ambiguidade no pensamento de Mêncio, então, antecipa as oscilações contemporâneas no pensamento sobre os papéis relativos com que os seres humanos nascem e o que eles adquirem por meio do aprendizado, da experiência e da cultura.

Muito do que é fascinante em Mêncio está em suas explorações de como o aprendizado moral ocorre e como esse aprendizado também poderia interagir com a emoção. Considere agora, em combinação, o tema de que o cognitivo e o afetivo entram na constituição da emoção e o tema de que os princípios emocionais da moralidade podem ser estendidos por meio da provisão do tipo certo de nutrição. O que é necessário para extensão? A extensão cognitiva, isto é, mais conhecimento moral, é suficiente? A resposta a esta pergunta depende da natureza do entrelaçamento entre o cognitivo e o afetivo nas emoções. Considere novamente a estória do rei Xuan e do boi. Mêncio expressa confiança na habilidade do rei Xuan de ter compaixão pelo seu povo, com base no seu ato de compaixão pelo boi. Aqui, a questão de saber se a extensão cognitiva é suficiente emerge do concreto. Foi suficiente para Mêncio ter lembrado ao rei que ele tem ainda mais razões para poupar seu povo do sofrimento do que tinha para poupar o boi do sofrimento (mais razão porque

Mêncio classifica claramente os interesses dos animais abaixo daqueles dos seres humanos, e porque, para ele, existe uma boa razão moral para o desempenho de sacrifícios rituais)? Não se pode esperar que a consistência lógica sozinha forneça motivação, como David Nivison apontou (1996), mas, então, o que Mêncio está tentando fazer com o rei senão movê-lo por meio da lógica?

Nenhum lugar do *Mêncio* é suficiente para apontar para uma interpretação definitiva sobre este assunto, mas várias reconstruções de posições possíveis podem ser dadas. Talvez a natureza inata do rei contenha toda a motivação de que ele precisa, e tudo o que Mêncio está fazendo é lembrá-lo de que ele tem a motivação para poupar seu povo. Esta interpretação parece estar aproximadamente de acordo com a comparação de Mêncio entre o desenvolvimento moral e a água fluindo para baixo: ela procederá a menos que seja interferida. Talvez a natureza do rei precise de algum grau de transformação que comece com o tipo de compaixão que ele pode sentir por um boi aterrorizado ou por um homem inocente prestes a ser executado, e, então, expanda o escopo dessa compaixão para mais de seus objetos apropriados. Esta interpretação parece estar aproximadamente de acordo com a comparação de Mêncio entre o desenvolvimento moral e o crescimento de brotos que precisam de água, solo e esforços de cultivo apropriados. (Para uma gama de diferentes posições possíveis que poderiam ser atribuídas a Mêncio, veja Im, 1999; Ivanhoe, 2002; Shun, 1997; Wong, 2002; Van Norden, 2007; e McRae 2011.)

O que parece filosoficamente frutífero sobre a estória de Xuan e o boi é que ela retrata uma tentativa de ensinamento moral do tipo que realmente ocorre na vida moral, e a ambiguidade que apresenta ao leitor é frutífera precisamente porque não é uma estória teorizada completamente. Não nos é dito exatamente o que Mêncio está tentando fazer com o rei em termos de uma teoria da natureza das emoções e da relação entre o cognitivo e o afetivo. Em vez disso, somos levados a refletir sobre as possibilidades mais plausíveis ao tentar chegar a uma reconstrução do que o texto pode ter significado, bem como qual poderia ser a posição mais esclarecedora nos seus próprios méritos. A estória é particularmente intrigante para aqueles filósofos que acreditam na possibilidade de que o aprendizado pode influenciar a emoção ao mesmo tempo que a emoção pode ajudar o aprendizado a se tornar motivacionalmente eficaz. Em um

momento da conversa entre o rei Xuan e Mêncio, o rei comenta que Mêncio o ajudou a entender que ele estava verdadeiramente motivado pela compaixão para poupar o boi. Ele diz que, enquanto Mêncio falava, sentiu novamente a sensação de compaixão. É neste ponto que Mêncio lembra o rei do sofrimento de seu povo. Talvez o que Mêncio estivesse tentando fazer fosse expandir o escopo do sentimento do rei por aqueles que sofrem. Ele pode saber abstratamente que tem o dever de promover o bem-estar do seu povo, mas pode não senti-lo muito, e ao estimular o rei a reviver o sentimento de compaixão que tinha pelo boi, Mêncio talvez esteja tentando fazer com que esse sentimento se expanda para incluir seus súditos. Mêncio está lembrando o rei de seu dever precisamente quando ele preparou o rei para assimilá-lo emocionalmente. Em qualquer caso, esta é uma imagem plausível de como o cognitivo e o afetivo podem interagir no desenvolvimento emocional e ambos serem necessários para uma motivação moral eficaz (ver Wong, 2015a).

Se nos lembrarmos do que Mêncio disse em 6A10, que mesmo um mendigo recusaria comida que foi espezinhada, podemos inferir que algo como um conceito de dignidade humana está implícito. Em virtude dos quatro *duan*, temos o direito de respeitar. O que é mais interessante, entretanto, é a ideia de que a fonte da nossa dignidade é também a fonte das nossas responsabilidades uns para com os outros e para conosco. Temos a responsabilidade de refletir sobre os *duan*, e se os abusamos e os eliminamos, nos tornamos indignos do respeito a que tínhamos originalmente direito. Essas implicações da ideia menciana sobre a fonte da dignidade humana não são muito destacadas na tradição ocidental. A ideia de que poderíamos nos tornar indignos do respeito básico a que originalmente temos direito pode parecer dura, mas o que se deve manter em mente é que os outros compartilham a responsabilidade de desenvolver nossos *duan*. O mais importante é que nossa família compartilha dessa responsabilidade, mas, como Mêncio também enfatiza, o rei tem a responsabilidade de criar as condições de segurança material que permita à maioria das pessoas refletir e desenvolver seu *duan*. De fato, Mêncio responsabiliza o rei que não fornece um meio de vida constante para os crimes que seu povo comete para sobreviver e alimentar suas famílias. São aqueles que têm segurança material e educação moral adequadas, mas, ainda assim, deixam de refletir, que devem assumir a maior parte da responsabilidade por seus malfeitos.

E quanto à prioridade da lealdade filial sobre a lealdade à comunidade mais ampla? A defesa de Mêncio dessa prioridade baseia-se em sua teoria da natureza humana como contendo não apenas os princípios das motivações afetivas para ser moral, mas também julgamentos intuitivos sobre o que é correto e sobre o que merece o sentimento de vergonha. Sua pergunta a um moísta, Yizi, é como Yizi pode justificar o fornecimento de um enterro especial para seus pais falecidos, quando as prescrições moístas são para um enterro simples para qualquer pessoa. A resposta de Yizi é citar o *Livro da História*: os reis-sábios tratavam todos os seus súditos como se fossem seus filhos recém-nascidos. A interpretação de Yizi desse provérbio é que não deve haver distinções na preocupação de alguém com o povo, embora a prática possa começar com os pais de alguém (não está claro como a preocupação sem distinções é compatível com o enterro especial para os pais, e não há nenhum esclarecimento adicional em 3A5, mas a questão envolve a questão do que os moístas queriam dizer com o *jian ai*, que é abordado na seção 3, abaixo). A contra-resposta de Mêncio é perguntar se Yizi realmente acredita que uma pessoa ama o filho do seu irmão mais velho tanto quanto o bebê do seu vizinho. Esta não é apenas uma asserção sobre o que as pessoas tendem a sentir, mas também uma asserção sobre o que as pessoas intuitivamente consideram ser correto sentir e fazer. Em seguida, Mêncio faz uma observação enigmática no sentido de que Yizi está destacando uma característica especial em um certo caso: "quando um bebê recém-nascido se arrasta em direção a um poço, não é sua culpa". Esta última parte da resposta de Mêncio é enigmática porque Yizi não disse nada sobre um bebê e um poço. Uma possibilidade é que Yizi pode ter se referido obliquamente à alegação de Mêncio de que todos têm o sentimento original e não aprendido de aflição ao ver uma criança prestes a cair dentro de um poço. Em outras palavras, Yizi poderia ter desafiado Mêncio ao perguntar: "Sua própria compaixão não aprendida postulada não exige que consideremos essa criança da mesma maneira, independentemente de quem seja?" Essa forma de se referir a Yizi ajuda a entender a resposta de Mêncio. Primeiro, ele aponta o que considera ser a afeição indiscutivelmente maior que uma pessoa sente pelo filho do irmão mais velho em relação ao bebê do vizinho. Mêncio garante que todos respondemos a uma criança prestes a cair dentro do poço com alarme e aflição, e não importa de quem a criança seja. Entretanto, não se pode inferir dessa situação particular que devemos ter igual preocupação por todos *em todas* as situações. O caso da

criança prestes a cair dentro do poço tem uma característica particular que torna relevante tratá-la como alguém trataria qualquer criança. Essa característica parece ser a inocência.

A posição menciana tem como premissa o princípio de que é correto tratar todas as pessoas semelhantemente apenas quando as maneiras em que elas se assemelham entre si são as características mais eticamente relevantes da situação. Devemos fazer a mesma coisa apenas quando as similaridades entre dois casos são as características mais eticamente relevantes da situação. Mêncio acredita que, em muitos casos, a presença ou ausência de um relacionamento familiar com uma pessoa é a característica mais relevante (ao decidir a quais crianças dar presentes, o fato de que uma criança é o filho do irmão mais velho e a outra criança é filho do vizinho pode ser a característica mais relevante). Em outros tipos de situação, como uma criança prestes a cair dentro de um poço, é a inocência que as crianças compartilham que é a característica mais relevante. É por isso que é apropriado sentir-se alarmado ou aflito em relação a qualquer criança nessa situação. A aplicação implícita dessa ideia ao tratamento dado pelos reis-sábios às pessoas é que esses reis tratavam todas as pessoas semelhantemente, na medida em que as pessoas não mereciam o dano que estava prestes a acontecer.

Duas questões surgem desta resposta ao moísmo como ele a entendeu (se ele a entendeu corretamente será abordado na seção 3). Uma questão é se Mêncio tem garantia suficiente para confiar nos tipos de julgamentos intuitivos que ele atribui à natureza humana. Mêncio sustenta que os princípios da moralidade são enviados pelo Céu, mas na ausência de tal garantia metafísica, esses julgamentos intuitivos podem ser aceitos, particularmente aqueles que subscrevem o cuidado com distinções? A dúvida sobre a garantia metafísica pode não condenar a resposta de Mêncio ao moísmo, entretanto, se alguém sustentar que todas as teorias normativas dependem, definitivamente, de julgamentos intuitivos e se não houver nenhuma boa razão para ser cético sobre esses julgamentos. Assim, pode-se sustentar que, haja ou não uma garantia metafísica, há uma grande dose de plausibilidade no julgamento intuitivo sobre dever aos pais mais preocupação porque eles são a fonte da vida e do sustento de alguém. É claro que também se pode sustentar, como Mêncio parece sustentar, que as pessoas merecem cuidado em virtude de serem humanas, e a possibilidade de conflito de deveres surge dessas diferentes fontes de

preocupação. A segunda questão é como o texto *Mêncio* lida com conflitos do tipo exemplificado pelo caso do roubo de ovelhas nos *Analectos*.

O texto contém temas que incorporam o tema da lealdade filial e, como nos *Analectos*, essa lealdade possui precedência sobre a justiça pública. 7A35 conta uma estória sobre o imperador-sábio Shun que ilustra esse tema. Porque Shun era renomado por sua filialidade, pergunta-se a Mêncio o que Shun teria feito se seu pai matasse um homem. Mêncio responde que Shun não pôde impedir o juiz de prender seu pai porque o juiz tinha autoridade legal para agir. Mas, então, Mêncio diz, Shun teria abdicado e fugido com seu pai para a beira do mar. 5A2 e 5A3 descrevem a maneira como Shun lidou com a conspiração de seu meio-irmão Xiang com seu pai e sua madrasta para matá-lo. Ele enfeudou Xiang porque tudo o que ele podia fazer como irmão era amá-lo. Ao mesmo tempo, Shun nomeou funcionários para administrar o feudo e coletar impostos e tributos, para proteger o povo de Youbi do governo potencialmente abusivo de Xiang. É por isso que alguns chamaram o ato de Shun de um banimento de Xiang. Entretanto, as estórias de Shun exibem uma complexidade que as diferencia da estória do acobertamento do roubo de ovelhas nos *Analectos*. Embora a lealdade filial receba claramente uma prioridade em cada estória, há nas ações de Shun um reconhecimento do outro valor que entra em conflito com a lealdade filial. Embora Shun definitivamente dê prioridade à lealdade filial no caso do seu pai, a sua primeira ação reconhece o valor da justiça pública ao se recusar a interferir com o juiz enquanto ele é rei. Enquanto Shun se recusa a punir seu meio-irmão, ele protege o povo do novo feudo de Xiang.

Essas estórias de Shun ilustram que a resposta de um agente a uma situação em que valores importantes entram em conflito não precisa ser uma escolha estrita entre honrar um valor e negar totalmente o outro. Embora algum tipo de prioridade poderia ter que ser posto ao final, também existem maneiras de reconhecer o valor que é subordinado, mas como exatamente isso deve ser feito parece muito uma questão de julgamento na situação particular em questão. As estórias de Shun são uma expressão do tema confuciano de que a correção não pode ser julgada com base em princípios gerais sem exceção, mas uma questão de julgamento na situação particular. É difícil ver como esse tema pode ser ensinado, exceto pela maneira como é feito no *Mêncio*: por meio de exemplos de como é feito, e onde a situação é apresentada por meio de algum tipo de narrativa.

A forma característica de raciocínio em Mêncio é o raciocínio analógico (ver Lau, 1970b; Wong, 2002). Partindo do que parece verdadeiro em um caso e "estendendo" conclusões similares a outro caso que tenha conclusões similares. O truque para fazer o raciocínio analógico corretamente, como sugerido anteriormente, é estender as conclusões similares apenas quando os dois casos compartilham características eticamente relevantes e decisivas. *Mêncio* 4A17 mostra uma preocupação similar para tratar casos semelhantes. Mêncio garante que, para salvar a vida de uma cunhada que está se afogando, naturalmente se suspende a regra costumeira de propriedade que proíbe o toque entre o homem e a mulher quando eles o estão dando e recebendo. Um outro filósofo propõe aplicar esta ideia de suspender as regras usuais de propriedade para salvar outra coisa do afogamento — o Império todo! Mêncio responde que alguém salva a cunhada com a mão, mas não pode salvar o Império de se afogar no caos e na corrupção com a mão. O Império só pode ser retirado [do caos] pelo Caminho. Mêncio está rejeitando a analogia entre comprometer o decoro ritual para salvar o país e comprometer o decoro para salvar a cunhada. Há uma dissimilaridade relevante entre o caso da cunhada que se afoga e a salvação do país: não se pode salvar o Império por meio de compromissos de decoro ritual, mas, em vez disso, seguindo o Caminho, que por sua vez implica seguir o decoro ritual.

Então, o que fazemos quando confrontamos um caso problemático do presente e não sabemos automaticamente qual é a coisa correta a se fazer? Mêncio acredita que podemos confiar em casos passados nos quais fizemos julgamentos confiáveis sobre, por exemplo, o que é correto e o que é vergonhoso. Esses julgamentos confiáveis feitos em casos passados servem como *paradigmas* ou *exemplares* de julgamento ético correto. Ao nos encontrarmos com novas situações problemáticas, determinamos que tipo de reação ética à nova situação é correta, perguntando quais dos casos em que tivemos julgamentos paradigmáticos são relevantemente similares. Determinamos, então, quais reações às novas situações seriam suficientemente similares aos julgamentos paradigmáticos relevantes. Raciocínio analógico é atenção cuidadosa e *comparação* com um paradigma concreto. O conjunto de julgamentos éticos paradigmáticos que temos não apenas inclui casos de nossa própria experiência pessoal, mas também inclui a experiência de outros, especialmente aqueles que servem como modelos de julgamento sábio. As estórias do rei-sábio Shun no texto do *Mêncio* parecem nos dar tais paradigmas.

Os julgamentos de Shun sobre o que fazer a respeito dos conflitos entre a lealdade filial e a justiça pública pretendem, talvez, servir como julgamentos paradigmáticos. A concepção de raciocínio moral encontrada no *Mêncio* oferece material importante para reflexão sobre o processo de julgamento moral, especialmente para aqueles que passaram a rejeitar o modelo simples de julgamento como dedução a partir de premissas, incluindo um princípio moral geral e uma descrição das condições que tornam o princípio aplicável à situação em questão. A imagem menciana inclui considerações morais gerais ou valores que influenciam a situação em questão, como a importância da lealdade familiar e da justiça pública, mas a imagem também sugere que o julgamento em situações difíceis inclui encontrar uma maneira de adequar, de reconhecer e realizar os valores em jogo. "Encontrar um caminho" parece muito mais uma questão de imaginação e engenhosidade do que de dedução, mas a imagem menciana também sugere que podemos ser guiados por exemplares de julgamento sábio. Identificar as semelhanças e diferenças relevantes entre esses exemplares e a situação presente de alguém parece uma questão de percepção e de muita atenção, em vez de dedução a partir de princípios.

2.6 Xunzi *versus* Mêncio sobre a natureza humana e as origens da moralidade

No capítulo *Xing E* ("A Natureza [Humana] é Má"), Xunzi explicitamente opõe sua posição sobre a natureza humana à de Mêncio. Ele afirma que, longe de ser boa, a natureza humana é má porque inclui o amor ao lucro, a inveja e o ódio, e os desejos dos olhos e dos ouvidos que levam à violência e à anarquia. Para evitar essas consequências de satisfazer aos nossos desejos e impulsos espontâneos, é preciso o *wei* (atividade consciente ou esforço deliberado), modelos e ensinamentos, e a orientação por meio da observância do ritual e do *yi* (normas de retidão). Por meio de tais esforços, os desejos e as emoções naturais são transformados assim como um pedaço torto de madeira é cozido no vapor e então endireitado em uma prensa. Todos os rituais e normas de retidão são *sheng* (gerados, produzidos) pelos sábios. Estes são gerados a partir da atividade consciente dos sábios e não de sua natureza original. Exatamente como o vaso feito por um oleiro é gerado a partir de sua atividade consciente e

não de sua natureza original, os sábios acumularam seus pensamentos e ideias e fizeram uma prática da atividade consciente e de seus precedentes, gerando assim rituais e normas de retidão.

Parte do argumento de Xunzi contra Mêncio é que a natureza humana não é o que é produzido pela atividade consciente, mas, pelo contrário, o que já existe nos seres humanos, independentemente da atividade consciente. Dado que está claro que os seres humanos ainda não são bons, mas devem trabalhar nisso, é claro que a natureza humana não pode ser boa. Quando se atribui a Mêncio a visão da metáfora da água da inclinação humana para o bem, a crítica de Xunzi tem razão. Tornar-se bom não parece ser apenas uma questão de não interferir no que se desdobrará em circunstâncias normais. Entretanto, quando se atribui a Mêncio a visão da metáfora do broto, as diferenças entre ele e Xunzi são mais sutis. Na visão da metáfora do broto, o esforço e a reflexão devem ser colocados no projeto de estender os brotos até onde eles deveriam estar. Poderia-se pensar que uma das diferenças reais entre Mêncio e Xunzi é que o primeiro acredita que o esforço necessário está em crescer ou estender o que está na natureza humana, enquanto o último acredita que o esforço está em refazer e remodelar o que está na natureza humana. Talvez alguém acredite que podemos ir "com o curso" daquilo com o que nascemos, e o outro acredita que devemos ir "contra o curso".

Cada pensador *enfatiza* uma dessas direções opostas, mas é um crédito à sutileza e ao poder de suas visões que cada um também leva em conta a direção que o outro enfatiza. Mêncio reconhece que o desenvolvimento moral é prejudicado quando uma pessoa presta mais atenção às "pequenas" partes do eu que incluem desejos de satisfação sensual e material e deixa de usar o coração-mente para refletir sobre as grandes partes que têm prioridade normativa. No capítulo sobre os rituais, Xunzi identifica disposições emocionais naturais e poderosas, tais como o amor pela própria espécie, que os rituais devem dar expressão e que parecem constituir uma base mais positiva para o desenvolvimento moral. Tal amor natural é expresso em amor pelos pais e intensa tristeza por sua morte, que deve ser expressa de forma apropriada em rituais de luto e enterro. Assim, Mêncio reconhece que existem partes naturais do eu que devem ser disciplinadas e controladas, enquanto Xunzi reconhece que existem partes naturais que são amplamente congênitas à moralidade no sentido de que são a base natural para obter grande satisfação e contentamento na

virtude, uma vez que alguém tenha obtido os desejos e emoções que se auto-engrandecem sob controle.

Outra discordância entre Mêncio e Xunzi tem a ver com a alegação de Mêncio de que a natureza humana contém predisposições morais. Como indicado anteriormente, tais predisposições mencianas parecem conter intuições morais (por exemplo, sobre o que é vergonhoso, e é certo ou errado). Em uma interpretação plausível de Mêncio, a moralidade é parte da ordem transmitida ao mundo pelo *tian* ou céu. Em contraste, Xunzi parece excluir a existência de predisposições naturais com conteúdo moral quando alega que os reis sábios geraram princípios rituais e preceitos de dever moral. Uma interpretação natural de "gerado" é "criado" ou "inventado". Nessas interpretações de cada pensador, o contraste entre Mêncio e Xunzi exemplifica o contraste entre um realismo moral robusto que tem propriedades morais, tais como a retidão, existindo independentemente da invenção humana e uma posição construtivista que torna as propriedades morais dependentes da invenção humana.

A interpretação de Xunzi como um construtivista não o compromete necessariamente com a negação da objetividade da moralidade ou com a negação de que haja uma única moralidade objetivamente correta. É possível ver Xunzi como um construtivista sobre a moralidade, mas também como um objetivista (ver Nivison, 1991). Na interpretação construtivista, Xunzi sustenta uma concepção funcional de moralidade, de acordo com a qual ela é inventada para harmonizar os interesses dos indivíduos e para restringir e transformar a procura imprudente de gratificação a curto prazo pelo motivo de promover os interesses de longo prazo dos indivíduos e do grupo. Princípios rituais e preceitos morais são inventados para cumprir tal função, e a natureza humana restringe quais dos princípios e preceitos possíveis são melhores ou piores para cumprir essa função. O argumento de Xunzi, sobre os rituais de luto prescritos pelos confucianos serem adequados à natureza do amor humano pelos pais de alguém, é um caso em questão.

A teoria funcional da moralidade de Xunzi agrega mais interesse em relação àqueles que exploram as possibilidades de uma abordagem naturalista da moralidade. Uma interpretação bastante comum da concepção de Xunzi do *tian* ou céu é que ele é uma força que dá ordem ao cosmos que é neutra para qualquer coisa que os seres humanos vieram a considerar como correto e bom. De fato, a tradução que melhor transmite esse significado para "*tian*" é

"natureza", que é a tradução dada pela valorizada tradução de Knoblock do *Xunzi*. As passagens textuais que apoiam essa interpretação enfatizam que o *tian* opera de acordo com padrões que permanecem constantes, não importa o que os seres humanos façam ou se eles apelam para isso em busca de boa fortuna (cap. 17). É tarefa apropriada dos seres humanos entender quais são esses padrões para tirar vantagem deles (por exemplo, para que possam saber arar na primavera, remover ervas daninhas no verão, colher no outono e armazenar no inverno).

Tal visão da diferença entre Xunzi e Mêncio, entretanto, depende de interpretações que foram disputadas em favor de interpretações alternativas. Roger Ames (1991, 2002) defende uma interpretação de Mêncio que atribui o maior papel na modelagem da direção do desenvolvimento moral à "inteligência social criativa" humana, em vez do *tian* concebido como uma força operando independentemente dos seres humanos. Para uma visão contrastante, ver Irene Bloom (1994, 1997, 2002), que, às vezes em resposta a Ames, defende um papel maior para a biologia em sua interpretação de Mêncio, embora também deixe um papel importante para a cultura. O texto *Xunzi* também é suscetível a interpretações muito diferentes, em parte devido à originalidade de sua síntese de várias vertentes de pensamento: confucionismo, daoísmo, moísmo e a Academia Jixia. Quando Xunzi afirma que o *tian* não responde à súplica humana e ao sacrifício ritual, parece que ele pode estar se inspirando no daoísmo (veja abaixo), mas quando ele se refere às faculdades dadas pelo *tian*, que os seres humanos devem exercer para resolver o problema do conflito, ele pode ser interpretado como implicando que o *tian* conferiu essas faculdades aos seres humanos com o *propósito* de resolver o problema do conflito e realizar vidas humanas completas juntas (para uma exploração das ricas possibilidades interpretativas em consideração à concepção de Xunzi do *tian*, ver Eno, 1990; e Machle, 1993). Embora ainda seria possível interpretar Xunzi como um construtivista sobre a origem da moralidade, essa interpretação alternativa poderia sugerir que o *tian* de Xunzi tinha um diagrama que pretendia que os seres humanos o completassem. Sob interpretações alternativas de Mêncio e Xunzi, então, as diferenças não desaparecem, mas poderiam formar contrastes ainda mais sutis (Wong, 2016).

Mesmo algumas das dificuldades teóricas que Xunzi tem são instrutivas. Ao pressionar Mêncio com o seu caso acerca da maldade da natureza humana,

ele enfatiza os impulsos egoístas da natureza humana. Diferente de Hobbes, ele não aceita que os seres humanos sejam inevitavelmente motivados pelos próprios interesses, e não tenta basear a aderência às normas morais apenas com base apenas no próprio interesse. Este é, sem dúvida, um movimento promissor, dadas as fortes críticas que podem ser dirigidas contra o projeto hobbesiano e as tentativas subsequentes de levar a cabo sua ideia básica (para tal tentativa, ver Gauthier, 1986; para críticas, ver Vallentyne, 1991). Xunzi, em vez disso, argumenta que os problemas criados pelo próprio interesse irrestrito apontam para a necessidade de transformar a motivação humana. As pessoas podem vir a amar a virtude moral e os ritos por conta própria, e isso é necessário, na visão de Xunzi, para uma solução estável para o problema do conflito entre indivíduos interessados apenas em si mesmos. Às vezes, Xunzi sugere que o intelecto pode se sobrepor aos desejos que surgem das emoções naturais, mas não fica claro como as motivações egoístas podem se tornar um amor pela virtude e pelos ritos simplesmente porque o intelecto os aprova. As partes de Xunzi que afirmam uma imagem mais complexa da motivação humana sugerem uma solução. Se os seres humanos são capazes de genuína compaixão e preocupação pelos outros, como o capítulo sobre os ritos sugere, então os princípios rituais e preceitos morais inventados pelos reis sábios têm algum proveito motivacional para o nascimento do amor pela virtude e pelos ritos. Tal solução se obtém do que são, sem dúvida, algumas das posições mais plausíveis de Mêncio: que os seres humanos são capazes de altruísmo e compaixão, mesmo que sejam motivados na maior parte do tempo por interesses próprios; e essa transformação moral é uma questão de cultivar e estender uma substância motivacional congênita com a moralidade (ver Wong, 2000).

Mêncio e Xunzi, então, oferecem teorias sofisticadas que expandem a gama de maneiras possíveis de entender o conhecimento moral, a motivação e a natureza da própria moralidade. Mêncio apresenta uma concepção interessante da maneira como raciocinamos por analogia a partir de julgamentos intuitivos e também uma concepção plausível de predisposições inatas que são compatíveis com um papel maior para o aprendizado e o crescimento no desenvolvimento do caráter e da virtude. Aqueles que são mais naturalisticamente inclinados em sua abordagem da moralidade (pelo menos na medida em que isso envolve resistir à ideia de uma fonte transcendente de propriedades morais) podem achar atraente a interpretação de Xunzi oferecendo uma concepção funcional de moralidade,

especialmente se ela permite um grau de objetividade em consideração ao conteúdo da moralidade.

2.7 O confucionismo e o problema situacionista para a ética da virtude

Nos últimos anos, Gilbert Harman (1998–99, 1999–2000) e John Doris (2002) apontaram a influência das situações sobre a atitude e o comportamento como um problema para a ética das virtudes. Citando trabalhos empíricos em psicologia social, Harman e Doris afirmam que a influência extensa e surpreendente de fatores situacionais abala a ideia de senso comum de que as pessoas possuem traços de caráter estáveis que explicam o que elas fazem. Alguns dos estudos psicológicos clássicos usados neste argumento parecem mostrar que cidadãos americanos comuns respeitáveis administram choques elétricos perigosos a uma pessoa inocente quando instados a fazê-lo por um experimentador em um jaleco de laboratório (Milgram, 1974), e que estar atrasado para um compromisso é o fator mais influente na decisão de um aluno de seminário [cristão] parar e ajudar alguém que parece adoecer, mesmo se o compromisso seja assistir a uma palestra sobre o Bom Samaritano (Darley e Batson, 1973). Tais estudos põem um problema não apenas para a concepção de senso comum dos traços de caráter, mas também para a ética das virtudes, que parece assumir a possibilidade de obter traços de caráter estáveis que são as virtudes. Talvez os seres humanos sejam inevitavelmente criaturas influenciadas pela situação em que agem e não por quaisquer disposições caracterológicas que trazem consigo para a situação. Nesse caso, parece que o ideal de se atingir virtudes está mal encaminhado.

Existem boas razões para esperar que o confucionismo ofereça alguns recursos distintivos para lidar com esse problema. Em primeiro lugar, como apontado em 2.3, os confucianos apreciam a natureza relacional da vida humana: quem somos como pessoas inclui muito bem nosso contexto social: as pessoas com quem nos relacionamos e nossas instituições e práticas. Então, eles estão bem na posição de apreciar as influências situacionais sobre como os seres humanos pensam, sentem e agem. Em segundo lugar, eles parecem sustentar algo como uma concepção de virtudes como traços de caráter estáveis que são resistentes a influências situacionais indevidas. Como observado em

2.3, e isso pertence ao desafio apresentado pelo estudo de Milgram, os confucianos enfatizam a importância de viver de acordo com o próprio entendimento de alguém do que é correto e bom, mesmo se os outros não veem da mesma maneira. Terceiro, conforme observado no começo deste verbete, a filosofia chinesa em geral se distingue por um foco na prática. Isso é ilustrado no caso confuciano pela tradição de estudiosos-oficiais que não apenas escreveram e ensinaram a importância da ética para a vida política, mas se esforçaram para representar essa importância em suas próprias carreiras. Como consequência, eles estavam muito preocupados em especificar em termos práticos como alguém poderia se dedicar a cultivar as virtudes em si mesmo. Em quarto lugar, e isso é em grande parte resposta à combinação dos pontos anteriores, eles descrevem um programa longo e árduo de treinamento ético para inculcar as virtudes.

Como Edward Slingerland (2011) colocou, o confucionismo está em uma boa posição para avaliar o desafio do "alto padrão" da influência situacional para o projeto de cultivar as virtudes em si mesmo e nos outros. Em resposta a esse desafio, seu programa de treinamento ético inclui o estudo dos clássicos (após o período antigo, os clássicos passaram a incluir, é claro, os *Analectos* e o *Mêncio*), memorizados e ensaiados até que se tornem completamente internalizados e embutidos nos padrões inconscientes de pensamento que são tão poderosos em moldar o que fazemos na vida cotidiana (ver Slingerland, 2009). Este é um padrão característico do autocultivo confuciano: empreende-se conscientemente, deliberadamente e assiduamente um programa que inculca disposições para ter respostas emocionais eticamente apropriadas e padrões de conduta. A intenção é tornar as disposições para essas respostas confiáveis e resistentes a influências situacionais indevidas.

Além disso, os confucianos apreciavam muito bem o poder dos modelos de inspirar, de fazer alguém querer transcender seu eu presente. O psicólogo Jonathan Haidt (2003) deu evidências empíricas para uma emoção que ele chama de "elevação", que é algo como espanto e admiração ao contemplar o moralmente admirável. Os *Analectos*, de fato, foram lidos como um registro de como um grupo de homens se reunia em torno de um professor com o poder de elevar e como um registro de como esse grupo criou uma cultura em que os objetivos de autotransformação foram tratados como projetos colaborativos. Essas pessoas não apenas discutiam a natureza do autocultivo, mas o

realizavam como um processo relacional no qual se apoiavam mutuamente, reforçavam seus objetivos comuns e serviam como fiscais uns dos outros casos saíssem da rota, o *dao*. Eles eram influências situacionais uns dos outros. Veja Sarkissian (2010) para o argumento de que Confúcio demonstra como é possível direcionar o poder das situações sobre as atitudes e o comportamento das pessoas para fins positivos; se as situações podem influenciar as pessoas, alguém pode, por meio de pequenos detalhes de comportamento e atitude, ser uma influência situacional sobre os outros que inclina as coisas para um curso melhor.

O treinamento em ritual, o *li*, toma uma outra dimensão de importância à luz do problema situacionista. Como observado na seção 2.2, os rituais confucianos ajudam a expressar atitudes de respeito e reverência pelos outros que podem existir independentemente dos próprios rituais, mas os rituais providenciam maneiras simbólicas convencionalmente estabelecidas para expressar essas atitudes em relação aos outros. As formas rituais, portanto, dão aos participantes formas múltiplas e (tão importante quanto) regularmente recorrentes de agir e, portanto, de fortalecer as atitudes e disposições comportamentais corretas. Dada a renovada apreciação da psicologia contemporânea pelo poder das emoções de influenciar a atitude e o comportamento, o recurso oferecido pelo treinamento ritual não deve ser ignorado por ninguém preocupado com o problema de como resistir a influências situacionais indevidas.

Finalmente, o confucionismo aponta para a possibilidade de que os indivíduos, sob as circunstâncias e o encorajamento corretos, podem aumentar seu controle reflexivo sobre suas próprias emoções e impulsos. A conversa de Mêncio com o rei Xuan pode ser concebida como uma tentativa de fazer o rei nutrir seus brotos morais refletindo sobre eles, tornando-se ciente de quais são as suas emoções morais (tais como a compaixão) e agir para fazê-los crescer. Deve-se notar que a psicologia contemporânea está explorando algumas vias possíveis para a regulação das emoções e impulsos de alguém. Veja o já clássico estudo de Walter Mischel (1989) sobre crianças que são capazes de adiar a gratificação por recompensas maiores no futuro (aqui tem um *marshmallow*; se você pode esperar mais quinze minutos antes de comê-lo, pode comer um outro). Acontece que os retardadores eficazes usam estratégias para desviar o foco da atenção do *marshmallow* à sua frente. Projetos estão em

andamento para ensinar essas estratégias às crianças. Veja Lieberman (2011) e Creswell (2007) para estudos que indicam que a meditação focada em cultivar a compaixão em si mesmo pode ser eficaz por meio do aumento da habilidade de identificar e obter melhor controle de suas emoções.

Por último, ao considerar por que traços de caráter robustos que poderiam ser qualificados como virtudes são tão raros, devemos considerar a perspectiva que muito bem informa os projetos de autocultivo de Confúcio e seus alunos. Eles estavam em grande parte cientes da falta de virtude como uma condição social e política e não meramente como uma condição individual que por acaso era difundida (para essa afirmação, veja Hutton, 2006). Há uma razão por que Confúcio e Mêncio, depois dele, buscaram com que os reis adotassem seus ensinamentos. Se, de fato, a conquista de virtudes robustas requer um treinamento longo e árduo, apoiado e guiado por outros que seguiram caminhos similares antes, e se, como sustenta Mêncio 1A7, as pessoas não podem se envolver em tal treinamento até que tenham a segurança material que as habilite a afastar suas mentes da simples tarefa de sobrevivência, então não é nenhum mistério por que não existem tais traços em sociedades estruturadas para atingir objetivos tão diferentes. Ironicamente, os experimentos psicológicos situacionistas não levam em conta esse fator relacional subjacente que pode influenciar profundamente a habilidade das pessoas de formar virtudes robustas, nem os críticos filosóficos da ética das virtudes que se baseiam nas evidências experimentais situacionistas.

2.8 Teorias neoconfucianas de moralidade e a sua fundamentação numa cosmologia

Zhu Xi (1130–1200) reinterpretou temas éticos herdados dos pensadores clássicos e os fundamentou em uma cosmologia e metafísica que tinha absorvido a influência do budismo, particularmente quando se transformou em sua interação com o daoísmo ao entrar na China (para o budismo e o daoísmo de reação neoconfuciana, ver os caps. sobre Zhu Xi e Wang Yang Ming em Ivanhoe, 1993). Zhu estabeleceu o cânone confuciano que serviu de base para o exame de serviço público chinês, incluindo os *Analectos* e *Mêncio*, junto ao *Grande Aprendizado* (*Da Xue*) e a *Doutrina do Meio* (*Zhong Yong*). De fato,

ele teve sua maior influência por meio dos comentários que escreveu sobre esses textos (para uma discussão sobre a influência da leitura de Zhu Xi dos *Analectos*, ver Gardner, 2003). Zhu afirmou o tema menciano de que a natureza humana é boa, com maior ênfase naquele veio de pensamento do *Mêncio* que acentua que a bondade é interna aos seres humanos e se desenvolverá na ausência de interferência. Essa leitura de Mêncio não é surpreendente, dada a influência do budismo sobre os neoconfucianos, e significou o rebaixamento de Xunzi dentro da influente leitura neoconfuciana da tradição. Muito da metafísica de Zhu centra-se na relação entre o *li* [理] (neste caso, não o ritual, mas o princípio ou o padrão ou o ajuste e coerência entre as coisas) e o *qi* [氣] (a força material ou a matéria energética da qual os objetos emergem e retornam no final de sua existência). Como Zhu Xi concebeu essa relação é uma questão de debate interpretativo. Alguns o veem sustentando uma metafísica dualística em analogia ao modo como a distinção de Platão entre as Formas e o mundo sensível é frequentemente tomada como incorporando um dualismo metafísico (Fung, 1948, cap. 25). Entretanto, outros interpretam o *li* de Zhu não como ontologicamente anterior ao *qi*, mas, pelo contrário, como um padrão ou estrutura profunda que é interiormente imanente e expressa pelo *qi*, e delineia o alcance e as possibilidades das transformações do *qi* (Graham, 1986; Thompson, 1988; Angle e Tiwald, 2017; Liu, 2018). Outros notaram que o *li* parece ter aspectos subjetivos e objetivos: ele estabelece as linhas ao longo das quais tudo se move de uma maneira que é independente dos desejos pessoais; mas, por outro lado, está relacionado ao padrão das respostas mais profundas de uma pessoa às coisas (para uma tentativa de reconciliar esses aspectos, ver Angle, 2009). Em consideração ao *qi*, Zhu Xi sustentou que, embora a bondade esteja dentro da natureza humana, os indivíduos diferem com respeito à sua dotação nativa de material enérgico e que isso, junto com as diferenças em suas circunstâncias familiares e sociais, afetava o desenvolvimento de suas boas naturezas (Angle e Tiwaldi, 2017; Liu, 2018).

Zhu Xi via o próprio autocultivo como uma questão de apreender o *li* de sua própria mente, principalmente por meio da prática da meditação e, ao mesmo tempo, investigar o *li* ou os padrões das coisas não apenas revelado em textos como os *Analectos*, mas também incorporado em situações concretas, incluindo os padrões nos relacionamentos entre as pessoas. Ambas os tipos de atividades devem ser conduzidos com o *jing* [敬], o que no pensamento de Zhu

significa atenção respeitosa. Zhu é, às vezes, caracterizado como uma espécie de escolástico, mas ele enfatizava o estudo dos textos em conjunto com o agir, ao observar o *li* nas situações e relacionamentos externos, e percebendo a correspondência entre o *li* da própria mente e o *li* dos textos e das situações e relacionamentos. Apreender o *li* em uma situação concreta para responder apropriadamente a ela não era uma simples questão de absorver generalizações dos textos e aplicá-la à situação, mas, pelo contrário, uma questão de trazer à tona uma mente que foi cultivada pela meditação, pelo estudo dos textos, e observando e agindo em situações prévias. Tal mente pode levar em conta considerações éticas relevantes e é disciplinada no atendimento à situação (ver o cap. sobre Zhu Xi em Ivanhoe, 1993; e Gardner, 1990).

O outro neoconfuciano cuja influência rivaliza com a de Zhu Xi é Wang Yang Ming (1472–1529). Wang viu a ênfase de Zhu na investigação de padrões em coisas externas como excessivamente escolástica e levando à especulação abstrata, em vez da orientação prática. Ele rejeitou o que viu ser a intelectualização da realização pessoal e identificou a mente com o *li* (*xin ji li,* ou mente é padrão ou princípio). Isso significa que as disposições para julgar propriamente a ação apropriada em várias situações constituem o estado puro original da mente. O *li* não deve ser buscado como um padrão residente em um mundo externo existindo independentemente, mas é incorporado em julgamentos da mente. Isso parece comprometer Wang com uma identificação do mundo com o mundo experimentado e com a negação de um mundo independente da mente, mas uma interpretação alternativa é que a estrutura do mundo é dependente da mente, enquanto o mundo em si não é (Liu, 2018). A versão de Wang do tema menciano de que a natureza humana é boa é ainda mais inatista do que a de Zhu Xi (para uma comparação de Mêncio e Wang Yang Ming, ver Ivanhoe, 1990). A bondade original não precisa ser completada por meio do aprendizado sobre o mundo externo. Então, por que nem todas as pessoas são boas? Por que algumas são muito más? A resposta de Wang é que os desejos egoístas obscurecem o sol da mente moral completa e perfeita e que a tarefa dos seres humanos é eliminar os desejos egoístas e recuperar essa mente (Chan, 1963, seções 21, 62).

Um dos temas mais conhecidos de Wang é a unidade de conhecimento e ação. Não pode haver lacuna entre saber o que fazer e fazê-lo. O conhecimento genuíno é necessariamente prático. Desejos e emoções egoístas

se põem no caminho da obtenção de conhecimento genuíno. Uma forma de entender essa identificação é tomar o conhecimento como um saber como agir que se expressa no agir. Expressamos que sabemos andar de bicicleta andando, não articulando proposições sobre como andar de bicicleta acerca das quais talvez não sejamos capazes de realizar. Além disso, o conhecimento é particularista e sensível ao contexto por natureza, e expressa-se em reações intuitivas ao momento presente. Saber andar de bicicleta é reagir continuamente ao deslocar o corpo primeiro para um lado e depois para o outro diante da mudança do centro de gravidade do corpo em conjunto com a bicicleta. A vida moral, na visão de Wang, é assim, em vez de aplicar um conjunto estático de generalizações que se aprende antes de encontrar as situações nas quais se precisa agir. Observe também que as sensações cinestésicas se misturam perfeitamente com as respostas corporais àquelas sensações que ajudam alguém a seguir em frente e manter o seu equilíbrio na bicicleta. No conhecimento moral genuíno, a percepção da situação em questão se mistura continuamente com a resposta correta a ela.

Ao enfatizar que o ideal definitivo é uma espécie de percepção espontânea e intuitiva da situação e da resposta correta a ela, Wang Yang Ming se junta a Zhu Xi. Entretanto, isso não significa que não houve vozes dissidentes importantes. Dai Zhen defendeu um ideal ético no qual a reflexão deliberativa sobre a coisa correta a fazer continua a desempenhar um papel importante e não apenas nos estágios em que se está a uma distância considerável de realizar o ideal. Dai enfatiza particularmente a necessidade de imaginar os efeitos das ações de alguém sobre os outros, o que poderia ajudar a compartilhar melhor as suas tristezas e alegrias. Enquanto que Zhu equacionou a identificação espontânea e não-consciente com os outros como uma reflexão da plenitude das motivações de alguém, Dai contrapõe que a necessidade de deliberar sobre a coisa correta a fazer é compatível com uma ação plena de acordo com o julgamento de alguém quando chegar a ele. Dai está inclinado a dar aos desejos para si mesmo um lugar legítimo na reflexão ética porque ele sustenta que a valorização dos relacionamentos de alguém pode ser fortalecida quando se compreende que o florescimento do outro está ligado ao próprio (ver Tiwald, 2010, 2011a, 2011b).

2.9 Confucionismo e gênero

Muitos filósofos contemporâneos que empreenderam seriamente o estudo da ética confuciana concluíram que ela permanece uma filosofia "viva" com perspicácias de relevância contínua. Uma defesa completa desta alegação requer não somente identificar o que é valioso na ética confuciana, mas também abordar os males morais e responsabilidades que há muito foram associados a ela (o mesmo deve ser dito de Aristóteles e suas visões sobre as mulheres e os escravos, ou Kant, e suas opiniões sobre as mulheres ou as pessoas de ascendência africana). Por exemplo, a ética confuciana pode ser vista conferindo uma ênfase necessária no valor central do relacionamento na maior parte, senão em todas, as vidas humanas que valem a pena ser vividas. Em resposta à alegação socrática de que a vida não examinada não vale a pena ser vivida, o confuciano poderia estar pelo menos em pé de igualdade ao dizer que uma vida isolada não vale a pena ser vivida. Ainda assim, exige-se do confuciano examinar quais tipos de relacionamento deve ter esse status elevado. O confucionismo requer relacionamentos familiares patriarcais, com o marido e o pai exercendo autoridade sobre a esposa e os filhos de uma forma que inevitavelmente ofenderia os valores de igualdade e autonomia?

Um tema recorrente na literatura mais recente sobre este assunto é que as visões das mulheres no período inicial do confucionismo eram relativamente positivas em comparação com as visões adotadas posteriormente. Raphals (1998) extraiu da literatura do Período dos Estados Combatentes (durante o qual Confúcio viveu), e da Dinastia Han posterior, retratos de mulheres que eram participantes ativas e às vezes muito eficazes em suas sociedades. Por exemplo, as "Histórias de Vida Coletadas de Mulheres" (*Lienu zhuan*) retrata as mulheres tendo as mesmas virtudes intelectuais que os homens, fornecendo estratégia e conselho para seus governantes, maridos, pais e filhos, destacando-se em lógica e argumento e apresentando a sabedoria dos sábios. Nylan lê textos clássicos chineses falando "com uma clareza quase impressionante do poder para o bem e o mal que as mulheres trazem para a política" (2000, p. 212), e ela conclui que "nossos estereótipos da China antiga não vêm tanto… [desses textos], como vêm a partir de fontes relativamente recentes, os neoconfucianos e os reformadores do Quarto de Maio" (2000, p. 213). Ao mesmo tempo, deve-se

dizer que as mulheres poderosas da China antiga quase sempre foram excluídas dos cargos oficiais de poder e de autoridade.

Sin Yee Chan (2000) apresenta um retrato consistente com o de Raphals e Nylan ao olhar para os *Analectos* e o *Mêncio*. Presume-se nesses textos que os papéis apropriados para as mulheres estão na esfera interna, doméstica, e para os homens, na esfera externa, pública. Essa distinção, argumenta Chan, é funcional e concebida como obtida entre papéis complementares, não entre mulheres e homens concebidos como inferiores e superiores. Mas a consignação das mulheres para a esfera interna as exclui de uma das aspirações mais centrais do *junzi*, que é servir em serviços públicos. Também as exclui de receber a educação que é uma preparação para o serviço. Ao mesmo tempo, não há tentativa de justificar a exclusão das mulheres desta aspiração, e nenhum argumento dado nestes textos de que elas possuem menos capacidades para a obtenção dessa aspiração, nem nenhuma concepção das mulheres tendo capacidades inferiores para o desenvolvimento da inteligência estratégica, sabedoria moral ou autodisciplina.

A inferência é a possibilidade de uma versão da ética confuciana que reconheça completamente as capacidades das mulheres poderem se tornar o *junzi* e que apoia oportunidades para que elas obtenham esse ideal. Alguns que simpatizam com essa linha de desenvolvimento da ética confuciana têm argumentado em favor de suas afinidades significativas com alguns esforços do pensamento feminista. Considere o *ren* em seu significado como a virtude particular de cuidar dos outros. Chenyang Li (1994) argumentou que há similaridades importantes entre essa virtude confuciana central e a ética feminista do cuidado articulada por Carol Gilligan (1982) e Nell Noddings (1984). Além disso, tanto a ética do cuidado confuciana quanto a feminista têm concepções de raciocínio ético que enfatizam o raciocínio contextualizado sobre problemas morais, em vez de deduzir soluções de cima para baixo a partir de princípios gerais elevados. Li reconhece a forma patriarcal que a ética confuciana passou a tomar, mas enfatiza que, em um diálogo contemporâneo entre essas duas éticas, cada uma poderia ter algo a contribuir com a outra.

Rosenlee (2014; ver, também, 2007) aborda uma crítica à ética do cuidado dos tipos confuciano ou ocidental de feminismo que veio de alguns quartéis feministas, de que o cuidado é um valor pressionado sobre as mulheres para que possam ser ajudantes subordinadas aos homens. Embora ela

reconheça que o valor funcionou dessa forma, ela questiona se as mulheres deveriam cessar de cuidar quando "a vulnerabilidade e a interdependência caracterizam a existência humana" (2013, p. 318). Não deveriam, em vez disso, insistir que os homens compartilhem equitativamente a tarefa de cuidar? Rosenlee defende o valor confuciano da filialidade ou o *xiao* como a raiz do caráter moral, iniciando o projeto de cuidar com a abordagem da vulnerabilidade da criança, depois por meio das fases em que a criança retribui o cuidado dos pais, e fazer com que se estenda para além da família.

Kupperman (2000) sustenta que a ética confuciana poderia se beneficiar da adoção do reconhecimento feminista de que muitos papéis sociais, e os rituais que os apoiam, precisam ser reformados e talvez reinventados em alguns casos, dado o efeito limitador e inibidor que têm sobre os projetos de vida que as mulheres escolheram ou poderiam ter escolhido para si mesmas (Meyers, 1989). Ele lê os textos confucianos clássicos adotando uma atitude muito mais conservadora e respeitosa em relação aos papéis e rituais sociais tradicionais e, embora tenha um certo grau de simpatia por essa atitude (pode haver boas razões para as coisas serem velhas o suficiente para serem tradicionais), ele conclui que a ética confuciana, se for para apoiar plenamente as oportunidades de desenvolvimento das capacidades das mulheres, deve se preparar para ser radicalizada com relação a pelo menos alguns dos papéis e rituais que defendeu (para o argumento de que o confucionismo está à altura da tarefa de ver a necessidade de rituais novos ou radicalmente revisados a esse respeito, ver Neville, 2017).

A questão da orientação confuciana em relação à tradição é, ela mesma, uma questão de interpretação contestada. Embora a atitude confuciana seja incontroversamente "conservadora" ao sustentar que há muita sabedoria e orientação a serem recuperadas do passado, alguns se inclinam para a interpretação moísta mais extrema de que os confucianos aceitam a tradição simplesmente porque é tradição (por exemplo, Hansen, 1992), enquanto outros vêem a atitude confuciana como uma atitude sagaz e crítica em relação à tradição, citando passagens tais como *Analectos* 3.15 em que Confúcio diz que seu próprio questionamento persistente no Grande Templo é, ele mesmo, um ato de *li* ou a observância adequada do ritual (ver Alan Chan, 2000). Além disso, e mais importante, Confúcio foi uma figura central para transformar o significado do

"*junzi*" de uma pessoa de sangue nobre em uma pessoa de nobreza moral que poderia vir de qualquer procedência.

Recuperar a herança cultural de alguém é, ela mesma, uma tarefa complexa e contestada, dada a diversidade interna de crenças e práticas que é característica de qualquer tradição vibrante. Em seu relato de como os pensadores chineses do final do século XIX e início do século XX abordaram a tarefa de trazer o pensamento ocidental para a reforma de sua própria sociedade, Jenco (2015) aponta que uma parte crucial de sua tarefa era identificar o que a sua própria herança cultural era, de modo que pudesse ser relacionada a um presente e futuro que envolvia possivelmente uma transformação profunda. Ela aponta que "Confúcio ofereceu um dos primeiros relatos de como uma orientação para um passado específico poderia ser deliberada e transformadora, em vez de meramente descritiva de uma identidade estabelecida", e que sua concepção da herança dos Zhou era apenas "uma de muitas possíveis linhagens criadas quando o presente foi suturado a esse passado particular" (Jenco, 2015, p. 57). Tan (2004, p. 82) faz uma alegação similar ao alegar que o "legado confuciano é transmitido com sucesso apenas quando o passado é revitalizado, de modo que é incorporado na experiência diferente do presente. Confúcio considera aquele que 'revitaliza o velho para realizar o novo (*wengu er zhixin*)' é digno de ser professor (*Analectos* 2.11)". Aqueles que estão empenhados em transformar a ética confuciana em relação às mulheres podem ver sua tarefa como um projeto do tipo que Jenco e Tan estão descrevendo.

2.10 Confucionismo e democracia liberal

A relação entre a ética confuciana e os valores democráticos liberais têm recebido discussões vigorosas e diversificadas começando no final do século XIX e início do século XX. Esta discussão centrou-se em três tipos de tensão: perfeccionismo confuciano versus pluralismo no reconhecimento do que constitui uma vida humana boa e que vale a pena; o valor confuciano de harmonia social versus direitos individuais; e o valor confuciano da meritocracia versus a fundamentação da legitimidade de um governo em sua aceitação pelos governados.

Joseph Chan (2014) classificou a ética confuciana, junto a grande parte da ética grega antiga, como perfeccionista na estrutura. Muitos dos julgamentos éticos centrais no confucionismo têm a ver com o que é viver uma boa vida humana e as virtudes necessárias para viver tal vida. Como indicado anteriormente, a concepção confuciana de uma boa vida humana é centrada em torno dos relacionamentos — dentro da família, dentro da amizade e também dentro de uma sociedade em que alguém aspira servir a um governo pela promoção da missão de garantir o bem-estar material e moral do povo. Do ponto de vista de uma teoria democrática liberal contemporânea, pode-se questionar quanto espaço isso deixa para as pessoas escolherem entre uma pluralidade de concepções razoáveis da vida boa. Certamente, muitos estadunidenses e europeus contemporâneos não colocariam uma ênfase tão central no relacionamento familiar e na filialidade como os confucianos fazem. Chan (2000, 2014) propõe desarmar essa tensão defendendo um perfeccionismo confuciano moderado que se abstém de promover uma visão abrangente de como as pessoas devem viver. O argumento liberal de que as concepções de uma vida boa são muito controversas para serem promovidas pelo Estado não se aplica, ele argumenta, a alguns constituintes importantes da concepção confuciana de como viver — bens prudenciais e necessários para a agência. Tais bens, quando separados de uma concepção abrangente que os ordena e prioriza em um determinado modo de vida, podem ser promovidos de modo fragmentado por meio de métodos não coercitivos no contexto de questões específicas, e as justificativas podem ser dadas com base em um fundamento e compromisso comuns.

Kim (2016) argumenta que a versão de Chan do perfeccionismo confuciano moderado não deixa o suficiente para ser distintamente confuciano. A filialidade como tradicionalmente entendida está intimamente associada a uma estrutura de família/clã patrilinear e a rituais que expressam a hierarquia de gênero, razão por que é o maior fracasso da filialidade não produzir um herdeiro masculino que continuará a linhagem familiar masculina e que conduzirá as cerimônias de adoração aos ancestrais. Por outro lado, se deixarmos de lado o que é distintiva e tradicionalmente confuciano, Kim argumenta, não teremos um perfeccionismo moderado o suficiente para ser compatível com o caráter pluralista e diverso das sociedades contemporâneas do leste asiático. Kim propõe a alternativa que ele chama de “confucionismo da razão pública”, que

define o confucionismo tradicional e os valores democráticos de soberania popular, igualdade política e o direito à participação política no diálogo mútuo. Os dois lados devem se acomodar um ao outro. Na prática, parece que as desigualdades mais flagrantes aceitas no confucionismo tradicional, incluindo as desigualdades de gênero que apoiam a posição desigual das mulheres como cidadãs, devem desaparecer, embora as associações confucianas tradicionalistas mantenham um grau de autonomia para cuidar dos seus assuntos e para reter "desigualdades moderadas" quando estes não têm implicações públicas vitais (2016, p. 164). Um dos desafios que Kim pode ter de abordar é se, no diálogo entre o confucionismo tradicional e os valores democráticos, emerge algo que é coerente e ainda distintamente confuciano. Os comentaristas discutidos anteriormente sobre o confucionismo e a igualdade de gênero ilustram como se pode argumentar que a igualdade de gênero é mais compatível com os valores confucianos do que normalmente se pensa ser. Eles também levantam a questão do que realmente é o confucionismo "tradicional", se é uma coisa [fixa], e se nem sempre mudou constantemente.

Angle (2012) aborda a tensão entre perfeccionismo e pluralismo sobre a vida boa, desenvolvendo um argumento que encontra no confuciano do século XX chamado Mou Zongsan. Mou sustenta que a política deve, definitivamente, basear-se em valores morais, mas deve estar preocupada com os excessos dos governos que tentam promover concepções particulares de virtude e da vida boa. Dadas as dificuldades de se obter uma perspicácia ética, mesmo entre os seres humanos mais realizados, é necessário separar em algum grau os valores políticos dos valores éticos. Até mesmo um líder político que é um sábio deve se engajar em "autorrestrição" (*ziwo kanxian*). Na prática, explica Angle, a autorrestrição significa pôr no lugar instituições democráticas e o reconhecimento dos direitos humanos. Isso não somente levanta barreiras para evitar que os líderes políticos saiam muito do caminho, mas também fornece aos cidadãos a oportunidade de participação na vida pública, necessária para o avanço de sua própria perspicácia ética e a posterior realização de um bom caráter.

Tan (2003) argumenta que os métodos confucianos para encorajar a realização das virtudes são não coercitivos porque sua concepção da vida boa é falibilista e orientada para o processo, e a sua concepção da pessoalidade é social e relacional. Os seres humanos tornam-se pessoas por meio de processos do relacionamento umas com as outras, contribuindo para o crescimento ético

uns dos outros. O crescimento equivale a algo que só pode ser julgado significativamente dentro das circunstâncias particulares e dos processos que levaram até o presente. Uma figura tal como Confúcio tem autoridade não apenas por causa de quem ele é, mas porque os outros respondem a ele com aceitação espontânea, admiração e emulação. Uma vez que Tan afirma que essas concepções confucianas são eminentemente plausíveis, ela argumenta que não apenas o confucionismo é compatível com a democracia, mas que a democracia precisa incorporar as perspicácias do confucionismo. Na tradição ocidental, ela encontra em John Dewey um pensador que simpatiza com essas perspicácias.

Na seção 2.3, foi sugerido que o confucionismo postula uma harmonia fundamental entre os interesses individuais e grupais e que há maneiras pelas quais o confucionismo valoriza a autonomia e outras maneiras em que não faz isso. Esses pontos têm ramificações para a questão sobre se o confucionismo pode reconhecer direitos individuais. Dada a maneira como os interesses individuais e grupais são concebidos como mutuamente dependentes e entrelaçados, o confucionismo não pode reconhecer direitos com fundamento de que os interesses do indivíduo inevitavelmente entram em conflito com os interesses do grupo. Além disso, os confucianos podem ter uma preocupação legítima de que uma ênfase nos direitos individuais, como coisas que podem ser alegadas contra o grupo, tende a encorajar as pessoas a pensar que seus interesses são incompatíveis com os interesses dos outros.

Essas considerações devem ter algum peso para os confucianos, mas o mesmo ocorre com algumas outras considerações que sustentam a proteções aos indivíduos. O confucionismo pode reconhecer que os indivíduos nem sempre percebem ou agem acuradamente na compatibilidade fundamental entre os interesses individuais e grupais. Os direitos podem ser necessários no caso em que relacionamentos são irremediavelmente rompidos e os indivíduos precisarem ser protegidos. Joseph Chan (1999; 2014) argumentou exatamente isso pelos direitos como mecanismos de “reserva”. Pode-se ir mais longe do que Chan e dar aos direitos um lugar mais proeminente se esperarmos erros regulares nas tentativas de reconciliar interesses individuais e grupais (por exemplo, ver Fan, 2010; Wong, 2004). Se, de fato, pode ser uma questão difícil de dizer como promover a harmonia fundamental entre os interesses das pessoas, e se os líderes políticos tendem a ter seu julgamento sobre este

assunto comprometido pela influência de alguns de seus próprios interesses pessoais e pelo simples fato de deter o poder (há evidências de que alguém se torna tanto menos sensível aos interesses de outras pessoas quanto mais tempo detém o poder sobre elas), pode haver uma boa razão para reconhecer os direitos à liberdade de expressão que podem ser usados pelos cidadãos para exigir que os titulares dos serviços prestem contas e façam seus interesses próprios mais salientes. Fornecer essas proteções sob o título de direitos pode ajudar a proteger os cidadãos quando o conteúdo de sua expressão diz respeito à conduta e às políticas ilícitas ou mal concebidas de um titular do serviço (Wong, 2004).

O argumento de Angle, inspirado na ideia de autorrestrição de Mou Zongsan, tem uma lógica similar de apontar a falibilidade humana como garantia dos direitos. Uma justificativa mais positiva para os direitos pode estar enraizada nos valores confucianos. Como mencionado anteriormente, Angle (2012) argumenta que a participação nos assuntos públicos é necessária para a promoção do cultivo do caráter de alguém. Kim (2016) defende direitos iguais de participação política com base na visão menciana de que todos os seres humanos têm os brotos morais em sua natureza. O que impedia Mêncio de reconhecer um direito igual à participação era seu compromisso com o paradigma do rei-sábio de governo, mas tal arranjo é um fracasso até mesmo para sociedades contemporâneas do leste asiático com uma herança confuciana substancial.

De fato, se voltarmos à noção confuciana clássica de harmonia discutida na seção 2.3, há uma base para garantir espaço para uma diversidade de pontos de vista. Harmonia não é monotonia de pontos de vista, mas faz uso da diversidade de pontos de vista. Em *Analectos* 9.30, Confúcio afirma a inevitabilidade do que hoje poderíamos chamar de "desacordo razoável": "O Mestre disse: 'Você pode estudar com alguns, mas não necessariamente andar no mesmo caminho (*dao*); você pode andar no mesmo caminho que alguns, mas, ainda assim, não necessariamente se posicionar com eles; você pode se posicionar com eles, mas não necessariamente sobrepesar as coisas da mesma maneira'" (tradução de Ames e Rosemont, 2010).

Argumentos positivos para direitos baseados no objetivo de promover o bem comum surgiram no pensamento chinês logo depois que ele encontrou a ideia de direitos do Ocidente no século XIX. Por exemplo, argumentou-se que os

indivíduos deveriam ter uma gama de liberdade de expressão e ação para que pudessem contribuir de forma mais rica e mais original para o bem-estar da sociedade chinesa. Pensadores chineses como Liang Qichao e japoneses como Kato afirmaram tanto a legitimidade dos desejos do indivíduo quanto a necessidade de harmonizar os desejos individuais e grupais (ver Angle e Svensson, 2001; Angle, 2002). A ênfase no primeiro seria o elemento relativamente novo em um confucionismo contemporâneo, mas 1B6 do *Mêncio* fornece uma impressionante antecipação desse elemento. Aqui o rei Xuan diz a Mêncio que sua capacidade de ser um verdadeiro rei para seu povo é frustrada por seus desejos de riqueza e sexo. Mêncio responde que se o rei concedesse às pessoas comuns os mesmos privilégios de riqueza e sexo, não haveria problema em se tornar um verdadeiro rei. Xunzi (veja seção 2.6) concebe a moralidade como uma maneira de harmonizar os desejos dos indivíduos de modo que o conflito destrutivo seja substituído pela harmonia produtiva, e isso dá à satisfação do desejo um papel central em sua versão da ética confuciana. Mais tarde na tradição, Dai Zhen defendeu a legitimidade do desejo auto-interessado, desde que seja temperado por uma preocupação apropriada com os outros (ver Tiwald, 2011a; e a seção 2.8). Rosemont (1991, 2004) argumentou que os direitos "positivos" à educação e à segurança econômica de "segunda geração" estão melhor fundamentadas na tradição chinesa do que no Ocidente. Tal fundamentação poderia ter raízes muito profundas no pensamento confuciano, especificamente o que Chan chama de concepção de "serviço" do governo, ou a ideia de que o governo encontra sua única garantia na proteção e promoção do bem-estar do povo.

Os argumentos acima em nome do reconhecimento dos direitos dentro de uma estrutura confuciana fornecem recursos para abordar a inquietação de que os direitos abalam a harmonia social. Obter a harmonia é um processo contínuo de se ajustar às diferenças inevitáveis, mesmo entre indivíduos razoáveis. Fornecer um fórum para o arejamento das diferenças pode contribuir positivamente para uma visão melhor e mais inclusiva do bem comum. Os direitos não precisam ser justificados de uma forma que os oponha ao bem comum, mas podem, de fato, ser interpretados como necessários para sua realização. Isso pode apresentar uma concepção um pouco diferente dos direitos, que não os trata como "trunfos", mas com base em considerações

morais substanciais que devem ser levadas em conta, mas não necessariamente se sobrepõem a todas as outras considerações morais.

Pode-se argumentar que, por mais que o confucionismo evolua, seria difícil concebê-lo sem a ideia de que o mais sábio, o mais virtuoso e competente deveriam governar. A meritocracia não está em aberta contradição com a soberania popular. Pode-se sustentar que as pessoas devem votar nos mais bem equipados para promover o bem comum, por exemplo, e pode-se ainda mais argumentar que, nas circunstâncias contemporâneas, os confucianos têm outras razões para embarcar em instituições democráticas de participação cidadã. A inspiração para a ideia de combinar a legitimidade fundada na eleição popular com a legitimidade fundada no mérito veio originalmente de uma proposta do influente contemporâneo confuciano Jiang Qing (2012). Entretanto, a sua proposta inclui uma terceira câmara legislativa consistindo daqueles que representam o patrimônio cultural e religioso da China, que muitos dos outros não incluíram.

Joseph Chan (2014) argumentou que o confucionismo pode fazer bem em incorporar instituições eleitorais democráticas para responsabilizar os líderes políticos pelo bem comum. De acordo com isso, ele propõe que deveria haver uma câmara legislativa democraticamente eleita em um governo confuciano moderadamente perfeccionista. Entretanto, como as instituições democráticas são conhecidas por não resultarem necessariamente da seleção dos mais sábios, mais virtuosos e competentes, Chan propõe uma segunda câmara legislativa a ser emparelhada com a primeira, sendo os membros desta segunda escolhidos com base no mérito demonstrado, em virtude e competência, escolhidos por quem teve a oportunidade de observá-los em ação, tais como colegas e jornalistas experientes. A preocupação confuciana prevalecente de Chan é a educação moral ao longo de toda a sociedade em virtudes tais como respeito, reverência, confiabilidade, sinceridade, beneficência, civilidade e o bem comum. De fato, a função primária da segunda câmara, em sua visão, é promover esse objetivo educativo.

Daniel Bell (2006) e Tongdong Bai (2013; 2015) propuseram que uma câmara legislativa fosse composta por representantes eleitos e a outra por aqueles selecionados com base em exames e desempenho prévio em serviço. Bell e Bai são mais pessimistas do que Chan sobre os prospectos para o conjunto de cidadãos democráticos modernos fazer boas escolhas. Bai lembra

que os gregos antigos tinham escravos a quem possibilitavam a participação completa na Assembleia, e eles pertenciam a uma pequena cidade-estado, não a uma grande sociedade com muitos problemas complexos que requerem conhecimento especializado para manejar, e nem uma que dá origem a enormes desigualdades que abalam o senso de um bem comum. Bell (2015) aponta o impacto negligenciável do voto de qualquer indivíduo em grandes democracias, e o tempo e esforço necessários para se tornar melhor informado sobre questões complexas que requerem conhecimento especializado. Mesmo se os indivíduos tivessem tempo e motivação para estar mais informados, eles estão sujeitos a um amplo conjunto de vieses cognitivos nos quais eles estão propensos a conseguir pouca ajuda em corrigir.

Em um trabalho posterior, Bell (2015) propõe um modelo "vertical" em que as eleições democráticas são instituídas em nível local, mas os líderes nacionais principais são selecionados com base no mérito. Nos níveis intermediários, a experimentação com a democracia pode ocorrer e, se for bem-sucedida, pode ser tentada em outros lugares ou de forma ampliada. Ele abandonou a proposta bicameral porque se tornou convencido de que a câmara eleita democraticamente eventualmente dominaria. Bell argumenta que a democracia funciona melhor no nível local, onde os eleitores têm mais probabilidade de conhecer a virtude e a habilidade dos líderes que eles selecionam. As questões são relativamente diretas e fáceis de entender. É mais fácil gerar um senso de comunidade nesse nível. Nos níveis mais altos do governo, as questões são muito mais complexas. Bell está bem ciente dos problemas para realizar o ideal de líderes virtuosos e hábeis. Há corrupção e ossificação de uma elite que provavelmente virá de e selecionará colegas de um conjunto restrito de procedências sociais, econômicas e educacionais. Mesmo que esses problemas pudessem ser abordados por meio de uma reforma institucional, existe, ao final, uma necessidade de legitimar a atribuição de tanto poder e prestígio a uma elite que poderia não ser tão diferente de outras na sociedade que escolhem vocações diferentes. Bell conclui que a democracia (talvez na forma de um referendo popular no modelo vertical) poderia ser necessária para a legitimidade de uma meritocracia política, mesmo em um país com herança confuciana como a China.

Uma característica comum dos escritos contemporâneos sobre confucionismo, direitos e democracia é sua relativa abertura a alternativas. Há

menos tendência a supor que um único modelo de governo é correto para todas as sociedades, mesmo para todas as grandes sociedades contemporâneas, ou mesmo para todos os grandes países desenvolvidos. Ao mesmo tempo, há abertura para aprender com a experiência de outras sociedades. Até agora, há mais consciência da natureza contínua do debate e da não conclusão do veredicto da história.

3. Ética Moísta

3.1 Uma ética consequencialista, mas de que tipo?

Os moístas constituíram uma escola filosófica fundada por Mozi, que foi aproximadamente contemporâneo de Confúcio. Não se sabe muito sobre ele, mas uma especulação razoável é que Mozi veio de uma procedência artesanal. O texto que leva seu nome contém pretensas citações de Mozi, mas é manifestamente a contribuição de diferentes pessoas durante um período substancial de tempo. O texto defende uma ética consequencialista que requer preocupação com, e ação para, o benefício de todos, onde o tipo de benefício de maior preocupação envolve bens materiais para satisfazer as necessidades básicas de todos (por exemplo, comida suficiente, abrigo e roupas para o frio), população suficiente, e ordem social. A concepção de benefício do *Mozi* é muito concreta e relativamente estreita comparada às formas de consequencialismo que se tornariam dominantes no Ocidente (embora a concepção moísta de ordem possa, como será discutido mais tarde, incluir as virtudes relacionais tais como a filialidade). Sem dúvida, os moístas tinham justificativa ao estabelecer as suas prioridades nas necessidades mais urgentes.

O *Mozi* é bastante explícito em seu consequencialismo. O capítulo 35 nomeia três *fa* ou normas para julgar a viabilidade de crenças e teorias. Uma norma é de utilidade. Ao aplicar esta norma, avalia-se a viabilidade de uma crença ou teoria de acordo com as consequências benéficas ou danosas de agir com base nela. Uma outra norma é a de consultar a origem, que é o registro histórico das ações dos reis-sábios, e alguém determina se a crença ou teoria que está sendo julgada está de acordo com essas ações. A terceira norma é olhar para as evidências fornecidas pelos olhos e ouvidos das pessoas. Isso

parece referir-se a observações que angariam algum grau de consenso intersubjetivo. Cada norma é apresentada como se sua validade pudesse ser independente das outras, mas há indícios de que a norma de utilidade é a mais básica. Por um lado, consultar o registro das ações dos reis-sábios dificilmente parece ser uma boa ideia em termos moístas, dada a objeção moísta de valorizar a tradição pelo seu próprio bem, *a menos que* essas ações sejam bons guias porque produziram bons resultados, um histórico julgamento que era comumente aceito por diversas escolas filosóficas em disputa. Além disso, os argumentos dados no *Mozi* que são pretensamente baseados na observação intersubjetiva parecem extremamente dúbios, por exemplo, que fantasmas existem porque estórias são contadas sobre eles com muita frequência. Em certo ponto do capítulo 31, de fato, a possibilidade de que fantasmas não existam é explicitamente admitida, mas os sacrifícios aos espíritos são fundamentados no fato de que produzem bons efeitos entre os vivos. Os fantasmas, em geral, são bem postos no texto: sua atividade primária é vingar-se das pessoas vivas que lhes fizeram mal. A norma de utilidade guia a aplicação das outras normas. Mesmo o que parece ser a tentativa de justificação da norma de utilidade por referência à vontade do *tian* ou do Céu (no cap. 26) tem uma circularidade nisso. Devemos promover benefícios e evitar danos porque essa é a vontade do Céu, e devemos confiar na vontade do Céu porque é o mais sábio e nobre de todos os agentes. Mas qual poderia ser o critério para um ser sábio e nobre, exceto a promoção de benefícios e a prevenção de danos? Além disso, a vontade do Céu é demonstrada pelo fato de que os malfeitores são punidos e os virtuosos recompensados. Novamente, a evidência parece altamente seletiva e é guiada pela própria norma de utilidade que aparentemente está sendo justificada.

Uma questão crucial na interpretação do moísmo é que tipo de preocupação que ela requer com tudo. Como indicado anteriormente, Mêncio interpretou a defesa moísta do *jian ai* como a defesa de um cuidado igual ou imparcial com todos, mas alguns dos grupos de estudiosos contemporâneos mais importantes do moísmo problematizaram essa interpretação. Três capítulos no texto do *Mozi* (14,15 e 16) trazem, todos, o título de "*Jian Ai*". Esses capítulos diferem um pouco no conteúdo, talvez sugerindo uma evolução no pensamento moísta ao longo do tempo correspondendo à ordem dos capítulos (ver Defoort, 2005–6). As pessoas que não fazem nada para beneficiar os outros, se não tiverem relação com estes da maneira correta, ou mesmo prejudicá-los, é

comparado com aqueles que agem de acordo com o *jian ai*. Nos dois capítulos posteriores, somos instruídos a cuidar dos outros como cuidamos de nós mesmos, a ver os outros como nos vemos, ou a ser para os outros como somos para nós mesmos. Tais formulações poderiam ser razoavelmente tomadas como exigência de igualdade ou imparcialidade de cuidado. Talvez seja por isso que Mêncio interpretou Mozi como exigindo a negação dos pais de alguém (Mêncio, 3B9).

Entretanto, os capítulos *jian ai* consistentemente contam, entre as falhas do cuidado com os outros, as falhas da filialidade entre pais e filhos. Correspondentemente, eles contam, entre os benefícios de agir de acordo com o *jian ai*, a realização de virtudes relacionais, tais como a filialidade. Além disso, as palavras usadas para dizer que devemos cuidar dos outros "como" cuidamos de nós mesmos, ver os outros "como" nos vemos, e ser para os outros "como" somos para nós mesmos, são o *ruo* e o *you*, que podem ser usadas para significar igualdade de relacionamento ou meramente similaridade de relacionamento (ver Chiu, 2013; Fraser, 2016). Chiu (2013) conclui que o *jian ai* significa somente cuidar de todos sem nenhuma exigência de igualdade de cuidados. Fraser (2016), por outro lado, aponta para passagens em capítulos posteriores do *Mozi* (na seção chamada de "*Mo Bian*" ou "Dialética Moísta" ver Fraser, 2016, p. 171) que apoiam a interpretação do cuidado igual ou imparcial.

Complicando ainda mais a situação está a necessidade de distinguir o *jian ai* como uma prescrição para a atitude a ser tomada em relação aos outros e uma prescrição de conduta em relação a eles. Ter o mesmo cuidado como uma atitude não implica agir da mesma maneira com os outros. De fato, a natureza limitada dos recursos mentais e físicos disponíveis para o agente individual parece necessitar de algum grau de desigualdade de ação em relação aos outros. Talvez por isso que, pelo menos parcialmente, os capítulos *jian ai* são relativamente modestos em suas prescrições de como os indivíduos devem beneficiar os outros, embora haja alguma expansão de requisitos nos capítulos posteriores. De fato, mesmo as últimas prescrições não parecem incompatíveis com o que poderia ser prescrito na forma de conduta do cuidado confuciano com distinções: abster-se de causar danos aos outros, engajar-se em relacionamentos de ajuda mútua e contribuir para o apoio dos mais vulneráveis para cuidar de si mesmos e a quem faltam famílias preparadas para protegê-los. Assim, os moístas podem, afinal, chegar à visão de que a divisão do trabalho

moral é apropriada para a maioria das pessoas. A maioria pode satisfazer os deveres de retidão (*yi*) ao se abster de causar danos aos outros, devotando mais de seus recursos para beneficiar aqueles com quem se tem relacionamentos tradicionais, tais como a família, engajando-se em ajuda mútua em grupos um tanto maiores, tais como a aldeia, estando preparados para contribuir junto a outros, para apoiar e proteger os mais necessitados, e ser leal aos encarregados de tomar conta do benefício de grupos muito maiores. Essa imagem se encaixa na preocupação expressa de Mozi (no cap. 8, sobre honrar os valorosos) de que o conflito social advém de cada pessoa ter e agir de acordo com sua própria concepção do que é correto. Para evitar conflitos, uma estrita hierarquia aninhada de autoridade deve ser instituída: o Filho do Céu governa todo o país com a ajuda de ministros, e o país é dividido em estados, que são divididos em feudos, e assim por diante. Cada unidade social tem seu superior cuja palavra sobre o que é certo é final para os subordinados (embora alguém possa admoestar com um superior se acreditar que estão errados), e cada unidade deve se reportar ao superior da próxima unidade maior que a contém. O Filho do Céu é responsável diante do Céu, o *Tian*, uma divindade mais clara e consistentemente antropomorfizada do que o *Tian* confuciano, e cuja vontade é que as pessoas se beneficiem e não causem danos umas às outras.

Honrar as virtudes relacionais da família justifica-se com o fundamento de que é parte de uma divisão social do trabalho que contribui de forma mais eficiente para o benefício de todos. Pode ser também, como Fraser (2016, p. 146) sugeriu, que a concepção moísta de benefício (*li*) inclua a realização de tais virtudes como bens em si mesmas. Em qualquer uma das construções, ou em ambas, uma vez que as possíveis justificativas não são inconsistentes com outras, os moístas podem não ter advogado uma ética tão exigente quanto pode parecer a partir das afirmações do texto sobre o que é o *jian ai*. Mesmo se alguém interpretar o componente atitudinal exigindo cuidado igual ou imparcial, o componente de conduta poderia consistir somente de normas moderadamente exigentes para beneficiar os outros.

O Céu é tratado como uma espécie de modelo para os seres humanos. Em um dos capítulos sobre a vontade do Céu, Mozi é citado dizendo que trata a vontade do Céu como um fabricante de rodas que segura seu compasso e um carpinteiro, seu esquadro. O fato do Céu ser tomado como um modelo direto dessa maneira é significativo para a questão de saber se o *jian ai*, considerado

em seu componente atitudinal, significa preocupação igual ou meramente uma preocupação que pode variar em grau. A vontade do Céu não é conhecida por meio de revelação ou escritura, mas, pelo contrário, em como ela age. De acordo com o texto, ela beneficia e nutre a todos; recompensa aqueles que ajudam os outros e pune aqueles que causam danos aos outros. Ela fornece vida e sustento para ricos e pobres, nobres e humildes, parentes e não aparentados; criou o padrão regular e constante das estações e do clima que torna possíveis todos esses benefícios amplamente distribuídos. Se a vontade do Céu for tomada como um modelo para a atitude que se deve ter com os outros, então a imparcialidade de atitude parece ser a prescrição.

O Céu também pode servir como um modelo de conduta, de modo que se possa não somente beneficiar a todos no sentido de se conformar às normas que geralmente beneficiariam a todos se um número suficiente de pessoas fizesse a sua parte, mas também tentar beneficiar diretamente o maior número possível de pessoas, especialmente se alguém está em uma posição de meios e influência. No capítulo 16, o rei Wen é exaltado por ter exemplificado a prática do *jian ai*. Sua prática se parecia com a iluminação do sol e da lua, não demonstrando favoritismo a nenhuma direção ou região. O rei Wen aqui exemplifica o que pode ser uma virtude mais exigente do que a retidão, que é a benevolência (no texto moísta esta provavelmente é a melhor tradução de *ren*). Fraser aponta que, em alguns dos capítulos posteriores do *Mozi* que caracterizam diálogos entre Mozi e outros, emerge um ideal de sabedoria que é muito mais exigente do que as prescrições emitidas para todos nos capítulos *jian ai*. No capítulo 49, a retidão caracteriza-se em repousar, em grande parte, na ajuda aos outros (Fraser, 2016, p. 150). Mais radicalmente, o capítulo 47 cita Mozi defendendo a eliminação da felicidade, da raiva, da alegria, da tristeza, dos gostos e dos desgostos, e se dedicando exclusivamente à benevolência e à retidão. Assim, pode ter havido uma evolução em direção a esse ideal mais exigente ao final do movimento moísta, mas talvez, como sugere Fraser (2016, p. 151), esse ideal foi considerado aplicável somente aos mais devotados dos moístas.

Essa maior complexidade associada ao que significa cuidar de todos pode ser uma característica de qualquer ética consequencialista que leve a sério a ideia de preocupação igual ou imparcial. Mesmo que o cuidado como atitude não exija necessariamente a tentativa de promover diretamente o benefício de

todos, quanto mais capacidade se tem de promover o bem-estar de um grande número de pessoas, mais alguém pode (ou deve) se sentir obrigado a fazê-lo. Mesmo que reconheçamos que relacionamentos como aqueles que encontramos em boas famílias tenham valor em si mesmos, também podemos nos comover ao reconhecer que essas coisas são valiosas para todos. Alguém poderia vir a se sentir limitado pelo reconhecimento de que estaria fazendo o maior bem, ajudando um número maior a realizar suas necessidades básicas e obter esses relacionamentos, mesmo que isso drene os recursos mentais e físicos que se tem de de pôr em seus próprios relacionamentos.

Talvez não seja por acaso que ambiguidades similares são exibidas nas formas ocidentais de consequencialismo. Existem formas muito exigentes de consequencialismo, exemplificadas pelo argumento de Peter Singer de que deveres fortes contribuem para o alívio da fome (Singer, 1972). Essas formas tipicamente focam no bem que um indivíduo poderia fazer por si mesmo, independentemente se os outros agem similarmente. Quando combinadas com a ideia de que os outros não são moralmente menos importantes do que si mesmo, essas formas tendem a justificar deveres muito fortes por parte daqueles com recursos relativamente abundantes para ajudar os outros. Por outro lado, existem formas de consequencialismo que interpretam os deveres do indivíduo em termos de um conjunto de normas geralmente aplicáveis, cuja conveniência é determinada pelas consequências de todos, ou quase todos as aceitarem. Tais formas de consequencialismo (por exemplo, para o consequencialismo de regras, ver Hooker, 2000), tendem a confirmar demandas mais modestas sobre o indivíduo para ajudar os outros. O consequencialismo pode tender a oscilar entre o polo de fazer o melhor em agir diretamente com base na preocupação igual por todos os outros, por um lado, e, por outro lado, reconhecer as limitações práticas e psicológicas na habilidade (pelo menos) da maioria das pessoas em fazê-lo.

3.2 Comparações com a ética confuciana

Como, então, a ética moísta difere da ética confuciana ao final? Porque o cuidado confuciano com distinções requer a extensão do cuidado aos não-parentes, e porque os moístas, em geral, prescreveram uma forma modestamente exigente do *jian ai* aplicada à conduta para com os outros, não há

uma diferença prática tão dramática quanto se poderia pensar a princípio entre as éticas confuciana e moísta. Os confucianos aceitam que existem fontes plurais de dever moral e que os conflitos entre as razões fornecidas por essas fontes devem ser resolvidos por meio de deliberação e ponderação de julgamento. Enquanto os moístas parecem apresentar uma fonte monística do dever — promovendo benefícios e evitando danos, uma leitura plausível do *Mozi* inclui fontes plurais de benefícios, por exemplo, comida e filialidade. Eles também podem ter de recorrer à deliberação e ponderação de julgamento quando houver conflitos entre bens plurais. Os moístas podem atribuir mais peso ao valor de fazer o bem para a maioria das pessoas quando isso entra em conflito com a lealdade aos parentes, mas não há uma posição explícita sobre essa questão no *Mozi*.

Certamente existem diferenças entre as duas éticas quanto ao valor do ritual e da performance musical. É claro que muitos confucianos podem ficar infelizes com o retrato moísta da sua tradição, que insiste em performances extravagantemente caras. Mas a diferença sobre o valor do ritual e da música tem raízes ainda mais profundas do que a questão de quanto dos recursos materiais de uma sociedade deve ser gasto para encená-los. Os confucianos tendem a ver a vida moral não somente como serviço aos outros, mas como a realização da própria humanidade. Esta característica da ética confuciana, que compartilha com a ética clássica grega das virtudes, a distancia do moísmo.

Além disso, como apontado anteriormente, a concepção confuciana de um modo de vida humanamente realizador tem dimensões estéticas e emocionalmente expressivas que as distanciam ainda mais do moísmo. O foco no ritual e na música exemplifica uma profunda preocupação por representações graciosas e habilidosas de preocupação e respeito pelos outros. Expressar essas atitudes de uma maneira ajustada e bonita é intrinsecamente valioso. A prática do ritual e da música também é concebida como crucial para o cultivo dos desejos e disposições emocionais de alguém. Para Confúcio e Xunzi, tal prática constituía o treinamento dos desejos e disposições emocionais de alguém, formas de conter uma preocupação teimosa e indevida para o eu. Embora Mêncio não enfatize essa função para a prática do ritual e da música, ele concebe o cultivo moral como nutrindo as sensibilidades emocionais inatas que encontram realização no relacionamento com os outros. Ele reconhece o perigo de superalimentar a pequena parte do eu que tem prazer em comer e beber.

Essa necessidade de moldar e treinar o eu contrasta com a suposição moísta anteriormente mencionada de que a causa principal do conflito social é a variedade de diferentes concepções do que é correto que os indivíduos tendem a ter. Não há indicação neste diagnóstico moísta de que haja qualquer dificuldade especial em fazer com que a pessoa ou os outros tentem fazer o que se pensa ser correto.

4. Ética daoísta

4.1 Perspectivas éticas extraídas do *Daodejing*: o estilo "suave" de ação e o primitivismo social

No *Daodejing* (o texto está associado a Laozi e acredita-se que tenha se originado em algum momento do período entre os sécs. VI ao III AEC) e no *Zhuangzi* (um texto associado ao Zhuangzi histórico que viveu no séc. IV AEC), o foco muda do mundo social humano para o cosmos, no qual esse mundo humano frequentemente parece ser minúsculo e insignificante ou mesmo comicamente e absurdamente presunçoso. Pode parecer que tal perspectiva distanciada e separada não tem conteúdo ético ou implicações éticas, mas isso pressupõe uma visão excessivamente estreita do ético. À sua própria maneira, o daoísmo aborda tanto quanto o confucionismo as questões sobre como alguém deve viver sua própria vida. A ética daoísta enfatiza a capacidade de resposta apropriada ao mundo mais amplo que molda e envolve o mundo social humano.

A natureza da visão sobre o mundo mais amplo está aberta à disputa. Uma interpretação tradicional do *Daodejing* é que ele transmite uma visão metafísica do *dao* como a fonte de todas as coisas, e que essa fonte está especialmente associada ao não-ser e ao vazio em contraste com o ser, talvez sugerindo que o *dao* é um fundamento ontológico indeterminado em que a miríade de coisas individuais é incipiente. Alguns comentaristas contemporâneos sustentam que a interpretação tradicional é uma imposição ao texto de preocupações metafísicas posteriores (Hansen, 1992; LaFargue, 1992). Outros se aproximam da interpretação tradicional, citando passagens tais como aquelas do capítulo 4, onde o *Dao* é descrito como sendo vazio, assemelhando-se a algo

parecido com o ancestral de uma miríade de coisas, parecendo preceder o Senhor (*di*).

Seja como for que essa questão seja resolvida, é aparente que uma certa concepção dos padrões da natureza está embutida no texto e informa suas recomendações éticas. Considere as caracterizações de processos naturais caindo dentro de um ou outro dos opostos: há o ativo, o agressivo, o duro e o masculino, por um lado; e há o passivo, o dócil, o suave e o feminino, por outro lado (mais tarde, essas forças foram associadas de forma muito mais explícita com o *yang* e o *yin*). O "conhecimento" e a "sabedoria" convencionais dicotomizam os processos em uma ou outra dessas categorias e valoriza a primeira sobre a segunda. O *Daodejing* exalta a eficácia da segunda. Enquanto a primeira está associada à força, a segunda, frequentemente se diz, possui uma força subjacente mais profunda, demonstrada pela água vencendo o duro e inflexível (cap. 78). Consequentemente, um estilo "suave" de ação, o *wu wei* (literalmente, "não-ação", mas traduzido de forma menos enganosa como ação sem esforço) é recomendado, mesmo como um estilo de governo. Por exemplo, o capítulo 66 diz que aquele que deseja governar deve, em suas palavras, humilhar-se diante do povo, e aquele que deseja liderar o povo deve em sua pessoa segui-lo. O capítulo 75 diz que os governantes consomem muito em impostos e, portanto, o povo fica com fome. Os governantes gostam muito da ação e, portanto, o povo é difícil de governar. Dar muita importância à vida faz com que o povo trate a morte com leviandade. O último ponto traz à tona o tema relacionado de que esforçar-se por algo geralmente produz o oposto do resultado pretendido. Um dos temas mais proeminentes no *Daodejing* é a rejeição do moralismo: uma preocupação com, e um esforço para, se tornar bom ou virtuoso. O capítulo 19 diz para exterminar o *ren* [benevolência] e descartar o *yi* (retidão ou correção), e o povo recuperará o amor filial.

Uma ambiguidade crucial do texto é se o "suave" estilo de ação *wu wei* deve ser consistentemente exaltado sobre o estilo "duro" (como Lau afirma em sua introdução à sua tradução do *Daodejing*, 1963), ou se a reversão da valorização é meramente um dispositivo heurístico destinado a corrigir uma tendência humana comum de errar no sentido de valorizar consistentemente o estilo duro (LaFargue, 1992). A segunda alternativa é consistente com um tema plausivelmente atribuído ao texto: que todas as dicotomias e todas as avaliações baseadas nelas não são confiáveis ao final, mesmo avaliações que são inversas

das avaliações convencionalmente aceitas. As prescrições para seguir o estilo "suave", tomadas como generalizações sem exceções, não são mais confiáveis do que a sabedoria convencional para seguir o estilo "duro". Por outro lado, muitas das prescrições do *Daodejing* parecem ter como premissa a concepção de que existem necessidades humanas genuínas que são simples e poucas em número, e que os desejos que vão além dessas necessidades são a fonte de problema e conflito. As prescrições para o governante parecem mirar-se em trazer uma reversão a um tipo de estado primitivista de sociedade, onde nenhum "aprimoramento" é buscado ou desejado. Levado ao seu limite lógico, esse primitivismo implica a existência de uma bondade natural com a qual os seres humanos devem se sintonizar. De fato, o primeiro dos três tesouros do capítulo 67 é o *ci* ou compaixão. A ética do *Daodejing* é, a esse respeito, menos radical e iconoclasta do que algumas de suas linguagens antimoralistas podem sugerir. Se não nos esforçarmos pela bondade, ela existe, mesmo assim, como algo que devemos recuperar.

4.2 Perspectivas éticas do *Zhuangzi*: questionamento cético, sintonia com o curso das coisas, inclusão e aceitação

Nesse ponto, o *Zhuangzi* costuma ressoar uma observação muito mais cética. No segundo capítulo ("Equalizando Todas as Coisas") desse texto, as seguintes questões ficam sem resposta: "Como posso saber se ter prazer na vida não é uma ilusão? Como posso saber se nós, que odiamos a morte, não somos exilados desde a infância, que nos esquecemos do caminho de casa?" (tradução de Graham, 1989, p. 59; ver também a tradução de Ziporyn, 2009). A pretensão humana de saber o que é verdadeiro e importante é ridicularizada pela comparação dela com a pretensão da cigarra e da rola de saberem, por suas próprias experiências de voo, as possibilidades de quão alto as criaturas podem voar. Também não há aqui a visão de uma utopia primitivista. Em vez disso, a atitude dominante em relação à possibilidade de mudança social em larga escala para melhor é o pessimismo. É uma tarefa perigosa para o idealista empreender, e que provavelmente terminará mal para o idealista porque os governantes não gostam de ouvir sermões sobre suas falhas. Sobre essa questão, o *Zhuangzi* não apenas diverge da linhagem utópica primitivista do *Daodejing*, mas também

mais fortemente do idealismo zeloso e sempre esforçado dos confucianos. No quarto capítulo ("O Mundo Humano"), um Confúcio pessimista (que aqui parece falar em nome de Zhuangzi) diz a seu aluno idealista Yan Hui que provavelmente será morto tentando mudar os modos de um governante violento e indiferente. Além disso, algumas passagens desta história podem ser lidas como uma implicação de que a motivação mais profunda de Yan Hui é receber elogios por sua própria virtude. O fato de Yan Hui ser caracterizado dessa maneira é especialmente significativo, porque a tradição confuciana considera suas motivações como especialmente puras. A implicação pode ser que o projeto idealista confuciano é contínua e inevitavelmente autodestrutivo: as pessoas podem sentir as motivações auto-engrandecedoras por trás da conversa nobre e reagir negativamente (ver Chong, 2016).

Ao mesmo tempo, é significativo que, nesta estória, Confúcio não rejeite totalmente o projeto idealista de Yan Hui, mas sugira outra maneira de proceder. Se ele insiste em tentar, Yan Hui deve abster-se de formular planos e objetivos. Tais preconceitos somente interferirão em ver o governante como ele é e como ele deve ser tratado (há um curso, então, único para cada ser humano, com o qual devemos nos sintonizar para lidar com ele ou ela). Portanto, Yan Hui não deve se preparar com planos, mas abstendo-se e esvaziando a mente. Em outras partes do texto, há referências mais felizes a atividades que envolvem sintonia com o curso de tudo o que estiver à mão. Essas formas de atividade são apresentadas como extremamente satisfatórias. O exemplo mais proeminente é o do Cozinheiro Ding, o cozinheiro que é capaz de manejar sua faca tão habilidosamente para cortar bois que ela desliza sem marcas por meio dos espaços entre os ligamentos. O Cozinheiro Ding ultrapassou o estágio em que vê com os seus olhos enquanto corta o boi; em vez disso, o seu *qi* ou energias vitais movem-se livremente para onde devem ir. O tipo de fenomenologia a que o *Zhuangzi* se refere é aquele em que não há orientação autoconsciente das ações de alguém, mas, em vez disso, uma absorção completa com a questão da mão. A eficácia e a facilidade de tais atividades podem parecer sugerir um acesso verídico privilegiado à situação e ao material em mãos.

A absorção completa no assunto em mãos parece envolver a habilidade de evitar que os desejos interfiram em nossa atenção. O *Daodejing* contém epigramas sobre a conveniência de não ter desejos, mas o capítulo 1 do *Zhuangzi* inclui uma estória divertida que transmite essa lição. Huizi tenta

descobrir o que fazer com as cascas de algumas cabaças enormes que ele havia cultivado. Ele tentou usá-las como conchas e recipientes de água, mas elas são muito grandes e pesadas para esses propósitos. Não sendo capaz de descobrir um propósito para elas, ele as esmaga em pedaços. Zhuangzi repreende seu amigo por seus obstáculos mentais e por não perceber que poderia ter amarrado as cabaças para fazer uma jangada para boiar nos lagos e rios. Um tema recorrente ao longo de todo o primeiro capítulo é que somos governados por nossos preconceitos sobre os usos das coisas, o que não nos permite ser capaz em reconhecer a utilidade do "inútil". Ao desempenhar atividades de habilidade, como a atividade do Cozinheiro Ding, a preocupação com os "usos" dessas atividades pode interferir em nossa habilidade de desempenhá-las bem. O Entalhador de Madeiras Qing (cap. 19 do *Zhuangzi*) faz campanários maravilhosos. Quando ele vai fazer um, ele se abstém para acalmar a sua mente. Enquanto ele se abstém, os pensamentos perturbadores de congratulação e recompensa se dissipam, honras e salário, culpa e elogio, habilidade e falta de jeito, até mesmo sua consciência de ter um corpo e membros. Somente quando ele é capaz de focar é que vai à floresta para observar a natureza da madeira e somente então tem uma visão completa do campanário.

As interpretações do *Zhuangzi* tendem a dar primazia tanto às passagens céticas quanto às que sugerem acesso especial ao curso das coisas. Na primeira opção, Zhuangzi simplesmente aprecia as muitas perspectivas sobre o mundo que alguém poderia ter, as muitas maneiras de dividir o mundo pelos conjuntos de distinções, nenhuma das quais pode ser demonstrada, sem apelação, como sendo superior às outras (Hansen, 1992, 2003; ver, também, Chong, 2016). Na segunda opção, Zhuangzi é frequentemente tomado como sustentáculo em um tipo de acesso inefável e não-conceitual ao mundo, um acesso que torna possível a eficácia de atividades, como a do Cozinheiro Ding (Ivanhoe, 1996; Roth, 1999, 2000). Uma terceira possibilidade é que o texto demonstra um tipo de dialética contínua entre o ceticismo e a convicção de que se possui um conhecimento genuíno e de que a dialética não tem um fim previsto. A dialética inclui um estágio de questionamento cético de quaisquer que sejam as crenças atuais de alguém, mas a mira não é meramente abalar, mas revelar algo sobre o modo como o mundo é obstruído pelas crenças correntes de alguém. Entretanto, não é permitido ficar satisfeito com as novas crenças, mas

levar ao questionamento de sua abrangência e adequação precisamente porque são suspeitos de obstruir ainda algo mais acerca do mundo (Wong, 2005).

Apesar de alguém poder tentar reconciliar a tensão entre o questionamento cético e as alegações de conhecimento especial, as estórias sobre atividades de habilidade tais como a do Cozinheiro Ding exemplificam, sem dúvidas, certos tipos de atividades que os seres humanos em diferentes culturas e períodos históricos experimentaram para a sua grande satisfação. Essas atividades envolvem o domínio das muitas sub-atividades que constituem uma atividade complexa com objetivos que desafiam as habilidades do agente. As atividades de músicos mestres (por exemplo, a técnica de dedilhar uma flauta), intérpretes artísticos (por exemplo, o posicionamento dos dedos dos pés na pirueta de um dançarino) e atletas (por exemplo, trazer o taco por meio do plano ideal enquanto o balança para rebater uma bola de beisebol) correspondem ao domínio do Cozinheiro Ding nas sub-atividades de cortar o boi. Em todas essas atividades, o agente não precisa prestar atenção consciente ao desempenho das sub-atividades, e isso permite que a atenção seja focada em questões que escapam ao aprendiz. Assim como a habilidade do Cozinheiro Ding na execução motora dos movimentos de corte permite que ele se foque completamente em onde estão as articulações e os espaços, a flautista é hábil em focar na música enquanto ela a está executando e não na sua técnica de dedilhado (para um estudo de tais atividades, ver Csikszentmihalyi, 1990).

Um detalhe interessante e realista na estória do cozinheiro desafia a leitura das estórias de habilidade, exaltando a possibilidade de acesso não-conceitual ao curso das coisas. O cozinheiro diz que, sempre quando chega a um lugar complicado do boi, ele dimensiona as dificuldades, diz a si mesmo para abrir os olhos e ser cuidadoso, mantém os seus olhos no que ele está fazendo, trabalha muito devagar e move a faca com a maior sutileza até que os pedaços caiam partidos. Claramente há uma conceptualização acontecendo aqui e, de fato, não é plausível negar que toda a atividade está sendo guiada por um objetivo conceituado! Há uma diferença entre a conceptualização autoconsciente da experiência e a aplicação de conceitos sem a consciência de aplicá-los. Não se deve confundir o último com experiência não-conceituada. Embora possa haver alguma maneira de enquadrar esta parte da estória com a interpretação de que a experiência não-conceitual é celebrada no *Zhuangzi*, a virtude da estória está em ela ser realista e capturar aspectos de atividades supremamente

habilidosas que são parte da experiência de muitas pessoas. Na medida em que o *Zhuangzi* recomenda tais atividades como parte de uma vida boa, isso apresenta, muito bem, uma ética.

Também apresenta uma ética ao apoiar a ideia de inclusão e aceitação. Aqui, questionamentos céticos sobre o que pensamos saber, especialmente o que pensamos saber sobre as pessoas, e quem é bom e tem algo a oferecer a nós são questionados no capítulo que caracteriza indivíduos estigmatizados, muitas vezes com pés amputados (uma punição comum para crimes da época), que aconteceram de ser mestres em conseguir tantos alunos quanto Confúcio. O *Zhuangzi* também exorta a identificação e aceitação do todo, e de toda e qualquer mudança que as suas criaturas experimentam. Não devemos ter tanta certeza de que a vida é grande e a morte é má, e aceitar tudo o que vem em nosso caminho, maravilhados com a possibilidade de que, com a nossa morte, possamos ser transformados na pata dianteira de uma mosca da próxima vez. O *Zhuangzi*, como o *Daodejing*, convoca os seres humanos a se identificarem com o todo do cosmos e as suas transformações, e tal identificação envolve aceitação, até mesmo celebração da morte e da perda, porque alguém, ao morrer, participa da próxima transformação do cosmos e se torna outra coisa para se maravilhar, tal como a perna dianteira de uma mosca. Tal chamado pode sustentar um apelo profundo, especialmente para aqueles que não conseguem ver qualquer forma de monoteísmo como um objeto viável para a crença e, ainda assim, desejam algum tipo de conexão espiritual que se estende para além da comunidade meramente humana.

Entretanto, tal chamado também levanta questões desafiadoras sobre a possibilidade humana. Os seres humanos podem realmente aceitar a perda de si mesmos e de seus entes queridos com o tipo de equanimidade que a identificação com o todo requer? O *Zhuangzi* apresenta estórias que representam diferentes possibilidades de conceber a natureza dessa equanimidade. Nas estórias dos quatro mestres, a morte é aceita sem o menor arrepio. Na estória da morte da esposa de Zhuangzi, uma estória emocional mais complexa é contada, em que Zhuangzi primeiro sente sua perda, mas passa a aceitá-la como mais uma transformação. Esta estória sugere que alguém pode manter seus apegos a uma pessoa específica e ainda manter a resiliência em face de sua perda por causa de sua identificação com o todo (ver Becker, 1998, para uma discussão de resiliência em face da perda no contexto do

desenvolvimento de um estoicismo contemporâneo). Mas como essa identificação é psicologicamente possível? No *Zhuangzi*, parece basear-se em um espírito de exploração inquieta e alegre da riqueza do cosmos. Ao final, ele incorpora a emoção que talvez seja mais fundamental à filosofia, e isso é a maravilha.

Há mais uma implicação ética da ética do daoísmo que é mais uma implicação que poderia ser delineada pelos filósofos contemporâneos do que aquela que foi delineada nos textos fundamentais. A ridicularização da pretensão e arrogância humanas por parte do *Zhuangzi*, junto ao chamado para se identificar com o todo e com as partes não-humanas da natureza, teve apelo àqueles que buscam enquadrar uma ética ambiental dentro dessas perspectivas filosóficas (ver Girardot, Miller e Liu, 2001). Uma perspectiva daoísta oferece uma alternativa para uma abordagem instrumentalista que fundamentaria uma ética ambiental apenas na ideia de que isso derrota os interesses dos seres humanos em poluir seu próprio ambiente e para uma abordagem de valor intrínseco que fundamentaria os deveres para com a natureza apenas em um valor que isso possui além de sua relação com os seres humanos. Uma abordagem daoísta pode apontar para o modo que os traços humanos são condicionados e para as respostas ao ambiente não-humano, de modo que esses traços não podem ser especificados independentemente do ambiente. Em outras palavras, o eu daoísta não é uma existência independente substancial, mas sim relacional cujas fronteiras se estendem ao convencionalmente não-humano, e a partir de uma perspectiva daoísta que é reconstruída para ser orientada em relação ao problema do meio ambiente, faríamos bem em reconhecer os caminhos em que tudo o que valorizamos em nós mesmos está conectado ao não-humano (Hourdequin e Wong, 2005; Hassoun e Wong, 2015). Tratar o meio ambiente corretamente não é puramente uma questão de satisfazer interesses humanos convencionais, tais como conservar recursos para nosso consumo futuro, nem precisa ser uma questão de reconhecer um valor que o meio ambiente possui com total independência do seu impacto sobre nós. Pode ser uma questão de reconhecer que quem somos não pode ser limpidamente separado do ambiente não-humano. Além disso, ganha-se muito em estar aberto à transformação de nossos interesses se permanecermos abertos a novas fontes de satisfação no meio ambiente não-humano que

atualmente escapam às nossas concepções do "útil" (lembre-se de Huizi e das cabaças).

Nada disso demonstra que os compositores dos textos daoístas clássicos *possuíam* uma ética ambiental. Goldin (2005) aponta que a China não tem um histórico muito bom de preocupação com a degradação ou uso excessivo do meio ambiente e que os textos daoístas não expressam preocupação sobre tais questões. Como Goldin aponta, os anciãos chineses simplesmente não tinham nada comparável aos nossos problemas ambientais. É possível encontrar, entretanto, atitudes fundamentais em relação ao relacionamento do homem com a natureza que em nossa própria época poderia parecer uma base mais promissora para uma ética ambiental. Essas atitudes incorporam uma relação diferente com a natureza que não é governada pelo imperativo do consumo incessante e pelo impulso de colonizar a natureza (para uma discussão mais aprofundada de como o daoísmo pode fornecer recursos para lidar com a crise ambiental contemporânea, ver Jonathan Chan, 2009; e Miller, 2017).

5. Legalismo

O legalismo talvez seja melhor introduzido como a reação oposta a *Analectos* 2.3, em que Confúcio diz que guiar o povo por decretos e mantê-lo alinhado com punições o manterá longe de encrencas, mas não lhe dará nenhum senso de vergonha; guiá-lo pela virtude e mantê-lo alinhado com os ritos não só lhe dará um senso de vergonha, mas o capacitará a se reformar. No texto legalista mais proeminente, o *Hanfeizi* (Hanfei viveu durante o séc. III AEC), as pessoas são caracterizadas como muito influenciadas por seus interesses materiais para serem guiadas por um senso de vergonha. O povo deve ser guiado por decretos claros e punições severas. Além disso, os governantes devem ser cautelosos com seus ministros ambiciosos e tomar cuidado para não revelar seus gostos e desgostos para não serem manipulados por seus subordinados intriguentos. Quanto aos próprios governantes, é um erro fundar o governo na presunção de que são ou podem se tornar virtuosos. Embora tenham existido governantes excepcionalmente bons e excepcionalmente maus, a vasta maioria dos governantes foi medíocre. Os governos devem ser estruturados de

forma que funcionem satisfatoriamente, porque é assim que, quase sempre, serão os governantes.

Os confucianos sustentavam que o remédio para a turbulência e o caos da China residia em governantes sábios e moralmente excelentes — que a excelência moral se propagaria de cima para baixo e criaria harmonia e prosperidade. O *Daodejing* defende a visão de uma harmonia original que os seres humanos outrora possuíam, uma forma que consistia em viver de acordo com o curso natural das coisas, e que envolve buscar apenas o que verdadeiramente se necessita, não em multiplicar desejos inúteis que somente agitam e definitivamente nos torna infelizes. Os legalistas rejeitaram a transformação moral e espiritual, tanto do tipo confuciano quanto laoísta[3], como a solução para os problemas da China. A maioria dos seres humanos permanecerá como seres não amáveis até o fim, e as estruturas governamentais devem ser projetadas para tais seres. O tipo de estrutura recomendada é um governo altamente centralizado no qual o governante retém o controle firme dos "dois cabos" do governo: punição e recompensa (cap. 7). Certificando-se de que sempre tem suas próprias mãos sobre esses cabos, o governante permanece no controle firme de seus ministros. Se um ministro propõe uma maneira de conseguir que algo seja feito, avalie seu desempenho para ver se ele consegue que seja feito da maneira que diz que conseguirá. Se não, puna-o. O governante deve manter seus funcionários estritamente às definições de suas responsabilidades, de modo que sejam punidos não somente quando falham em desempenhar algumas das responsabilidades atribuídas, mas também quando fazem mais do que suas responsabilidades atribuídas.

Algumas das partes mais interessantes do texto consistem em argumentos que apoiam a necessidade de uma estrutura governamental e a tolice de depender do caráter dos governantes. Não é apenas que a virtude seja uma coisa rara. Mesmo que apareça em um governante, não é, por si só, suficiente para obter uma boa sociedade. O capítulo "Cinco Vermes" (49) não discute uma suposição comumente defendida entre as escolas filosóficas chinesas — que os reis-sábios dos tempos antigos eram virtuosos e governavam

[3] Nota do organizador: o termo "laoísta" é usado para designar a doutrina de Laozi na obra *Dao De Jing*, que lhe é atribuída. O termo é geralmente usado para não confundir a filosofia específica de Laozi com a tradição daoísta, que é um todo maior que abarca o Laozi sem se limitar a ele.

uma sociedade harmoniosa e próspera. Ele discute, entretanto, que sua virtude tenha sido a causa primária desta idade de ouro. E quanto aos reis dos tempos mais recentes que eram *ren* e *yi*, benevolentes e retos, e que foram aniquilados por seus problemas? A virtude por si só não é a explicação do sucesso ou do fracasso. A explicação tem muito mais a ver com a escassez de bens em relação ao número do povo. Além disso, tem a ver se o tipo certo de estrutura de papéis com poderes e privilégios subordinados está colocado no lugar. Essa estrutura pode otimizar a efetividade, e limitar os danos, causados por pessoas que não são especialmente virtuosas ou extraordinariamente qualificadas.

Os confucianos podem dar respostas a tais argumentos. Em resposta ao argumento de que a virtude é algo raro demais para se depender, a resposta mais óbvia é que eles nunca prometeram que a virtude seria fácil. De fato, todos os textos canônicos enfatizam a dificuldade de obter a virtude completa. Mêncio, em particular, concebe o desenvolvimento moral como uma extensão dos princípios naturais da virtude a situações em que eles deveriam se estender, mas não se estendem correntemente. Os confucianos também podem objetar que bons resultados se seguirão ao tipo de estrutura descrita no *Hanfeizi* somente se pessoas de caráter suficientemente bom sejam empregadas nela. O *Hanfeizi* às vezes reconhece implicitamente esse ponto e o integra com uma ênfase razoável na estrutura e na administração impessoal. No capítulo seis, há uma discussão sobre o que é necessário para compensar um governante medíocre: conseguir pessoas hábeis com os motivos corretos para servir a esse governante. Institua leis e regulamentos que especificam como esse povo é selecionado: não com base apenas na reputação, uma vez que isso dará ao povo um incentivo para obter favores de seus associados e subordinados e desconsiderar o governante; não com base em camarilhas, já que isso motivará o povo a apenas estabelecer conexões, em vez de adquirir as qualificações para ter um bom desempenho no serviço. Especifique as qualificações claramente nas leis e regulamentos, nomeie, promova e demita estritamente de acordo com essas especificações. A lei, não as visões pessoais do governante, deve formar a base para essas ações. No capítulo 43, é dada uma consideração à sugestão de que aqueles que tomam cabeças em batalha devem ser recompensados com cargos desejáveis. Isso é rejeitado nos casos em que o serviço exige sabedoria e habilidade, em vez de coragem. Ao final, alguém se pergunta se um bom número de tais pessoas com motivo, competência, coragem, sabedoria e habilidade corretos é suficiente,

dada a natureza altamente centralizada do governo recomendado no *Hanfeizi*. Muito depende do governante que maneja os "dois cabos" do governo. Tomado em doses moderadas, o *Hanfeizi*, sem dúvidas, fornece um corretivo necessário para a ênfase confuciana no caráter. A estrutura pode ser projetada tendo em vista as possibilidades realistas para os governantes medíocres e ruins. A ênfase confuciana na deliberação no julgamento está obviamente sujeita a abusos que podem ser controlados por estruturas que fornecem um grau de administração impessoal e aplicação consistente de leis e regulamentos relativamente claros. A experiência jurídica estadunidense parece mostrar, entretanto, que nenhum conjunto de leis pode interpretar a si mesmo tendo em vista situações complexas que são imprevisíveis quando as leis são formuladas. Definitivamente, um caráter estável e uma sábia deliberação são necessários.

O desafio mais forte que o legalismo levanta para a ética das virtudes não é que virtudes estáveis sejam impossíveis de se obter, mas que elas não são possibilidades realistas para a maioria das pessoas e que, portanto, ideais elevados de virtude não podem fornecer a base para uma ética social de larga escala. Mesmo que esses ideais sejam direcionados apenas a uma elite da qual se espera que lidere o resto do povo, surge a questão de que influência essa elite pode ter sobre o resto se a maioria não tiver alguma atração pela virtude. É duvidoso, entretanto, que a solução esteja na busca por tornar o caráter irrelevante.

6. Ética Budista Chinesa

O budismo não é originário da China, e tem uma longa e rica tradição de pensamento e prática na Índia e em outras áreas além da China. Esta breve seção enfocará os aspectos éticos da forma mais distinta de budismo que se desenvolveu assim que foi introduzida na China: o budismo Chan ou, como veio a ser conhecido mais tarde no Japão, o Zen. Deve-se notar, entretanto, que as formas proeminentes do budismo chinês também incluem o Tiantai e o Huayan. Todas as três formas de budismo chinês se desenvolveram em interação com o pensamento chinês originário, especialmente o daoísmo. O Chan se desenvolveu em parte como uma resposta à percepção de alguns budistas chineses de que o Tiantai e o Huayan haviam se desenvolvido em direções

excessivamente escolásticas com a proliferação de distinções metafísicas e doutrinas que mais prejudicam do que ajudam a Iluminação.

O foco imediato da ética budista é o problema do sofrimento, e uma concepção do eu está no coração da resposta budista a esse problema. O eu é concebido como uma coleção flutuante de várias reações e respostas psicofísicas sem centro fixo ou entidade do ego imutável. A concepção humana usual do eu como um centro fixado e imutável é uma ilusão. Nossos atributos corpóreos, vários sentimentos, percepções, ideias, desejos, sonhos e, em geral, uma consciência do mundo exibem uma interação e interconexão constantes que nos leva à crença de que existe algum "eu" definido que está subjacente e é independente da série em constante mudança. Mas existe somente a série interativa e interconectada. O sofrimento humano, definitivamente, origina-se de uma preocupação com a existência, os prazeres e as dores do tipo de eu que nunca existiu, em primeiro lugar. O reconhecimento da impermanência do eu pode levar à liberação ou mitigação do sofrimento, mas o reconhecimento não pode ser meramente intelectual. Deve envolver a transformação dos desejos de alguém. A crença em algum nível abstrato, por exemplo, de que não existem eus permanentes é uma crença que pode coexistir com possuir e agir segundo desejos intensos de evitar a morte, como se a morte fosse um mal que se abate sobre algum "eu" subjacente. Similarmente, o reconhecimento intelectual de que nenhuma das "coisas" da vida ordinária são entidades fixas e separadas, nada mais do que seja o eu, pode levar ao reconhecimento de toda a vida como um todo interdependente e à atitude prática de compaixão por tudo da vida. Mas se o último reconhecimento for novamente meramente intelectual, ainda se pode possuir e agir de acordo com desejos intensamente egoístas a um custo severo para os outros. Em ambos os casos, uma transformação do desejo é o que é requerido para ir além do meramente intelectual e obter a verdadeira Iluminação e o reconhecimento significativo da própria natureza de alguém como impermanente e como interdependente com todas as outras coisas.

Lembre-se do foco prático e da proximidade com a experiência pré-teórica que são distintivos da filosofia chinesa originária. Esses traços interagiram com o budismo quando ele foi introduzido na China. O "Chan" em "budismo Chan" vem do sânscrito "dhyana" que significa meditação. Embora a prática da meditação não seja a única prática empregada no Chan, seu papel central ilustra o foco em obter a transformação dos desejos de alguém por meio

da experiência do eu e do mundo. Esse tipo de transformação é diferente de alcançar a convicção intelectual por meio do estudo textual e do entendimento da argumentação, e também diferente de escapar do mundo do sofrimento por meio da obliteração da própria consciência de alguém como um ser individual. O budismo chinês na forma do Chan foi especialmente influente em apresentar essa concepção da Iluminação vivida neste mundo, em vez de escapar dele.

O daoísmo em particular tem temas que o tornam especialmente apropriado para interação com o budismo. Lembre-se do tema de que é preciso evitar que os desejos interfiram em nossa atenção à questão em mãos. Correspondentemente, um tema principal no Chan é que todas as formas de esforço, especialmente o próprio esforço pela Iluminação, interferem na atenção à verdadeira natureza de alguém (Hui Neng, 638–713, *Sutra da Plataforma*). Daí a razão para as diversas reações enigmaticamente duras dos mestres Chan aos esforços zelosos de seus alunos para alcançar a Iluminação (Yi Xuan, falecido em 866, *As Conversações Registradas de Linji Yi Xuan*), especialmente se tais esforços tiverem qualquer matiz acadêmico ou doutrinário sobre eles (Huang Po, falecido em 850, *A Transmissão da Mente*). Lembre-se também do tema no *Daodejing* sobre o *dao* como a fonte de miríade de coisas. A perspicácia do Buda sobre a natureza das muitas coisas levou-o a reconhecer os Muitos como também o Um. Finalmente, lembre-se do tema cético no daoísmo sobre os limites da conceituação. A perspicácia do Buda sobre os Muitos como também o Um não significa que os Muitos são realmente apenas o Um, mas, em vez disso, os Muitos e o Um ao mesmo tempo, e se tivermos dificuldade em entender isso, está fundamentado nos limites de nossa conceituação. Finalmente, existe a mesma possibilidade de ambiguidade sobre se há algum acesso inefável e não-conceitual a uma realidade definitiva ou se há uma questão cética que vai até o fundo (ou até o cume?). No *Zhuangzi*, essa ambiguidade é bastante aparente. E embora o Chan seja usualmente tomado para se afirmar a fundação em um acesso inefável (Kasulis, 1986), há aqueles que argumentam que um ceticismo acabado é mais verdadeiro ao seu espírito (Wright, 1998).

Uma vez que o eu é um feixe de atributos psicológicos e físicos mutáveis, cujas fronteiras são estabelecidas convencionalmente, e uma vez que seus atributos existem somente em relação a outras coisas fora das suas fronteiras estabelecidas convencionalmente, ele deve amortecer seus cuidados e preocupações egoístas e alargar as fronteiras de suas preocupações para

abranger toda a vida. Esse raciocínio budista certamente é uma maneira interessante de fundamentar a preocupação impessoal e pode ter um apelo àqueles de nós que vêem pouca plausibilidade na ideia de substâncias cartesianas como entidades fixas do ego. Por outro lado, esse raciocínio pode parecer drenar toda a paixão da vida, e requer que amorteçamos o apego que temos não apenas por nós mesmos, mas também por outras pessoas em particular, tais como amigos e membros da família. O budismo é especialmente conhecido por sua defesa do desapego, não apenas de posses materiais, poder e status mundanos, mas também de pessoas e comunidades particulares. Por exemplo, no poema de Ashvaghosha sobre "Nanda, a Bela", o Buda explica a Nanda que somente a ilusão liga uma pessoa a outra (Conze, 1959, p. 110). O argumento é que uma família é como um grupo de viajantes em uma pousada que se juntam por um tempo e depois se separam. Ninguém pertence a ninguém. Uma família é mantida unida assim como a areia é mantida em um punho cerrado. Alguns neoconfucianos, como Zhu Xi e os irmãos Cheng, acusaram duramente os budistas de egoísmo, embora não enquadrassem totalmente esta acusação no ideal dos Boddhisattvas do budismo Mahayana, que atrasam sua entrada no Nirvana, sua libertação final do sofrimento, até que todos os seres sejam liberados do sofrimento. O que os neoconfucianos poderiam dizer é que o verdadeiro apelo do budismo é o impulso egoísta de salvar a si mesmo, sem considerar o que as suas doutrinas digam.

Por mais justa ou injusta que seja esta acusação, surgem questões quanto à conveniência e à possibilidade realista de assumir o tipo de atitude desapegada que os budistas sustentavam e, não surpreendentemente, as questões são similares às levantadas pela identificação daoísta com o cosmos. Como a discussão de Zhuangzi e sua esposa deixou claro, pode ser possível distinguir, como uma alternativa ao puro e completo desapego exemplificado em Ashvagosha, outra espécie que é consistente com o envolvimento emocional com os outros, desde que nos sejam dados.

Referências

Ames, Roger T., 1991, "The Mencian Conception of Ren Xing: Does It Mean Human Nature?" in Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays

Dedicated to Angus C. Graham, ed. Henry Rosemont Jr., La Salle, IL: Open Court, 143–175.
Ames, Roger T., 2002, "Mencius and a Process Notion of Human Nature," in Mencius: Contexts and Interpretations, ed. Alan Kam-leung Chan, Honolulu: University of Hawai'i Press, 72–90.
Ames, Roger T., 2011, Confucian Role Ethics: A Vocabulary, Honolulu: University of Hawai'i Press.
Ames, Roger T., and Rosemont Jr., Henry, 1998, The Analects of Confucius: A Philosophical Translation, New York: Random House.
Angle, Stephen C., 2002, Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry, Cambridge: Cambridge University Press.
Angle, Stephen C., 2009, Sagehood: The Contemporary Significance of neo-Confucian Philosophy, New York: Oxford University Press.
Angle, Stephen C., 2012, Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism, Cambridge: Polity Press.
Angle, Stephen C. and Marina Svensson, eds., 2001, The Chinese Human Rights Reader: Documents and Commentary 1900–2000, Armonk, NY: M.E. Sharpe.
Angle, Stephen C. and Justin Tiwald, 2017, Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction, Cambridge: Polity Press.
Bai, Tongdong, 2013, "A Confucian Version of Hybrid Regime: How Does It Work, and Why Is It Superior?" in The East Asian Challenge for Democracy, Daniel A. Bell and Chenyang Li (eds.), New York: Cambridge University Press, 55–87.
Bai, Tongdong, 2015, "A Criticism of Later Rawls and a Defense of a Decent (Confucian) People," in The Philosophical Challenge from China, Brian Bruya (ed.), Cambridge, MA: The MIT Press, 101–120.
Becker, Lawrence, 1998, A New Stoicism, Princeton: Princeton University Press.
Bell, Daniel A., 2006, Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bell, Daniel A., 2015, The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Blofeld, John, trans., 1958, Zen Teaching of Huang Po: On Transmission of Mind, New York: Grove Press.

Bloom, Irene, 1994, “Mencian Arguments on Human Nature,” Philosophy East & West, 44: 19–53.
Bloom, Irene, 1997, “Nature and Biological Nature in Mencius,” Philosophy East & West, 47: 21–32.
Bloom, Irene, 2002, “Biology and Culture in the Mencian View of Human Nature,” in Mencius: Contexts and Interpretations, ed. Alan Kam-leung Chan, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 91–102.
Brindley, Erica, 2010, Individualism in Early China: Human Agency and Self in Thought and Politics, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
Brooks, Bruce and A. Takeo Brooks, 1998, The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors, New York: Columbia University Press.
Brooks, Bruce and A. Takeo Brooks, 2000, “Response to the Review by Edward Slingerland,” Philosophy East &West, 50: 141–46.
Chan, Alan K.L., 2000, “Confucian Ethics and the Critique of Ideology,” Asian Philosophy, 10(3): 245–261.
Chan, Jonathan, 2009, “Sustainability: A Daoist Perspective,” in Environmental Ethics: Intercultural Perspectives, King-Tak Ip (ed.), Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 133–143.
Chan, Joseph, 1999, “A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China,” in The East Asian Challenge for Human Rights, ed. Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, New York: Cambridge University Press, 212–247.
Chan, Joseph, 2000, “Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism,” Philosophy and Public Affairs, 29(1): 5–42.
Chan, Joseph, 2014, Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Chan, Sin Yee, 2000, “Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius,” Asian Philosophy, 10(2): 115–132.
Chan, Wing-tsit, ed. and trans., 1963, Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings, New York: Columbia University Press.
Chiu, Wai Wai, 2013, “Jian ai and the Mohist attack of Early Confucianism,” Philosophy Compass, 8(5): 425–437.
Chong, Kim-chong, 2016, Zhuangzi’s Critique of the Confucians: Blinded by the Human, Albany, NY: State University of New York Press.
Conze, Edward, ed. and trans., 1959, Buddhist Scriptures, New York: Penguin.

Creswell, J., David, Way, Baldwin, M., Eisenberger, Naomi I., and Lieberman. Matthew D., 2007, “Neural Correlates of Dispositional Mindfulness During Affect Labeling,” Psychosomatic Medicine 69: 560–565.
Csikszentmihalyi, Mihaly, 1990, Flow: the Psychology of Optimal Experience, New York: Harper.
Darley, J. M. and C.D. Batson, 1973, “From Jerusalem to Jericho: A study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior,” Journal of Personality and Social Psychology 27: 100–108.
Defoort, Carine, 2005-6, “The Growing Scope of ‘Jian’ 兼: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the ‘Mozi’,” Oriens Extremus 45: 119–140.
Doris, John, 2002, Lack of Character: Personality and Moral Behavior, Cambridge: Cambridge University Press.
Eno, Robert, 1990, The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery, Albany, NY: State University of New York Press.
Fan, Ruiping, 2010, Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West, Dordrecht: Springer.
Fingarette, Herbert, 1972, Confucius: The Secular as Sacred, New York: Harper.
Fraser, Chris, 2016, The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists, New York: Columbia University Press.
Fung, Yu-lan, 1948, A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought from Its Origins to the Present Day, New York: Macmillan.
Gardner, Daniel K., 2003, Zhu Xi’s Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition, New York: Columbia University Press.
Gardner, Daniel K., ed., 1990, Chu Hsi Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically, Berkeley: University of California Press.
Gauthier, David, 1986, Morals by Agreement, Oxford: Oxford University Press.
Gilligan, Carol, 1982, In a Different Voice, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Girardot, N. J., James Miller, and Xiaogan Liu, 2001, Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape (Cambridge, MA: Harvard Center for the Study of World Religions.

Goldin, Paul R., 2005, “Why Daoism Is Not Environmentalism,” Journal of Chinese Philosophy, 32(1): 75–87.
Graham, A. C., 1986, “What was New in the Ch’eng-Chu Theory of Human Nature?” in Chu Hsi and Neo-Confucianism, Wing-tsit Chan (ed.), Honolulu: Hawai‘i University Press, 137–157.
Graham, A. C., 1989, trans.,Chuang-Tzu: The Inner Chapters, Indianapolis: Hackett Publishing.
Haidt, Jonathan, 2003, “Elevation and the Positive Psychology of Morality,” in Flourishing: Positive psychology and the Life Well-Lived, ed. Corey L. M. Keyes and Jonathan Haidt, Washington DC : American Psychological Association, 275–289.
Haidt, Jonathan, and Fredrik Bjorklund, 2008, “Social Intuitionists Answer Six Questions about Morality,” in Moral Psychology, v. 2: The Cognitive Science of Morality, ed. Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT Press, 181–217.
Hall, David L., and Roger T. Ames, 1987, Thinking Through Confucius, Albany, NY: State University of New York Press.
Hall, David L., and Roger T. Ames, 1998, Chapter 2, “The Focus-Field Self in Classical Confucianism,” in Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, NY: State University of New York Press, 23–43.
Hansen, Chad, 1992, A Daoist Theory of Chinese Thought, New York: Oxford University Press.
Hansen, Chad, 2003, “Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi,” in Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi, ed. Scott Cook, Albany: State University of New York Press, 128–162.
Harman, Gilbert, 1998–99, “Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error,” Proceedings of the Aristotelian Society, 99: 315–31.
Harman, Gilbert, 1999–2000, “The Nonexistence of Character Traits,” Proceedings of the Aristotelian Society, 100: 223–6.
Hassoun, Nicole, and David B. Wong, 2015, “Conserving Nature; Preserving Identity,” Journal of Chinese Philosophy, 42(1-2): 176–196.
Hauser, Marc D., Liane Young, and Fiery Cushman, 2008, “Reviving Rawls’s Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral

Action," in Moral Psychology, v. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity, ed. Walter Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA: MIT Press, 107–143.
Hooker, Brad, 2000, Ideal Code, Real World: A Rule-consequentialist Theory of Morality, Oxford: Oxford University Press.
Hourdequin, Marion and David B. Wong, 2005, "A Relational Approach to Environmental Ethics," Journal of Chinese Philosophy, 32: 19–33.
Huang, Yong, 2013, Confucius: A Guide for the Perplexed, London: Bloomsbury Academic.
Hutton, Eric, 2006, "Character, Situationism, and Early Confucian Thought," Philosophical Studies, 127: 37–58.
Hutton, Eric (trans.), 2014, Xunzi: The Complete Text, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Ihara, Craig K., 2004, "Are Individual Rights Necessary? A Confucian Perspective," in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), New York: Cambridge University Press, 11–30.
Im, Manyul, 1999, "Emotional Control and Virtue in the Mencius," Philosophy East and West, 49: 1–27
Ivanhoe, Philip J., 1990, Ethics in the Confucian Tradition: the Thought of Mencius and Wang Yang Ming, Atlanta, GA: Scholars Press.
Ivanhoe, Philip J., 1993, Confucian Moral Self Cultivation, New York: Peter Lang.
Ivanhoe, Philip J., 1996, "Was Zhuangzi a Relativist?" in Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi, ed. Paul Kjellberg and P.J. Ivanhoe, Albany, NY: State University of New York Press, 196–214.
Ivanhoe, Philip J., 2002, "Confucian Self Cultivation and Mengzi's Notion of Extension," in Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, ed. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 221–241.
Ivanhoe, Philip J., 2005, "Mozi" (Introduction and translation of selections from the Mozi text), in Readings in Classical Chinese Philosophy, Philip J. Ivanhoe and Bryan W. Van Norden (eds.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2nd edition.
Jenco, Leigh, 2015, Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West, New York: Oxford University Press.

Jiang, Qing, 2012, A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future, Daniel A. Bell and Fan Ruiping (eds.), Edmund Ryden (trans.), Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Kasulis, Thomas, 1986, Zen Action/Zen Person, Honolulu: University of Hawai'i Press.
Kim, Sungmoon, 2016, Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia, New York: Cambridge University Press.
Knoblock, John, 1988–94, Xunzi: a Translation and Study of the Complete Works, 3 volumes, Stanford: Stanford University Press.
Kupperman, Joel J., 1999, Learning from Asian Philosophy, New York: Oxford University Press.
Kupperman, Joel J., 2000, "Feminism as Radical Confucianism: Self and Tradition," in The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender, Chenyang Li (ed.), Chicago: Open Court, 43–56.
LaFargue, Michael, 1992, The Tao of the Tao Te Ching, Albany: State University of New York Press.
Lau, D. C., trans., 1963, Lao Tzu: Tao Te Ching, New York: Penguin.
Lau, D. C., trans., 1970a, Mencius, New York: Penguin.
Lau, D. C., 1970b, "On Mencius's Use of the Method of Analogy in Argument," appendix 5 in Mencius, New York: Penguin.
Lau, D. C. (trans.), 1979, Confucius: the Analects, New York: Penguin.
Legge, James (trans.), 1960, Tso Chuan (Zuo Zhuan), Hong Kong: Hong Kong University Press.
Legge, James (trans.), 1967, Li Chi: Book of Rites, 2 volumes, New York: University Books.
Legge, James (trans.), 1971, Confucius: Confucian Analects, the Great Learning, & the Doctrine of the Mean, New York: Dover.
Li, Chenyang, 1994, "The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethic of Care: A Comparative Study," Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, 9(1): 70–89; reprinted in The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender, Chenyang Li (ed.), Chicago: Open Court, 23-42.
Li, Chenyang, 2007, "Li as Cultural Grammar: On the Relation between Li and Ren in Confucius' Analects," Philosophy East & West, 57: 311–29.

Li, Chenyang, 2014, The Confucian Philosophy of Harmony, New York: Routledge.
Lieberman, Matthew D., Inagaki, Tristen K., Tabibnia, Golnaz, and Crockett, Molly J., 2011, "Subjective Responses to Emotional Stimuli During Labeling, Reappraisal, and Distraction," Emotion, 11(3): 468–480.
Liu, Jeeloo, 2018, Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
Machle, Edward J., 1993, Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun, Albany, NY: State University of New York Press.
MacIntyre, Alasdair, 1984, After Virtue: A Study in Moral Theory, 2nd edition, Notre Dame: University of Notre Dame.
MacIntyre, Alasdair, 1989, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
McRae, Emily, 2011, "The Cultivation of Moral Feelings and Mengzi's Method of Extension," Philosophy East & West, 61: 587–608.
Meyers, Diana, 1989, Self, Society, and Personal Choice, New York: Columbia University Press.
Mikhail, John, 2011, Elements of Moral Cognition, New York: Cambridge University Press.
Milgram, Stanley, 1974, Obedience to Authority, New York: Harper.
Miller, James, 2017, China's Green Religion: Daoism and the Quest for a Sustainable Future, New York: Columbia University Press.
Mischel, Walter, Shoda, Yuichi, and Rodriguez, Monica L., 1989, "Delay of Gratification in Children," Science 244: 933–938.
Neville, Robert, 2017, The Good Is One, Its Manifestations Many: Confucian Essays on Metaphysics, Morals, Rituals, Institutions, and Genders, New York: Oxford University Press.
Nichols, Shaun, 2004, Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment, New York: Oxford University Press.
Nivison, David S., 1991, "Hsün Tzu and Chuang Tzu," in Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham, ed. Henry Rosemont, Jr., La Salle, IL: Open Court, 129–142.
Nivison, David S., 1996, "Motivation and Moral Action in Mencius," in The Ways of Confucianism, ed. Bryan Van Nordan, La Salle, IL.: Open Court, 91–114.

Noddings, Nel, 1984, Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education, Berkeley: University of California Press.
Nylan, Michael, 2000, “Spindles and Axes: Elite Women in the Achaemenid and Han Empires,” in The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender, Chenyang Li (ed.), Chicago: Open Court, 199–222.
Olberding, Amy, 2008, “Dreaming of the Duke of Zhou: Exemplarism and the Analects,” Journal of Chinese Philosophy, 35: 625–639.
Olberding, Amy, 2012, Moral Exemplars in the Analects: The Good Person is That, New York: Routledge.
Olberding, Amy, 2016, “Etiquette: A Confucian Contribution to Moral Philosophy,” Ethics, 126(2): 422–446.
Raphals, Lisa, 1998, Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China, Albany, NY: State University of New York Press.
Rosemont, Henry, 1991, A Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society, La Salle, IL: Open Court.
Rosemont, Henry, 2004, “Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), New York: Cambridge University Press, 49–71.
Rosenlee, Li-Hsiang Lisa, 2007, Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation, Albany, NY: State University of New York Press.
Rosenlee, Li-Hsiang Lisa, 2014, “Why Care? A Feminist Re-appropriation of Confucian Xiao 孝,” in Dao Companion to the Analects, Amy Olberding (ed.), Dordrecht: Springer 2014, 311–334.
Roth, Harold D., 1999, Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism, New York, Columbia University Press.
Roth, Harold D., 2000, ‘Bimodal Mystical Experience in the ‘Qiwu lun’ Chapter of Zhuangzi,’ Journal of Chinese Religions, 28: 31–50.
Sarkissian, Hagop, 2010, “Minor Tweaks, Major Payoffs: The Problems and Promise of Situationism in Moral Philosophy,” Philosophers’ Imprint, 10 [available online].
Shun, Kwong-loi, 1993, “Ren and Li in the Analects,” Philosophy East & West, 43: 457–79; modified version in Confucius and the Analects: New Essays, New York: Oxford University Press, 2002, 53–72 .

Shun, Kwong-loi, 1997, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford: Stanford University Press.
Shun, Kwong-loi, 2004, “Conception of the Person in Early Confucian Thought,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, Kwong-loi Shun and David B. Wong (ed.), New York: Cambridge University Press, 183–199.
Singer, Peter, 1972, “Famine, Affluence, and Morality,” Philosophy and Public Affairs, 1(3): 229–243.
Slingerland, Edward, 2000, “Why Philosophy is Not ‘Extra’ in Understanding the Analects” and “Reply to Bruce Brooks and A. Takeo Brooks,” Philosophy East & West, 50: 137–41, 146–7.
Slingerland, Edward, 2009, “Toward an Empirically-Responsible Ethics: Cognitive Science, Virtue Ethics, and Effortless Attention in Early Chinese Thought,” in Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action, Brian Bruya (ed.), Cambridge, MA: Bradford Books.
Slingerland, Edward, 2011, “The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics,” Ethics, 121: 390–419.
Slingerland, Edward, trans., 2003, Confucius: Analects, Indianapolis: Hackett.
Tan, Sor Hoon, 2003, Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction, Albany, NY: State University of New York Press.
Tan, Sor Hoon, 2005, “Imagining Confucius: Paradigmatic Characters and Virtue Ethics,” Journal of Chinese Philosophy, 32: 409–426.
Thompson, Kirill O., 1988, “Li and yi as immanent: Chu Hsi’s thought in practical perspective,” Philosophy East & West, 38: 30–46.
Tiwald, Justin, 2010, “Dai Zhen on Sympathetic Concern,” Journal of Chinese Philosophy, 37(1): 76–89.
Tiwald, Justin, 2011a, “Dai Zhen’s Defense of Self-Interest,” Journal of Chinese Philosophy, 38 (supplement): 29–45.
Tiwald, Justin, 2011b, “Sympathy and Perspective-Taking in Confucian Ethics,” Philosophy Compass, 6(10): 663–674.
Tiwald, Justin, 2018, “Confucianism and Neo-Confucianism,” Oxford Handbook of Virtue, Nancy Snow (ed.), New York, Oxford University Press, 171–189.
Vallentyne, Peter (ed.), 1991, Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier’s Morals by Agreement, New York: Cambridge University Press.

Van Norden, Bryan, 2004, “The Virtue of Righteousness in Mencius,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), New York: Cambridge University Press, 148–182.
Van Norden, Bryan, 2007, Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.
Waley, Arthur, trans., 1938, The Analects of Confucius, London: George Allen & Unwin, 1938; reissue (1989), New York: Vintage: 1989.
Walzer, Michael, 1983, Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality, New York: Basic Books.
Watson, Burton, 1967, Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu, New York: Columbia University Press.
Wong, David B., 2000, “Xunzi on Moral Motivation,” in Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi, T.C. Kline and Philip J. Ivanhoe (eds.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 135–154.
Wong, David B., 2002, “Reasons and Analogical Reasoning in Mengzi,” in Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe (eds.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 187–220.
Wong, David B., 2004, “Rights and Community in Confucianism,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), New York: Cambridge University Press, 31–48.
Wong, David B., 2005, “Zhuangzi and the Obsession with Being Right,” History of Philosophy Quarterly, 22: 91–107.
Wong, David B., 2015a, “Growing Virtue: The Theory and Science of Developing Compassion from a Mencian Perspective,” in The Philosophical Challenge from China, Brian Bruya (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 23–58.
Wong, David B., 2015b, “Early Confucian Philosophy and the Development of Compassion,” Dao, 14(2): 157–194.
Wong, David B., 2016, “Xunzi’s Metaethics,” in Dao Companion to the Philosophy of Xunzi, Eric Hutton (ed.), New York: Springer, 139–164.
Wright, Dale S., 1998, “Mind: the ‘Great Matter’ of Zen,” in Philosophical Meditations on Zen Buddhism, Cambridge: Cambridge University Press, 157–180.

Yu, Jiyuan, 2007, The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue, New York: Routledge.
Ziporyn, Brook, 2009, Zhuangzi: The Essential Writings: With Selections from Traditional Commentaries, Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

II. Pensamento Social e Político na Filosofia Chinesa[4]

Autor: Stephen Angle
Tradutor: João Alves de Souza Neto
Revisor: Carlos Alberto Bento Corrêa

Questões do pensamento social e político têm sido centrais para a filosofia chinesa desde os seus primeiros momentos até os dias atuais. Os termos "social" e "político" não têm correlatos prontos em chinês antes do século XIX, mas os pensadores chineses consistentemente se preocuparam com o entendimento de como os indivíduos e as instituições têm amplos efeitos no que podemos chamar de modos sociais e políticos. Em alguns casos, os filósofos se concentram estritamente na governança e no Estado, mas, em muitos outros casos, nenhuma distinção firme é feita entre os reinos político, social, nem mesmo familiar ou individual. O escopo do pensamento social e político e as suas relações com outras preocupações, como a ética individual, são discutidos na Seção 1.

O grosso deste verbete está organizado cronologicamente, começando com os textos mais importantes da era clássica (ou pré-imperial); em seguida,

[4] Tradução de: ANGLE, Stephen C. Social and Political Thought in Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2017 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2017. Acesso em: 06 de fev. 2022, disponível em https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/chinese-social-political/. The following is the translation of the entry on Social and Political Thought in Chinese Philosophy by Stephen Angle, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/chinese-social-political/.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/chinese-social-political/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

abordando brevemente os desenvolvimentos do início da era Imperial; em seguida, examinando com mais cuidado alguns dos principais desenvolvimentos dos 800 anos da era neoconfuciana; e terminando com o pensamento social e político chinês nos últimos 150 anos. A organização dentro de cada seção difere devido às diferenças em nossas fontes. Embora as teorias relativas à composição e à datação de textos clássicos permaneçam intensamente controversas, pelo menos nos é claro que nosso ponto de partida não deve ser tratarmos esses textos como produtos de autores únicos num único momento, muito menos como representando as teorias de escolas de pensamento bem estabelecidas. Em vez disso, faz sentido tomar textos individuais, e às vezes capítulos individuais, como nossas unidades básicas de análise. A natureza e a autoria das fontes ficam mais claras à medida que avançamos para eras posteriores e, portanto, uma organização por tópicos faz sentido para as seções subsequentes deste verbete.

Várias questões são centrais para os ensinamentos e debates que compõem o pensamento social e político chinês, entre as quais a questão de como manter a "ordem (*zhi*)" — frequentemente entendida mais particularmente como "harmonia (*he*)" — é a mais básica. Até que ponto devemos depender das instituições (e de quais tipos?), e até que ponto a liderança humana é crucial? Que tipos de papéis, relacionamentos ou hierarquias devem estruturar nossas sociedades, e como eles são justificados? Eles podem ser desafiados ou mudados? Na medida em que a sociedade é dividida em governantes e governados, quais são as responsabilidades que cada um deve ao outro, e por quê? Veremos que tópicos sociais e políticos rotineiramente se conectam com outros aspectos da filosofia chinesa — por exemplo, as respostas a algumas das questões que acabamos de levantar levam a outras questões éticas, epistêmicas ou metafísicas — mas na maior parte ainda é possível dar sentido ao pensamento social e político nos seus próprios termos.

1. O Escopo do "Político"
2. A Era Clássica
    2.1. Guanzi: recompensa e punição
    2.2. Mozi: Justificativa Teológica ou Utilitária?
    2.3. Os Analectos (Lunyu) e Mêncio
    2.4. Dao De Jing: Natureza e Não-Ação (Wuwei)

2.5. Zhuangzi: Rejeitando a Governança
2.6. Livro do Senhor Shang: Benefício Por Meio da Ordem
2.7. Shen Buhai: "Não-Ação" Burocrática
2.8. Xunzi: Transformando o Povo
2.9. Han Feizi: Justificativa Pragmática de Políticas Práticas
3. O início da era imperial
4. A Era Neoconfuciana
4.1. Facções e Independência Política
4.2. Teorias da Governança Institucionais vs. Centradas no Caráter
4.3. Pensamentos Finais
5. A Era Moderna
Referências
Textos Primários
Textos Secundários

1. O Escopo do "Político"

Numa leitura comum, a autoridade de um governante é baseada no carisma moral individual (ou virtude; *de*). A famosa teoria do "Mandato do Céu (*tianming*)" tem as suas raízes na maneira como o povo de Zhou legitimou a sua conquista dos Shang. Passagens no *Livro de História* [*shujing*] nos dizem que o Céu (*tian*: a divindade do povo de Zhou) havia transferido o seu "mandato" dos Shang para os líderes dos Zhou, como resultado da depravação e desgoverno dos reis dos Shang. A liderança dos Zhou alegava saber disso ao empregar a adivinhação oracular com ossos: eles adotaram a prática Shang da adivinhação, mas a usaram de modo novo para justificar a autoridade política e, portanto, a mudança sobre quem o Céu estava a favor (em parte eliminando a diferença entre o chefe divino dos Shang e a divindade dos Zhou). Um aspecto dessa transformação foi transformar o Céu numa figura moral, um deus que fazia julgamentos com base na virtude percebida do líder (Allan, 1984). Como veremos a seguir, na época dos Estados Combatentes e nos textos fundamentais da filosofia confuciana, ocorreram outras transformações: o Céu não é mais uma figura, mas está mais próximo de um sentido abstrato da ordem normativa do universo, e as suas intenções não são mais acessíveis via

adivinhação. Ainda assim, a maioria dos estudiosos modernos defende que, para a maioria dos pensadores clássicos, um ideal ético continua a servir como a justificativa final da autoridade política.

Deve-se reconhecer, entretanto, que há atenção nos textos confucianos para questões procedimentais e para a norma da "ordem", pelo menos parcialmente separada da virtude dos governantes. Alguns intérpretes argumentaram que isso significa que os confucianos reconheceram uma espécie distinta de normas "políticas" e que tais preocupações políticas eram mais importantes para os confucionistas do que a conquista de estados éticos individuais e rarefeitos. Por exemplo, em sua discussão sobre em que circunstâncias Mêncio julga que uma rebelião é justificada, Justin Tiwald enfatiza que Mêncio "dá muita importância ao requisito essencialmente procedimental de que o governante seja propriamente *designado* para a tarefa" (Tiwald, 2008, p. 274). Ainda mais explicitamente, Loubna El Amine argumenta longamente no seu *Classical Confucian Political Thought* [*Pensamento Político Confuciano Clássico*] para a importância de uma esfera distinta da política. Ela diz que embora "o reino da política não seja completamente distinto do reino da ética, … a ordem política, não a edificação moral, é o fim"; e, além disso, que "a ordem política é um fim em si mesma, não um meio para a virtude" (El Amine, 2015, p. 15).

Todos os intérpretes concordam que há, pelo menos, um tipo estreito de legitimidade política em jogo, do tipo que diz quem deve ser o legítimo herdeiro ao trono. De acordo com o *Mêncio*, nos dias primevos, o poder político era transmitido por meio de uma avaliação sagaz e particularista de quem era o mais qualificado para governar, juntamente ao endosso do Céu, visto por meio das ações do povo. Foi assim que o trono foi passado de Yao para Shun e de Shun para Yu. Essa prática desmoronou rapidamente, porém, e no seu (suposto) lugar surgiram os mecanismos da monarquia hereditária (MC 5A:5 e 5A:6). Esta é uma explicação engenhosa para a mudança que também ajuda a explicar por que Confúcio nunca foi aproveitado para governar da maneira que Shun havia sido. Mou Zongsan argumentou de forma influente que a mudança do julgamento sensato sobre quem é mais apto a governar até a monarquia hereditária é uma mudança de uma forma holística de autoridade ética para o que é, meramente, uma tecnologia eficaz para a administração do poder, em vez de autoridade política genuína (Mou, 1991, p. 132). Em outras palavras, Mou concorda com El

Amine sobre a existência de um domínio relativamente distinto da política, embora — escrevendo como um filósofo confuciano moderno — Mou lamente o grau em que esta forma superficial de política está desconectada de uma justificação mais profunda do que a "ordem", e defende uma reimaginação da política confuciana (sobre isso, consulte a Seção 5).

Embora o argumento de Mou de que o pensamento político confuciano é muito estreito seja certamente controverso, todos concordam que, pelo menos, alguns pensadores clássicos focalizam a tecnologia eficaz para a administração do poder e a manutenção da ordem, à exclusão das preocupações éticas. De fato, um dos melhores argumentos sobre os confucianos realmente se recusarem a separar o ético e o político está simplesmente em que muitos dos críticos dos confucianos os interpretaram dessa maneira. Seja o que for que decidamos sobre os primeiros confucianos, é bastante evidente que, um milênio depois, a maioria dos neoconfucianos considerou que a ética e a política eram mutuamente vinculadas, como veremos na Seção 4.

2. A Era Clássica

Uma pequena quantidade de contexto histórico será útil antes de começarmos. O povo de Zhou conquistou os Shang em aproximadamente 1046 AEC e, nas várias centenas de anos seguintes, as planícies centrais do que hoje é a China foram governadas diretamente pelo rei de Zhou ou por famílias de elite leais aos Zhou, numa espécie de sistema feudal. Na era das Primaveras e Outonos (771-476 AEC), o poder dos senhores feudais havia eclipsado aquele do rei de Zhou, mas uma paz grosseira ainda prevalecia com diferentes senhores feudais agindo como "hegemona (*ba*)". Este sistema então quebra e o período pré-imperial entra no seu estágio final, a era dos Estados Combatentes (muitas vezes datada de 475–221 AEC), que recebeu o seu nome da guerra incessante conduzida entre os reinos que se estabeleceram como potências independentes após a extinção efetiva da dinastia de Zhou. A guerra não era apenas comum neste período; também era cada vez mais vasta em escopo, à medida que os exércitos de carruagens da elite abriam caminho para exércitos de recrutas muito maiores. Essa mudança, por sua vez, estava relacionada ao aumento da capacidade dos Estados de formar, organizar e alimentar grandes

exércitos. Tanto populações maiores quanto estruturas governamentais mais complexas estão por trás desses desenvolvimentos. Todos esses desenvolvimentos inter-relacionados, finalmente, impulsionaram e foram moldados pelas filosofias sociais e políticas da época. Todos os textos que examinamos aqui datam da era dos Estados Combatentes, um período de debate pluralista que estabelece termos e questões-chave abordadas por pensadores chineses por muitos séculos depois. Três tratamentos gerais e provocativos desta época são El Amine (2015), Bai (2012) e Pines (2012); e Hsiao (1979) é um registro clássico do assunto.

2.1. Guanzi*: recompensa e punição*[5]

Os primeiros capítulos do *Guanzi*, que foram compostos no Estado de Qi e datam de meados do século IV AEC, estão entre os primeiros escritos teóricos sobre governança. Numa passagem famosa de "Pastoreando o Povo", descobrimos que "o sucesso do governo consiste em seguir o coração do povo". O sucesso não é definido pelo tornar as pessoas felizes — aprendemos em outros lugares que o sucesso para o governante é ter um Estado forte que perdura através dos tempos —, mas seguir os desejos do povo acaba sendo uma condição necessária para o sucesso. Assim:

> Quando os celeiros estiverem cheios, o povo conhecerá o decoro e a moderação; quando as suas roupas e os seus alimentos forem adequados, eles conhecerão a distinção entre honra e vergonha.

Similarmente,

> Se o governante puder garantir a existência do povo e fornecer-lhe segurança, ele estará disposto a suportar o perigo e o desastre por ele (GZ, cap. 1, p. 54 e 52).

[5] Nota do organizador: o termo original em inglês "carrot and stick" significa, literalmente, "cenoura e vara", mas trata-se de uma expressão idiomática que tem o sentido de um método duplo, que incluí recompensa (a cenoura) e punição (a vara, para bater).

Isso não quer dizer que o povo deva ter liberdade de domínio. Se forem bem alimentados e colocados para trabalhar em tarefas bem adequadas a eles, eles provavelmente concordarão com decoro e moderação; mas o autor acrescenta que os governantes devem "Deixar claro o caminho para a morte certa", o que significa "ter punições severas" para quem se desviar dele (GZ, cap. 1, p. 55). Em outro capítulo do texto, possivelmente do mesmo autor, encontramos:

> Aqueles que pastoreiam o povo desejam que sejam controláveis. Uma vez que desejam que sejam controláveis, eles devem prestar muita atenção às normas (*fa*) (GZ, cap. 3, p. 98).

Então essas "normas" são enumeradas para incluir honrarias e vestimentas cerimoniais, dar salários e recompensas aos merecedores, conceder cargos e aplicar punições. O *Guanzi*, portanto, apresenta-nos versões das duas técnicas da governança que percorrerão os textos dos Estados Combatentes: nutrir o povo e estabelecer-lhe normas.

2.2. Mozi*: Justificativa Teológica ou Utilitária?*

Quase contemporâneo do *Guanzi* está o *Mozi*, um capítulo do qual começa assim:

> Em tempos antigos, quando o povo inicialmente nasceu e antes que houvesse qualquer punição ou governo, em suas línguas, cada um dele tinha uma noção diferente de retidão (*yi*). Um homem tinha uma noção, dois homens tinham duas …. Assim, aqueles com boas doutrinas as manteriam em segredo e se recusariam a ensiná-las (MZ, cap. 11, p. 91, tradução significativamente modificada pelo autor).

É claro que isso levou ao caos e ao sofrimento, cuja causa foi a ausência de "um líder para governar". Um governante então foi selecionado, declarado o "Filho do Céu" e foi provido com uma equipe de ministros para

ajudá-lo. O governante então estabeleceu a ideia única de retidão que todos deveriam se atentar. O texto descreve uma hierarquia abrangente de acordo com a qual cada indivíduo atenderia ao julgamento do seu superior quanto ao que era "bom (*shan*)", em última instância levando ao governante, que basearia o seu julgamento no Céu.

"Céu (*tian*)" é um termo difícil. Outrora se referia claramente a uma entidade religiosa, mas eventualmente passa a ser entendida em termos mais naturalistas. O que ele significa neste capítulo é uma questão de discordância acadêmica. Em grande parte, os filósofos da governança dos Estados Combatentes não apelam para normas sobrenaturais para justificar as suas alegações. Mesmo no *Mozi*, se levarmos em conta as evidências de outros capítulos, a disputa interpretativa sobre o "*tian*" pode ser discutível. Esses outros capítulos registram que, assim como os carpinteiros podem usar um compasso para determinar o que é circular, a compreensão da "vontade do Céu" leva alguém a julgar com segurança o que é correto. O que é surpreendente sobre um compasso é que nenhum conhecimento especial é necessário para usá-lo: é uma norma pública e objetiva para círculos. Se a "vontade do Céu" deve ser análoga, então deve haver uma norma pública e objetiva para o direito. O conhecimento misterioso da vontade de uma divindade não soa como um bom candidato para tal norma pública e objetiva. No entanto, o texto oferece uma alternativa: ele regularmente fala em "beneficiar (*li*)" o povo ao máximo como uma norma. Uma maneira elegante de resolver todas essas pontas soltas, então, é concluir que a "vontade do Céu" é uma referência metafórica à norma do "benefício". A governança moísta apropriada, portanto, seria, definitivamente, uma questão de julgamento utilitário.

2.3. Os Analectos *(*Lunyu*) e* Mêncio

Ostensivamente, uma coleção de ditos de Confúcio e seus estudantes, muito senão tudo dos *Analectos* foi composto após a morte de Confúcio, e os seus vários capítulos expressam os ensinamentos de indivíduos que se identificaram com o legado de Confúcio. Os primeiros capítulos do texto (meados do séc. V a meados do séc. IV AEC; caps. 3–9) podem muito bem ser as primeiras reflexões filosóficas escritas na China, mas mostram pouca

preocupação direta com a governança. Numa das mudanças mais dramáticas no texto, a governança ocupa o centro do palco num conjunto de capítulos (LY, caps. 12, 13, 2) que podem datar do último quarto do século IV AEC (Brooks; Brooks, 1998). A teoria desse segmento dos *Analectos* tem muito em comum com o *Guanzi*. Questionado sobre o governo, faz-se "Confúcio" dizer: "Comida suficiente; armas suficientes; o povo confiando no governante" (LY, 12:7, p. 91). Destes, "confiança (*xin*)" é o mais importante. "Confiança" aqui significa que alguém se identifica com o seu governante, porque ele busca manifestamente o que é bom para si (ver, também, LY, 13:29–30).

A dinâmica do povo que se identifica e se modela ao governante permeia o entendimento sobre governança do texto. Questionado se um governante deve matar aqueles que não seguem o caminho (*dao*), Confúcio responde:

> Você está lá para governar; que emprego você dá para a matança? Se você deseja o bem, o povo será bom. A virtude do cavalheiro é o vento; a virtude dos pequenos é a grama. O vento na grama certamente a dobrará (LY, 12:19, p. 94; ver, também, LY, 2:1).

Ao contrário da ênfase colocada em "punições" como um tipo de "norma (*fa*)" no *Guanzi*, os *Analectos* minimizam, aqui, a importância da matança. Esse ponto é reforçado pelo ditado mais famoso do texto sobre governança:

> Lidere-os com o governo e regule-os por meio de punições, e o povo irá evitá-las sem nenhum sentimento de vergonha. Guie-os com virtude e regule-os por meio de rituais, e eles adquirirão um senso de vergonha — e, além disso, serão ordeiros (LY, 2:3, p. 110).

Existem apenas algumas passagens no texto que enfatizam a necessidade contínua de punições numa boa sociedade, e todas elas vêm bem tarde no texto: a passagem 13:3 é uma interpolação óbvia e, como a passagem semelhante 20:2, provavelmente data de meados do século III AEC

De várias maneiras, o *Mêncio* continua de onde os *Analectos* 12, 13 e 2 pararam. Uma inovação do *Mêncio* é dar um nome ao seu modo de governança preferido: "governo humano (*renzheng*)". Isso significa que se deve governar

amando o povo como um pai ama as suas crianças: provendo, educando, dando um modelo exemplar. O texto enfatiza que, embora essa política seja benéfica para todos os envolvidos, deve-se buscá-la por uma preocupação humana, e não por um cálculo frio. Devido à capacidade do governante de transformar os outros por meio do seu exemplo, se ele agir com base no "benefício (*li*)" sozinho, os seus súditos também o farão, e cada um de sua própria perspectiva limitada. O resultado será caos e sofrimento, em vez de ordem, harmonia e benefício mútuo, todos os quais surgirão de uma governança genuinamente humana (MC, 1A:1).

O *Mêncio* enfatiza a governança humana, bem como a distinção entre a retidão (*yi*) e a mera preocupação com o benefício, rejeitando o cálculo utilitário sem levar em conta a retidão. Também se opõe à autoridade coercitiva, reconhecendo que mesmo a modelagem e a emulação de papéis funcionam indiretamente:

> Você nunca pode conquistar a lealdade do povo tentando dominá-lo com bondade; mas se você usar a bondade para nutri-lo, então ganhará a lealdade de todo o mundo (MC, 4B:16; ver também 7A:14).

De outras partes do texto, podemos dizer que Mêncio (ou os seus seguidores) conhecia e desaprovava os moístas; essa passagem critica a prática Moísta de impor diretamente uma norma de bondade por meio da hierarquia. O *Mêncio* contém numerosas ideias hierárquicas (ver, especialmente, MC 3A:4), mas tem considerável fé na capacidade do povo de fazer o bem, e não o oposto, se ele for provido para isso (ver MC 1A7, 3A3).

Tanto o *Mozi* quanto o *Guanzi* enfatizam a necessidade de normas (*fa*) objetivas, assim como enfatizarão muitos textos subsequentes. Nesse contexto, os *Analectos* 12, 13 e 2 e *Mêncio* se destacam por não levarem o *fa* a sério. Mesmo quando nos deparamos com a metáfora da ferramenta em *Mêncio* (MC 4A:1), ela é aplicada à ideia de "governo humano" em vez de as normas específicas e institucionalizáveis. Isso não quer dizer que os *Analectos* e o *Mêncio* fossem destituídos de qualquer noção de "norma". A norma deles é, entretanto, decididamente particular, em vez de objetiva e geral: o modelo posto pelo governante ético. Os *Analectos* posteriores (por exemplo, 13:3, uma interpolação tardia) e o *Xunzi* (ver posteriormente) reconhecem um papel para a

coerção, mas a autoridade nos textos "confucianos" anteriores não é coerciva. O povo a segue de boa vontade, inicialmente porque o bom governante cuida dele e, cada vez mais, porque passa a amá-lo como um pai: é transformado de indivíduos em membros de uma única família de todo o Estado.

2.4. Dao De Jing*: Natureza e Não-Ação (*Wuwei*)*

A versão de "Guodian" do *Dao De Jing*, descoberta numa tumba em 1993, começa assim:

> Corte o conhecimento, abandone a argumentação, e o povo se beneficiará cem vezes mais. Corte a esperteza, abandone o "benefício", e não haverá mais ladrões ou bandidos. Corte a atividade e abandone a intencionalidade, e o povo será novamente filial …. Exiba o que não tem adornos e abrace o simples. Tenha pouco pensamento sobre si mesmo e poucos desejos (Henricks, 2000, p. 28; cp. cap. 19 da versão recebida [DDJ]).

Em vários aspectos, a atitude aqui expressa reflete aquela do *Mêncio*: a discussão explícita do "benefício" é rejeitada, embora o objetivo indireto de beneficiar o povo seja endossado; a argumentação — seja referindo-se a litígio ou disputa lógica — é rejeitada; uma vida simples com "poucos desejos" (cp. MC 7B:35) é favorecida. Pelo menos nas duas primeiras acusações, o moísmo parece ser o alvo específico (como também o é no *Mêncio*).

Apesar dessas ressonâncias, no entanto, também existem diferenças importantes entre o *Dao De Jing* e o *Mêncio*. Mais importantes são as diferenças nos seus respectivos registros positivos sobre o que os governantes devem fazer. No *Mêncio*, os governantes são instruídos a seguir o caminho dos antigos reis e estabelecer um governo humano. O *Dao De Jing* é muito mais reticente em articular qualquer norma humana específica; de fato, na versão recebida do texto, a linha onde se lê "Corte a atividade e abandone a intencionalidade", na versão de Guodian, foi atualizada para "Corte a 'humanidade' e abandone a 'retidão'", estendendo-se aos seguidores de Confúcio, assim, o tratamento inicialmente reservado apenas para os moístas.

As melhores comunidades, no que diz respeito ao *Dao De Jing*, são aquelas que se formam e florescem naturalmente, com pouca orientação vinda de cima. Os capítulos finais acrescentarão que a comunidade é melhor se for pequena e isolada (DDJ cap. 80), além de fornecer justificativas teóricas para o sucesso de tais comunidades, como, por exemplo:

> O caminho é reverenciado e a virtude é honrada, não porque isso seja decretado por alguma autoridade, mas porque é natural que sejam tratados assim (DDJ cap. 51).

Os governantes têm sucesso permitindo que a natureza siga o seu curso: pelo "não-agir (*wuwei*)". Ironicamente, alguns dos ensinamentos do *Dao De Jing* são apropriados como conselho político direto por alguns pensadores posteriores. O *Han Feizi* (sobre isso, ver mais abaixo), por exemplo, ecoa o *Dao De Jing* ao pedir aos governantes que evitem articular normas ou desejos explícitos, mas faz isso para garantir que os ministros não possam alcovitar o governante, em vez de extrair uma objeção mais profunda às normas enquanto tais.

2.5. Zhuangzi*: Rejeitando a Governança*

Diferente do *Dao De Jing*, com o qual é frequentemente juntado como outros textos "daoístas", é difícil ler o *Zhuangzi* como preocupado com a governança ou visando os governantes. Isso não quer dizer que o texto defenda o anarquismo; como todos os textos dos Estados Combatentes, parece dar-se como certo que os Estados terão governantes. Em maior extensão do que qualquer outro texto, porém, não se interessa pelos problemas enfrentados pelos governantes e até parece pouco inclinado a conceder aos governantes qualquer autoridade especial. Certamente está em desacordo com aqueles pensadores que acreditam que o povo deve se identificar com seus Estados. Uma glosa para a atitude do texto em relação às questões da governança, na verdade, poderia ser: evite o compromisso, aceite o que vem.

No coração do texto está um argumento linguístico e epistemológico radical contra a aceitação de qualquer perspectiva como definitivamente e eternamente correta. A "clareza (*ming*)" surge quando se percebe a natureza perspectivista de todas as afirmações e negações. Tendo alcançado esse tipo de

clareza, não faz sentido se colocar na linha para qualquer conjunto de avaliações, como "nosso Estado deve triunfar" ou mesmo "é melhor que os humanos floresçam do que as plantas". No contexto das duras realidades dos Estados Combatentes, essas doutrinas podem muito bem ter sido atraentes para muitos.

2.6. Livro do Senhor Shang*: Benefício Por Meio da Ordem*

O *Livro do Senhor Shang* (*Shangjun shu*) fundamenta-se em dois temas com os quais já nos encontramos. Primeiro, ele argumenta que "o maior benefício para o povo é a ordem (*zhi*)" (SJS, cap. 7). Isso significa aceitar implicitamente que o "benefício (*li*)" é a norma pela qual as teorias da governança são julgadas, mas isso também enfatiza o caráter coletivo do "benefício". Num mundo dilacerado pela guerra, somos informados, somente quando o Estado é forte os seus habitantes podem florescer. Aqueles que agem em prol dos seus próprios interesses e não em "benefício do Estado", portanto, devem ser punidos (SJS, cap. 14). O texto não é amigo de quem gosta de debater e promover as suas próprias agendas; prefere um povo dedicado à agricultura que seja "simples (*pu*) e fácil de dirigir" (SJS, cap. 3). Podemos ver aqui, em suma, que um dos resultados da imprecisão em torno da ideia de "beneficiar o povo" é que, se critérios mais claros podem plausivelmente ser vistos como condições necessárias para beneficiar o povo, eles assumem o centro do palco. Um bom exemplo é a "ordem". A desordem, é natural presumir, é incompatível com o bem-estar do povo, de modo que os governantes poderiam se concentrar na ordem e permitir que o benefício seguisse no seu rastro. Especialmente quando combinado com a ideia de que o povo tende a ser egoísta e não entender o que é realmente bom para ele, entretanto, o foco na ordem pode rapidamente levar à tirania.

Uma outra ideia que já vimos é que a governança exige normas objetivas. Este é um tema central do *Livro do Senhor Shang*. Ele enfatiza repetidamente a importância de normas (*fa*) públicas imparciais para a aplicação de punições e recompensas. O "*fa*" é frequentemente traduzido como "lei", mas os seus usos aqui e em outros lugares são claramente mais amplos do que a mera lei penal. Uma espécie de norma, com certeza, é o estatuto penal (*xian*),

mas as normas assumem muitas outras formas. O fato de recompensas e punições serem regularmente associadas às normas deixa claro que essas são expectativas normativas, e não apenas ideais. Por outro lado, os "*fa*" são mais do que ideais: eles estão institucionalizados. Esse aspecto, sem dúvida, explica parte do apelo de traduzir o "*fa*" por "lei", uma vez que muitas vezes pensamos nas leis como normas sujeitas a algum tipo de aplicação, diferentes dos ideais éticos.

Por fim, o texto também insiste em que não haja debate sobre o que são as normas, nem sobre quando elas foram cumpridas: o governante sozinho fixa a norma com base em sua avaliação das necessidades da época. Ele não deve imitar a antiguidade nem seguir as normas atuais. O que é crucial é que as suas normas estabeleçam os papéis (*fen*) distintos esperados do povo, bem como as recompensas e as penalidades que farão cumprir esses papéis. O texto acrescenta que o governante inteligente não deixará de cumprir o seu papel, sob a pena de "ferir as normas".

2.7. Shen Buhai: *"Não-Ação" Burocrática*

Shen tornou-se Chanceler do Estado de Han em 354 AEC e morreu em 337 AEC. Bibliografias primevas listam um texto com o seu nome, mas tudo o que resta dele são citações em outras obras; o original foi perdido. Portanto, é difícil datar este material.

A perspicácia central de Shen parece ter sido que o governo não deveria se basear em princípios feudais, mas num sistema burocrático. Creel observa que Shen favorecia "um sistema de administração por meio de funcionários profissionais, cujas funções são prescritas de forma mais ou menos definitiva" (SBH, p. 55). Os governantes não devem encontrar bons homens e dar-lhes responsabilidades, mas, em vez disso, encontrar o homem correto para cada função no sistema. O papel do governante em tal teoria é simples: definir as funções necessárias e selecionar homens para realizá-las, depois "não-fazer nada (*wuwei*)". Não fazer nada não significa literalmente abster-se de agir, mas o governante nada mais faz do que manter o sistema funcionando sem problemas. Shen compara o governante a uma balança

> … que apenas estabelece o equilíbrio, não fazendo nada; no entanto, o simples fato de permanecer em equilíbrio faz com que a leveza e o peso se revelem (SBH, p. 352).

Diferente do *Dao De Jing*, que parece confiar mais na natureza do que no homem, Shen Buhai confia mais nas instituições feitas pelo homem do que nos poderes de decisão dos indivíduos.

2.8. Xunzi*: Transformando o Povo*

O capítulo 19 do *Xunzi* contém uma das narrativas de origem[6] mais famosas da era dos Estados Combatentes.

> De onde surgiu o ritual (*li*)? Eu digo: os humanos nascem possuindo desejos. Quando eles possuem desejos, mas não obtêm os objetos dos seus desejos, então eles não podem deixar de buscar algum meio de satisfação. Se não houver medida ou limite para o seu buscar, eles não podem deixar de lutar um com o outro. Se eles lutarem entre si, haverá caos; e se houver caos, eles ficarão empobrecidos. Os reis anteriores odiavam esse caos, então eles estabeleceram rituais e a retidão a fim de estabelecer distinções entre o povo, para alimentar os seus desejos e satisfazer o seu buscar (XZ, cap. 19, p. 201, ligeiramente modificado pelo autor).

O ritual (*li* — um caractere diferente daquele para "benefício") foi importante em muitos capítulos dos *Analectos*, mas assume um papel ainda mais central aqui. Embora o povo (diferente dos animais) tenha a habilidade de perceber e prestar atenção às distinções (*fen*), ele não o fará tão naturalmente. Os seus desejos devem ser moldados por meio de uma educação ritual contínua para que a sociedade seja harmoniosa e o povo floresça. O texto vincula

[6] Nota do organizador: o termo "narrativas de origem" (*origin stories*) aqui tem o mesmo sentido do termo "estado de natureza", um tipo de argumentação usada por outros filósofos, como o Mozi, e, futuramente, em outro contexto, Hobbes.

explicitamente o ritual com a ideia da "norma (*fa*)": "Rejeitar o ritual é não ter normas", e "um homem sem normas está perdido e sem guia" (XZ, cap. 2, p. 14, modificado). Diferente dos regulamentos explícitos para quando as punições e recompensas são merecidas do *Livro do Senhor Shang*, por sua vez, o *Xunzi* toma as normas que surgem como tendo sido ensinadas de modo ritualista por um professor experiente — pelo professor imediato de alguém, pelo governante de alguém e pelos reis sábios, que originalmente estabeleceram o conjunto apropriado dos rituais. Ambos os textos procuram explorar características da psicologia dos povos para estabelecer a ordem, ambos em nome do benefício do povo. A diferença central, que remonta aos *Analectos* 2:3, é que o *Livro do Senhor Shang* depende diretamente do desejo do povo pelos benefícios e o ódio ao dano, enquanto o *Xunzi* depende da capacidade do povo de se preocupar com as "distinções" para transformá-lo. Uma vez transformados, o decoro ritual e a vergonha irão guiá-lo, ao invés de uma preocupação direta com o benefício.

Embora Xunzi coloque considerável ênfase no papel dos padrões, ele também argumenta que "existem pessoas que criam a ordem; não existem normas criando a ordem delas próprias" (XZ, cap. 12, p. 117, ligeiramente modificado). Um tema importante nos escritos de Xunzi é que as normas explícitas são necessariamente vagas, de modo que a implementação apropriada delas é subdeterminada. Ele também defende que a implementação apropriada de normas requer muita habilidade e técnica. Além disso, ele observa que as normas às vezes parecem conflitar umas com as outras, e é preciso sabedoria e experiência para saber como equilibrar essas considerações tão conflitantes. Finalmente, não existe uma maneira fixa de sistematizar as regras. Mudanças nas circunstâncias exigem que a prioridade das regras às vezes precise ser revisada, e isso também requer um bom julgamento. Por todas essas razões, Xunzi atribui a ordem às pessoas boas, não às próprias normas.

2.9. Han Feizi*: Justificativa Pragmática de Políticas Práticas*

Como vários textos primevos, o *Han Feizi* coloca considerável ênfase nos critérios objetivos da governança. Os governantes devem comparar os "nomes (*ming*)" — isto é, declarações explícitas dos deveres de uma posição — com os resultados e conceder prêmios ou infligir punições com base na

correspondência entre os dois. Também lemos que: “Um governante verdadeiramente iluminado usa as normas (*fa*) para selecionar homens para ele; ele mesmo não os escolhe” (HFZ, cap. 6, p. 24). Embora o governante não escolha os ministros de acordo com o seu próprio julgamento ou capricho, ele ainda deve estabelecer as normas em primeiro lugar; ele não pode simplesmente confiar na tradição ou num precedente:

> O sábio não tenta praticar os métodos da antiguidade ou cumprir uma norma fixada, mas examina os assuntos da época e toma as precauções necessárias (HFZ, cap. 49, p. 96-97).

Isso contrasta com vertentes em vários textos primevos que defendiam a conformidade com a tradição passada. Em alguns desses textos, as práticas registradas ou imaginadas de épocas primevas são pensadas como possuindo significado epistemológico: evidências das perspicácias dos sábios. Outros, mais céticos quanto às justificativas naturalistas, implicam que observar a tradição é o nosso único meio de concordar com um único conjunto de normas e, sem tal acordo, a desordem se agiganta.

Mais comum do que um desejo de se conformar às velhas práticas, porém, é a noção de que os tempos mudam e o bom governante deve estar preparado para mudar com eles. Novas normas são necessárias para uma nova era. Isso é até endossado por alguns dos textos que fundamentam a justificativa definitiva na ordem natural: os modelos subjacentes da natureza podem não mudar, mas as suas aplicações específicas podem, conforme a sociedade humana cresce e muda. Outras justificativas da mudança são mais pragmáticas, embora o *Han Feizi* seja, talvez, o mais explícito. Aqui, lemos que os governantes são incumbidos de medir os ganhos que advém da promulgação de novas normas em comparação com as perdas que se seguem; “… se alguém descobre que o ganho excederá as perdas, ele prossegue com isso” (HFZ, cap. 47).

O *Han Feizi* também nos dá uma ideia mais clara do que qualquer texto primevo do por que governar via norma era para ser preferível a governar pela sabedoria e pela virtude. O Capítulo 40 conduz os leitores à seguinte dialética. Começamos com a ideia, atribuída a Shen Dao, de que a virtude e a sabedoria são desnecessárias para uma boa governança; tudo depende da “influência

política (*shi*)" e do "status (*wei*)". A isso um crítico responde que o "talento (*cai*)" também é necessário: dê poder aos indignos e o resultado será o caos. A conclusão é a seguinte: quando os governantes são tão bons ou ruins que nada poderia mudá-los, chamaremos isso de *shi* por natureza, e deixaremos isso de lado. Mas tais homens são raros. O autor está interessado no governante comum, para quem o *shi* é crucial. Portanto, ao final, estamos de volta à posição de Shen Dao como a única sustentável para a vasta maioria dos governantes — e para todos os governantes para quem a recomendação do autor fará alguma diferença.

Outro tema do texto é o conflito entre os indivíduos e os interesses públicos e estatais. Nos é demonstrado que, mesmo para os virtuosos, a lealdade à família normalmente supera a lealdade ao Estado, e, assim:

> Visto que os interesses do superior e do inferior são tão díspares quanto tudo isso, é inútil para o governante elogiar as ações do indivíduo privado e, ao mesmo tempo, tentar assegurar a bênção dos altares de solo e grão do Estado (HFZ, cap. 49, p. 107).

O autor analisa isso como um conflito entre as perspectivas "privada (*si*)" e "pública (*gong*)", e argumenta que as duas são mutuamente irreconciliáveis.

O governante, em particular, deve prestar atenção à distinção entre o *gong* e o *si*. Por exemplo,

> … De sua parte, o governante nunca deve fazer uso egoísta (*si*) dos seus ministros sábios ou homens capazes, de modo que o povo nunca seja tentado a ir além das suas comunidades para fazer amizades (HFZ, cap. 6, p. 25).

A sugestão clara é que o governante pode ser culpado se o povo conspirar contra ele. Em outro capítulo, lemos que

> Falhar em dar ouvidos aos seus ministros leais quando você está em erro, insistindo em seguir o seu próprio caminho, o que com o tempo destruirá a sua boa

> reputação e fará de você motivo de chacota para os outros (HFZ, cap. 10, p. 49).

Embora certamente haja algumas seções do texto que pintam a relação entre governantes e ministros como conflituosa — uma vez que os últimos tendem a olhar apenas para as suas preocupações pessoais, à custa do bem-estar geral do Estado — este capítulo, pelo menos, insta a uma relação mais construtiva entre eles.

3. O início da era imperial

Em 221 AEC, o rei do Estado de Qin derrota o seu último rival e se declara o Primeiro Imperador, inaugurando a Dinastia Qin e a era Imperial da China. O sucesso do Primeiro Imperador foi fundado em parte em sua adesão a ideias sociais e políticas familiares àquelas do *Livro do Senhor Shang*, e ele se empenha para estender a normalização e o controle sóciopolíticos de modos sem precedentes no novo império. A Dinastia Qin não sobreviveu por muito tempo além do seu fundador, mas é seguida pela Dinastia Han de quatro séculos, na qual muitas das principais características do Estado e da sociedade imperial chinesa foram estabelecidas pela primeira vez. Um longo período de desunião segue o colapso dos Han em 220 EC; durante este período e através das Dinastias Sui e Tang que se sucederam, os intelectuais se concentraram menos na filosofia social e política do que em questões de cultivo espiritual e metafísica abstrata: em particular, esta é a era em que o budismo chinês floresce. Embora certamente haja pensamento sociopolítico a ser encontrado (ver, por exemplo, Chiu-Duke, 2000), faz sentido focar nesta seção na Dinastia Han.

Na área da filosofia social e política, os pensadores da Dinastia Han fazem três contribuições principais. Em primeiro lugar, eles procuram compreender e sistematizar melhor a sua herança da época clássica. Em parte, eles fazem isso editando e estabelecendo edições padrões dos textos primevos; muitos desses textos, agora clássicos, assumem a sua forma atual nas mãos de estudiosos da Dinastia Han. Outro aspecto importante desse trabalho é o estabelecimento de categorias para compreender os autores e debates da era clássica. Distinções entre “escolas (*jia*)” como confuciana, moísta, das normas

(*fajia*, muitas vezes traduzido como "legalista") e daoísta (*daodejia*) vêm dos esforços dos estudiosos Han para dividir a abordagem dos pensadores primevos sobre a governança em particular (Csikszentmihalyi, 2006, p. xvii; Smith, 2003). A segunda contribuição importante durante a Dinastia Han reside na interseção do pensamento e da prática: governantes e conselheiros implementam uma variedade de instituições destinadas a realizar objetivos sociopolíticos que se baseiam numa síntese do pensamento clássico. Isto é, não obstante, os esforços para distinguir várias escolas clássicas de pensamento, muito do pensamento e da prática Han eram altamente sintéticos, buscando harmonizar as perspicácias de todas as escolas. Isso significava construir um Estado baseado em leis e outras "normas", bem como em rituais e nas características éticas dos governantes. Os imperadores Han estabelecem instituições educacionais centrais e iniciam a prática de trazer estudiosos talentosos para o governo por meio de exames (embora numa escala muito menor do que na era neoconfuciana posterior).

A terceira contribuição dos pensadores Han é a sua filosofia particular sobre as maneiras como o Estado e a sociedade devem ser organizados e se encaixar no cosmos mais amplo; consideraremos brevemente três exemplos. Jia Yi (200–168 AEC) foi um estadista e pensador cujo filosofar eclético foi emblemático de sua época. Ele é mais conhecido, porém, pelos seus escritos éticos e políticos com ares "confucianos". Por exemplo, ele articula cuidadosamente os modos como um príncipe herdeiro deve ser educado, convivendo com um povo escrupulosamente correto para adquirir uma "segunda natureza" correta, do mesmo modo que alguém adquire a sua própria língua materna. Conforme o príncipe amadurece, ele deve estar aberto às realidades do mundo e à sua própria falibilidade: Jia prescreve que "Tábuas de madeira sejam erguidas, nas quais o povo possa censurar as suas ações. Ele está sujeito ao tambor da admoestação" (HCT, p. 12-13). Jia desenvolve a visão implícita da ordem sociopolítica em outro ensaio, argumentando que, embora o povo comum deva ser punido quando viola normas tais como as leis, altos oficiais são responsáveis pelo ritual e pela ética, e não pelo direito público. Esses últimos métodos permitem o cultivo de um senso de vergonha, um compasso moral interno, que por sua vez permitirá aos oficiais aprender com a admoestação pública — que é explicitamente legítima — e adjudiquem sabiamente nos tribunais (HCT, p. 36-37).

Outra característica do pensamento sociopolítico Han é a ênfase na "não-ação (*wuwei*)". O termo é mais conhecido a partir do *Dao De Jing*, embora o termo e, mais amplamente, o ideal geral de ação espontânea não-intencional seja difundido no pensamento dos Estados Combatentes (Slingerland, 2003). Durante os Han, nós o vemos adaptado a muitas abordagens diferentes da governança. A visão utópica que está no cerne do *Dao De Jing* (pelo menos numa leitura comum) ainda está presente, mas é mais comum uma síntese das normas rituais ou legais com a ideia de não-ação. Por exemplo, um oficial recomenda o que ele considera ter sido a abordagem dos reis sábios primevos, que era: "Ao fazer as leis e os decretos, eles se certificaram que [essas leis e esses decretos] estavam de acordo com as disposições humanas e só então os colocaram em vigor" (HCT, p. 60). Desta forma, o povo segue as leis naturalmente, não necessitando de intervenção aberta por parte do Estado. Textos que juntaram uma ênfase em normas evidentes e ideias como a não-ação são amplamente difundidos; de fato, os primeiros comentários existentes sobre o *Dao De Jing* estão incluídos como capítulos — provavelmente adicionados ao texto durante os Han — do *Han Feizi*, que, como vimos anteriormente, é o epítome da governança baseada nas normas.

Finalmente, muitos pensadores durante os Han enfatizam as maneiras pelas quais a atividade humana se encaixa e até mesmo está moldada por processos e modelos cosmológicos. Aqui está um exemplo de tal justificação naturalista da ordem política:

> Cada uma das cinco fases se move de acordo com o seu lugar na sequência …. Esta é a razão pela qual a madeira rege a vida, o metal rege a morte, o fogo rege o calor e a água rege o frio. Os seres humanos não têm escolha a não ser seguir a sua sequência, e os oficiais não têm escolha a não ser seguir as suas habilidades (HCT, p. 178).

Em tal contexto, os presságios astronômicos e de outros tipos assumem papéis políticos significativos, embora os Han também tivessem céticos famosos como Wang Chong (27-100 EC), que negavam a sua importância. Em suma, podemos dizer que os Han legaram à China uma visão normativa que enfatiza a harmonia sociopolítica, incluindo até a harmonia com o cosmos, que tem espaço

para várias normas objetivas ao lado de papéis importantes desempenhados por governantes e ministros virtuosos.

4. A Era Neoconfuciana

A era neoconfuciana começa no início da Dinastia Song, que foi fundada em 960 EC. Uma combinação de mudanças sociais e políticas cria um terreno fértil para novas teorizações sociopolíticas. O principal marcador de status social na Dinastia Tang (618-907) era a árvore genealógica de alguém, e a sociedade era organizada em torno de algo próximo a uma aristocracia patrocinada pelo Estado. Buscando a sua própria legitimidade, os líderes da nova Dinastia Song estabeleceram uma parceria com uma classe da elite transformada, agora baseada mais na educação e nas reivindicações de mérito do que na ancestralidade. Em vez de famílias oficiais, a elite se torna uma "comunidade de educados"; a sociedade Song é muito mais letrada e publicada do que a sua predecessora Tang, e os estudiosos geralmente se referem à nova elite como os "literatos" (Bol, 2008, p. 31-39). Nesse solo fértil, enraizou-se e cresceu a ideia de que os literatos deveriam refletir sobre o Caminho e buscar influenciar a sua sociedade.

Em meados do século XX, uma série de estudiosos defendeu duas teses intimamente ligadas a respeito da relação dos neoconfucianos com o poder imperial. A primeira foi a Tese da Autocracia, de acordo com a qual o poder imperial começou a crescer na Dinastia Song, eventualmente alcançando níveis despóticos nas dinastias posteriores. A segunda foi a Tese da Virada Para Dentro, que sustentava que os neoconfucianos abdicaram amplamente do envolvimento em assuntos políticos, especialmente após a perda do norte da China (Liu, 1988). Nas últimas décadas, porém, novos estudos mostraram de forma bastante convincente que o poder ministerial e dos literatos permanece significativo ao longo dos Song, e que os neoconfucianos permanecem politicamente engajados (Bol, 2008, p. 119; Levey, 1991, p. 545f). No entanto, a natureza do engajamento político muda. Em vez de ver os neoconfucianos como simplesmente defendendo uma virada para dentro, é mais acurado vê-los como muitas vezes favorecendo uma abordagem localista e descentralizada da governança. Entre outras coisas, eles passam a ver os espaços não-estatais

como extremamente importantes para mudanças bem-sucedidas em níveis mais amplos do Estado. Isso não quer dizer que os neoconfucianos abandonem os esforços para educar, dirigir e servir ao imperador, e os imperadores fortes no início das Dinastias Ming e Qing conseguem trazer o foco de volta para si mesmos por períodos de tempo. No geral, porém, a ênfase das teorias neoconfucianas da governança é bem capturada no slogan moderno "pense globalmente, aja localmente".

De acordo com os neoconfucianos, as instituições da governança operam em dois níveis simultaneamente, um sociopolítico e outro pessoal. No nível sociopolítico, eles se preocupam com os aspectos práticos de manter a ordem num grande Estado preenchido com um povo imperfeito. No nível pessoal, eles se preocupam com o caráter moral de um indivíduo. Alguém pode pensar que as operações nesses dois níveis funcionam com propósitos cruzados, porque construir boas instituições e boas políticas requer que levemos em conta as imperfeições humanas, e, ainda assim, um compromisso total para melhorar o caráter de alguém exige que nos elevemos acima dessas imperfeições. Os neoconfucianos discordam. Para eles, a continuidade do sociopolítico com o pessoal recebeu a sua expressão canônica numa passagem do clássico *Grandioso Aprendizado*:

> Querendo iluminar a virtude brilhante de tudo do mundo, os antigos colocaram primeiro os seus Estados em ordem. Aqueles que queriam colocar os seus Estados em ordem, primeiro regularam as suas famílias. Aqueles que queriam regular as suas famílias, primeiro cultivaram a si mesmos. Aqueles que queriam cultivar a si mesmos, primeiro retificaram o seu coração-mente. Aqueles que queriam retificar o seu coração-mente, primeiro tornaram as suas intenções sinceras. Aqueles que queriam tornar as suas intenções sinceras, primeiro alcançaram o entendimento. Alcançar o entendimento jaz em investigar as coisas (O *Grande Aprendizado* 4)

Poderíamos entender a continuidade descrita nesta passagem como um conjunto de etapas temporalmente conectadas: primeiro, investigue as coisas, então alcance o entendimento, então faça as intenções de alguém sinceras, e, assim por diante, eventualmente colocando o Estado de alguém em

ordem. Mas, de fato, os neoconfucianos tendem a ver as etapas como mutuamente constitutivas: investigar as coisas é apenas alcançar o entendimento, as famílias são reguladas pelo próprio ato de cultivo pessoal, e ter famílias ordeiras é parte do que significa estar em ordem para um Estado. A relação implícita entre cultivo pessoal e ordem sociopolítica é capturada no lema frequentemente usado "sabedoria interna - realeza externa" [*neisheng waiwang* 内聖外王]: ética e governança são as duas faces da mesma moeda. Em outras palavras, a ordem sociopolítica implica na transformação ética do povo no Estado, assim como dos seus líderes; na linguagem do texto, isso é para "iluminar a virtude brilhante de tudo no mundo".

Virtualmente sem exceções, os neoconfucianos aceitavam a monarquia hereditária como a sua forma de governo. Isso não significa, porém, que todos os monarcas gozaram automaticamente da completa legitimidade. Já na segunda metade da Dinastia Tang, estudiosos confucianos e budistas começaram a afirmar que o ensino moral ou o espiritual apropriados era transmitido de modo genealógico (Wilson, 1995). Han Yu (768-824) fez a famosa asserção de que essa transmissão do "Caminho" confuciano havia se perdido por muitos séculos; os progenitores do neoconfucionismo dos Song do Norte argumentaram que foi apenas na sua geração que o Caminho foi recuperado. Em outras palavras, a sucessão legítima de um monarca a outro não garantia que governantes individuais — ou mesmo a sua dinastia como um todo — estivessem seguindo o Caminho. Zhu Xi (1130–1200) dá a essa ideia a sua formulação mais influente quando diz que a "sucessão do Caminho (*daotong*)" vem para aqueles que são capazes de compreender as verdades profundas embutidas nos clássicos pelos sábios primevos. De acordo com essa visão, os sábios primevos compreenderam o Caminho e governaram, mas com o tempo os governantes perderam esse vínculo com o Caminho moral. Alguns grandes professores como Confúcio e Mêncio entenderam o Caminho e tentaram conduzir as suas sociedades na direção correta, embora não fossem governantes, mas eventualmente a sucessão do Caminho foi perdida até ser recuperada, diz Zhu Xi, pelos irmãos Cheng (Cheng Hao [1032–1085] e Cheng Yi [1033–1107]).

A ideia de que a sucessão do Caminho pode se separar da sucessão mais superficial da monarquia tem uma série de implicações importantes, especialmente quando combinada com a visão da governança operando em dois

níveis (manter a ordem social e alcançar a transformação moral). Tomando emprestado um termo da antiguidade clássica, os neoconfucianos argumentam que um governante que é bem-sucedido na manutenção da ordem, mas que fracassa em conquistar uma transformação mais ampla, é um mero "hegemona" em vez de um verdadeiro "rei". É melhor ser um hegemona do que um tirano cruel, com certeza, mas mesmo o hegemona bem-sucedido ainda precisa aspirar a algo maior. Os guardiões dessas conquistas maiores, entrementes, são aqueles estudiosos que atingiram a sucessão do Caminho. De acordo com essa maneira de pensar, portanto, os monarcas devem aceitar que os líderes dos letrados sejam os seus professores ou mesmo co-governantes, ou que a autoridade central do monarca seja dominada de tal modo que letrados moralmente cultivados possam defender o domínio sobre os assuntos locais. Durante o período neoconfuciano, os literatos tiveram vários graus de sucesso em asseverar a autoridade derivada da sucessão do Caminho.

4.1. Facções e Independência Política

William De Bary, um dos estudiosos ocidentais mais influentes do neoconfucionismo, disse que um importante "problema com o confucionismo" é que ele impôs tremendas demandas morais à pessoa superior (*junzi*) confuciana sem fornecer o poder político para completá-las. A pessoa superior carrega consigo a responsabilidade de cultivar monarcas humanos e formar instituições sociais e políticas que trabalhem para a prosperidade pública, mas os confucianos também estão comprometidos com um sistema que dá às pessoas superiores muito pouco poder para realizar essas tarefas hercúleas. Eles se privam desse poder de várias maneiras, algumas delas óbvias (o confucionismo abraça um governo monárquico poderoso e amplamente incontido) e algumas delas sutis. Uma das maneiras de minar o próprio poder dos confucianos é recusando-se a favorecer apoiadores ou facções específicas, ficando do lado do direito e do bem público em vez de ficar com aliados ou amigos de conveniência. A sua fraqueza, De Bary (1991) argumenta, está

> em sua indisposição ou incapacidade de estabelecer qualquer base de poder própria. …. [E]xceto em raras ocasiões momentâneas, eles enfrentaram o Estado, e

> quem quer que o controlasse na corte imperial, como estudiosos individuais sem suporte de um partido organizado ou apoiadores ativos (De Bary, 1991, p. 49).

Na verdade, não há dúvida de que o papel do ministro confuciano é complexo e frequentemente vexado. Esta seção destaca uma das suas dimensões principais.

Vamos começar com algum contexto. Desde os tempos clássicos tardios até o início dos Song, o termo "facção" (*pengdang*) era invariavelmente derrogatório, referindo-se a associações de "pessoas mesquinhas" que pretendiam usar os seus papéis no governo para promover os seus próprios fins egoístas. Há um certo grau de apoio para esse entendimento de "facção" em textos ainda mais primevos, mas é significativo para nossos propósitos que algumas passagens em textos primevos como os *Analectos* de Confúcio também sugiram que pessoas superiores (*junzi*) podem formar associações, desde que eles não ajam de forma partidária (Levine, 2008, p 25-26, 34-35; LY, 12:24). Uma questão-chave que emerge em meio à querela política e intelectual dos Song do Norte é se as afiliações horizontais entre iguais são de alguma forma apropriadas, ou se o único eixo de lealdade é o vertical, de indivíduos subindo até o governante (e além, para o Caminho ou para o Modelo cósmico [*tianli*]).

Podemos identificar três posições diferentes sobre essa questão. A mais comum é a visão duradoura de que as facções e o faccionalismo são domínios exclusivos dos egocêntricos; pessoas superiores, em contraste, são individualmente leais. A alternativa radical a isso foi a alegação, feita com mais veemência por Ouyang Xiu (1007-1072), de que facções genuínas — que ele entende como associações de longa duração e organizadas coletivamente para buscar o bem comum — são formadas apenas por pessoas superiores. As afiliações de pessoas mesquinhas são apenas temporárias, para ganho pessoal (Levine, 2008, p. 47-56; o ensaio de Ouyang foi traduzido em De Bary; Bloom, 1999). Crucialmente, Ouyang acrescenta que pessoas superiores genuínas se unirão em torno de um Caminho compartilhado (*tongdao*), então a combatividade na corte do governante é inevitavelmente vista como um sinal de egocentrismo. Finalmente, uma terceira posição concorda com a primeira ao usar "facção" como um termo para associações egoístas que ignoram o bem comum, mas concorda com a segunda visão de que pessoas superiores podem e devem colaborar umas com as outras para a sua edificação mútua: "Quando as pessoas

superiores se cultivam e regulam as suas mentes-corações, o seu Caminho é um de colaboração com os outros" (Levine, 2008, p. 58). Então, de acordo com esta terceira posição, embora as pessoas superiores não devam se engajar em querelas faccionais na corte, elas devem trabalhar juntas para se cultivar e buscar o bem comum.

O que, então, deve ser feito sobre as facções na prática, e sobre o desacordo ministerial de forma mais geral? Novamente, existem três posições principais. Aqueles que acreditam que pessoas superiores devem ser individualmente leais tendem a argumentar que o governante deve tentar aniquilar todas as facções. Um forte argumento a favor dessa visão sustenta que mesmo que haja uma facção de pessoas superiores, eles serão superados em número por facções de egoístas; o faccionalismo em si é destrutivo, então deve ser erradicado (Levine, 2008, p. 46-47). A visão radical de Ouyang Xiu defende que a verdadeira facção das pessoas superiores pode ser identificada como tal, e a sua única voz — que, afinal, é unificada em torno da busca do bem comum — deve ser acautelada. Falsas facções de pessoas mesquinhas devem ser suprimidas. A terceira visão, finalmente, reconhece que o faccionalismo parece inevitável e clama por um governante forte e sábio que seja capaz de encorajar a lealdade vertical e julgar entre os argumentos ministeriais concorrentes. Ao depender do governante desta forma, esta terceira visão é capaz de sustentar consistentemente que pessoas superiores não precisam formar facções ministeriais, embora devam colaborar para encorajar o desenvolvimento ético mútuo.

Em sua própria época, a visão radical de Ouyang Xiu falha em vencer, mas, com o tempo, a ideia de que existe uma facção genuína se torna difundida dentro do neoconfucionismo. Zhu Xi encoraja os seus contemporâneos a apoiarem a formação de tal "facção de pessoas superiores", a se unirem a ela e até a fazerem com que o próprio imperador se torne parte dessa facção. Para Zhu, é essa facção de pessoas superiores — aqueles que conquistaram a "sucessão do Caminho" — que tem a legitimidade definitiva na sociedade; portanto, até mesmo o imperador precisa ser devidamente educado para que possa se esforçar para se juntar a esse grupo. Zhu também explicita que é crucial manter a pureza ética dos integrantes da facção; "se há ímpios e maus, deves expulsá-los completamente" (WJ, vol. 21, p. 1244). Visões similares podem ser encontradas entre os líderes da facção mais famosa do

neoconfucionismo, a Donglin. Esse movimento do final da Dinastia Ming é multifacetado, incluindo um amplo movimento de revitalização ética, uma "companhia moral" confuciana nacional e uma facção ministerial em Pequim; todo o movimento leva o nome da sua base institucional na Academia Donglin, com financiamento privado, ao sul da China (Dardess, 2002). A facção Donglin adota medidas extremas para promover a sua causa, movida pela convicção dos seus membros de que a batalha deles é uma batalha dos bons e de espírito público contra os maus e egocêntricos. Os partidários de Donglin contribuem para uma atmosfera política tóxica em que cada lado demoniza os seus oponentes. O momento crucial na luta ocorre quando uma figura de Donglin emite um documento público acusando explicitamente uma figura palaciana importante de imoralidade grosseira. Nas palavras de um estudioso moderno, esse documento está escrito na "linguagem do terrorismo moral": linguagem intransigente, "aquecida ao mais alto grau possível de incandescência emocional" (Dardess, 2002, p. 71). Não muito depois disso, vem uma reação violenta na qual figuras-chave de Donglin são presas, torturadas e mortas, a academia arrasada e o movimento esmagado.

Refletindo sobre as ideias neoconfucianas de facção, três observações são necessárias. Em primeiro lugar, voltando à concepção de De Bary do "problema com o confucionismo" com o qual começamos esta seção, os princípios neoconfucianos tornam difícil para os ministros confucianos apropriados estabelecerem uma base de poder própria, em parte porque não devem ter compromissos especiais ou lealdades a grupos. Em segundo lugar, mesmo que o eixo primário de lealdade seja vertical (para o imperador, bem público e noções mais abstratas como o Caminho), a solidariedade horizontal se adapta muito bem aos aspectos-chave das visões neoconfucianas de auto-cultura, como a parte que a comunidade de alguém desempenha no desenvolvimento de um "compromisso" ético. Sob esta luz, e dados os excessos aos quais a visão de "uma única facção verdadeira" pode levar, é tentador concluir que a terceira visão das facções descrita acima é a mais atraente. Finalmente, estudiosos recentes discordaram sobre a importância das visões neoconfucianas sobre as facções. Opina-se que

> se a pequena nobreza confuciana tivesse sido capaz de transmitir a sua influência local aos níveis provinciais e nacionais por meio de organizações faccionais

> legitimadas, tais como a academia de Donglin, é interessante especular que tipos de forças políticas teriam sido liberadas na cultura política confuciana (Elman, 1989, p. 389);

Ele prossegue sugerindo um paralelo com "a tendência contra a monarquia absolutista e em direção ao governo parlamentar do Ocidente" (Elman, 1989, p. 389). Em contraste, outro estudioso argumenta que

> a questão de Donglin não era um prenúncio de alguma possível futura democracia parlamentar. O pensamento confuciano de Donglin era monárquico e autoritário no seu âmago (Dardess, 2002, p. 7).

4.2. Teorias da Governança Institucionais vs. Centradas no Caráter

Mais basicamente, a estrutura governamental da China na era neoconfuciana tem quatro partes: (1) o imperador, a família imperial e os assistentes internos da corte, como os eunucos; (2) os ministros externos à corte, a burocracia e as famílias de letrados que os atendem; (3) o povo comum; e (4) as instituições que ajudam a moldar as maneiras pelas quais (1)-(3) interagem. Um dos grandes debates da era neoconfuciana é sobre relativa prioridade ou importância das instituições. Esse debate assume muitos aspectos, mas, no fundo, está a percepção de que há uma tensão entre duas maneiras de entender a estrutura que forra uma sociedade bem-ordenada. Um vê as instituições e as suas partes componentes (tradições, regras e regulamentos etc.) como mais fundamentais. Um outro vê o povo que dirige e pertence às instituições e, em particular, o caráter de tal povo (entendido como uma combinação de talentos e disposições éticas), como mais fundamentais. A posição de um filósofo sobre essa questão pode ajudar a explicar como eles se alinham em outras questões críticas nos assuntos da governança. Aqueles que tendem a ver as instituições como mais fundamentais estão mais inclinados a ver a reforma legal e regulatória como a principal forma de abordar problemas de grande escala. Aqueles que veem o caráter do povo como mais fundamental frequentemente pensam que a solução para tais problemas está no cultivo e na

transformação moral (em particular, do próprio imperador). Até certo ponto, os primeiros pensam que as instituições devem ser projetadas para levar em conta as falhas e deficiências humanas, de modo que o Estado não exija que um grande número de pessoas seja virtuoso para criar a ordem social, enquanto os últimos tendem a se preocupar que instituições projetadas para um povo imperfeito inibirão, pelo menos em certos níveis, o tipo de autoaperfeiçoamento que torna o governo verdadeiramente transformador. Para facilitar a referência, vamos usar o termo "centrada no caráter" e "institucionalista" para nos referirmos a essas duas posições.

Num registro histórico um tanto simplista, a maioria dos neoconfucianos defende uma teoria da política centrada no caráter, defendendo que o cultivo ético do povo, e não a reforma institucional, é o meio mais plausível de restaurar a ordem social. Isso é supostamente o que precipitou a "Virada Para Dentro" descrita acima, encorajando os indivíduos a abandonar o interesse na governança do Estado e se concentrar no seu próprio autoaperfeiçoamento moral. Essa versão da história não é totalmente enganosa. Os neoconfucianos dos Song do Sul frequentemente culpam a queda dos Song do Norte pelas suas experiências fracassadas de reforma institucional, especialmente as do pensador institucionalista e estadista Wang Anshi (1021-1086). E os filósofos neoconfucianos mais famosos tendiam a fazer pronunciamentos mais consistentes com a teoria centrada no caráter, incluindo os irmãos Cheng, Zhu Xi e Wang Yangming.

Mas a verdade é um pouco mais complicada e mais interessante filosoficamente. Desde a Dinastia Song, passando por tudo, até os Qing, os neoconfucianos contaram, dentre as suas fileiras, muitos pensadores interessados no "estadismo (*jingshi*)". Ao final da Dinastia Ming e depois disso, o "estadismo" veio a descrever quase todos os métodos ou técnicas que poderiam ser usados para as operações práticas do Estado, construído de forma tão ampla a ponto de incluir matemática e história. Mas, no sentido mais restrito comum entre os neoconfucianos anteriores, o "estadismo" se refere a uma posição filosófica que visa abordar os problemas sociais por meio de reformas institucionais, em vez de transformações dramáticas do caráter. Os estudiosos às vezes descrevem esses pensadores como pertencentes a uma "Escola Estadista" que inclui filósofos Song como Chen Liang (1143-1194) e Ye Shi (1150-1223), e o neoconfuciano dos Ming chamado Wang Tingxiang (1474-1544)

(Niu, 1998; Tillman, 1982; Ong, 2006). Também inclui neoconfucianos reformistas que viveram durante a queda dos Ming e a ascensão da Dinastia Qing, como Gu Yanwu (1613-1682) e Huang Zongxi (1610-1695), e mesmo para confucianos mais centrados no caráter, o que significava dizer que estava aberto ao debate se o caráter do povo é mais fundamental do que as instituições.

Para entender as nuances dos debates resultantes, é útil começar lembrando do filósofo confuciano clássico Xunzi, famoso enquanto um defensor da visão centrada no caráter; como observado acima, ele afirma que "existem pessoas que criam a ordem; não existem normas criando a ordem delas próprias". Discursar sobre a alegação de Xunzi dá aos neoconfucianos oportunidades de desenvolver novas maneiras de explicar como o caráter do povo pode ser anterior às instituições. Uma elaboração crucial é feita por Hu Hong (1106-1161). Na visão de Hu, o povo entra na ordem explanatória da governança em dois níveis: primeiro, ele é aquele quem implementa as regras e regulamentos. Nesse nível, a análise de Hu segue de perto a de Xunzi, enfatizando a necessária vagueza da lei e a necessidade de ter magistrados habilidosos que entendam as leis individuais de maneira sistemática. Mas, em segundo lugar, o povo também é aquele quem fixa as regras sempre que as regras não são adequadas às circunstâncias. Ou seja, os humanos governam não apenas como executivos, mas também como originadores:

> Xunzi disse: "Existem pessoas que criam a ordem; não existem normas que criam a ordem". Eu proponho humildemente que ilustremos isso desenhando uma analogia entre querer restaurar a ordem após um período de caos e tentar cruzar um rio ou lago [de barco]. As regras são como o barco e o povo [isto é, o governante e os seus oficiais] é como o timoneiro. Se o barco estiver danificado e o leme, quebrado, mesmo que [o timoneiro] tenha uma técnica aparentemente divina, todos entendem, não obstante, que o barco não consegue atravessar. Portanto, sempre que há um período de grande desordem, é necessário reformar as regras. Nunca houve um caso onde alguém pudesse restaurar a ordem com sucesso sem reformar as regras (HHJ, p. 23-24).

Em suma, para Hu, o povo carrega o crédito por uma governança bem-sucedida não apenas por guiar a instituição corretamente, mas também por criar e modificar as próprias regras nas quais a governança se fundamenta. O crédito vai não apenas para os timoneiros, mas também para os construtores navais.

Embora a deliberação humana possa permitir ao povo de talento e bom caráter atualizar as regras ou as aplicar diferentemente em contextos diferentes, elas também permitem que o povo sem talento e bom caráter as use de maneira inadequada. Nesses casos, ajuda a pôr limites para abusos de autoridade e de liderança ao requerer que os líderes cumpram as regras. O filósofo que defende essa visão com mais vigor é Huang Zongxi, que viveu no final dos Ming e no início dos Qing. Num ensaio notável intitulado "Das Normas (*Yuanfa*)", Huang sustenta que devemos distinguir entre as normas legítimas e as ilegítimas, onde as ilegítimas são distinguidas pelo fato de que são criadas ou modificadas principalmente para servir aos interesses dos governantes. Huang diz que o que dá legitimidade às regras é o propósito para o qual foram moldadas, não apenas a tradição ou o dever de respeitar os ancestrais que as moldaram. Quando as regras são elaboradas com os interesses do povo em mente, elas tendem a ser flexíveis e abertas, pois o seu propósito não é apenas controlar o comportamento humano, mas também cultivar virtudes. O povo é mais propenso a desenvolver traços de caráter virtuosos se a sua conduta ordeira for feita de boa vontade, e não sob ameaça, e ele é mais propenso a agir de boa vontade se for criado sob um regime de regras que proteja os seus interesses. Ironicamente, são as regras das autoridades egoístas que exigem cada vez mais severidade. Porque eles dependem pesadamente da coerção e trabalham contra o bem-estar do povo comum, os legisladores têm que criar uma camada de regras que governam a conduta humana, em seguida, uma segunda camada de regras estabelecendo instituições para impor a primeira e, consequentemente, uma terceira camada de regras para impor aquelas do segundo, e assim por diante. O resultado é um regime com consideravelmente menos flexibilidade e menos lugar para a deliberação humana do que os proponentes do princípio xunziano imaginam (YF, p. 317).

4.3. Pensamentos Finais

De acordo com a maioria dos neoconfucianos, reverenciar o imperador significava tanto o respeito ritual pelo papel do imperador quanto a obediência à autoridade legítima do imperador, mas não a lealdade irrefletida ao governante, não importando o que ele fizesse ou dissesse. A lealdade definitiva não é devida a nenhum indivíduo, mas ao Caminho, que os neoconfucianos também discutem em termos de "Modelo cósmico (*tianli*)" — isto é, a harmonia definitiva de todas as coisas. Os neoconfucianos viviam numa cultura pública na qual se esperava, pelo menos em princípio, que os ministros mostrassem a sua lealdade corajosamente ao apontar as falhas e admoestar contra os seus governantes. E muitos neoconfucianos, incluindo Zhu Xi, silenciosamente ou relutantemente reconheceram que há casos em que não se deve obedecer ao imperador, presumivelmente depois que todas as tentativas de dissuadir o governante equivocado foram exauridas (Schirokauer, 1978, p. 141-143). Já vimos um pouco disso no incidente de Donglin, discutido acima; há muitos outros casos em que os ministros, individualmente ou como um grupo, procuram repreender ou reformar um governante errante. Frequentemente, essas disputas giravam em torno de questões rituais, uma vez que a estabilidade dos relacionamentos humanos, expressa por meio do ritual, era central para a harmonia geral da sociedade e do cosmos. Ao longo de grande parte da era neoconfuciana, os atores políticos também acham necessário justificar as suas propostas por meio de referências a textos clássicos, que um estudioso contemporâneo, portanto, argumentou que desempenham um papel parcialmente "constitucional" (Song, 2015). Não obstante, as várias maneiras pelas quais os literatos podem constranger parcialmente as escolhas dos governantes, porém, há poucas dúvidas de que o poder dos governantes permanece proeminente. E embora a crença profundamente estabelecida de que a harmonia depende do bem-estar do povo seja, sem dúvida, responsável pelo campesinato viver vidas melhores do que teria de outra forma, ao final, o pensamento sociopolítico neoconfuciano lhe concede apenas uma saída política: a revolta (Angle, 2009, cap. 10).

5. A Era Moderna

Os últimos anos da Dinastia Qing, que entrou em colapso em 1911, foram marcados por um florescimento do pensamento político sob o estímulo duplo de desafios domésticos e encontros com filosofias políticas estrangeiras. A Revolução Russa de 1917 adicionou mais lenha na fogueira, num tempo quando a nascente República da China lutava contra ameaças internas e externas. A natureza e as fontes da autoridade política voltaram a ser temas de debate. Muitos agora tinham como certo que a meta era algum tipo de "democracia" em que o povo era (pelo menos em princípio) soberano. Mas quem contava como "o povo", como eles deveriam ser liderados ou representados e como as metas coletivas e individuais deveriam ser equilibradas, tudo estava em jogo. Num nível mais amplo, houve um debate entre aqueles que sentiam que a resposta estava num ou outro "ismo" — isto é, uma ideologia abrangente como o marxismo — e aqueles que favoreciam trabalhar mais pragmaticamente, por meio da construção de instituições, em um "problema" de cada vez. Algumas décadas mais tarde, após a fundação da República Popular, questões semelhantes foram abordadas no contraste entre o "Vermelho" (ideológica e moralmente puro) e o "especialista" (possuidor de conhecimentos técnicos). De várias maneiras, esses debates do século XX ressoaram com a contenda clássica e neoconfuciana entre as teorias da governança institucionais e centradas no caráter. Eram os indivíduos moralmente avançados a chave para uma sociedade ideal? Ou devem as normas objetivas de sucesso, juntamente às instituições objetivas, ser a base política da sociedade? Em casos de conflito, qual teve prioridade?

Certamente não houve uma única resposta oferecida a essas perguntas por qualquer um dos grupos que compunham a paisagem política da China do século XX, que vão desde os "novos confucianos", passando por nacionalistas e liberais, até os marxistas. No entanto, a abordagem de "ismos" venceu durante grande parte do século, e Thomas Metzger mostrou que os pensadores políticos chineses de todos os campos tendiam para o que ele chama de "otimismo epistemológico", que é uma confiança de que a única e universalmente aplicável verdade moral e política é conhecível e, portanto, a grande autoridade deve ser investida naqueles indivíduos talentosos capazes de perceber essa verdade (Metzger, 2005). Outra forma de expressar isso seria dizer que há uma forte vertente utópica em grande parte do pensamento político chinês do século XX,

que tanto empurrou para soluções radicais quanto levou à insatisfação com o contínuo progresso dissonante ou fragmentado. Até mesmo os liberais chineses têm, em muitos casos, imaginado sociedades harmoniosas nas quais a autorrealização individual anda de mãos dadas com a realização maior da coletividade, que eles frequentemente chamam de "eu maior (*dawo*)".

Alguns filósofos do século XX estiveram mais atentos do que outros dos problemas do utopismo. Mou Zongsan (1909-1995), um líder do novo movimento confuciano, não apenas estava atento a isso, mas também ofereceu uma maneira particularmente criativa de sair da tensão recorrente entre a virtude pessoal (ou moralidade) e as normas públicas (ou política). A perspicácia de Mou é que a relação entre moralidade e política é "dialética". Em vez de ver a virtude política de um líder como uma extensão direta de sua virtude moral pessoal, Mou argumenta que deve haver uma relação indireta entre elas. A política e a virtude política devem se desenvolver a partir da moralidade, mas, não obstante, ter uma existência independente e objetiva. Isso significa que os direitos humanos, por exemplo, devem ter base na moralidade, mas vem a ser medidos por normas que estão separadas das normas morais. O inverso também é verdadeiro: a virtude moral completa requer aquilo que parcialmente "restringe a si mesmo (*ziwo kanxian*)", ou seja, a estrutura objetiva (Mou, 1991, p. 59). As estruturas objetivas (como as leis) são fundamentalmente diferentes da moralidade percebida subjetivamente e internalizada, pela qual todos devemos nos esforçar individualmente. A implicação concreta disso é que não importa o nível de realização moral de alguém,

> na medida em que a virtude de alguém se manifesta na política, não se pode ignorar os limites relevantes (isto é, os princípios mais elevados do mundo político) e, de fato, se deve dedicar o seu caráter respeitável à compreensão desses limites (Mou, 1991, p. 128).

Em suma, os sábios não podem infringir a lei ou violar a constituição. A política, portanto, tem a sua independência da moralidade.

Os filósofos diferiram nas suas avaliações do argumento de Mou, mas ele pode se manter como um exemplo da criatividade contínua a ser encontrada no pensamento político chinês contemporâneo (Angle, 2012). A sociedade dinâmica da China oferece um cadinho dentro do qual as novas ideias e as

novas formas políticas podem ser forjadas e testadas nos próximos anos. Sem dúvida, ideias genuinamente novas e intelectualmente desafiadoras não formam a maioria do discurso político chinês contemporâneo, mas, não obstante, estão presentes em todo o espectro político. Resta saber se instituições e valores políticos robustos surgirão como alternativas aos modelos com os quais os teóricos políticos ocidentais estão familiarizados, assim como ainda não podemos prever que papel as tradições marxista, confuciana, liberal e outras desempenharão no futuro pensamento político chinês. É improvável que as preocupações com a harmonia e a virtude desapareçam, mas (como mostra o exemplo de Mou) isso de forma alguma limita o interesse futuro de quaisquer instituições e teorias políticas que emerjam na China.

Referências

Textos Primários

[DDJ] **Dao De Jing**; veja o verbete sobre o Laozi [incluso no Volume II desta série de livros, bem como a tradução do verbete sobre Daoísmo].

[GL] **Greater Learning** [**Grandioso Aprendizado**]: para uma tradução para o inglês, veja CHAN, Wing-tsit. **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 1963.

[GZ] **Guanzi**; para uma tradução para o inglês, veja, W. Allyn Rickett (ed. e trad.). **Guanzi**: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Princeton: Princeton University Press, 1985.

[HCT] **Readings in Han Chinese Thought**. Mark Csikszentmihalyi (ed. e trad.). Indianapolis: Hackett Press, 2006. (Textos citados incluem JIA Yi, "Protecting and Tutoring" e "The Platform Steps"; Cuo Chao, "Responses to an Imperial Edict"; e Zhongshu Dong, "The Meaning of the Five Phases".)

[HFZ] **Han Feizi**; para uma tradução para o inglês, veja **Han Fei Tzu**: Basic Writings. Burton Watson (trad.). New York: Columbia University Press, 1964; e veja também o verbete sobre o Legalismo na Filosofia Chinesa [incluso no Volume II desta série de livros].

[HHJ] **Hu Hong Ji**; Hu Hong 胡宏, 《**胡宏集**》[**Trabalhos Reunidos de Hu Hong**]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1987.

[LY] **Lun Yu** (**Analectos**); para uma tradução para o inglês, veja **The Original Analects**. E. Bruce Brooks; A. Taeko Brooks (eds. e trad.). New York: Columbia University Press, 1998.

[MC] **Mêncio** (ou **Mengzi**); veja o verbete sobre Mêncio [incluso no Volume II desta série de livros].

[MZ] **Mozi**: para uma tradução para o inglês, veja **The Mozi**: A Complete Translation. Ian Johnston (trad.). New York: Columbia University Press, 2010; e veja o verbete sobre Moísmo [incluso no Volume II desta série de livros].

[SBH] Shen Buhai; Citado da coleção de fragmentos: Herrlee G. Creel. **Shen Pu-hai**: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

[SJS] **Livro do Senhor Shang**; veja o verbete sobre o Legalismo na Filosofia Chinesa [incluso no Volume II desta série de livros].

[WJ] Zhu Xi **Wenji** (Escritos Reunidos); Zhu Xi 朱熹. 《**朱 子全書**》 [**Obra Completa do Mestre Zhu**]. Shanghai; Hefei: Shanghai Guji chubanshe and Anhui Jiaoyu chubanshe, 2002; e veja o verbete sobre Zhu Xi [incluso no Volume III desta série de livros].

[XZ] **Xunzi**; para uma tradução para o inglês, veja **Xunzi**: The Complete Text. Eric L. Hutton (trad.). Princeton: Princeton University Press, 2014; e veja também o verbete sobre Xunzi [incluso no Volume II desta série de livros].

[YF] Huang Zongxi's "Yuan Fa" ("Das Normas"); para uma tradução para o inglês, veja Huang Zongxi, "On Law", In: Justin Tiwald; Bryan W. Van Norden (eds.). **Readings in Later Chinese Philosophy**: Han Dynasty to the 20th Century. Cambridge: Hackett, 2014, 315-318.

[ZZ] **Zhuangzi**; para uma tradução para o inglês, veja **Zhuangz**i: The Essential Writings. Brook Ziporyn (trad.). Indianapolis: Hackett Press, 2009; e veja o verbete sobre Moísmo [incluso no Volume II desta série de livros].

Textos Secundários

Allan, Sarah, 1984, "Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shang shu", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 47(3): 523–39.

Angle, Stephen C., 2009, Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy, New York: Oxford University Press.

——, 2012, Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism, Cambridge, UK: Polity Press.

Bai, Tongdong, 2012, China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom, London: Zed Books.

Bol, Peter K., 2008, Neo-Confucianism in History, Cambridge: Harvard University Asia Center.

Brooks, E. Bruce and A. Taeko Brooks (trans. and ed.), 1998, The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors, New York: Columbia University Press.

Chiu-Duke, Josephine, 2000, To Rebuild the Empire: Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-T'ang Predicament, Albany: State University of New York Press.

Creel, Herrlee G., 1974, Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C., Chicago: University of Chicago Press.

Csikszentmihalyi, Mark, 2006, Readings in Han Chinese Thought, Indianapolis: Hackett.

Dardess, John W., 2002, Blood and History in China: The Donglin Faction and Its Repression, 1620–1627, Honolulu: University of Hawai'i Press.

de Bary, William Theodore, 1991, The Trouble with Confucianism, Cambridge: Harvard University Press.

de Bary, William Theodore and Irene Bloom (eds.), 1999, Sources of Chinese Tradition, vol. 1, (2nd edition), New York: Columbia University Press

El Amine, Loubna, 2015, Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation, Princeton: Princeton University Press.

Elman, Benjamin A., 1989, "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies", Modern China, 15(4): 379–418.

Henricks, Robert G., 2000, Lao Tzu's "Tao Te Ching": A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian, New York: Columbia University Press.
Hsiao, Kung-chuan, 1979, A History of Chinese Political Thought. Volume 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D., Frederick W. Mote (trans.), Princeton: Princeton University Press.
Levey, Matthew, 1991, "Chu Hsi as a 'Neo-Confucian': Chu Hsi's Critique of Heterodoxy, Heresy, and the 'Confucian' Tradition", PhD dissertation, University of Chicago.
Levine, Ari Daniel, 2008, Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China, Honolulu: University of Hawai'i Press.
Liu, James T.C., 1988, China Turning Inward: Intellectual-political changes in the early twelfth century, Cambridge: Harvard University Press.
Metzger, Thomas A., 2005, A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash Between Chinese and Western Political Theories Today, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
Mou Zongsan 牟宗三, 1991, 《政道與治道》 [Authority and Governance], Taipei: Xuesheng Shuju.
Niu, Pu, 1998, "Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School", PhD. dissertation, Arizona State University.
Ong, Chang Woei, 2006, "The Principles are Many: Wang Tingxiang and Intellectual Transition in Mid-Ming China", Harvard Journal of Asiatic Studies, 66(2): 461–93.
Pines, Yuri, 2012, The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy, Princeton: Princeton University Press.
Schirokauer, Conrad, 1978, "Chu Hsi's Political Thought", Journal of Chinese Philosophy, 5: 127–48.
Slingerland, Edward, 2003, Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China, Oxford: Oxford University Press.
Smith, Kidder, 2003, "Sima Tan and the Invention of Daoism, Legalism, et cetera", Journal of Asian Studies, 62(1): 129–56.
Song, Jaeyoon, 2015, Traces of Grand Peace: Classics and State Activism in Imperial China, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Tillman, Hoyt Cleveland, 1982, Utilitarian Confucianism, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies.

Tiwald, Justin, 2008, “A Right of Rebellion in the Mengzi?”, Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 7(3): 269–82.
Wilson, Thomas A, 1995, Genealogy of the way: the construction and uses of the Confucian tradition in late imperial China, Stanford, CA: Stanford University Press.

III. Metafísica na Filosofia Chinesa[7]

Autor: Franklin Perkins
Tradutora: Julia Garcia Vilaça de Souza
Revisor: Carlos Alberto Bento Corrêa

Embora não houvesse palavras correspondendo precisamente ao termo "metafísica", a China tem uma longa tradição de investigação filosófica preocupada com a natureza última da realidade – seu ser, sua origem, seus componentes, seus modos de mudanças e assim por diante. Neste sentido, podemos falar de metafísica na Filosofia Chinesa, mesmo que as questões e posições particulares que surgiram fossem diferentes daquelas dominantes na Europa. As discussões metafísicas explícitas apareceram na China voltadas a questões de cosmogonia na metade do século IV AEC Essas cosmogonias expressam visões que se tornaram fundamentais para quase toda a metafísica posterior na China. Nesses textos, todas as coisas estão interconectadas e mudando constantemente. Elas surgem espontaneamente a partir de uma fonte básica (frequentemente chamada de *dao* 道, o caminho ou guia) que resiste a objetificação, mas é imanente no mundo e acessível a pessoas cultas. Vitalidade e crescimento são a própria natureza da existência e o mundo natural exibe padrões consistentes que podem ser observados e seguidos, em particular,

[7] Tradução de: PERKINS, Franklin. Metaphysics in Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2019 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Acesso em: 06 fev. 2022, disponível em https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics/.
The following is the translation of the entry on Metaphysics in Chinese Philosophy by Franklin Perkins, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives located on this link https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/chinese-metaphysics/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

padrões cíclicos baseados na interação de forças polares (como *yin* 陰 e *yang* 陽).

Essa perspectiva difere dos pressupostos que dominaram o pensamento metafísico na Europa depois da introdução do cristianismo: a crença de que o princípio supremo do mundo é transcendente, mas antropomórfico (já que os seres humanos são feitos a sua imagem), de que as coisas do mundo surgem por meio de um plano, e de que o mundo é composto por substâncias ontologicamente distintas. Esses pressupostos foram amplamente rejeitados por filósofos durante o século XX, e na tradição chinesa vemos uma possibilidade para o que a metafísica poderia parecer se não estivéssemos nem nos desculpando e nem reagindo a essas visões (nos termos de Nietzsche, uma metafísica não baseada nem em Deus e nem na morte de Deus). Isso não quer dizer que a metafísica chinesa seja homogênea ou não tenha seus próprios problemas. Em vez disso, podemos dizer que enquanto a metafísica europeia tendeu a se centrar em *problemas de reconciliação* (como coisas ontologicamente distintas podem interagir), a metafísica chinesa tem se preocupado mais com *problemas de distinção*. Os problemas mais centrais são a respeito do *status* de coisas individualizadas, a relação entre os padrões da natureza e especificamente os valores humanos, e como entender as bases principais do mundo de uma maneira que evite tanto a reificação quanto o niilismo. Esses se tornaram problemas precisamente devido aos pressupostos de holismo e de mudança.

Os leitores devem ter em mente que uma pesquisa de metafísica na filosofia chinesa não é mais adequada do que seria uma pesquisa a respeito da Europa. Eu necessariamente deixei de fora mais informações do que eu incluí. Além de introduzir as posições e os filósofos mais influentes, meu objetivo é iluminar padrões e preocupações recorrentes que podem servir como orientação para leituras adicionais.

1. Há “Metafísica” na Filosofia Chinesa?
2. Antecedentes da Proto-Metafísica: O Mandato do Céu
3. A Virada Cosmogônica
   3.1. Monismo
   3.2. Geração Espontânea
   3.3. Imanência

3.4. Polaridade e Ciclos
4. Imparcialidade e diferenciação
5. Cosmologia Correlativa
6. Metafísica Budista
7. Coerência e Energia Vital no Neo-Confucionismo
8. Conclusão: Além da "Filosofia Chinesa"
9. Bibliografia

1. Há "Metafísica" na Filosofia Chinesa?

Esse verbete inteiro poderia ser preenchido com a pergunta apresentada em seu título: há metafísica na filosofia chinesa? A própria *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [SEP] parece ambivalente. Há esse verbete, mas no lugar de um verbete correspondente para "Metafísica na filosofia europeia" há um verbete para "Metafísica" que trata exclusivamente das tradições europeias. Em vez de argumentar pela legitimidade do meu tópico de modo abstrato, explicarei questões e posições específicas de vários filósofos chineses, deixando aos leitores decidirem o quanto essas questões se encaixam na categoria de metafísica. No entanto, não posso ignorar completamente o problema de aplicar o termo "metafísica" para além de suas origens gregas, desta maneira, alguns comentários preliminares são necessários[8].

Se designarmos uma área de investigação filosófica relacionada à natureza última da realidade – seu ser, sua origem, seus componentes, seus modos de mudanças e assim por diante – não há dúvidas de que os filósofos chineses abordaram assuntos deste domínio. A questão é se aplicamos o rótulo de "metafísica" aos argumentos filosóficos dentro desse domínio ou reservamos o rótulo para uma abordagem ou teoria especificamente europeia. Essa última possibilidade enfrenta um problema óbvio – qualquer definição ampla o suficiente para incluir as abordagens europeias incluirá algumas teorias chinesas, do mesmo modo que uma definição limitada o suficiente para excluir toda a perspectiva chinesa excluirá alguns filósofos europeus que todos concordariam

[8] Para discussões sobre esta questão, ver Burik 2018; Zheng 2017; Perkins 2016a; Li and Perkins, 2015b; Weber 2013; Tan 2012; Banka 2011; JeeLoo Liu 2011; Wen 2011; Yu 2011; Yu and Xu 2009; Zhao 2006; Hansen 2001; Cheng 1990.

tratar sobre metafísica. A escolha sobre definições é muito mais sobre retórica e poder do que sobre fatos. Se “metafísica” rotula um domínio mais amplo, então estudar metafísica envolve abranger outras culturas, e um verbete da *SEP* sobre “Metafísica” que discute apenas ideias derivadas da visão europeia seria tendenciosa e parcial. Em contraste, se “metafísica rotula uma visão especificamente europeia, então cursos, livros e verbetes de enciclopédias sobre metafísica excluem legitimamente outras culturas. Deixando de lado as consequências políticas dessa exclusão, ela oculta as muitas áreas nas quais as tradições podem ser colocadas em diálogo fecundo. Esses fatores dão suporte ao uso de uma definição expansiva de metafísica. Embora aplicar "metafísica" tanto ao pensamento europeu quanto ao chinês seja mais inclusivo, há o risco de ocultar as diferenças entre os dois. Mais insidioso, isso erode essas diferenças por apresentar a filosofia chinesa em termos europeus. Esta é uma preocupação legítima, mas eu considero que o maior perigo é ignorar que a filosofia chinesa possa contribuir para as discussões de metafísica.

Se efetivamente considerarmos que a filosofia chinesa tem metafísica, devemos nos esforçar para evitar distorcê-la para que caiba nos termos europeus. Um problema é selecionar os tópicos. Uma abordagem simples seria listar os principais tópicos na metafísica europeia e então ver o que os filósofos chineses tem a dizer a este respeito. O resultado seria desapontador e esse enfoque perderia o que é mais interessante em uma perspectiva transcultural: a habilidade de se criar novas questões. Nesta entrada, tentei o máximo possível seguir e explicar as questões principais que surgiram quando os filósofos chineses estavam preocupados com a natureza da realidade. Fiz um breve movimento de tratar sobre como essas questões podem se conectar com problemas metafísicos na tradição europeia.

O segundo problema é delinear limites. Um rótulo como “metafísica” se refere a certas práticas humanas ao mesmo tempo que delimita limites em torno dessas práticas. Embora filósofos chineses se envolvam com esses tipos de práticas aos quais a metafísica se refere, eles não elaboraram os mesmos limites. Isolar a investigação metafísica das práticas de auto-cultivo, por exemplo, teria surpreendido quase todos os filósofos chineses como algo estranho, se não perigoso. Não há um termo chinês nativo para os mesmos limites que “metafísica” na filosofia europeia. Quando um chinês encontrou o termo, ele foi traduzido por meio da língua japonesa como as *xing er shang xue* 形而上學,

literalmente, “o estudo do que está acima das formas”. “O que está acima das formas” é, há muito tempo, um conceito central na filosofia chinesa, originado em uma passagem do comentário “Xici” sobre o *Yi Jing* 易經, o *Clássico das Mutações*, que diz: “o que está acima das formas se refere ao caminho [*dao* 道]; o que está abaixo das formas se refere a utensílios [*qi* 器][9]” (Gao Heng 1998, p. 407)[10]. A distinção entre o que está acima das formas e o que está abaixo das formas em uma vaga similaridade com a distinção entre metafísica e física, mas é mais específica (Zheng 2017; Wang 2015). O contraste é entre o que tem forma e o que não tem forma, [pois] ambos foram considerados imanentes ao mundo. Eles são dois aspectos do processo da natureza e não seriam considerados como áreas distintas de investigação. As implicações dessa visão irão aparecer através de uma série de questões metafísicas.

2. Antecedentes da Proto-Metafísica: O Mandato do Céu

Tanto quanto sabemos, discussões metafísicas explícitas começaram na China a partir da segunda metade do século IV AEC com o *Laozi* (*Daodejing*) e associados ao texto. Antes disso, os dois movimentos filosóficos dominantes eram os moístas e os confucianos (Ru). Ambos focaram em questões éticas e políticas e mostravam pouca preocupação direta com questões metafísicas, mas suas discussões sobre o divino estabeleceram o contexto para a emergência de debates metafísicos.

Os dois conceitos mais relevantes são 天 (céu) e *ming* 命 (o comando; destino). A ideia de *tianming* 天命 (o “Mandato do Céu”) ganhou destaque pela primeira vez com a racionalização da conquista da dinastia Shang pelos reis Wen e Wu, que fundaram a dinastia Zhou no século XI AEC. O céu é descrito em termos antropomórficos, como algo que tinha consciência, preferências e valores. Sua preocupação fundamental era as pessoas, como foi expresso na famosa frase do capítulo “A Grande Declaração” do *Livro dos Documentos*

[9] Nota do organizador: o termo *qi* 器pode ser melhor traduzido como “matéria”, “coisas”, “objetos”, ou até “o concreto”.

[10] Nota da tradutora: As traduções são do autor do texto, a menos que especificado de outra forma.

(*Shangshu* 尚書): “o céu vê a partir de onde meu povo vê; o céu ouve a partir de onde meu povo ouve” (referência encontrada em *Mêncio* 5A5). Como uma doutrina política, a afirmação é a de que o céu dará suporte aos governantes que auxiliarem o povo e trará desastre aos governantes que não ajudarem. Com essa perspectiva, o mundo funciona com padrões consistentes que englobam preocupações éticas e políticas. Os seres humanos determinam seu próprio sucesso ou fracasso com base nesses padrões, em vez de dependerem dos caprichos divinos. O surgimento dessa visão é comumente considerado como um momento decisivo na formação da filosofia chinesa.

Embora o céu seja apresentado como um ser obstinado e antropomórfico nas primeiras passagens do *Shangshu* 尚書, ele não era transcendente no sentido de ser externo ao sistema da natureza. O termo *tian* se refere simultaneamente ao céu, ao movimento ordenado do paraíso e a algo que cobre todas as coisas igualmente. A palavra clássica para o “mundo” ou “reino” é literalmente o que está “sob o céu”, *tianxia* 天下. Uma vez que as ações do céu ocorrem no mundo, os dois são frequentemente difíceis de distinguir. A expressão primária da vontade do céu é através das ações humanas – perder o mandato do céu é perder seu suporte. A transição eventual das concepções de céu nunca esteve separada desses padrões. Os debates eram a respeito da natureza do céu, em vez de tratarem sobre sua existência, e o céu permaneceu um termo central para os filósofos que tinha pontos de vista significativamente diferentes.

A crença de que o céu dava suporte a bons governantes e punia os maus foi questionada quando a dinastia Zhou se desfez. Algo similar ao clássico problema do mal surgiu conforme os séculos de guerra civil e desastre fizeram com que fosse difícil acreditar que o mundo estava estruturado de acordo com linhas éticas (Perkins, 2014). Três respostas a esta crise podem ser distinguidas. Uma, exemplificada pelos moístas, defendia e teorizava a visão antiga de que o céu premiava aqueles que eram bons, definidos como aqueles que cuidavam inclusive de outras pessoas. A segunda enfatizava que eventos bons e maus acontecem sem razão e sem considerar a justiça. Essa visão estava associada com um novo significado para *ming*, considerando-o não como um comando, mas como algo mais parecido como destino cego. A terceira posição argumentava sobre a regularidade dos padrões naturais, mas considerava esses padrões amorais. Sobre essa perspectiva, os seres humanos se mantêm no

controle de seus destinos, mas o que traz sucesso não é a ação ética, pelo menos em um sentido convencional. Versões dessa visão aparecem no *Laozi* e em teorias que surgem de artes práticas, como a medicina ou a estratégia militar. Embora tenha sido expressa de maneiras diferentes em períodos diferentes, a crença de que a natureza segue padrões consistentes que podem orientar a ação humana se tornaram uma visão dominante nas filosofias chinesas, mesmo que a relação entre esses padrões e valores humanísticos tenha se tornado um dos pontos principais de disputa.

3. A Virada Cosmogônica

Em algum momento, provavelmente no meio do século IV AEC, ocorreu uma mudança radical no vocabulário, nas preocupações e nas perspectivas sobre o humano[11]. Essa nova posição tem sido por muito tempo conhecida desde o *Laozi*, mas descobertas arqueológicas recentes mostram que o *Laozi* foi apenas uma entre diversas posições que, juntas, constituíram o que podemos chamar de "virada cosmogônica"[12]. Esses textos são os primeiros que conhecemos que questionaram diretamente como as diversas coisas do mundo surgiram e tomaram forma. Essa preocupação parece ter sido conectada a descentralização e ao desfavorecimento dos seres humanos. Como diz o *Zhuangzi*:

> Para falar sobre as inúmeras coisas, dizemos que existem "dez mil", e os seres humanos são só uma delas. (...) Em comparação com as dez mil coisas, [os seres humanos]

[11] A maior parte das descrições sobre a filosofia no Período dos Estados Combatentes incluem alguma discussão sobre metafísica. Para fontes em que esse interesse é particularmente central, ver Ziporyn (2013); Ames (2011); Lai (2008); JeeLoo Liu (2006); Graham (1989).

[12] Outros textos que foram descobertos recentemente incluem "O Grande Uno Gera a Água" (*Taiyi sheng shui* 太一生水), "Primeira Constância" (*Heng xian* 恒先) e "Coisas fluem para a forma" (*Fanwu liuxing* 凡物流行). Para um panorâma sobre "virada cosmogônica" ver Wang (2015) e Perkins (2016b). Para discussões mais amplas sobre o daoísmo antigo com foco em metafísica, ver Chai (2019); Coutinho (2013); Michael (2005); Ames e Hall (2003); e os ensaios compilados em Liu Xiaogan (2015).

> não são nem a ponta do pelo do corpo de um cavalo (Guo, 1978, [cap] 17, p. 564; cf. Ziporyn, 2009, p. 69).

Essa ruptura com o antropocentrismo foi acompanhada por um afastamento de valores humanísticos como retidão (*yi* 義) ou adequação ritual (*li* 禮) e se direcionou a preocupações sobre a manutenção da vida, a redução dos desejos e agir espontaneamente.

Essas cosmogonias compartilham os quatro pressupostos seguintes:

1. As diversas coisas do mundo, em última análise, remontam a uma única fonte.
2. A geração das coisas acontece espontaneamente.
3. O supremo é imanente no mundo e pode ser acessado de alguma maneira.
4. Entre o supremo e as dez mil coisas concretas, há passos intermediários, particularmente um papel para as polaridades e para os padrões cíclicos.

Quase todos os exemplos de pensamento cosmogônico na filosofia chinesa compartilham essas características, desta maneira, discutirei algumas em detalhes.

3.1. Monismo

Todos os pensadores chineses que discutiram as derradeiras origens consideraram uma origem como única. O nome mais conhecido para essa fonte é o *dao* 道, que significa caminho, maneira ou orientação. Outro nome importante é *taiji* 太極, "a polaridade suprema"[13]. O termo *taiji* aparece no *Yi Jing* como a unidade original da qual *yin* e *yang* emergem. Ele continuou sendo um termo importante, particularmente durante o renascimento do confucionismo na dinastia Song. Supor uma única fonte teve uma influência decisiva no pensamento chinês, uma vez que isso implica uma unidade e uma conexão subjacentes que facilmente ameaçam a diferenciação e a divisão (para as

[13] Para tradução de *taiji* 太極 como "polaridade suprema", ver Adler (1999).

implicações dessa ideia de unidade ver Ivanhoe, 2017; e Ivanhoe et. al., 2018). Uma das preocupações metafísicas mais persistentes é o *status* ontológico das diferenças e da individuação (ver Kwok, 2016; Perkins, 2015; Chai, 2014a; Ziporyn, 2013; Sim, 2011; Fraser, 2007; e Im, 2007). Essa orientação é o oposto da que existe em filosofias baseadas em dualismo ou substâncias ontologicamente independentes, visões que foram dominantes durante a maior parte da história intelectual europeia. Podemos dizer que a metafísica europeia tendeu a focar em *problemas de reconciliação* (como coisas ontologicamente distintas podem interagir), enquanto a metafísica chinesa esteve mais preocupada como *problemas de distinção* (o que dá base à individuação).

Há alguma ambiguidade em dizer que a origem derradeira é uma. O capítulo 42 do *Laozi* diz que "o um" (*yi* 一) gera o dois, que gera o três e, então, as dez mil coisas, mas afirma que o próprio um não é o derradeiro, [pois] é gerado do *dao*. O capítulo 40 diz que as coisas nascem do ser [*you* 有], mas ser é gerado do não-ser [*wu* 無]. Isso reflete um dos primeiros debates metafísicos – essa origem unitária é uma coisa? Parecem ter existido defensores para cada lado, mas a visão que se tornou dominante é dada como um princípio no *Zhuangzi*: "o que coisifica as coisas não é em si uma coisa" (*wuwuzhe feiwu* 物物者非物) (Guo 1978, 22, p. 763; cf. Ziporyn, 2009, p. 91).

Os termos *you* 有 e *wu* 無 estão entre os mais importantes termos metafísicos na tradição chinesa (ver Liu Jing, 2017; Chai, 2014b; Wang Bo, 2011; Cheng, 2009; Bai, 2008; e os ensaios em Liu e Berger, 2014). Eles são frequentemente traduzidos como "ser" e "não-ser", mas *wu* não se refere à inexistência radical, mas à falta de seres diferenciados. Assim, no contexto do *Laozi*, Hans-Georg Moeller (2007) traduz os dois termos como "presença" e "não-presença", Roger T. Ames e David L. Hall (2003) traduzem-nos como "determinado" e "indeterminado", e Brook Ziporyn (2014), como "estar-lá" e "não-estar-lá".

Considerar o derradeiro como não-coisa o coloca dentro ou além dos limites da linguagem. Como falar sobre o derradeiro sem fazê-lo se tornar um objeto ou uma coisa é outra questão filosófica persistente. O *Zhuangzi* aponta que assim que se rotula algo, até mesmo como não-ser (*wu*), este algo se torna uma coisa que precisa de suas próprias explicações:

> Há o ser, há o não-ser, há o não ainda começo para ser não-ser, não há ainda um começo a ser não ainda

> começando a ser não-ser (Guo, 1978, 2, p. 79; cf. Ziporyn, 2009, p. 15).

Essa dialética entre ser e não-ser foi considerada posteriormente de uma forma diferente pelo debate budista sobre vazio e pode ser considerada um dos problemas metafísicos centrais em toda a tradição filosófica chinesa.

3.2. Geração Espontânea

Se considerarmos não-ser como indeterminação, então o problema de uma primeira causa não é o de se conseguir muito de um, nem o de se conseguir algo de nada, mas, em vez disso, como a diferenciação surge do indiferenciado. A explicação comum apela para outro conceito metafísico chave – *ziran* 自然. O caractere *zi* 自 é um pronome reflexivo, e *ran* 然 significa ser de uma determinada maneira. Assim, *ziran* significa ser assim-de-si-mesmo ou ser um "eu-assim". *Ziran* exclui o apelo ao propósito, à deliberação ou ao plano, e o surgimento do termo foi paralelo ao deslocamento do céu por termos como *dao*. Usar *ziran* para explicar como as coisas surgem pode parecer como uma fuga, não tão diferente quanto responder "é assim mesmo". Se quisermos evitar uma regressão infinita de causas, porém, a única possibilidade é parar em algo que é exatamente do jeito que é a partir de seu próprio ser. O papel de *ziran* (eu-assim) é similar ao papel de *causa sui* (causado por si) na filosofia europeia. Enquanto a metafísica europeia clássica tenta isolar a auto-causalidade em um Deus transcendente, os chineses consideraram isso como a própria natureza da existência. Nessa abordagem há similaridades com a identificação do ser e com *conatus* (esforço) de Spinoza e até com a "vontade de poder" de Nietzsche.

Dois pontos importantes a seguir. Primeiro, a existência é vista não em termos de um ser abstrato, mas como *sheng* 生: vida, crescimento, nascimento, vitalidade. O papel fundamental de *sheng* aparece explicitamente no comentário "Xici" do *Yi Jing*, que diz que a base das *Mudanças* é *shengsheng*, "gerar e geração", "crescer e crescimento", "viver e vida" ou "*natura naturans*" (Gao Heng, 1998, p. 388). Essa frase inspirou a famosa descrição da natureza como *shengsheng buxi* 生生不息: gerando, geração, nunca cessar! As vezes se diz que falta ontologia na filosofia chinesa (e por isso metafísica), pois os filósofos nunca estiveram preocupados com o ser com tal. É mais acurado dizer que os

filósofos chineses consideram a organização dinâmica como implícita na própria natureza do ser, em vez de colocar uma fonte externa para o movimento e a ordem. Isso significa que a ontologia é também cosmologia, até a biologia.

Segundo, se geração espontânea é a própria natureza do ser, então só se pode atribuir legitimamente *ziran* ao que é derradeiro ou às próprias coisas. O capítulo 25 do *Laozi* diz, "Os seres humanos seguem a terra, a terra segue o céu, o céu segue o *dao*, o *dao* segue *ziran*", mas o capítulo 64 fala sobre "o *ziran* das dez mil coisas", e no capítulo 17, as pessoas se referem a seus próprios *ziran*. Essa imanência contrasta com a divisão comum entre Deus como auto-causado e todas as outras coisas como causadas por Deus, como uma visão que, em último caso, vê o ser como dividido fundamentalmente em tipos diferentes. Ao empregar uma concepção unívoca de ser como *sheng*, as filosofias chinesas não segregaram auto-geração do mundo.

3.3. Imanência

O terceiro ponto comum é que o supremo é imanente no mundo. Verbos em chinês clássico não são modificados por tempo verbal e isso introduz uma ambiguidade fundamental a todas essas cosmogonias – embora elas não possam ser lidas como descrevendo algo que aconteceu no passado, elas podem muito bem descrever processo contínuos nos quais a função gerativa está sempre presente. Em uma passagem, Zhuangzi é perguntado sobre onde está o *dao* e ele responde que não há lugar em que o *dao* esteja ausente. Pressionado a dar um exemplo, ele diz que o *dao* está nas formigas e nos grilos. Quando lhe pedem para ir mais para baixo, ele diz que o *dao* está nas ervas, em ladrilhos quebrados e até no xixi e no esterco (Guo, 1978, 22, p. 750; cf. Ziporyn, 2009, p. 89). Afirmações similares foram posteriormente feitas sobre a natureza-buda, particularmente na tradição do budismo Chan 禪 (Zen). A imanência da fonte é demonstrada principalmente pelo fato de que ela permanece acessível às pessoas cultas. No *Laozi*, o *dao* é algo que se pode usar no mundo:

> O *dao* está constantemente sem nome. Embora em sua simplicidade não lapidada ele seja minúsculo, céu e terra não ousam subordiná-lo. Se príncipes e reis podem

> preservá-lo, as dez mil coisas se tornarão seus hóspedes. (Capítulo 32)

É difícil encontrar a linguagem correta para descrever a relação entre o *dao* e os seres humanos. O *dao* não é externo, portanto, não é uma questão de pegá-lo ou alcança-lo, e ele não é um objeto que pode ser apreendido. Uma vez que a espontaneidade eu-assim ao qual o *dao* se refere está sempre presente, o que é requerido é um processo negativo de remover obstáculos. *Ziran* é o que permanece se nos libertarmos do esforço e dos objetivos convencionais. Desta maneira, este mesmo processo é descrito como *wuwei* 無為, que literalmente significa "faltando ação", mas se refere a abrir mão de ações que são coercitivas, com esforço ou forçadas. O *Zhuangzi* descreve esse processo como o "jejum do coração/mente" (*xinzhai* 心齋), que nos permite confiar diretamente na energia vital (*qi*) e responder espontaneamente ao que quer que apareça diante de nós (Guo, 1978, 4, p. 147; cf. Ziporyn, 2009, p. 26).

3.4. Polaridade e Ciclos

Todas as cosmogonias consideram que há estágios entre o supremo e as dez mil coisas concretas do mundo. Se a base suprema das coisas é imanente em lugar de teleológica, então as coisas concretas devem ser explicadas através de um processo gradual de diferenciação espontânea. Ter uma série de estágios também permite que existam graus de diferenciação dentro de um todo conectado. Isso fornece uma explicação não apenas para as dez mil coisas concretas, mas também para a natureza como um sistema.

O estágio mais comum envolve interação entre duas forças. Essas forças polares podem ser especificadas de muitas maneiras – céu e terra, quente e frio, seco e úmido – mas o par que se tornou dominante foi o *yin* 陰 e *yang*陽 (para um estudo confiável sobre *yin* e *yang*, ver Wang, 2012). *Yang* se refere originalmente ao lado sul de uma montanha, que recebia a luz do sol, enquanto *yin* se referia ao lado norte. Com o tempo, *yang* foi associado ao masculino, ao forte e ao brilhante, enquanto *yin* foi associado ao feminino, ao submisso e ao obscuro. A criatividade seguia a partir da interação entre *yin* e *yang*, análoga à reprodução sexual.

Todas as cosmogonias incluem ciclos e processos de retorno. Um modelo proeminente foi as quatro estações. A mudança das estações coloca os ciclos de crescimento e decadência em um contexto mais amplo de vitalidade contínua. A própria mudança das estações, porém, era vista como expressão de um ciclo mais fundamental entre polos tais quais o *yin* e *yang.* As mudanças cíclicas poderiam também ser teorizadas pelas progressões de geração (*sheng* 生) ou superação (*ke* 克) entre as cinco fases (*wuxing* 五行): madeira, terra, fogo, água[14] e metal. Outra versão desse ciclo entre os polos era a defesa de que quando os processos chegam a um extremo, eles revertem. Outra manifestação ainda é que as coisas surgem de uma fonte comum e, por vim, voltam para aquela fonte. Em todos esses casos, a ciclicidade explica a sustentabilidade e a previsibilidade dos padrões da natureza.

4. Imparcialidade e diferenciação

Nenhum filósofo chines pré-budismo afirmou que o mundo qualitativamente diferenciado em que vivemos é uma ilusão, mas sua metafísica monista privilegiou conexão e unidade. Embora padrões de *diferenciação* possam ser objetivos, *individuação* (isto é, o que conta como uma coisa) é provisional e contextual. É sempre possível ver todas as coisas formando um todo ou um corpo, e essa unidade tende em direção à equalização das coisas. A partir do nosso ponto de vista contextual, uma coisa pode ser dita como melhor, maior ou mais bonita do que outra, mas de uma perspectiva mais ampla, todas as coisas têm o mesmo *status* como parte de um corpo único. Isso levaria ao ceticismo em relação a valores absolutos (como no *Zhuangzi*) ou a um imperativo de cuidar de todas as coisas. Reporta-se que Hui Shi (c. 380-305 AEC) tenha dito: “Cuidado trasborda para todas as dez mil coisas; céu e terra formam um corpo [*yiti* 一體]” (Guo 1978, 33: 1102; Ziporyn 2009: 124). Isso pode ser visto como uma radicalização da afirmação moísta de que o céu gera todos os seres humanos e, por isso, cuida de todos eles igualmente, um ponto enraizado na visão do início da dinastia Zhou sobre o céu como protetor das

[14] Nota do organizador: O termo original usado pelo autor era “*air*”, porém, claramente o autor quis dizer “água” que era o que faltava dentro do sistema de *Wuxing*. Substituímos em todo o texto.

pessoas. Uma progressão em direção a uma imparcialidade cada vez mais radical que é mapeada em uma passagem do *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, um texto compilado por volta de 239 AEC A passagem começa com uma afirmação sobre a imparcialidade da natureza:

> O mundo não é o mundo de uma pessoa, mas o mundo do mundo. A harmonia do *yinyang* não cresce apenas em um tipo. O orvalho doce e a chuva periódica não são parciais a uma coisa. O nascimento das dez mil pessoas não favorece apenas uma pessoa.

Isso é seguido por uma história que contrasta Kongzi (Confúcio) e Lao Dan (Laozi):

> Uma pessoa de Jing perdeu um arco e não desejava procurar por ele, dizendo, "uma pessoa de Jing o perdeu, uma pessoa de Jing o encontrará, então porque procurá-lo?" Kongzi ouviu isto e disse, "se você omitir 'Jing', então é aceitável". Lao Dan ouviu isso e disse, "se você omitir 'pessoa', então é aceitável". Desta maneira, foi Lao Dan quem chegou a máxima imparcialidade (Chen Qiyou, 1984, 1/4, 45)[15].

O nível de imparcialidade atribuído a Laozi elimina a possibilidade de perda, levando a equanimidade.

Conforme a referência a Kongzi sugere, a principal resposta aborda uma lacuna nas cosmogonias exemplificadas pelo *Laozi*. Isso explicou o dinamismo inerente em coisas particulares e nos padrões mais amplos da natureza, mas eles não tratam sobre as diferenças entre tipos de coisas – o que faz com que os humanos sejam consistentemente diferentes dos cachorros? O conceito que surgiu para preencher essa lacuna e justificar o humanismo confuciano é *xing* 性. *Xing* é frequentemente traduzido como a "natureza" das coisas ou tipos de coisas, mas se refere especificamente ao modo em que uma

[15] O *Lüshi Chunqiu* é citado por livro/seção e número de página em Chen Qiyou (1984). O livro e o número da seção correspondem àqueles da tradução para o inglês de Knoblock e Reigel (2000).

coisa corresponde espontaneamente ao seu ambiente. Nos seres humanos, *xing* se manifesta primariamente como desejos e emoções, amplamente rotuladas como *qing* 情 (afetos genuínos). Uma das questões chave debatidas pelos confucianos era o grau em que preocupações éticas como cuidado, respeito e vergonha estavam integradas a estes afetos naturais espontâneos.

Xing passou a ser a base para teorias de motivação, mas suas raízes estão na metafísica. *Xing* deriva do céu e está proximamente conectado a *sheng* 生, o termo que significa viver ou gerar. *Xing* se move de uma criatividade genérica ou vitalidade da natureza para os processos de vida específicos dos tipos de coisas. Mais concretamente, *xing* foi conceitualizado como o fluxo dinâmico do *qi* (energia vital). Um texto recentemente descoberto do final do século IV AEC (conhecido como *Xing zi ming chu* 性自命出) traz esses níveis em conjunto:

> Embora todos os seres humanos tenham *xing*, ao coração falta uma determinação estável. Ele espera as coisas e depois age, espera a prática e depois estabiliza. As energias vitais (*qi* 氣) de prazer, raiva, luto e tristeza são *xing*. Seu aparecimento no exterior se deve a coisas que o estimulam. *Xing* vem para fora a partir do que é repartido (*ming*) e o que é repartido vem do céu (*tian*) (Liu Zhao, 2003, trechos 1–3).

O termo *qi*¸ traduzido aqui como "energia vital", já é bastante conhecido na língua inglesa. Ele originalmente era considerado como um de muitos tipos de coisas, conectado pelo ar e pela respiração, mas ele eventualmente se tornou o rótulo dominante para a coisa básica do mundo, usado para explicar todos os tipos de processos dinâmicos, da formação do céu e da terra aos padrões do clima e aos processos do coração humano[16]. O termo estava proximamente conectado com a lida e o poder gerativo da natureza. Nessa passagem, os afetos humanos (incluindo desejos e uma tendência de aprovar ou desaprovar) são o movimento deste *qi* quando estimulado por eventos no mundo. Esta é

[16] Para uma discussão completa sobre os vários usos de *qi*, levando em consideração textos recentemente escavados, ver Csikszentmihalyi (2004, p. 144-160). Para tentativas filosóficas de explicar uma filosofia coerente do *qi*, ver Behuniak (2004, p. 1-21; Kim (2015); JeeLoo Liu (2015).

parte da resposta confuciana ao foco em *wuwei* e à redução de desejos em textos como o *Laozi* e o *Zhuangzi* – afetos como tristeza e cuidado surgem espontaneamente, por *ziran*. Eles são tão naturais aos seres humanos quanto para a água fluir para baixo ou as árvores crescerem em direção ao sol.

Pode parecer que este tópico se desviou da metafísica para a ética, mas as ações humanas não são diferentes em tipo dos movimentos de outras coisas no mundo, e a motivação humana expressa a tendência em direção ao crescimento inerente à própria natureza da existência. O uso de *xing* ou de *ziran* em relação à motivação difere das preocupações em torno do livre arbítrio em quase todas as maneiras, mas ambos surgem como modos de explicar como as escolhas humanas se relacionam com as forças que dirigem as mudanças no resto do mundo natural, ou mesmo como as escolhas humanas se relacionam à própria natureza do ser. Desta forma, os dois temas unem a metafísica e a ética.

Para além de seu papel explicando a motivação, *xing* ajuda a explicar a organização do mundo em indivíduos e tipos. Em uma série de passagens discutindo com um rival chamado Gaozi, Mêncio mostra que qualquer explicação sobre as naturezas das coisas deve ter seu próprio dinamismo e direcionalidade, e deve explicar as diferenças específicas entre tipos de coisas (6A1-3). Sobre direcionalidade, *xing* diferencia as coisas em termos de padrões coerentes de força, fornecendo uma base contextual e provisional para a individualização. Pode-se referir ao *xing* de um ser humano, mas também ao *xing* da boca humana (6A7), ao *xing* do ecossistema de uma montanha (6A8) ou ao *xing* de uma única árvore (6A1). Do outro lado, *xing* era geralmente usado como uma espécie de conceito – coisas do mesmo tipo têm o mesmo *xing*. A filosofia ética de Mêncio está baseada em sua crença de que os seres humanos compartilham de certos modos de responder ao mundo, todos têm o mesmo *xing*. O *status* das espécies, no entanto, foi parte de uma controvérsia, conectada à questão sobre ser possível ou não reservar aos seres humanos os mesmos padrões. Uma linha mais radical de pensamento considera cada indivíduo como tendo seu próprio e único *xing*, uma visão enraizada em partes do *Zhuangzi* e desenvolvida depois por Guo Xiang (?-312 EC).

5. Cosmologia Correlativa

Próximo do final do Período dos Estados Combatentes, apareceram novas hipóteses sobre cosmologia e metafísica que dominaram a dinastia Han e influenciaram profundamente o desenvolvimento do pensamento chinês. Essa nova visão se tornou conhecida como "cosmologia correlativa", mas não era uma cosmologia única, e sim vários princípios cosmológicos (Brindley, 2012, p. 2-3)[17]. Seus elementos centrais são os diversos esquemas para escolher os fenômenos em tipos (*lei* 類) e a teoria de causalidade sobre estímulo e resposta (*ganying* 感應). Esses elementos aparecem juntos em uma declaração pragmática do *Lüshi chunqiu*:

> Coisas do mesmo tipo invocam umas às outras, as que tem a mesma energia vital se juntam e os sons que combinam ressoam. Desta forma, se você dedilhar uma nota *gong*, outra nota *gong* irá ressoar; se você tocar uma nota *jue* outra *jue* irá vibrar. Use um dragão para trazer chuva; use a forma para mover a sombra. A massa de pessoas pensa que fortuna e infortúnio vêm do destino [*ming*]. Como elas poderiam saber de onde elas realmente vêm! (Chen Qiyou, 1984, 20/24, p. 1369)

As categorias usadas poderiam ser mais ou menos específicas, assim, de um lado podem existir "seres humanos" ou "animais", enquanto de um lado mais geral todas as coisas poderiam ser classificadas como *yin* ou *yang*. Outras categorias usadas mais comuns eram madeira, terra, fogo, água e metal, conhecidas como as cinco fases (*wuxing*). Ainda há outro conjunto, baseado no *Yi Jing*, que usa oito trigramas ou sessenta e quatro hexagramas. Esses sistemas de categorização foram eventualmente integrados, de maneira que as categorias de um pudessem ser traduzidas nas demais. Dada a ontologia subjacente de mudança e progresso, a categorização não é baseada em qualidades inerentes ou essências, mas em maneiras típicas de agir e reagir –

[17] Para estudos úteis relacionados a cosmologia correlativa, ver Jia (2016); Brindley (2012); Wang (2012); Major (1993); Graham (19860; LeBlanc (1985); Henderson (1984). Ver, também, a discussão sobre harmonia em Li (2013) e o exame da relação entre nome e realidade em Makeham (1994).

ela tende a expandir ou contrair, trabalhar gradualmente ou rapidamente, se manifestar de forma óbvia ou sutil? Uma vez que essas características são relacionais, a mesma "coisa" pode não estar sempre na mesma categoria (pode agir como madeira em um contexto, mas como metal em outro), e por serem dinâmicas, as categorias dão informações imediatas sobre como as coisas podem ser controladas, influenciadas ou interrompidas. A aplicação dessas categorias depende do contexto e o contexto depende de propósitos particulares, mas eles são feitos para expressarem propriedades reais das coisas.

Considere o uso das categorias mais gerais, *yin* e *yang*. *Yang* rotula a tendência de expandir e dominar; *yin* rotula a tendência de atrair as coisas cedendo. Tudo pode ser colocado em uma dessas categorias, mas *yin* e *yang* não são propriedades inerentes das coisas. A mesma coisa que pode ser ativa e dominante em uma relação, pode ser suavizada e ceder em outra (como é normalmente o caso na medicina chinesa). A função dos rótulos pode ser comparada ao modo em que rotulamos causa e efeito. Podemos designar uma causa e um efeito em qualquer mudança, mas ser a causa não é uma propriedade essencial. Tudo é simultaneamente a causa de muitos efeitos e o efeito de muitas causas. Como causa e efeito ilustra, até um conjunto de categorias binárias pode ser útil ao analisar situações, e o *yinyang* pode ser especificado de várias maneiras. No *Yi Jing*, linhas representando tanto *yin* (uma linha dividida) quanto *yang* (uma linha reta) podem ser combinadas em grupos de três, formando oito trigramas, ou em grupos de seis, formando 64 categorias. Cada uma dessas linhas pode ser tomada como mais ou menos estável, levando a 4096 situações possíveis.

A concepção de causalidade em curso aqui é rotulada com a frase chinesa *ganying* 感應, "estímulo e resposta". Essa maneira de abordar a causalidade reflete o fato de que a existência é inerentemente ativa e dinâmica: um efeito nunca é puramente passivo ou inerte, e a causa funciona com as tendências da coisa afetada. O efeito de um estímulo depende das capacidades receptivas e responsivas das coisas estimuladas. Um modelo comum para *ganying* era a ressonância, como na citação acima, em que as vibrações de uma corda estimulam vibrações em cordas afinadas com a mesma nota.

O elemento final é o papel das correlações. Colocar os fenômenos na mesma categoria é situá-los como tendo funções similares em configurações análogas. Ser *yin* é ter uma relação com algo que é *yang*, ser como a madeira é

ter certas relações com o fogo, com o metal, com a terra e com a água. Essa maneira de categorizar permite correlações entre o que pareceriam ser tipos muito diferentes de coisas. Por exemplo, uma doença que é *yang* (expansiva ou hiperativa) pode ser tratada com comidas que são *yin* (receptivas ou calmantes). Esse tipo de pensamento está enraizado em uma preocupação de agir em harmonia com os padrões naturais, voltando ao conceito de *shi* 時, que refere às estações, à configuração temporal de um dado momento e à habilidade de agir com as demandas daquele momento (Sellman, 2002). Essas correlações estavam baseadas em observações empíricas, mas como as categorias estavam integradas e se estendiam a todos os fenômenos, as correlações se tornaram menos e menos aparentes, às vezes parecendo forçadas ou arbitrárias. Por exemplo, para a primeira vez em que começa a primavera, o *Lüshi Chunqiu* correlata alguns dias do mês, animais com escama, a nota musical *jue*, sabores azedos e o número oito, mas também recomenda inspecionar a terra para definir os limites dos campos (de modo que conflitos fossem resolvidos antes de começar a plantação), banir a matança de animais novos e a destruição de ovos (para evitar escassez depois) e proibir o recrutamento de grupos para a guerra ou para grandes construções (para que as pessoas tivessem tempo de plantar nos campos) (Chen Qiyou, 1984, 1/1, 1-2). Essas são basicamente regras de sustentabilidade.

O modelo que dominou o pensamento europeu moderno sobre causalidade – causalidade linear por colisão (no modelo das bolas de bilhar) – não era central para as reflexões chinesas sobre causalidade (do mesmo modo que não era central na Europa antes do final da Renascença). Para os filósofos chineses, os paradigmas da causalidade eram coisas como os efeitos da música à distância, a relação entre primavera e o crescimento das plantas e a influência entre um professor e um aluno. Essa orientação seguia da crença de que todas as coisas estão interconectadas e são, em último caso, compostas pela mesma coisa, *qi*. Ela também reflete preocupações práticas – como uma cultura trabalha de modo que as pessoas possam viver juntas harmoniosamente? Como nos relacionamos com a natureza de modo sustentável? Abordar a causalidade a partir dessas direções, no entanto, é notoriamente difícil. Os filósofos da dinastia Han começaram o que hoje podemos chamar de pensamento ecológico ou teorias da complexidade.

A cosmologia correlativa postulou um universo rigorosamente ordenado, cujos padrões poderiam ser apreendidos e dominados. As citações iniciais do *Lüshi Chunqiu* terminam com uma mensagem poderosa: as pessoas pensam que algumas coisas acontecem sem razão ou causa, atribuindo-as ao destino, mas elas estão enganadas. Nada acontece sem uma causa e o sistema de causas pode ser conhecido e controlado. Essa visão colocava os seres humanos no controle de seus destinos.

A elevação do poder humano aparece na maneira em que o sistema de correlações fornece uma fundamentação metafísica para o que parecem ser construções humanas. Um exemplo antigo era a correlação entre leniência e violência (ou o civil *wen* 文, e o marcial, *wu* 武) com a primavera e o outono. Essa correlação fez com que o uso da violência fosse um princípio necessário e natural, enquanto também o restringia a determinados períodos. O paradigma para justificar a ordem social através das correlações é o *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, tradicionalmente atribuído a Dong Zhongshu (179-104 AEC). Neste texto, *yin* e *yang* permanecem complementares, mas mudam de forças iguais direcionando as gerações para criadores das posições hierárquicas em um sistema de arranjos correlacionados (Wang, 2005). Para dar apenas um exemplo:

> As [relações] corretas entre governante e ministro, esposo e esposa e pai e filho derivam do Caminho do yin e yang. O governante é yang; o ministro é yin. O pai é yang; o filho é yin. O esposo é yang; a esposa é yin. Não existem lugares onde o Caminho do yin circula sozinho. No início [do ciclo anual], não se permite que o yin surja por si mesmo. Da mesma maneira, ao final [do ciclo anual], não se permite que o yin compartilhe [as glórias] das realizações de yang. Assim é o princípio correto de "unir". Desta maneira, o ministro une suas realizações às do senhor; o filho une suas realizações às do pai; a esposa une suas realizações às do esposo; yin une suas realizações ao yang; a Terra une suas realizações ao Céu (trad. Queen e Major, 2016, p. 426-427).

A cosmologia acaba fazendo a maior parte do trabalho que era feita pelo antropomorfismo na tradição europeia. Em ambos os casos, considera-se que a cultura humana espelha estruturas da base do mundo natural. No caso da

Europa, se considera a base como similar ao humano, dado que somos feitos a imagem de Deus, antropomorfizando, assim, a natureza. Na cosmologia correlativa chinesa, o oposto ocorre, já que os fenômenos humanos são teorizados como naturais. Nos dois casos, são dadas às hierarquias sociais e políticas uma base metafísica.

A filosofia da dinastia Han pode ainda ser bastante crítica. Essa elevação do *yang* ao *yin* no *Chunqiu fanlu* é em parte impulsionada pelo desejo de minimizar o estado de violência que é correlacionado ao *yin*. Uma alternativa política mais radical aparece no *Huainanzi* 淮南子, um texto compilado em torno de 139 AEC O *Huainanzi* enfatiza a tendência inerente dos seres em direção à diversificação. Influências correlativas geram um mundo que é muito complexo para se apreender ou dominar; politicamente, isso leva a um argumento em favor da descentralização, do mínimo poder estatal e de valorização da diversidade. Posteriormente, na dinastia Han, Wang Chong 王充 (27-100 EC) ofereceu uma crítica mais fundamental, enfatizando os limites do poder humano em controlar e predizer os fenômenos naturais em termos de categorias, como as cinco fases. Esse argumento tem base na metafísica. Wang Chong argumenta explicitamente contra as crenças de que o mundo é ordenado de acordo com qualquer coisa similar aos planos humanos, afirmando, em vez disso, que tudo surge espontaneamente, através de *ziran* (ver McLeord, 2019).

A dinastia Han colapsou em 220 EC, levando a um longo período de fragmentação, instabilidade e incerteza. O movimento filosófico dominante foi conhecido como *Xuanxue* 玄學, "Aprendizado Profundo". O termo *xuan* significa escuro, obscuro ou profundo, mas também tem um sentido do que precede qualquer divisão, como usado no primeiro capítulo do *Laozi*. Os trabalhos mais conhecidos desse movimento são os comentários de Wang Bi (226–249) (sobre o *Laozi* e o *Yi Jing*) e de Guo Xiang (?–312 EC) (sobre o *Zhuangzi*)[18]. Devido à centralidade do *Laozi* e do *Zhuangzi*, o movimento é às vezes conhecido em inglês como "neo-daoísmo". Filósofos diferentes defendiam diferentes posições, mas a questão metafísica central era como entender o *dao* como base última, particularmente como interpretar as descrições do *dao* como não-ser (*wu* 無) e como entender as relações entre *dao* e o mundo concreto da experiência.

[18] Para estudos da filosofia Xuanxue, ver Ziporyn (2014, p. 137-184); Chai (2010); Ziporyn (2003); Wagner (2003); Chan (1999); e os ensaios em Liu Xiaogan (2015).

O movimento *Xuanxue* foi importante para estabelecer o vocabulário metafísico usado na filosofia chinesa posterior. Um dos termos mais importantes é *li* 理, que em seu uso original era um verbo para colocar fronteiras de acordo com os contornos do terreno, ou entalhar uma pedra de jade de acordo com seus próprios padrões. Tanto Wang Bi quanto Guo Xiang usaram *li* como um termo técnico – para Wang Bi, *li* se refere aos padrões de coerência representados pelos hexagramas do *Yi Jing*, enquanto para Guo Xiang *li* se refere aos padrões de diferenciação que surgem espontaneamente no mundo (Ziporyn, 2014, p. 137-184). *Li* foi posteriormente utilizado pelo budismo chinês para se referir ao vazio e pelos neo-confucianos para se referir a padrões de coerência. Este último será discutido na sétima sessão do artigo.

Um segundo conceito chave que surge é o par entre *ti* 體 e *yong* 用 (ver Ziporyn, 2014, p. 149-155; Zhang, 2002. p. 252-253; Cua, 2002; Cheng, 2002). *Yong* significa usar ou função. *Ti* se refere originalmente a uma forma organizada, um padrão que pode ser reconhecido, ou a um corpo ou parte do corpo. O par *tiyong* era aplicado de diferentes maneiras, mas o que é mais consistente nesses usos é que *ti* é singular e *yong* é múltiplo. Por exemplo, o mesmo pedaço de madeira (*ti*) pode ter muitos usos diferentes (*yong*): alimentar o fogo, construir uma casa, esculpir vasilhas e assim por diante. Como nesse exemplo, a multiplicidade vem do envolvimento em circunstâncias ou propósitos concretos. Desta maneira, *ti* é normalmente menos determinado do que *yong*. Na verdade, o derradeiro *ti* era considerado geralmente como completamente indeterminado, permitindo, assim, usos (*yong*) determinados infinitos. O contraste entre *ti* e *yong* às vezes parece um contraste entre a própria coisa e as várias maneiras em que ela pode ser usada. Tal contraste é enfatizado na tradução de *ti* como substância, mas essa tradução é enganosa de muitas maneiras. Primeiro, como *yin* e *yang*, os rótulos *ti* e *yong* são contextuais e, por isso, a mesma coisa pode ser considerada *ti* em um contexto, mas *yong* em outro. Segundo, o derradeiro *ti* quase nunca é considerado como algo individuado – é vazio ou energia vital ou padrões de coerência (*li*) que todas as coisas compartilham. Desta maneira, individuação ocorre mais no nível de *yong* do que de *ti*. É relevante notar que a frase escolhida para traduzir *ontos* em ontologia foi *benti* 本體, literalmente “raiz” *ti*, um termo que foi proeminente no neo-confucionismo.

6. Metafísica Budista

Uma transformação radical nas visões metafísicas na China seguiu a introdução e incorporação da filosofia budista, um processo que começou no primeiro século da era comum. Superficialmente, pode-se pensar que o budismo se opõe às especulações metafísicas. Na famosa parábola da flecha, Buda compara um estudante insistente em especulação metafísica a alguém que foi atingido por uma flecha envenenada, mas se recusa a ser tratado até que saiba quem atirou a flecha, por que atirou, de onde a flecha veio e assim por diante. O ponto é que nós sabemos que o problema central da vida é o sofrimento e sabemos que a cura é a eliminação dos desejos autocentrados. No entanto, os budistas comumente afirmam que é possível se libertar de tais desejos quando vemos a realidade como ela verdadeiramente é. A verdade a ser percebida é a de que não há um eu como ser independente e duradouro. A maior parte da filosofia budista pode ser lida como um ataque sustentado a qualquer tipo de metafísica baseada em substância. A existência de substâncias (e assim do eu como uma coisa real e duradoura) requer três coisas: separação ontológica entre as coisas (fazer o eu distinto dos outros), unidade interna (de modo que é *um* eu) e igualdade durante o tempo (de modo que o eu permanece o *mesmo*). Os budistas atacam todas essas três ideias, argumentando que as coisas são interconectadas, não tem unidade intrínseca e mudam infinitamente. Seus argumentos invocam dois princípios centrais da metafísica budista – impermanência (*anitya*/*wuchang* 無常) e co-surgimento dependente (*pratītyasamutpāda*/*yuanqi* 緣起).

A metafísica orientada a processos do budismo se encaixa à tradição filosófica chinesa, mas trouxe um nível de precisão e complexidade aprimorado por meio de uma longa tradição de disputa intensa e de dialética. Posições que foram tidas como certas na China foram articuladas em detalhe e defendidas contra alternativas que nunca tinham sido uma preocupação (tal como as ideias sobre uma alma eterna imutável). Novas possibilidades foram introduzidas, incluindo a afirmação de que apenas a mente é real. Certamente, do mesmo modo que o budismo impactou a China, a China transformou o budismo, levando à criação de escolas do budismo que nunca existiram na Índia. A metafísica

budista na China é complexa e diversa e eu irei focar em apenas alguns exemplos[19].

Muito da metafísica budista envolve negociar um meio termo entre reificação e niilismo. O problema aparece em relação ao eu – pode ser verdade que não existe eu, mas certamente existe algo que o baseia ou gera ou é uma ilusão do eu. Uma das primeiras escolas (Abhidharma) argumentou que o eu é um rótulo para o que é em realidade um agregado de elementos ou fatores momentâneos, conhecidos como *dharmas* (*fa* 法). Todos aparentes como o eu podem ser meramente reduzidos a fatores constituintes, do mesmo modo que uma carruagem pode ser reduzida a suas partes. Uma visão mais radical estendeu a crítica ao eu a qualquer entidade que possa ser considerada como independentemente real ou autodefinida, em termos budistas, qualquer coisa que possa ter *svabhāva*, literalmente "ser-próprio" ou "eu-natureza" (em chinês, *zixing* 自性). Essa negação do ser-próprio decorre de uma co-origem dependente que afirma que qualquer evento depende de outros e está conectado a eles. Com a falta de uma essência ou base independente, todos os fenômenos são vistos como vazios *śūnyatā* ou *kong* 空. O vazio deve ser visto como um meio termo entre afirmar e negar a existência das coisas, mas esse meio termo é difícil de articular, e a história do budismo pode ser vista como uma dialética entre os que propõe um tipo de realidade (acusados de reificação) e os que rejeitam essa ideia (acusados de niilismo).

Essa dialética é retratada diferentemente por pensadores diferentes, dependendo do que eles consideram como uma posição final que engloba todas as outras. Como um exemplo, podemos considerar a progressão dada por Zongmi 宗密 (780–841), um filósofo representativo da escola Huayan 華嚴, mas que tem conexões próximas à escola Chan (ver Gregory, 1995; 2002). Em seu *Investigação sobre as origens da humanidade* (*Yuanren lun* 原人論) Zongmi começa com a visão de que cada pessoa tem uma alma que é reencarnada de acordo com suas ações. Ele critica essa posição ao analisar esse eu a partir de suas partes – o eu não pode ser identificado com a totalidade das partes (uma vez que algumas partes se perderam ou estão mortas) nem com uma parte entre muitas (que faria as outras partes serem irrelevantes e, assim, não seriam realmente partes iguais). Isso levou a sua posição de que:

[19] Para discussões sobre metafísica do budismo chines, ver Ziporyn (2016); Ziporyn (2000); JeeLoo Liu (2006); Swanson (1989); Odin (1982); Cook (1977).

> a forma corporal e a mente cognitiva, por conta da força das causas e condições, surgem e perecem a cada momento, continuando em uma série sem cessar, como o gotejar da água ou a chama de uma lâmpada (traduzido de Gregory, 2009, p. 143).

De acordo com Zongmi, essa negação do eu não pode explicar a continuidade e, em particular, as conexões entre as ações e as consequências (karma). Algum meio deve manter os vários elementos juntos. Isso leva à terceira posição, em que todas as diversas mudanças são aparências de uma mente, que é a realidade última. Essa era a posição da escola Yogācāra ou Unicamente-consciência (*weishi* 唯識) do budismo.

A afirmação de que a mente é a realidade superior tende a retomar o lado da reificação e, assim, o próximo passo a nega. O argumento se Zongmi é típico da escola Madhyamaka (normalmente conhecida em chines como os "Três Ensinamentos" *Sanlun* 三論). Se identificarmos esta mente com pensamentos reais, então ou ambos são ilusões ou ambos são reais, mas se separarmos essa mente dos pensamentos reais, então acabamos com pensamentos que existem por si só e uma mente que não tem quaisquer qualidades. Embora o alvo aqui seja a mente como realidade última, um argumento similar pode ser usado para atacar qualquer coisa que afirme ser independente e imutável. Para Zongmi, essa posição nega qualquer forma de ser e, assim, não pode terminar a dialética. Ele chama a quinta e última posição "O Ensinamento que Releva a Natureza", reinterpretando um termo que já vimos, *xing* 性, e que aqui representa a natureza-de-Buda (*Fo xing* 佛性). Essa realidade última pode também ser referida como a verdadeira mente ou como o Tathāgatagarbha (*Rulaizang*如來藏), que literalmente significa o "Útero do Assim-Vir" ("Assim-Vir" sendo um nome comum para Buda).

Embora as três últimas posições tenham tido defensores proeminentes na China, a posição final se tornou dominante e foi compartilhada pelos budistas Tiantai 天臺, Huayan e Chan. Uma questão óbvia é como essa posição final difere da posição Apenas-Mente. Zongmi estende uma linha de argumento comum no budismo chinês, que é a crítica a qualquer forma de dualismo. Já que nada que experienciamos é verdadeiramente independente, simples ou imutável, qualquer metafísica que postule substancias com "ser-próprio" requer uma

bifurcação entre realidade e aparências, ou mais especificamente, entre a própria substância e as diversas qualidades ou modos em que ela aparece. Budistas argumentam contra a coerência de qualquer divisão assim. Esse é o significado do dito comum: "forma é vazio e vazio é forma". Zongmi leva essa discussão mais adiante ao argumentar contra a divisão entre realidade e ilusão ou entre iluminação e não iluminação. Isso gera a afirmação de que todos os seres sencientes já são iluminados – o que se precisa não é mudar a realidade ou ganhar algo, mas apenas se perceber que já estamos onde precisamos estar.

A relação entre realidade e ilusão é um dos debates centrais dentro do budismo chinês (Kantor, 2015). A expressão mais famosa desse debate aparece no *O Sutra de Plataforma do Sexto Patriarca*, um texto fundacional do Budismo Chan. O discípulo estrela (Shen Xiu) compôs primeiro este poema:

> O corpo é a árvore do entendimento;
> A mente é como um espelho limpo.
> Sempre o limpe e dê polimento;
> Nunca permita sujeira ou poeira!

Hui Neng (638–713 EC), a figura central do texto, escreveu esse poema como resposta:

> O entendimento originalmente não tem árvore;
> O espelho brilhante não tem suporte.
> A natureza-de-Buda sempre é pura e limpa;
> Como algum dia poderia haver sujeira ou poeira? (traduzido de Ivanhoe 2009, p. 15–16)

O contraste entre os dois poemas marca a separação entre a iluminação gradual e a iluminação repentina das escolas Chan.

Como discutir a relação entre o reino da experiência e o vazio ou a natureza-de-Buda foi outro tema comum na filosofia budista. Uma das discussões mais completas e influente é *As Abordagens Meditativas ao Dharmadhātu Huayan* (*Huayan Fajie Guan Men* 華嚴法界觀門), atribuídas a Dushun 杜順 (557-640) (ver Fox, 2009). De acordo com Dushun, o mundo da experiência pode ser visto de quatro maneiras diferentes. A primeira é como fenômenos ou eventos (*shi* 事), algo equivalente ao reino das formas. A segunda é como vazio, fazendo referência ao aqui como o termo *li* 理. O ponto é o de

que, em um sentido, a realidade pode ser vista como uma multitude de fenômenos, mas em outro sentido, ela também pode ser vista como vazia, o que envolve um tipo de igualdade e de intercambialidade. A terceira perspectiva diz respeito ao relacionamento entre o vazio e os fenômenos, usando a relação entre água e ondas como uma metáfora. Os dois são mutuamente abrangentes, do mesmo modo que não há água sem ondas e as ondas não são nada além de água, mas podemos nos concentrar apenas nas ondas ou apenas na água. A questão é que indicar uma onda não é o mesmo que indicar a água, mas essas indicações não "obstruem" uma à outra. A mesma realidade pode ser considerada como os fenômenos das experiências diárias e do vazio.

A quarta perspectiva nos traz à questão metafísica que tem sido recorrente nas tradições filosóficas chinesas – a interconexão das coisas. Não é apenas que o vazio e os fenômenos se atravessem mutuamente, mas que qualquer fenômeno é atravessado por todos os outros. A afirmação de que qualquer coisa inclui todas as outras coisas é mais clara no nível da causalidade e da inteligibilidade. Considere a causa para ler esse artigo. Pode ser para ajudar em um curso, ou porque você seguiu um link por curiosidade, ou pelo desejo de entender melhor o contexto do *Laozi.* Mas poderíamos dizer que a causa foi a história de como seus pais se conheceram – se isso não tivesse ocorrido, você não estaria lendo esse artigo. Ou pode ser a história de como meus pais se conheceram, ou a criação da internet ou a fundação da universidade de Standford, ou a atração gravitacional da terra. Se tudo está interconectado, então qualquer coisa poderia ser dada como a causa para você ler esse artigo. O que faz uma resposta ser melhor que a outra é determinado apenas pelo interesse daquele que questiona (ele está interessado em aumentar o tráfico de rede para a *SEP*? Entender as humanidades digitais? Escrever minha biografia? Escrever a sua biografia?). Isso mostra como qualquer evento implica e origina todos os outros. Considere adicionalmente, porém, que todas as coisas são vazias. Elas não têm uma natureza própria independente, de forma que o que é ser uma coisa é explicado inteiramente por todos os outros fatores que permitem seu aparecimento como ela é. Com isso não é apenas que as coisas dependem umas das outras, mas que as coisas incluem umas às outras. Essa inclusão se aplica não apenas a dois eventos, mas também a qualquer evento na totalidade dos outros eventos; a história de todo o universo pode ser explicada de um único ponto. Brook Ziporyn (2000) chama isso de "holismo omnicêntrico" e tem

similaridade com a afirmação de Leibniz de que cada substância (mônada) implicitamente expressa todas as outras. Essa conclusão serve o propósito soteriológico da filosofia budista – se qualquer coisa implica todas as outras, então é impossível apreender apenas uma coisa. Apreensão e apego se tornam incoerentes. É significativo comparar esse resultado com a eliminação da perda através da imparcialidade radical, discutida na seção 4.

7. Coerência e Energia Vital no Neo-Confucionismo

A interpretação do vazio e dos fenômenos é uma afirmação do mundo desafiador em que vivemos. Assim, é falso ver o budismo chinês como negador da vida ou como um movimento que nega a diversidade do mundo. Entretanto, a metafísica do vazio é direcionada para superar os apegos. A diversidade se mantém, mas não há indivíduos a quem seja possível se manter. A resposta confuciana, que se tornou uma força dominante na dinastia Song (960-1279), foi impulsionada primeiramente por uma aversão a essas consequências. Essa reação pode ser vista em três posições concretas – a aceitação do sofrimento e da morte como inevitáveis, a diferenciação dos papéis e das normas na sociedade, e o abraço a influências negativas como tristeza na morte de um parente ou preocupação ansiosa por um filho que está em perigo. Esse movimento confuciano é conhecido em chinês como "Aprendizado do Caminho" (*Daoxue* 道學) e em inglês como "neo-confucionismo".

Embora se baseie em preocupações práticas, esse renascimento confuciano teve suporte de afirmações metafísicas[20]. Em termos do movimento dialético que vimos, os neo-confucianos consideram todas as posições budistas como niilistas. A primeira resposta confuciana influente aparece em argumentos cosmológicos. Podemos ver Zhang Zai 張載 (1020–1077) como um exemplo. (Para estudos sobre Zhang Zai, ver Ziporyn, 2015; Kim, 2015; Kasoff, 1984). O movimento básico de Zhang Zai é argumentar que o supremo, rotulado de "Vazio Supremo" (*Taixu* 太虛), não pode ser o nada, mas deve ser *qi* e a característica

[20] Para discussões sobre o pensamento neo-confuciano com uma discussão significativa sobre metafísica, ver Angle e Tiwald (2017); JeeLoo Liu (2017); Angle (2012); Angle (2009); Graham (1992); e os ensaios coletados e organizados por Makeham (2008).

fundamental deste *qi* deve ser uma interação dinâmica entre opostos. Zhang explica:

> O Vazio Supremo de necessidades consiste de energia vital. A energia vital das necessidades se integra para se tornar as dez mil coisas. As coisas da necessidade desintegram e retornam ao Vazio Supremo. Aparecimento e desaparecimento após esse ciclo são uma questão de necessidade (tradução modificada a partir de Chan, 1969, p. 501).

Há vários pontos importantes de se notar da posição de Zhang Zai. Primeiro, ele explicitamente argumenta que o único jeito de explicar as origens do mundo é experienciar se seu dinamismo e sua diferenciação são a própria natureza da existência. Por essa razão, Brook Ziporyn defende que o supremo, para Zhang Zai, não é o *qi*, mas a própria harmonia (Ziporyn, 2015). Em segundo lugar, ao postular *qi* como fundamental, Zhang Zai muda das questões sobre niilismo e reificação de volta para o relacionamento entre o que tem forma e o que não tem forma. Ao fazer o que tem forma e o que não tem forma duas modalidades da existência, Zhang Zai permite que ambos sejam igualmente reais. Desta maneira, ele reafirma a importância da coisa individuada como pais e filhos.

A cosmologia de Zhang Zai ecoa as cosmologias chinesas antigas discutidas na seção 3. Dizer que a natureza do *qi* é a diferenciação ativa é dizer que a natureza do *qi* é *sheng*, vitalidade ou geração. A ênfase em ser como uma força de crescimento e vitalidade era um ponto comum entre os neo-confucianos, conectado diretamente à virtude *ren* 仁, humanidade e benevolência. Ser humano é dar suporte e estender o processo gerativo da própria natureza. Além disso, há uma unidade nas coisas do mundo baseada no fato de que elas são todas feitas de *qi* e elas se desdobram em padrões interligados de influência. Como Zhang Zai explica em seu famoso *Inscrição Ocidental*:

> O céu é meu pai e a terra é minha mãe, e mesmo uma criatura tão pequena como eu encontra um lugar íntimo em seu meio. Portanto, aquilo que preenche o universo, vejo como meu corpo [*ti* 體] e aquilo que direciona o universo, considero como minha natureza [*xing* 性].

> Todas as pessoas são meus irmãos e irmãs, e todas as coisas são meus companheiros (traduzido de Chan, 1969, p. 497).

Cheng Hao 程顥 (1032-1085) posteriormente comparou aqueles que não se preocupam com outras coisas a alguém que perdeu a sensibilidade em seus próprios membros. Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) estendeu esses sentimentos de preocupação até mesmo para a grama pisoteada ou ladrilhos quebrados.

Derivar o cuidado inclusivo a partir da vitalidade e da unidade da natureza aparece no Período dos Estados Combatentes, mas em oposição ao confucionismo. Para os confucianos, esse foco no ser como vitalidade precisa de uma ordem inerente que vem através da reinterpretação do termo *li* 理. A complexidade do termo aparece em uma gama de traduções comuns: princípio, padrão, coerência. *Li* frequentemente se refere a algo que devemos seguir e, nesse sentido, ele pode ser considerado como princípio, mas *li* também se refere aos padrões reais de diferenciação, não apenas a ideais. Considerando que *Li* é contextual e envolve propósitos e perspectivas humanas, traduzir o termo como "coerência" ou "padrões coerentes" provavelmente conecta melhor esses vários aspectos juntos. Stephen C. Angle dá uma ótima e breve definição de *li* como "o caminho valioso e inteligível em que as coisas se encaixam" (Angle, 2009, p. 32)[21]. Há padrões de coerência do mundo e esses padrões definem coisas individuais, constituem a natureza como um sistema e estruturam a sociedade humana. *Li* descreve a maneira em que esses padrões podem ser harmonizados de forma otimizada ou tornados coerentes para promover o bem humano (isto é, o *valioso* e *inteligível*).

A interpretação neo-confuciana de *li* é um retorno às perspectivas chinesas antigas que consideravam a natureza como tendo padrões estáveis que podemos organizar e seguir. Os neo-confucianos defenderam essas perspectivas da antiguidade contra o que viram como ataques budistas que afirmam que as estruturas diferenciadas do mundo em que vivemos são reais. Esses padrões de coerência dão formas específicas a nossas preocupações e

[21] O estudo mais completo de *li* está em Ziporyn (2014). Ziporyn argumenta em favor de entender *li* como coerência. Para outras perspectivas, ver Angle (2009, p. 31-50); Ivanhoe (2010); Peterson (1986); Chan (1964).

esforços, de maneira que alguém pode justificar que cuida primeiramente dos próprios pais e ainda considerar que todas as coisas são extensões do próprio corpo. Mesmo assim, a concepção neo-confuciana de *li* mantém diversos aspectos budistas.

O exemplo mais óbvio é a afirmação de que a totalidade de *li* está contida em qualquer coisa. Cheng Yi 程頤 (1033-1107) cunhou o que se tornou um lema comum: "Li é um, mas é distinto como muitos" *li yi fen shu* 理一分殊) (Angle, 2009, p. 44). Essa unidade dentro da diversidade foi ilustrada com uma metáfora tomada do budismo – a lua reflete sobre muitas superfícies diferentes, mas permanece a mesma lua. Uma vez que *li* se refere a padrões de coerência e que todas as coisas, em última instância, formam um corpo, segue-se que todas as coisas estão mutuamente envolvidas, um ponto já discutido anteriormente em relação ao budismo Huayan. Contudo, os neo-confucianos não chegam a dizer que cada *coisa* contém todas as coisas. Qualquer caso de coerência implica todos os outros, mas eventos ainda têm suas próprias realidades.

Há ainda outra afirmação neo-confuciana comum com tonalidades budistas: se a totalidade de *li* está incluída em qualquer coisa particular, então ela deve existir dentro do coração-mente de cada pessoa. Uma das disputas principais entre os neo-confucianos foi o significado e a relevância precisos dessa ideia. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) argumentou que *li* é a natureza (*xing*) encontrada no coração, enquanto Lu Xiangshan 陸象山 (1139–1192) e Wang Yangming consideraram *li* e o coração como idênticos. Isso levou a diferentes ênfases entre as duas principais escolas do neo-confucionismo, considerando os processos recomendados por elas para se acessar *li*: a "Escola do Li" (*lixue* 理學; também conhecida como a escola Cheng-Zhu), enfatizou mais os estudos e a aprendizagem, enquanto a "Escola do Coração/Mente" (*xinxue* 心學; a escola Lu-Wang) se concentrou mais na autorreflexão. Essa diferença, contudo, tem um enfoque: uma vez que concordaram que *li* poderia ser acessado através de nossos próprios corações e através das coisas do mundo, todos os neo-confucianos promoveram tanto a autorreflexão quanto o aprendizado.

Os neo-confucianos sempre discutem *li* em reação a *qi*, energia vital. Se *li* se refere a padrões de coerência, *qi* é a coisa que esses padrões herdam. Essa distinção tem similaridades funcionais com a distinção de Aristóteles entre forma e matéria, mas a força da atividade e da mudança está em *qi* em vez de estar em *li*. Isso significa que *li* deve ser imanente em *qi* de alguma maneira. O

status ontológico preciso de *li* e de *qi* se tornaram uma das disputas metafísicas principais entre os filósofos confucianos. É possível facilmente afirmar que a distinção entre padrões de coerência e a coisa que seguem esses padrões é mais conceitual do que ontológica. Isso está próximo da perspectiva de Zhang Zai, para quem *qi* é ativo e inerentemente padronizado. Para Zhu Xi e Wang Yangming, porém, *li* tem prioridade ontológica sobre *qi*. Zhu Xi escreve:

> Fundamentalmente, *li* e a energia vital não podem ser entendidos como anterior ou posterior. Mas se precisarmos traçar suas origens, seremos obrigados a dizer que *li* é anterior. Contudo, *li* não é uma entidade separada. Ele existe diretamente na energia vital. Sem energia vital, *li* não teria nada ao qual aderir (tradução modificada de Chan, 1969, p. 634).

A questão sobre a relação entre *qi* e *li* se estendeu para as cosmogonias em geral. Enquanto Zhang Zai considerava *qi* como superior, Zhu Xi afirmou que era *li* (usando o termo Polaridade Suprema). Uma vez que *li* é o local da inteligibilidade e dos valores, a questão, em última instância, era se a prioridade causal e explanatória estava com essa coerência ou se a coerência era, em vez disso, um produto das forças gerativas da natureza (*qi*).

A distinção entre *li* e *qi* forneceu uma maneira de lidar com a tensão entre a afirmação de que a natureza dos seres humanos é boa e o reconhecimento de que as pessoas precisam de autocultivo intensivo para se tornarem realmente boas. *Li* é inerentemente bom e é o mesmo em todas as coisas. Neste sentido, já temos tudo o que precisamos. A qualidade de *qi*, contudo, varia. Desta maneira, da perspectiva de *li*, a natureza humana é boa, mas da perspectiva de *li* e de *qi* juntos, uma pessoa pode ser boa, ruim ou algo intermediário. Em um nível psicológico, se purifica o *qi* para expressar e participar mais perfeitamente de *li*.

Essa visão de autocultivo herda a afirmação budista de que, uma vez que todos têm a natureza-de-Buda (*fo xing*), todos já são iluminados, mas se funde com a afirmação de Mêncio de que a natureza (*xing*) humana é boa. Ao contrário do que se diz no *Mêncio*, o processo de autocultivo não é um processo de extensão, mas de remoção dos obstáculos que nos impedem de sermos o que realmente somos. Phillip J. Ivanhoe captou bem este ponto ao contrastar as

perspectivas de autocultivo em Mêncio e em Wang Yangming como a diferença entre um modelo de desenvolvimento e um modelo de descoberta (Ivanhoe, 2002). Como no budismo, o que precisa ser removido são os desejos egoístas e tendenciosos. Ao contrário do budismo, mas em concordância com o *Mêncio*, esse estado de iluminação não leva a um estado de calma, livre de desejos e emoções negativas. Em vez disso, o *li* dentro de nós é expresso como desejos e emoções espontâneos e apropriados, incluindo as emoções negativas como o luto por um pai que morreu ou a preocupação por um filho em perigo.

8. Conclusão: Além da "Filosofia Chinesa"

Se alguém se volta à metafísica no século XX e para além dela, se torna necessário distinguir "Filosofia na China" de "Filosofia Chinesa". Como quase em todo lugar no mundo, o século XX na China foi caracterizado pela incorporação de ideias de outras culturas, mais obviamente da Europa. Os termos "filosofia" e "metafísica" foram introduzidos como conceitos distintos pelas traduções e assim se tornaram os objetos de uma reflexão consciente. Até os acadêmicos dedicados à "Filosofia Chinesa" se colocaram em diálogo com o ocidente, de maneira que quase toda a filosofia foi mais ou menos uma fusão de filosofias. As principais influências da Europa foram Kant, Hegel e Marx, mas uma gama ampla de filósofos foi incorporada, como Nietzsche, Bergson, Dewey e Heidegger. Quase todos os maiores filósofos na China – de Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), de Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) e de Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) – se preocupara em estabelecer uma base metafísica para a filosofia chinesa[22]. Esses filósofos, valendo-se de recursos de múltiplas culturas e tradições, são mais adequados para uma entrada sobre "Metafísica" do que sobre "Metafísica na Filosofia Chinesa".

[22] Os trabalhos dos filósofos chineses do século XX estão quase todos indisponíveis em inglês, mas para a tradução de um dos textos metafísicos mais significativos, ver Xiong (2015). Para estudos com atenção particular a questões metafísicas, ver Makeham (2014) (sobre o renascimento do Yogacara); Billioud (2012) (sobre Mou Zongsan); Zinda (2012) (sobre Jin Yuelin); Chen (2011) (sobre Feng Youlan). Um bom ponto de partida para a filosofia chinesa do século XX é Cheng e Bunnin (2002). Para um exemplo mais recente do pensamento metafísico chinês, ver Yang (2011).

Referências

Adler, Joseph A., 1999, "Zhou Dunyi: The Metaphysics and Practice of Sagehood," in *Sources of Chinese Tradition*, William Theodore De Bary and Irene Bloom (eds.), 2nd edition, 2 volumes, New York: Columbia University Press.

Ames, Roger T., 2011, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong and Honolulu: Chinese University of Hong Kong Press and University of Hawai'i Press.

Ames, Roger T. and David L. Hall (trans.), 2003, *Dao De Jing—Making This Life Significant—A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books.

Angle, Stephen C., 2009, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Angle, Stephen C. and Justin Tiwald, 2017, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Cambridge: Polity.

Bai, Tongdong, 2008, "An Ontological Interpretation of *you* (Something) (有) and *wu* (Nothing) (无) in the *Laozi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 35(2): 339–51.

Banka, Rafal, 2011, "Ontological Intuitions and Their Interpretational Problems: The Case of dao," in *Inter-Culturality and Philosophic Discourse*, Yolaine Escande, Chenyang Li, and Vincent Shen (eds.), Cambridge: Cambridge Scholars, pp. 81–95.

Behuniak, James, 2004, *Mencius on Becoming Human*, Albany: State University of New York Press.

Billioud, Sébastien, 2012, *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Metaphysics*, Leiden: Brill.

Brindley, Erica Fox, 2012, *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China*, Albany: State University of New York Press.

Burik, Steven, 2018, "Logos and Dao Revisited: A Non-Metaphysical Interpretation," *Philosophy East and West*, 68(1): 23–41.

Chai, David, 2010, "Meontology in Early Xuanxue 玄學 Thought," *Journal of Chinese Philosophy*, 37(1): 91–102.

——, 2014a, "Meontological Generativity: A Daoist Reading of the Thing," *Philosophy East and West*, 64(2): 303–318.

——, 2014b, "Daoism and *Wu* 無," *Philosophy Compass*, 9(10): 663–671.

——, 2019, *Zhuangzi and the Becoming of Nothingness*, Albany: State University of New York Press.
Chan, Alan Kam-Leung, 1999, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, Albany: State University of New York Press.
Chan, Wing-tsit, 1964, "The Evolution of the Neo-Confucian *Li* as Principle," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 4(2): 123–147.
—— (ed.), 1969, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
Chen, Derong, 2011, *Metaphorical Metaphysics in Chinese Philosophy: Illustrated with Feng Youlan's New Metaphysics*, New York: Lexington Books.
Chen Qiyou 陳奇猷, 1984, *Lüshi Chunqiu Xinshi* 呂氏春秋新釋, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
Cheng, Chung-ying, 1990, "Chinese Metaphysics as Non-Metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality," in *Understanding the Chinese Mind*, Robert E. Allinson (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 167–208.
——, 2002, "On the Metaphysical Significance of *ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: *Benti* (Original Substance) and *ti-yong* (Substance and Function)," *Journal of Chinese Philosophy*, 29(2): 145–61.
——, 2009, "*Li* 禮 [sic] and *qi* 氣 in the *Yijing* 《易經》: A Reconsideration of Being and Nonbeing in Chinese Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, 36(s1): 73–100.
Cheng, Chung-ying and Nicholas Bunnin (eds.), 2002, *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford: Blackwell.
Cook, Francis H., 1977, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park: Pennsylvania State University Press.
Coutinho, Steve, 2013, *An Introduction to Daoist Philosophies*, New York: Columbia University Press.
Csikszentmihalyi, Mark, 2004, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Leiden: Brill.
Cua, Antonio S., 2002, "On the Ethical Significance of the *Ti-Yong* Distinction," *Journal of Chinese Philosophy*, 29(2): 163–170.
Edelglass, William, and Jay Garfield (eds), 2009, *Buddhist Philosophy—Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press.

Fox, Alan (trans.), 2009, "Dushun's *Huayan Fajie Guan Men* (*Meditative Approaches to the Huayan Dharmadhātu*)," in Edelglass and Garfield 2009, 73–82.
Fraser, Chris, 2007, "Language and Ontology in Early Chinese Thought," *Philosophy East and West*, 57(4): 420–56.
Gao Heng 高亨, 1998, *Zhouyi dachuan jinzhu* 周易大傳今注, Jinan: Qilu Shushe.
Graham, Angus C., 1986, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
——, 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle, IL: Open Court Press.
——, 1992 [1958], *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, LaSalle, IL: Open Court.
Gregory, Peter N., 1995, *Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-Mi's Yuan Jen Lun with a Modern Commentary*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
——, 2002, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
—— (trans.), 2009, "Zongmi's *Yuanren lun* (*Inquiry into the Origin of the Human Condition*): The Hermeneutics of Doctrinal Classification," in Edelglass and Garfield 2009: 138–148.
Guo Qingfan 郭慶藩, 1978, *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, Beijing: Zhonghua Shuju.
Hansen, Chad, 2001, "Metaphysical and Moral Transcendence in Chinese Thought," in *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Bo Mou (ed.), LaSalle, IL: Open Court, pp. 197–227.
Henderson, John B., 1984, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York: Columbia University Press.
Im, Manyul, 2007, "Horse-Parts, White-Parts, and Naming: Semantics, Ontology, and Compound Terms in the White Horse Dialogue," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 6(2): 167–85.
Ivanhoe, Philip J., 2002, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*, Indianapolis: Hackett (2nd edition).
—— (trans.), 2009, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, Indianapolis: Hackett.
——, 2010, "Review of Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 9(4): 471–475.

——, 2017, *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, and How We Are All Connected*, Oxford: Oxford University Press.
Ivanhoe, Philip J., Owen J. Flanagan, Victoria S. Harrison, Hagop Sarkissian, and Eric Schwitzgebel (eds.), 2018, *The Oneness Hypothesis: Beyond the Boundary of Self*, New York: Columbia University Press.
Jia, Jinhua, 2016, "From Human-Spirit Resonance to Correlative Modes: The Shaping of Chinese Correlative Thinking," *Philosophy East and West*, 66(2): 449–74.
Kantor, Hans-Rudolf, 2015, "Concepts of Reality in Chinese Mahāyāna Buddhism," in Li and Perkins 2015a, pp. 130–151.
Kasoff, Ira E., 1984, *The Thought of Chang Tsai*, Cambridge: Cambridge University Press.
Kim, Jung-Yeup, 2015, *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*, Lanham: Lexington.
Knoblock, John, and Jeffrey Reigel (trans.), 2000, *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*, Stanford: Stanford University Press.
Kwok, Sai Hang, 2016, "Zhuangzi's Philosophy of Thing," *Asian Philosophy*, 26(4): 294–310.
Lai, Karyn L., 2008, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Le Blanc, Charles, 1985, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-ying)*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
Li, Chenyang, 2013, *The Confucian Philosophy of Harmony*, New York: Routledge.
Li, Chenyang and Franklin Perkins (eds), 2015a, *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 2015b, "Chinese Metaphysics and Its Problems: An Introduction," in Li and Perkins 2015a, pp. 1–15.
Liu, JeeLoo, 2006, *Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
——, 2011, "Reconstructing Chinese Metaphysics," *Journal of East-West Thought*, 1(1): 151–63.
——, 2015, "In Defense of Chinese *Qi*-Naturalism," in Li and Perkins 2015a, pp. 33–53.

——, 2018, *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
Liu, JeeLoo and Douglas Berger (eds), 2014, *Nothingness in Asian Philosophy*, New York: Routledge.
Liu, Jing, 2017, "Be-ing and non-be-ing in the *Dao De Jing*," *Asian Philosophy*, 27(2):85–99.
Liu, Xiaogan (ed.), 2015, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht, Netherlands: Springer, 2015.
Liu Zhao 劉釗, 2003, *Guodian Chujian Jiaoshi* 郭店楚簡校釋, Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.
Major, John S., 1993, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, Albany: State University of New York Press.
Makeham, John, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: State University of New York Press.
—— (ed.), 2010, *Dao Companion to Neo-Confucianism*, Berlin: Springer.
—— (ed.), 2014, *Transforming Consciousness: Yogacara Thought in Modern China*, Oxford: Oxford University Press.
McLeod, Alexus, 2018, *The Philosophical Thought of Wang Chong*, Cham: Palgrave Macmillan.
Michael, Thomas, 2005, *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse*, Albany: State University of New York Press.
Moeller, Hans-Georg (trans.), 2007, *Dao De Jing*, LaSalle, IL: Open Court.
Odin, Steve, 1982, *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration Vs. Interpenetration*, Albany: State University of New York Press.
Perkins, Franklin, 2014, *Heaven and Earth are not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
——, 2015, "What is a Thing (*wu* 物)?: The Problem of Individuation in Early Chinese Metaphysics," in Li and Perkins 2015a, pp. 54–68.
——, 2016a, "Problems with Metaphysics in a Comparative Context," in *Chinese Philosophy and Methodologies*, Sor-hoon Tan (ed.), London: Bloomsbury, pp. 183–198.
——, 2016b, "The *Laozi* and the Cosmogonic Turn in Classical Chinese Philosophy," *Frontiers of Philosophy in China*, 11(2): 185–205.

Peterson, Willard J., 1986, "Another Look at Li," *Bulletin of Song and Yüan Studies*, 18: 13–31.
Queen, Sarah A., and John S. Major (trans.), 2016, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn, Attributed to Dong Zhongshu*, New York: Columbia University Press.
Sellman, James, 2002, *Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn annals (Lüshi chunqiu)*, Albany: State University of New York Press.
Sim, May, 2011, "Being and Unity in the Ethics and Metaphysics of Aristotle and Liezi," in *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China & Greco-Roman Antiquity*, Richard King and Dennis Schilling (eds.), Berlin: de Gruyter, pp. 304–22.
Swanson, Paul, 1989, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley: Asian Humanities Press.
Tan, Sor-hoon, 2012, "*Li* (Ritual/Rite) and *tian* (Heaven/Nature) in the *Xunzi*: Does Confucian *li* Need Metaphysics?" *Sophia*, 51(2): 155–75.
Wagner, Rudolf G., 2003, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany: State University of New York Press.
Wang, Bo, 2011, "The Discovery and Establishment of *wu*: Daoist Metaphysics and Political Philosophy," translated by Trenton Wilson, *Contemporary Chinese Thought*, 43(1): 9–29.
Wang, Robin R., 2005, "Dong Zhongshu's Transformation of Yin/Yang Theory and Contesting of Gender Identity," *Philosophy East & West*, 55(2): 209–231.
——, 2012, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 2015, "Yinyang Narrative of Reality: Chinese Metaphysical Thinking," in Li and Perkins 2015a, pp. 16–32
Wang, Qingjie, 2013, "'It-self-so-ing' and 'Other-ing' in Laozi's Concept of Zi Ran," in *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Bo Mou (ed.), Farnham: Ashgate, pp. 225–244.
Wang, Zhongjiang, 2015, *Daoism Excavated: Cosmos and Humanity in Early Manuscripts*, translated by Livia Kohn, St. Petersburg, FL: Three Pines.

Weber, Ralph, 2013, "Why Talk about Chinese Metaphysics?" *Frontiers of Philosophy in China*, 8(1): 99–119.
Wen, Haiming, 2011, "Reconstructing Chinese Metaphysics," *Contemporary Chinese Thought*, 43(1): 3–8.
Xiong, Shili, 2015, *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, translated by John Makeham, New Haven: Yale University Press.
Yang, Guorong, 2011, "An Outline of a Concrete Metaphysics," translated by Chad Austin Meyers, *Contemporary Chinese Thought*, 43(1): 43–59.
Yu, Jiyuan, 2011, "Is Chinese Cosmology Metaphysics?—A Greek-Chinese Comparative Study," *Journal of East-West Thought*, 1(1): 137–50.
Yu, Weidong and Jin Xu, 2009, "Morality and Nature: The Essential Difference between the *Dao* of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy," *Frontiers of Philosophy in China*, 4(3): 360–6.
Zhang, Dainian, 2002, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, translated by Edmund Ryden, New Haven: Yale University Press.
Zhao, Dunhua, 2006, "Metaphysics in China and in the West: Common Origin and Later Divergence," *Frontiers of Philosophy in China*, 1(1): 22–32.
Zheng, Kai, 2017, "Ontology and Metaphysics in Chinese Philosophy," *Frontiers of Philosophy in China*, 12(3): 408–28.
Zinda, Yvonne Schulz, 2012, *Jin Yuelin's Ontology: Perspectives on the Problem of Induction*, Leiden: Brill.
Ziporyn, Brook, 2000, *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Cambridge (MA): Harvard University Asia Center.
——, 2003, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Albany: State University of New York Press.
—— (trans.), 2009, *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis: Hackett Publishing.
——, 2013, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought: Prolegomena to the Study of Li*, Albany: State University of New York Press.
——, 2014, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany: State University of New York Press.

——, 2015, “Harmony as Substance: Zhang Zai’s Metaphysics of Polar Relations,” in Li and Perkins 2015a, pp. 171–191.
——, 2016, *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*, Indianapolis: Indiana University Press.

IV. As emoções na Filosofia Chinesa Antiga[23,24]

Autor: Bongrae Seok
Tradutor: Fábio L. Stern
Revisor: Matheus Oliva da Costa

Em muitas escolas de filosofia e psicologia ocidentais, as emoções são entendidas como sentimentos subjetivos internos que contrastam fortemente com as faculdades intelectuais da mente. Na filosofia chinesa, porém, as emoções não são totalmente explicadas por sentimentos subjetivos internos ou paixões inexplicáveis. Ao contrário, elas são entendidas como afetividades interativas, responsivas e holísticas que desempenham amplos papéis psicológicos, cognitivos e morais na compreensão pessoal do mundo (realidade objetiva, natureza das coisas e suas situações e circunstâncias) e as disposições e reações de uma pessoa ao estímulo externo. O presente ensaio discute as diversas dimensões conceituais, orientações psicológicas e significado moral das emoções discutidas nos principais textos filosóficos da China Antiga do início do

[23] Tradução de: SEOK, Bongrae. The Emotions in Early Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2021 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Acesso em: 06 fev. 2022, disponível em https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/emotions-chinese/.
The following is the translation of the entry on The Emotions in Early Chinese Philosophy by Bongrae Seok, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives that is located on this link: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/emotions-chinese/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/emotions-chinese/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

[24] Nota do tradutor: de forma geral, os caracteres chineses não possuem diferenciação de gênero implicitamente. Como a língua portuguesa não tem artigo neutro, o masculino usualmente é utilizado para englobar ambos os gêneros. Nesse sentido, todas as palavras chinesas foram referidas com artigos masculinos (p. ex. o *qing*).

século VI AEC ao final do século I AEC Especificamente, deu-se o foco em como os primeiros filósofos chineses explicaram a natureza das emoções e como as identificaram e categorizaram. O ensaio consiste nas seções seguintes. Inicialmente, as orientações filosóficas gerais da filosofia chinesa serão comparadas e contrastadas com as abordagens ocidentais sobre as emoções. Segundamente, as noções chinesas antigas sobre as emoções serão identificadas através da lente do *qing* (情), uma noção chinesa única de afetividade (ou ontoatividade) que inclui elementos semânticos como essência, natureza, realidade, disposição, desejo e sentimentos. Em terceiro lugar, as interpretações filosóficas e as dimensões semânticas do *qing* na filosofia chinesa antiga serão discutidas. Em quarto lugar, os termos e listas de emoções nos primeiros textos chineses serão analisados para ilustrar como os filósofos chineses categorizaram e personificaram as emoções. Em quinto lugar, os primeiros textos filosóficos chineses e suas teorias sobre as emoções serão analisados para explicar como as emoções e os amplos domínios da mente afetiva (tais como disposições inatas, inclinações psicológicas, sentimentos subjetivos e desejos) são discutidos nos textos chineses antigos.

1. Emoções, sensibilidade afetiva e filosofia chinesa
    1.1 Emoções na filosofia e na psicologia ocidentais
    1.2 Emoções na filosofia chinesa
    1.3 Qing e a filosofia chinesa
2. Emoções e o qing na filosofia chinesa antiga
    2.1 Emoções e o qing
    2.2 Significados de qing
    2.3 Dimensões semânticas do qing
3. Interpretações do qing
    3.1 Qing como natureza, essência ou genuinidade
    3.2 Qing como estímulos sensoriais [inputs] da realidade
    3.3 Qing como excitação e resposta mútua entre as coisas
    3.4 Transição semântica e transformação do qing
4. Categorias e listas de emoções em textos chineses antigos
    4.1 Listas de qing como emoções
    4.2 Categorias incomuns do qing
    4.3 Termos para emoções nos textos chineses antigos

5. Emoções nos textos filosóficos chineses antigos
5.1 Os Analectos
5.2 O Mozi
5.3 O Mêncio
5.4 O Xunzi
5.5 O Laozi (Dao De Jing)
5.6 O Zhuangzi
Bibliografia
Traduções de textos chineses antigos
Chinese Text Project
Referências

1. Emoções, sensibilidade afetiva e filosofia chinesa

1.1 Emoções na filosofia e na psicologia ocidentais

Na filosofia e na psicologia ocidentais, emoções são definidas como estados psicológicos internos com sentimentos subjetivos em oposição aos estados cognitivos e processos mentais. Se alguém acredita que "1+1=2", esse estado cognitivo em si não vem com sentimentos particulares, não motiva ações específicas, nem facilita expressões corporais observáveis, tampouco traz quaisquer julgamentos avaliativos. Independente de seus sentimentos ou motivações, alguém pode simplesmente acreditar que "1+1=2" é verdade. Além disso, as emoções são frequentemente associadas a fortes desejos ou paixões que podem entrar em conflito com o raciocínio racional e o pensamento reflexivo. Na *República* (Livro IV), Platão argumenta que a alma (*psyche*) consiste em três componentes distintos: razão (*logistikon*), espírito (*thymoeides*) e apetites (*epithymetikon*)[25], colocando a razão em oposição aos componentes afetivos da mente. Os filósofos estóicos caracterizavam as emoções como paixões inexplicáveis, impulsos incontroláveis ou medos irracionais. Segundo Ário

[25] Nota do revisor: a transliteração correta dos termos gregos "θυμοειδές" é *thymoeides*, e não *thumoeides*, e "ἐπιθυμητικόν" *epithymetikon*, não *epithumetikon,* como está no texto original. Ou seja, o "u" (ύψιλον *hypsilon*), nesses casos, é transliterado como "y" e não como "u".

Dídimo, filósofo estóico do início do império romano, os estados emocionais são "impulsos excessivos desobedientes à razão" (traduzido em Pomeroy 1999, 65A). Descartes (1649 [1989, p. 385]) acreditava que as paixões são disposições e tendências internas movidas por eventos externos que podem ir contra a compreensão racional do mundo. Embora publicações recentes demonstrem um forte interesse acadêmico pelas emoções na filosofia e na psicologia ocidentais (Damasio, 1994; De Sousa, 1987; Gibbard, 1990; Haidt, 2001; Lutz, 1988; Nichols, 2004; Nussbaum, 2001; Prinz, 2004; Solomon, 1984), as emoções ainda são entendidas do ponto de vista da subjetividade, fenomenalidade, motivação, paixão e desejo.

1.2 Emoções na filosofia chinesa

Em contrapartida, na filosofia chinesa as emoções não são necessariamente ou totalmente compreendidas como sentimentos subjetivos. Também não se caracterizam como um impulso irracional ou excessivo de paixões que perturba ou desafia o pensamento racional. Ao invés disso, as emoções desempenham amplos papéis psicológicos e morais no cultivo da virtude, da ordem política e da estabilidade social. A partir dessa perspectiva chinesa única podemos compreender que a interação afetiva com o ambiente pessoal, social e físico constitui uma agência moral e uma propriedade essencial do eu que é interdependente e comunal. Por exemplo, Confúcio afirma que o dever de servir aos pais (piedade filial) não tem significado se a pessoa não tem afeição genuína pelos pais (*Analectos*, 2.7) e a decoro ritual se torna um comportamento de se seguir as regras cegamente se a pessoa não tem o coração atento aos outros (*Analectos*, 3.3). Mozi (*Mozi*, 13.1) afirma que um governante não pode governar com sucesso sem compreender as disposições afetivas e as circunstâncias das pessoas. Ou seja, as emoções não são simplesmente sentimentos subjetivos interiores, mas estados interativos, perceptivos, cognitivos, motivacionais e afetivos da mente em suas constantes relações com o mundo que, em si mesmos, são constituídos e embutidos de afetividades. Como afirma Virág (2017, p. 194), as emoções na filosofia chinesa antiga "não representavam simplesmente o reino individual da experiência subjetiva", mas constituíam "a interface crucial entre o eu e o mundo, entre a

mente e o cosmo". Cheng (2001, p. 79) capta esse ponto de vista holístico e interativo com uma noção ampla da mente na filosofia chinesa.

> A mente não é simplesmente uma entidade intelectual ou um mecanismo para se pensar ou raciocinar. É muito mais uma entidade interconectada de sensação, sentimento, consciência, pensamento e desejo, como testemunha a experiência comum da subjetividade reflexiva do que é autoidentificado como o "eu".

Portanto, as emoções na filosofia chinesa são entendidas como a afetividade holística da mente sensorial, pensante e sensível que está sempre relacionada ao e interagindo com o mundo.

1.3 Qing e a filosofia chinesa

No centro dessa compreensão mais ampla, interativa e holística da mente e das emoções nas tradições filosóficas chinesas, é possível observar uma noção única de *qing* (情). No chinês moderno, *qing* comumente é entendido como os estados afetivos mentais, mas na filosofia chinesa clássica, ele não é oposto aos estados cognitivos nem se distingue das funções intelectuais da mente (Marchal, 2013; Perkins, 2002; Wong, 1991). Especificamente na filosofia chinesa antiga, *qing* se refere a uma ampla categoria de propriedades objetivas do mundo e sua interação com a mente, resultando em diversas formas de estados psicológicos, tais como os sentimentos, as motivações, os desejos e as esperanças. Significa natureza, essência, realidade, situações e circunstâncias, assim como disposições afetivas e reações interativas (Bruya, 2003; Eifring, 2004b; Graham, 1990; Harbsmeier, 2004; Hansen, 1995; Puett, 2004; Seok, 2013). O amplo escopo semântico de *qing* pode ser resumido como a compreensão concreta do mundo, o sentido vivo da realidade e a realização do eu interdependente e interativo que ressoa com os outros e suas circunstâncias. Ou seja, *qing* não é simplesmente um sentimento subjetivo que reside em uma mente privada e solipsista, mas um modo abrangente de lidar com o mundo de forma conativa, cognitiva, intencional e corporificada.

Muitos filósofos chineses discutem o *qing* e sua resposta interativa e sensibilidade afetiva como um fundamento central da agência moral e do eu comunitário. Confúcio explica que a virtude de *ren* (benevolência, compaixão) é baseada no amor pelos outros (preocupação pelos outros) e o *xiao* (piedade filial) vem do sentimento genuíno pelos pais (*Analectos*, 2.7, 3.3). Mozi fala sobre o cuidado imparcial (*jian ai*) (*Mozi* 16.2). Laozi pede bondade amorosa e não-disputa para com os outros (*Laozi*, 67, 68) e Zhuangzi se concentra em nossa natureza inata e disposições afetivas espontâneas (*Zhuangzi*, 24.1). Os quatro brotos morais de Mêncio (*siduan* 四端) são inclinações emocionais inatas profundamente enraizadas na mente moral (*Mêncio*, 2A6). A discussão de Xunzi sobre o autocultivo através do ritual e da música se concentra na sensibilidade afetiva e interativa da mente (*Xunzi*, caps. 19, 20; Sung, 2012; Wang, 2015). A mesma abordagem afetiva da mente e da moralidade pode ser testemunhada na filosofia neoconfucionista e na filosofia chinesa contemporânea, por exemplo, na discussão de Zhu Xi dos brotos morais de Mêncio (*siduan*) (Marchal, 2013; Zhu, 2011) e na discussão de Wang Yangming sobre *xin* (心, o coração-mente) e *liangzhi* (percepção ou consciência moral) (Lu, 2019; Wang, 1963). Em sua teoria da emoção como substância fundamental (*qing benti lun* 情本體論), um renomado filósofo chinês contemporâneo, Li Zehou (1998), toma o *qing* como a substância fundamental (*benti* 本體) da moralidade e da humanidade.

2. Emoções e o *qing* na filosofia chinesa antiga

2.1 Emoções e o qing

Muitos psicólogos e filósofos relatam que as emoções têm propriedades psicológicas particulares, tais como fenomenologia, intencionalidade, motivação, corporeidade e valoração (Charland, 2002; Fehr & Russell, 1984; Goldie, 2002; Russell, 1980). Por exemplo, o estado emocional de raiva contra a discriminação injusta pode ser explicado por sentimentos (angústia, frustração), intencionalidades (discriminação injusta), motivações (reclamação, protesto), corporeidades (batimento cardíaco acelerado, pressão alta), e valorações (oposição, antipatia). Um estado emocional, portanto, é um complexo psicológico que consiste em processos multidimensionais ou multifatoriais da mente. Com

base nestas propriedades psicológicas, pode-se facilmente entender a definição de Blackburn (1996, p. 117):

> As emoções humanas típicas incluem o amor, a tristeza, o medo, a raiva e a alegria. Cada uma indica um estado de alguma forma de excitação, um estado que pode provocar algumas atividades e interferir em outras. Esses estados estão associados a sentimentos característicos, e têm expressões corporais características.

No *Liji* (禮記 *o Livro dos Ritos*), um clássico confucionista, podemos encontrar categorias (como alegria, raiva e amor) e características (como sentimento, excitação e atividade) comparáveis às emoções:

> Quais são os sentimentos [*qing*] dos homens? Eles são a alegria, a raiva, a tristeza, o medo, o amor, a aversão e o gostar. Esses sete sentimentos pertencem aos homens sem que eles os aprendam (*Liji,* 9.18; Legge, 1885a, p. 379).
>
> Antes que os sentimentos de prazer, raiva, tristeza e alegria sejam despertados, eles se chamam equilíbrio (*chung* [*zhong*], centralidade, sentido). Quando esses sentimentos são despertados e cada um deles atinge a medida e o grau devidos, eles se chamam harmonia (*Liji,* 31.1; Zhongyong, 1; Chan, 1963, p. 98).

Parece que as antigas noções chinesas de *qing* e sentimentos são comparáveis com as categorias psicológicas e caracterizações ocidentais sobre as emoções, como ilustrado na definição de Blackburn e nas passagens do *Liji*. Em muitos textos chineses antigos, no entanto, essa semelhança não se mantém. *Qing* nem sempre se refere a sentimentos internos ou a estados emocionais, mas a muitas coisas diferentes das quais algumas têm pouco a ver com estados psicológicos internos.

2.2 Significados de qing

No chinês moderno, *qing* significa emoções e sentimentos subjetivos. 感情 (*ganqing*) significa sentimento e 情绪 (*qingxu*) significa estado de espírito. Nos primeiros textos chineses no período pré-Han (500 a 200 AEC), no entanto, o termo *qing* nem sempre se refere a estados emocionais mentais. Ele pode significar fatos reais, verdade ou essência, o que não parece ter qualquer relação com estados subjetivos internos da mente. Graham (1990, p. 59-65) argumenta que, na literatura pré-Han, *qing* não deve ser entendido como "paixões". Em vez disso, deve ser entendido como "os fatos" ou o que é "genuíno". Embora em alguns textos – o *Xunzi*, por exemplo – *qing* seja utilizado nos contextos de sentimentos e emoções, em outros textos, como o *Mozi* e o *Sunzi bingfa* (孫子兵法 *a Arte da Guerra*), ele significa essência, natureza, genuinidade, situação e realidade, com pouca afinidade semântica com emoções ou sentimentos subjetivos. Por essa razão, muitos sinólogos e filósofos comparativos (Bruya, 2003; Eifring, 2004b; Graham, 1990; Hansen, 1995; Harbsmeier, 2004; Middendorf, 2008; Puett, 2004; Virág, 2017) discutem a polissemia de *qing* nos textos chineses antigos e analisam seus padrões peculiares de emergência e desenvolvimento no período pré-Han. Quanto ao significado de *qing* nos textos pré-Han, Graham (1990, p. 59) afirma que "como substantivo, *qing* significa 'os fatos'…, como adjetivo, 'genuíno'…, como advérbio, 'genuinamente'". Seguindo a interpretação sobre *qing* de Graham (1990), Eifring (2019, p. 190) desenvolve uma interpretação não psicológica de *qing* (p. ex., *qing* como natureza, essência ou genuinidade) em textos pré-Han confucionistas e daoístas, ele afirma que

> *qing* é raramente usado no sentido de "emoção"… O próprio termo tem vários significados diferentes, a maioria deles claramente relacionados, e quando o significado "emoção" emerge gradualmente, alguns desses significados ainda continuam a vibrar, sugerindo que as emoções são reais e que pertencem à natureza humana.

Seguindo a mesma linha de interpretação, Ivanhoe e Van Norden (2001, p. 391) definem *qing* como "'o genuíno', 'essência', ou 'disposição'". Eles afirmam que

> O *qing* de algo é o que realmente é, ao contrário do que possa parecer ser. Isso frequentemente é concebido em termos de como ele se comportaria e se desenvolveria espontaneamente se tivesse o ambiente e o suporte adequados. Mais especificamente, alguns intérpretes têm argumentado que o *qing* de algo pode ser as características essenciais dessa coisa. No final do período dos Estados Combatentes, *qing* veio a se referir às emoções ou disposições humanas (talvez porque alguns pensadores as consideravam essenciais para os seres humanos).

Acrescentando mais detalhes semânticos, Santangelo (2007, p. 296) afirma que o termo chinês mais comum, *qing*, é

> uma palavra polissêmica que basicamente significa: "sentimento ou estado de espírito afetivo", "inclinação ou desejo", "circunstâncias", "autenticidade". Mesmo se considerarmos os termos mais comuns que geralmente são traduzidos para o inglês como "emoção", *qinggan* ou *ganqing*, eles expressam na verdade um espaço semântico diferente dos equivalentes em inglês ou italiano [ou em português].

Como tais interpretações e relatos mostram, *qing*, ao contrário do significado comum de emoção no chinês moderno, tem significados não psicológicos (natureza, essência, realidade etc.) em textos chineses pré-Han que podem coexistir com os seus significados psicológicos (sentimentos, inclinações, desejos etc.). Seok (2013, p. 140), portanto, explica os significados da *qing* em três dimensões: ontológica (natureza dinâmica, existência humana), epistemológica (senso de realidade e experiência), e psicológica/moral (expressões e sentimentos emocionais), ele afirma que

> diferentes significados de *qing* – como a identidade essencial das coisas, os estados afetivos da mente e a compreensão concreta da situação/realidade – estão todos relacionados à interação aberta interativa e encarnada entre o eu e o mundo.

Harbsmeier (2004, p. 71) fornece provavelmente a lista mais abrangente dos significados para *qing*. Segundo ele, *qing* tem os seguintes significados na China pré-budista (antes do século I CE):

1. Fatual: Os fatos básicos de um assunto. Isso é particularmente comum na prosa histórica e "científica".
2. Metafísico: Fatores subjacentes e dinâmicos básicos. Isso é particularmente comum no YI [*Yijing*, *o Livro das Mudanças*] e nos escritos filosóficos.
3. Político: Sentimentos/respeitos populares básicos. Isso ocorre em escritos sobre teoria política.
4. Antropológico: Instintos/propensões básicas gerais. Isso é particularmente comum em escritos sobre rituais e filosofia.
5. Positivo: Sensibilidades e sentimentos essenciais, vistos como louváveis. Isso é particularmente cultivado nos escritos daoístas.
6. Pessoal: Motivação/atitude básica. Isso é particularmente comum em textos históricos e textos sobre filosofia política.

2.3 Dimensões semânticas do qing

Subjacente à polissemia do *qing*, existem duas dimensões semânticas: uma é a dimensão ontológica e objetiva (*qing* como natureza, essência ou realidade) e a outra é a dimensão psicológica e subjetiva (*qing* como sentimentos internos ou emoções subjetivas). Sobre as duas dimensões semânticas do *qing*, Bruya (2003, p. 157) afirma que

> *qing* tinha uma gama de significados, desde meros fatos em uma das pontas do espectro, até a emoção pura na outra.

As duas dimensões semânticas aparentemente contrastantes ou mesmo conflitantes captaram o interesse acadêmico de muitos sinólogos e filósofos comparativos. Por que *qing* tem significados aparentemente contrastantes ou

conflitantes? As duas dimensões semânticas são incompatíveis entre si? Qual é o fundamento conceitual ou filosófico da polissemia de *qing*? Tal polissemia nos levará a descobrir os fundamentos conceituais subjacentes das emoções na filosofia chinesa antiga, especificamente os seus diversos pontos de vista sobre a natureza afetiva da mente.

3. Interpretações do *qing*

Várias tentativas foram feitas para explicar as relações semânticas, conceituais, históricas e filosóficas entre os diferentes significados de *qing*, especificamente os significados onto-objetivos (*qing* como essência, natureza ou realidade) e os significados psicossubjetivos (*qing* como sentimentos subjetivos internos) que os primeiros filósofos chineses debateram em suas teorias sobre a mente e a moralidade.

3.1 Qing como natureza, essência ou genuinidade

Graham (1990, p. 59) argumenta que *qing* nunca deve ser interpretado como sentimentos ou paixões (ou seja, como estados subjetivos internos da mente) na filosofia chinesa antiga. Segundo ele, os significados internalizados ou psicologizados de *qing* se tornaram completamente e explicitamente disponíveis mais tarde, na dinastia Song (960 EC e depois), quando o *qing* é amalgamado ao *xing* (性 natureza objetiva ou essência) na metafísica neoconfucionista. Ele afirma que *qing* como substantivo no contexto da literatura pré-Han significa "'os fatos' … como adjetivo, 'genuíno'". Entretanto, ele explica como nos contextos do *Xunzi* e do *Liji* o *qing* se associa às emoções como expressões genuínas da natureza humana. Graham (1990, p. 64) afirma que

> Nesses textos [o *Xunzi* e o *Liji*], e em nenhum outro lugar na literatura pré-Han, a palavra [*qing*] se refere apenas ao genuíno no homem que é educado disfarçarmos, ou seja, aos seus sentimentos.

Segundo ele, Xunzi usa *qing* no sentido de natureza genuína ou essencial e explica suas expressões afetivas do ponto de vista da natureza

humana que pode ser encontrada em estados afetivos interiores. Dessa forma, Graham defende sua interpretação de *qing* como essência ou genuinidade mesmo nos contextos de sentimentos subjetivos em alguns dos textos chineses antigos.

3.2 Qing como estímulos sensoriais [inputs] da realidade

Na abordagem sem crenças ou não doxástica de Hansen à filosofia chinesa, especificamente à epistemologia chinesa e à filosofia da mente no período pré-budista, *qing* é um exemplo intrigante de dualidade semântica. Hansen (1995, p. 182) discute duas definições diferentes, quase opostas de *qing*, em um típico dicionário chinês-inglês.

> Um típico dicionário chinês-inglês … tem duas entradas em *qing*[sentimento]: A primeira é "afeições, sentimentos, desejos"; as traduções dos compostos de caráter desse significado incluem *amor*, *desejo*, *emoção* e *sentimento*. A segunda definição é "circunstâncias; fatos de um caso"; exemplos de compostos desse significado incluem *verdade*, *situação*, *razão*, *origem*, *fatos reais*.

Hansen (1995) caracteriza essa dualidade semântica como uma intrigante combinação das duas propriedades contrastantes do *qing*: *qing* é entendido parcialmente como um estado interior subjetivo e parcialmente como um estado externo objetivo das coisas. Ele argumenta que os dois significados de *qing* só representam um conflito conceitual sob os esquemas exclusivos e dicotômicos da filosofia ocidental, ou seja, a distinção entre a mente interior-subjetiva-psicológica e o mundo exterior-objetivo-material e a relação contrastante ou de confronto entre emoção e razão. Hansen afirma (1995, p. 183) que

> As visões chinesas de linguagem, mente e ação não se centram em uma subjetividade interna ou uma concepção de um mundo mental/intelectual povoado por objetos mentais/intelectuais que se contrapõem a um mundo externo de objetos físicos ou de matéria. Tampouco fazem

> a familiar faculdade indo-europeia de distinção funcional entre estados cognitivos e afetivos. Uma única faculdade/órgão, o *xin*$^{\text{coração-mente}}$, guia a ação em vez de separar as faculdades do coração e da mente.

Do ponto de vista dessas dicotomias, a dualidade semântica do *qing* se torna intrigante ou confusa. Entretanto, se, como Hansen argumenta, a filosofia chinesa não subscreve as dicotomias de subjetividade-objetividade e emoção-razão, podemos encontrar uma maneira de combinar os dois significados de *qing* de uma maneira consistente e significativa. Seguindo essa abordagem chinesa única para linguagem, mente e ação, Hansen explica como os diferentes significados de *qing* coexistem na filosofia chinesa. Segundo Hansen (1995, p. 196), o *qing*, na filosofia chinesa antiga, deve ser entendido como "os estímulos sensoriais [*inputs*] *da realidade*" ou "as reações de discriminação ou distinção induzidas pela realidade", como luz-escuridão, esquerda-direita, doce-azedo-salgado-amargo, e agudo-grave. Ou seja, o *qing* se refere aos estímulos sensoriais [*inputs*] da nossa reação ou interação com a realidade. A partir desse amplo significado de *qing*, podemos entender, como Hansen argumenta, como o *qing* é discutido nos primeiros textos chineses. Com base nessa interpretação de *qing*, ele argumenta que a transição semântica do *qing*$^{\text{realidade}}$ para o *qing*$^{\text{emoção}}$ pode ser explicada pela introdução do budismo na filosofia chinesa. Hansen (1995, p. 183) afirma que

> Aceito implicitamente a possibilidade de que a introdução do budismo tenha importado uma teoria psicológica indo-europeia e, assim, introduzido novos papéis teóricos para *qing*$^{\text{sentimentos}}$ e *yu*$^{\text{desejo}}$.

Hansen argumenta que, com a introdução do budismo, os filósofos chineses encontraram uma maneira de entender a mente a partir da perspectiva dos estados internos, subjetivos e representacionais, e esse ponto de vista psicológico do budismo facilitou o desenvolvimento de uma nova dimensão semântica para *qing* (ou seja, *qing* como sentimentos subjetivos) na filosofia chinesa.

3.3 Qing como estimulação [arousal] e resposta mútua entre as coisas

Bruya (2003) relata que, em muitos textos pré-Han, *qing* se refere a estados afetivos da mente. Embora ele não discorde de Graham (1990) de que o *qing*, em alguns contextos da literatura pré-Han, signifique a natureza, a essência ou a genuinidade das coisas, ele aponta que *qing* também significa sentimentos ou emoções em outros contextos. Na verdade, o *qing* está intimamente relacionado a estados afetivos em vários textos pré-Han, como o *Mêncio* e o *Xunzi*. Ele afirma que "a definição de '*qing*' em termos de emoções pode agora ser vista explicitamente tão cedo quanto em Mêncio…" e argumenta que a "cosmologia precoce implícita da inter-relação espontânea entre as coisas (incluindo humanos)" está no pano de fundo da natureza polissêmica do *qing* (Bruya, 2003, p. 163). Ele explica que *qing* tem pelo menos dois significados diferentes, um sendo fatos ou situações e o outro sendo sentimentos e emoções. Entretanto, os dois significados, embora contrastantes ou distintos, não são necessariamente incomensuráveis ou incomparáveis entre si porque *qing* tem "tons emocionais implícitos no uso antigo" e essas conexões subjacentes entre os dois significados se tornaram aparentes e explícitas em textos chineses no final do período dos Estados Combatentes, como o *Mêncio* e o *Xunzi* (Bruya, 2003, p. 152n3). Segundo ele, a transição gradual ou talvez a transformação do polo onto-objetivo (ou seja, *qing* como natureza ou realidade) no polo psicossubjetivo (ou seja, *qing* como estado psicológico interativo da mente) de *qing* ocorreu no período de Mêncio e foi claramente observada no *Xunzi*. Bruya (2003, p. 169) afirma que

> *qing* está intimamente associado à estimulação [*arousal*] e à resposta mútua, os processos de transformação através da interpenetração

e essa compreensão geral (embora vaga e implícita) do universo e dos assuntos humanos precede as discussões filosóficas de *qing* como um estado afetivo da mente no período dos Estados Combatentes (Bruya, 2003, p. 168-169). Por exemplo, Bruya (2003, p. 163) afirma que

> a definição de "*qing*" em termos de emoções pode agora ser vista explicitamente tão cedo quanto em Mêncio, e

> seu conteúdo implícito pode ser visto desde tão antes quanto o *Shujing* [書經 *o Livro de Documentos*].

É importante notar que, na explicação de Bruya, a transição semântica ou mudança conceitual do *qing* não é entendida como uma mudança súbita de pontos de vista das dimensões externas para as internas do *qing*. Ao contrário, ela é entendida como um processo gradual de integração e interpenetração dos aspectos externos e internos do *qing* através de uma forma particular de psicologia filosófica, ou seja, a compreensão da mente e seus estados internos como um fluxo ressonante e interativo que deriva da força cosmológica geradora e interpenetrante.

3.4 Transição semântica e transformação do qing

Seguindo essa divisão semântica e a transição do sentido onto-objetivo para o psicossubjetivo do *qing*, podemos entender a polissemia de *qing* e sua mudança semântica na filosofia chinesa antiga. Em primeiro lugar, *qing* teve ou adquiriu muitos significados diferentes ao longo dos vários séculos da filosofia chinesa antiga. Em segundo, existem duas grandes dimensões semânticas (dimensões onto-objetivo e psicossubjetivo) do *qing*. Em terceiro lugar, os significados de *qing* haviam sido expandidos da primeira para a segunda dimensão. Por fim, em relação ao período da transição semântica ou expansão do *qing*, são propostas diferentes visões: a transição semântica ocorreu durante o período dos Estados Combatentes (especificamente por volta da época de Mêncio e Xunzi, ou seja, 300 AEC) (Bruya, 2003), após a introdução do budismo na China (Dinastia Han, por volta de 250 EC) (Hansen, 1995) ou durante a Dinastia Song (por volta de 960 EC) (Graham, 1990). Independentemente da linha de tempo exata dessa transição semântica, a filosofia chinesa é grandemente influenciada por sua reflexão filosófica sobre a natureza do *qing* através de seu amplo espectro semântico de natureza objetiva e sentimentos subjetivos. Cai (2020, p. 424-425) resume a polissemia e a transição semântica do *qing* da seguinte forma:

> O pensamento chinês sobre *qing* segue basicamente uma trajetória objetiva para a subjetiva. Ele começa com investigações filosóficas sobre a natureza da miríade de coisas ou *wanwu* 萬物 (dez mil coisas) durante o final do período da Primavera e Outono e o início do período dos Estados Combatentes (aproximadamente no final dos séculos VI e V AEC). Isso é seguido por uma mudança de foco da natureza objetiva das coisas para a natureza subjetiva dos humanos – sua emoção e natureza moral – durante o período médio e tardio dos Estados Combatentes (aproximadamente os séculos IV e III AEC). De Han em diante, o *lócus* das discussões sobre o *qing* mudam da filosofia para a música e a literatura, tornando-se a emoção a referência central de *qing*.

4. Categorias e listas de emoções em textos chineses antigos

Embora *qing* nem sempre signifique emoções e sentimentos em muitos textos chineses do período pré-Han, às vezes ele é discutido no contexto de catalogação ou categorização de estados psicológicos. Provavelmente a lista mais comum de emoções nos textos chineses antigos é *xi nu ai le* (喜怒哀樂 alegria, raiva, tristeza e prazer). Ela aparece em muitos textos chineses como termos representativos ou categorias de estados afetivos internos. Existem outras listas de emoções ente os textos chineses antigos, que são relativamente similares entre si.

4.1 Listas de qing como emoções

As listas a seguir mostram o alcance geral das emoções na filosofia chinesa antiga e como essas emoções se comparam com as categorias ocidentais de emoções como as da lista de paixões de Descartes (1648 [1989]) e as emoções básicas de Ekman (1999).

- *Liji* (9.18) (século IV AEC)

喜怒哀懼愛惡欲
alegria, raiva, tristeza, medo, amor, desgosto (ódio), e gosto (desejo).

- *Xunzi* (17.4, 22.2) (século III AEC)
  好惡喜怒哀樂
  gosto, desgosto (ódio), alegria, raiva, tristeza, prazer
- *Xunzi* (22,5) (século III AEC)
  說故喜怒哀樂愛惡欲
  persuasões e razões[26], alegria e raiva, tristeza e prazer, amor e desgosto (ódio), gosto (desejo)
- *Zhuangzi* (2.2) (século III AEC)
  喜怒哀樂 慮嘆變慹 姚佚啟態
  alegria, raiva, tristeza, prazer, preocupação, arrependimento, volubilidade, inflexibilidade, modéstia, voluntariedade, candura, insolência
- *Xing Zi Ming Chu* A Natureza [Humana] vem do Decreto [Celestial] (1.1) (século IV AEC)
  喜怒哀悲
  alegria, raiva, tristeza, pesar
- *Nei yei* (*Treinamento Interno*; Roth 1999: 51) (século IV AEC)
  憂樂喜怒欲利
  preocupação, prazer, alegria, raiva, desejo, lucro (interesse material)
- *Bai Hu Tong* (8.2) (século I EC)
  喜怒哀樂愛惡
  alegria, raiva, tristeza, prazer, amor, aversão (ódio)
- *As Paixões da Alma* (*Les Passions de l'âme*) (Descartes 1649)
  admiração, amor, ódio, desejo, alegria, tristeza
- "Emoções básicas" (Ekman 1999)
  alegria, raiva, tristeza, medo, repulsa, surpresa

[26] Nota do organizador: Aqui o autor interpretou que na obra *Xunzi*, do filósofo homônimo, os termos "persuasões e razões" (*shuo gu* 說故) se referiam às emoções (*qing* 情), no entanto, na parte indicada desse texto (22.5) Xunzi na verdade diz que todas essas características (persuasões, razões e as outras sete emoções citadas) são diferenciadas pelo coração-mente. Ele não afirma que são todas "emoções", mas incluí as emoções, as persuasões discursivas e as razões (ou causas) como objeto de compreensão distintiva do nosso coração-mente.

Essas listas demonstram que os antigos filósofos chineses utilizavam categorias de emoções comparáveis às da filosofia e psicologia ocidentais. Em sua obra *As Paixões da Alma* (*Les Passions de l'âme*), Descartes (1649) designa seis paixões primitivas: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Exceto a admiração, pode-se ver suas paixões primitivas nos textos chineses antigos. A lista de Ekman (1999) de emoções básicas (emoções que são universalmente percebidas e reconhecidas entre culturas e sociedades, ou seja, alegria, raiva, tristeza, medo, repulsa, surpresa) também coincidem substancialmente com as dos primeiros filósofos chineses. Embora a noção de *qing* seja bastante idiossincrática e polissêmica, a individuação das emoções na filosofia chinesa antiga parece comparável à da filosofia e da psicologia ocidental.

4.2 Categorias incomuns do qing

Nas listas de emoções chinesas, porém, é possível vermos algumas categorias incomuns: "persuasão e razão" (說故) no *Xunzi* (22,5)[27] e lucro (interesse material) (利) no *Nei yei*. Elas não se parecem com categorias de emoções. Além disso, não está claro se essas listas se referem às emoções designadas ou a todo o espectro emocional. Por exemplo, Eifring (2019, p. 190) sugere que *xi nu* (喜怒 alegria e raiva), um par de antônimos, deve ser entendido amplamente como todo o espectro de emoções, e não simplesmente como as duas emoções específicas (alegria e raiva). Ele afirma que *xi nu*

> é usado como uma simples frase de dois caracteres… geralmente se referindo às emoções em geral e não a essas duas emoções específicas.

Também não está claro se essas listas fornecem um conjunto de emoções mutuamente exclusivas ou exaustivas, já que algumas delas incluem categorias sobrepostas de emoções. Por exemplo, o amor (*ai* 愛) e o gostar (*hao*

[27] Nota do organizador: ver nota anterior, em que se explica que, na verdade, Xunzi não entendia as "persuasões e razões" como emoções, mas sim como objeto de compreensão distintiva do nosso coração-mente, tal como as emoções.

好) parecem muito semelhantes entre si, de modo que possuem o mesmo antônimo, ou seja, o desgosto (*e* 惡) em seus pares contrastantes. No *Liji*, *ai* (amor) é emparelhado com *e* (desgosto), mas no *Xunzi*, *hao* (gostar) é emparelhado com *e* (desgosto). Além disso, estados motivacionais como o desejo (*yu* 欲) e o gostar (*hao* 好) parecem compartilhar alguns elementos psicológicos comuns. Portanto, as listas e categorias de emoções nos textos chineses antigos não devem ser entendidas como listas completas das emoções porque são compostas de categorias sobrepostas que não são mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas. Faz pouco sentido compará-las diretamente com as paixões primitivas de Descartes ou com as emoções básicas de Ekman, embora elas tenham algumas semelhanças com as contrapartes ocidentais.

4.3 Termos para emoções nos textos chineses antigos

Essas listas de emoções não aparecem em textos chineses antigos antes do período dos Estados Combatentes, tais como as inscrições oraculares em ossos (甲骨文, *jiaguwen*) e inscrições em bronze da dinastia Shang (segundo milênio AEC). Elas começaram a aparecer no período de meados para o final dos Estados Combatentes. Por exemplo, os *Analectos* e o *Mêncio*, embora discutam estados afetivos da mente, não listam as emoções na forma de *xi nu* (喜怒) ou *xi nu ai le* (喜怒哀樂). O *Xunzi* e o *Zhuangzi*, por outro lado, listam as emoções em várias formas que incluem *xi nu ai le* (喜怒哀樂) (Bruya, 2003; Eifring, 2019; Harbsmeier, 2004; Puett, 2004). Harbsmeier (2004, p. 70) relata que termos que se referem a emoções como *xi* (喜 alegria), *nu* (怒 raiva), *ai* (哀 tristeza), *ju* (懼 medo), *ai* (愛 amor), *wu* (惡 desgosto), e *yu* (欲 desejo) não são usados nas inscrições oraculares em ossos da China antiga (*Xi* [喜] era usado apenas como um nome próprio, mas não como um nome de uma emoção). Ele também lista os seguintes termos e aponta que eles estão "ausentes nos oráculos de ossos e gradualmente emergem nas inscrições de bronze, bambu e seda de tempos posteriores" (Harbsmeier, 2004, p. 70).

xin 心 coração
si 思 pensar em, desejar
nian 念 pensar sobre
zhi 志 ambição, aspiração
shen 慎 cautela
zhong 忠 imparcial, honesto
gong 恭 respeito

ci 慈 amabilidade
wu 悟 entendimento
wei 慰 consolo
mu 慕 admiração
xu 恤 compaixão
yu 愚 estupidez
dai 怠 preguiça
wang 忘 esquecimento
huo 惑 confusão

ji 忌 inveja/receio
yuan 怨 ressentimento
nu 怒 raiva
hui 悔 lamento
bei 悲 tristeza
gan 感 comoção
kong 恐 terror
lian 憐 amor

A ausência desses termos nas primeiras inscrições chinesas, como explica Harbsmeier (2004), não implica que os chineses antigos não tivessem concepções de emoções ou outros estados psicológicos. Também não significa que tais termos não eram utilizados na China antiga fora dos objetivos da manutenção dos registros. Significa simplesmente que a concepção e o discurso público sobre as emoções (incluindo a escrita e a compilação de textos com esses termos psicológicos) haviam sido alterados e novos termos haviam sido desenvolvidos na China antiga, especificamente durante o período dos Estados Combatentes. É importante notar que alguns dos termos desta lista (como "preguiça" e "terror") estão relacionados a estados comportamentais ou corporais, ou seja, estados que são vivenciados pelo corpo ou manifestados no corpo. Ou seja, em textos chineses antigos, o domínio da mente não está limitado aos estados internos ou representacionais. Ele é estendido também aos estados corporais.

5. Emoções nos textos filosóficos chineses antigos

Os principais textos filosóficos do início da filosofia chinesa, como os *Analectos*, o *Mozi* e o *Laozi*, foram escritos no período dos Estados Combatentes, o período histórico conhecido como o período das "Cem Escolas de Pensamento" (百家). Muitas escolas filosóficas competiam entre si por suas visões de felicidade pessoal, virtude, sociedade ideal, governo estável e mundo pacífico. Algumas dessas escolas filosóficas desenvolveram teorias inspiradoras e estimulantes sobre a mente e as emoções. As seções seguintes examinarão e

explicarão como os textos filosóficos do período dos Estados Combatentes, especificamente os do confucionismo, daoísmo e moísmo, descrevem e discutem as emoções em suas teorias sobre mente, moral e natureza humana.

5.1 Os Analectos

Em muitas passagens dos *Analectos*, Confúcio (551-479 AEC) afirma que a verdadeira virtude vem de um estado afetivo mental genuíno. Ele enfatiza que o estado afetivo cuidadosamente focalizado é um componente essencial da virtude confucionista. Embora Confúcio não faça qualquer conexão explícita entre *qing* e emoções, sua abordagem geral das emoções e da virtude através da genuinidade ou sinceridade da mente faz uma conexão implícita entre *qing* e emoções no cultivo da virtude: a virtude deve refletir a genuinidade afetiva que emerge da essência (*qing*) da humanidade. Desse ponto de vista moral-psicológico, podemos entender que o *qing* inclui sentimentos e emoções subjetivas e, ao mesmo tempo, refere-se também à natureza humana essencial na filosofia confucionista primitiva.

Sentimentos e emoções são discutidos em muitas passagens dos *Analectos*. Confúcio acredita que ter estados emocionais apropriados é essencial para cultivar e aperfeiçoar as virtudes ideais. A verdadeira piedade filial, segundo ele, não é apenas o comportamento de apoiarmos nossos pais, mas o respeito sincero e o cuidado por eles (*Analectos*, 2.7). O que distingue a verdadeira piedade filial de um simples ato de cumprir o dever de servir aos pais é esse estado interior de amor sincero por eles. Quando Fanzi pergunta sobre o *ren* (benevolência, a virtude central do confucionismo), Confúcio responde que *ren* é amar os outros (*Analectos* 12.22). Quando Lin Fang pergunta sobre o decoro ritual [*li* 禮], Confúcio afirma que

> Nas cerimônias de luto, é melhor que haja uma tristeza profunda do que uma atenção minuciosa às práticas (*Analectos,* 3.4; Legge, 1960a, p. 156).

Ele enfatiza um estado de espírito apropriado, ou seja, o pesar profundo e a tristeza sincera, e não os detalhes formais da cerimônia em decoro ritual. Na fundação das virtudes confucionistas – tais como a piedade filial (*xiao* 孝), a

benevolência (*ren* 仁) e a decoro ritual (*li* 禮) – podemos sempre ver estados emocionais genuínos e apropriados com a mente totalmente dedicada.

Um grupo diversificado de emoções, como *le* (樂 alegria), *ai* (哀 pesar), *hao* (好 gostar), e *you* (憂 preocupação), é discutido nos *Analectos*. Confúcio sempre vê, sob as ações e comportamentos observáveis, um profundo fluxo emocional como um elemento crítico da humanidade e da excelência moral.

> O Mestre disse: "Alta posição ocupada sem generosidade indulgente; cerimônias realizadas sem reverência; luto conduzido sem pesar (*ai* 哀 pesar) – como devo contemplar tais caminhos?" (*Analectos,* 3.26; Legge, 1960a, p. 164).
>
> O Mestre disse: "Aqueles que conhecem [*zhi* 知] a verdade[28] não são iguais àqueles que a amam [*hao* 好 que gostam], e aqueles que a amam não são iguais àqueles que se deleitam [*le* 樂 alegria] nela" (*Analectos,* 6.20; Legge, 1960a, p. 191).

Confúcio não só explica as virtudes através de estados emocionais, como também expressa a excitação de se cultivar e aperfeiçoar as virtudes através do aprendizado (*xue* 學). O capítulo inicial dos *Analectos* começa com a empolgação de Confúcio pelo aprendizado:

> Não é agradável [*le* 樂] aprender com uma constante perseverança e aplicação? Não é agradável receber amigos vindos de lugares distantes? Não é um homem de completa virtude aquele que não se sente rancoroso, ainda que os outros homens possam não notá-lo? (*Analectos,* 1.1; Legge, 1960a, p. 137).

A emoção e o deleite nessa passagem não são simples estados hedônicos da mente, mas um senso totalmente engajado da própria mente virtuosa. Confúcio

[28] Nota do organizador: Neste trecho dos *Analectos* não há nenhum caractere equivalente ao termo "verdade" em português (ou equivalentes em outras línguas europeias). A primeira frase deste trecho citado se refere ao *zhi* 知, "saber", "conhecimento" ou "sabedoria".

também expressa sua tristeza pela morte de seu amado discípulo Yan Yuan. Confúcio

> chorou muito por ele, e os discípulos que estavam com ele disseram: "Mestre, seu luto é excessivo"! "Excessivo?", disse ele. "Se eu não chorar amargamente por este homem, por quem devo chorar?" (*Analectos,* 11.10; Legge, 1960a, p. 240).

Ele não esconde suas emoções naturalmente despertadas como expressões de sua mente-coração genuína. Nos *Analectos*, portanto, Confúcio mostra que as emoções e os sentimentos são componentes essenciais da virtude e do autocultivo, e destaca a natureza afetiva da mente moral.

Nenhum desses sentimentos e emoções, entretanto, está explicitamente ligado ao *qing* nos *Analectos*. *Qing* aparece duas vezes nos *Analectos*, em contextos onde significa genuinidade, veracidade, situações ou circunstâncias. Por exemplo, não há conexão direta entre *qing* e emoções nas seguintes passagens dos *Analectos*.

> Se ele [uma pessoa superior] ama a boa fé, o povo não se atreverá a não ser sincero [*qing*, verdadeiro] (*Analectos,* 13.4; Legge, 1960a, p. 265).
> Os governantes falharam em seus deveres, e o povo, consequentemente, ficou desorganizado por um longo tempo. Quando você descobre a verdade [*qing*, situação] de qualquer acusação, fique de luto e tenha pena deles, e não sinta alegria com sua própria aptidão (*Analectos,* 19.19; Legge, 1960a, p. 345).

Nessas passagens, *qing* significa genuinidade, veracidade e realidade objetiva. Parece que quando os ensinamentos de Confúcio foram registrados por volta de 500 AEC, *qing* tinha pouca relação com os sentimentos internos subjetivos, ainda que Confúcio tenha discutido emoções e sentimentos nos *Analectos*. Como argumentam Graham (1990) e Hansen (1995), o *qing* se associa às emoções e sentimentos em etapas posteriores da filosofia chinesa. Isso não significa que as emoções não são importantes ou não foram discutidas na filosofia chinesa no período dos Estados Combatentes. Na verdade, os

Analectos estão repletos dos ensinamentos de Confúcio sobre as emoções e os sentimentos. *Le* (樂 alegria) aparece 23 vezes nos *Analectos*, enquanto a piedade filial (*xiao* 孝) e a retidão (*yi* 義) aparecem 14 e 20 vezes respectivamente.

5.2 O Mozi

A visão de Mozi (480-390 AEC) do mundo pacífico e próspero está em sua filosofia do *jian ai* (兼愛), de cuidado ou preocupação imparcial para com todos. Ele acredita que todos os grandes problemas do mundo, como a guerra, a violência e a pobreza, são causados pela tendência psicológica não regulamentada da parcialidade e da busca incessante do interesse próprio. Segundo Mozi, sentimentos ou emoções subjetivas pelos outros, embora possam promover o amor ao outro e o cuidado de seu bem-estar, podem se tornar parciais e tendenciosos porque as emoções são tipicamente despertadas, expressas e compartilhadas em pequenas comunidades de relações pessoais e pequenas redes sociais. Mozi acredita que as emoções despertadas espontaneamente, por causa de suas tendências de parcialidade, inconsistência e viés, não ajudam as pessoas a lidar com suas dificuldades e consertar as calamidades do mundo. Ele afirma que

> são como os grandes estados atacando os pequenos estados, as grandes famílias causando estragos às famílias menores, os fortes roubando os fracos, muitos fazendo violência a poucos, os espertos enganando os ignorantes e os nobres agindo arrogantemente para com os humildes. Esses são alguns dos grandes males que estão sendo feitos no mundo. Além disso, há governantes que não são bondosos, ministros que não são leais, pais que não são amorosos, e filhos que não são filiais. Esses também são alguns dos grandes males que estão sendo feitos no mundo…. Se tentarmos descobrir a origem desses diferentes danos, onde a encontramos?… são aqueles que são parciais em suas relações com os outros a verdadeira causa de todos os grandes danos do mundo (*Mozi,* 16.1; Ivanhoe & Van Norden, 2001, p. 68).

Portanto, Mozi propõe o *jian ai*, o cuidado imparcial, ou seja, um senso de interesse moral amplo, justo e consistente para o bem-estar dos outros além do estreito confinamento das relações pessoais e das redes locais. Geralmente *ai* (愛) significa amor ou carinho. No contexto da filosofia de Mozi, porém, significa amor universal, ou seja, o interesse isento e imparcial pelo bem-estar dos outros. É amor, preocupação ou cuidado sem a parcialidade afetiva do sentimento forte pelos pais, mas falta de preocupação para com estranhos. Por isso, *ai* não parece ser uma emoção típica de cuidado e preocupação. Graham (1989, p. 31-32) afirma que é a "vontade não emocional de beneficiar e evitar prejudicar as pessoas". Entretanto, *ai* não exclui necessariamente os elementos afetivos do carinho ou da preocupação. Como Shun explica (1997, p. 31), ele pode incluir "reagir afetivamente em resposta às condições negativas dos objetos de preocupação". Virág (2017, p. 59) também assinala que

> O *jian ai* possui um significado amplo no texto [o *Mozi*], desde uma forte afeição até uma preocupação mais destacada com o bem-estar dos outros.

O aspecto único do *jian ai* de Mozi é que ele parece ser um dever afetivo construído a partir de seu argumento para superar a parcialidade e o preconceito. Se o *jian ai* é uma emoção, não é um sentimento espontâneo, mas uma emoção cultivada, ou seja, um interesse cuidadosamente desenvolvido, isento, imparcial e afetivo em benefício dos outros e do mundo.

Mozi apresenta seu famoso argumento para o amor imparcial na seguinte passagem:

> Se as pessoas considerassem os estados alheios como consideram o seu próprio estado, então quem ainda mobilizaria seu próprio estado a atacar os outros estados? Eles considerariam os outros como consideram os seus próprios estados. Se as pessoas considerassem as capitais alheias como consideram a sua própria capital, então quem ainda levantaria sua própria capital a atacar as outras capitais? Eles considerariam as capitais dos outros como se fossem suas. Se as pessoas considerassem as casas alheias como consideram a sua própria casa, quem ainda levaria sua própria casa a trazer

> desordem às casas das outras pessoas? Considerariam as [casas] dos outros como se fossem suas próprias casas. Agora, se os estados e as cidades não atacassem e agredissem uns aos outros, e se as casas não trouxessem desordem e se danificassem mutuamente, isso seria prejudicial para o mundo? Ou seria benéfico? Isso deve ser benéfico para o mundo. No momento, pensemos sobre a origem desses muitos benefícios, de onde eles surgem…. Devemos dizer que é de amar e beneficiar as pessoas que eles surgem. E se distinguíssemos e nomeássemos aqueles no mundo que amam e beneficiam as pessoas, seria algo "discriminatório" ou "universal"? Devemos dizer que seria algo "universal". Nesse caso, então, é o "mútuo e universal" o que dá origem aos grandes benefícios do mundo (*Mozi,* 16.2; Johnston, 2010, p. 147-149).

O argumento de Mozi nessa passagem não parece provar a existência de uma emoção de amor universal e de cuidado mútuo. Em vez disso, o argumento tenta provar a importância da imparcialidade e a necessidade de uma dedicação emocional pelo amor universal. É uma justificativa racional que exige um ponto de vista recíproco e universal, onde se deve ter igual interesse para si mesmo e para os outros. Nesse contexto, pode-se suspeitar da realidade psicológica e da eficácia prática do amor universal de Mozi. O principal desafio teórico é explicar a motivação do cuidado imparcial com base em um raciocínio de que o cuidado imparcial é moralmente justificado e é a coisa racionalmente certa a ser feita (Graham, 1989, p. 31-32; Nivison, 1996, p. 84; Virág, 2017, p. 61-62). Pode a motivação afetiva do *jian ai* surgir de uma argumentação racional ou de uma justificação moral doxástica? Embora não seja necessário distinguirmos a racionalidade e a emocionalidade do *jian ai* para podermos aceitar as diversas formas de motivação moral (Fraser, 2011; Robins, 2012), a abordagem de emoção de Mozi é claramente diferente da dos confucionistas, tais como Confúcio e Mêncio. Os confucionistas acreditam que os estados emocionais naturais ou genuínos podem se alinhar à vontade moral e às virtudes ideais através do processo de autocultivo, aprendizagem ou outras práticas mentais. Mozi parece se concentrar principalmente no raciocínio e na justificação racional do *jian ai*, embora ele não rejeite ou desvalorize completamente os

elementos afetivos do *jian ai* e os vários meios de seu cultivo. Segundo ele, o *jian ai* torna os governantes gentis, os ministros leais e os pais compassivos, e o cavalheiro o examina cuidadosamente e o pratica diligentemente (*Mozi,* 16.2; Johnston, 2010, p. 165).

Qing aparece 26 vezes no *Mozi*, mas não se refere aos estados afetivos internos da mente. Ao invés disso, é usado de pelo menos três maneiras diferentes. Mozi afirma que

> Toda criatura que vive entre o céu e a terra e os quatro mares partilha da natureza [*qing* 情] do céu e da terra e da harmonia do Yin e do Yang. Nem mesmo os maiores sábios podem alterar isso. Como sabemos? Quando ensinavam sobre o céu e a terra, eles moravam nas esferas superior e inferior e nas quatro estações, nos princípios do Yin e Yang e da natureza humana [*ren qing* 人情], nos fenômenos dos homens e mulheres, pássaros e animais, e dos sexos. Mesmo os primeiros reis não podiam fugir dos fundamentos da natureza (*Mozi,* 6.8; Mei, 1929, p. 26).

Nessa passagem, Mozi descreve o *qing* (情) como a natureza firme e objetiva do mundo (天壤之情), incluindo a natureza humana (*ren qing* 人情), que é inalterável e imutável mesmo pelos reis sábios. A passagem inteira explica a ordem natural do universo (tempo, espaço, coisas vivas e não vivas) e a natureza dos seres humanos e dos animais. Aqui, *qing* não tem nenhuma relação com as emoções ou sentimentos.

Em outra passagem, Mozi usa *qing* para explicar o ambiente sociopolítico de um estado. Ele afirma que aqueles governantes que compreendem o *qing* das pessoas comuns serão líderes bem-sucedidos, mas aqueles que não compreendem o *qing* trarão o caos (*Mozi*, 13.1; Mei, 1929, p. 70). Aqui, *qing* significa um amplo ambiente sociopolítico, especificamente as condições de vida (econômicas, culturais, sociais e políticas) das pessoas. O *Mozi* afirma que a compreensão do *qing* das pessoas é um elemento crítico para uma liderança de sucesso. Os governantes devem observar cuidadosamente a realidade sociopolítica de seus estados e as condições de vida e opiniões de seu povo. Este tipo de *qing* se enquadra na categoria semântica de situações, circunstâncias, ou realidade. Cai (2020, p. 403) a interpreta como as condições

existenciais das pessoas, e Virág (2017, p. 56) a toma como o sentimento ou a disposição afetiva das pessoas.

Qing também significa verdade ou veracidade no *Mozi* (36.1). Quando Mozi explica o padrão (epistemológico) de julgamento, ele afirma que

> Agora, como é difícil dizer a verdade e o erro [*qing wei* 情偽] (de uma doutrina) no mundo, deve haver três testes (*Mozi*, 36.1; Mei, 1929, p. 189).

Mei (1929) traduz *qing wei* como verdade e erro, mas o termo pode ser entendido como genuíno (verdadeiro) e artificial (enganoso), ou seja, um par de propriedades epistemológicas contrastantes. *Qing* também é usado de forma adverbial. Significa sinceramente, francamente, seriamente ou realmente. Mozi afirma que se

> os governantes realmente [*qing* 情] desejam o ganho e evitam as perdas, desejam a segurança e evitam os perigos, eles não podem deixar de condenar as guerras ofensivas (*Mozi,* 18.4; Mei, 1929, p. 104).

Embora o significado adverbial esteja relacionado ao significado do substantivo *qing*, ou seja, genuinidade, ele revela uma maneira única de como as emoções se relacionam com os seus objetos. As emoções, como as crenças e as percepções, têm sua própria intencionalidade, ou seja, sua própria maneira de se referir a seus objetos-alvo. Por exemplo, as pessoas não estão apenas zangadas. Elas estão zangadas com certas coisas ou eventos (alguém roubou o seu carro, por exemplo) de certas maneiras (formas altamente estressantes e frustrantes). Com relação a esta forma única de intencionalidade afetiva, Bockover (1995, p. 174) afirma que

> a diferença entre crenças e emoções… é que as emoções implicam em formas distintamente afetivas de se estar consciente das coisas.

Em seu uso adverbial no *Mozi*, *qing* mostra este aspecto único de intencionalidade afetiva. As emoções não se relacionam simplesmente com os seus alvos: elas podem se relacionar com os seus alvos por diversos modos

adverbiais (isto é, fortemente, fracamente, sinceramente ou superficialmente, etc.).

5.3 O Mêncio

Seguindo a visão de Confúcio sobre a genuinidade da emoção nas virtudes morais, Mêncio (372-289 AEC) desenvolve uma explicação moral-psicológica do coração-mente (xin 心) e seus fundamentos morais inatos com excitação [*arousal*] espontânea e pureza motivacional. Ele coloca as emoções morais no centro de sua filosofia e argumenta que a genuinidade afetiva das virtudes confucionistas emerge de inclinações afetivas inatas. Seus quatro brotos morais (*siduan* 四端, os quatro fundamentos morais-psicológicos das virtudes confucionistas) são o coração da piedade e da compaixão (惻隱), vergonha e aversão (羞惡), modéstia e conformidade (辭讓), e aprovação e reprovação (是非) (*Mêncio*, 2A6, 6A6). Por exemplo, não podemos suportar ver o sofrimento dos outros e desenvolvermos rapidamente uma preocupação empática por eles. Essa inclinação afetiva naturalmente suscitada é o fundamento da virtude confucionista da benevolência (*ren*) (*Mêncio*, 2A6). Mêncio frequentemente compara o cultivo dos brotos morais a um processo agrícola: os brotos podem crescer naturalmente devido à sua natureza inata sob condições externas particulares (como a água, o solo e os nutrientes) para a sua plena maturação. Deste ponto de vista ontogenerativo e inato das emoções morais, podemos ver a conexão moral-psicológica entre *qing* e as emoções. Mesmo que nenhuma conexão explícita entre *qing* e emoções seja feita no *Mêncio*, a genuinidade da mente humana nas virtudes confucionistas como *ren* (仁 benevolência), *yi* (義 retidão), *li* (禮 decoro ritual), e *zhi* (智 sabedoria) é rastreada até a natureza ou essência inata, (p. ex., *qing*) da humanidade que se manifesta em reações emocionais como *buren* (不忍 não suportar ver o sofrimento dos outros) ou *ceyin* (惻隱 piedade e compaixão).

> Quando digo que todos os homens têm uma mente que não suporta ver o sofrimento dos outros, meu significado pode ser ilustrado assim: Agora, quando os homens de repente veem uma criança prestes a cair num poço, todos têm um sentimento de alarme e angústia, não para

> ganhar amizade com os pais da criança, não para buscar elogios de seus vizinhos e amigos, nem porque não gostam da reputação [de falta de humanidade se não resgataram a criança]. Nesse caso, vemos que um homem sem o sentimento de comiseração não é um homem; um homem sem o sentimento de vergonha e desgosto não é um homem; um homem sem o sentimento de deferência e cumprimento não é um homem; e um homem sem o sentimento de certo ou errado não é um homem (*Mêncio*, 2A6; Chan, 1963, p. 65).

Como se pode ver na discussão de Mêncio sobre os quatro brotos morais dessa passagem, a psicologia moral do coração se concentra no fundamento psicológico e ontológico das emoções morais. Segundo ele, as virtudes confucionistas derivam dos fundamentos inatos (*siduan*), e esses fundamentos são naturalmente dotados de inclinações morais afetivas. Assim como Confúcio enfatiza o significado das emoções sinceras no cultivo das virtudes, Mêncio destaca os fundamentos emocionais inatos do cultivo das virtudes. No entanto, esses não são apenas alicerces psicológicos. Eles também são fundamentos ontológicos. Mêncio (2A6) afirma, por exemplo, que a faltar *ceyin* [piedade e compaixão] no coração-mente significa ausência da essência de humanidade. Essa abordagem fundacionalista e ontológica na filosofia moral de Mêncio oferece uma oportunidade estimulante para conectar emoções (inclinações afetivas) e *qing* (natureza genuína) no contexto dos quatro brotos morais.

Segundo Mêncio, certas emoções são despertadas por orientações psicológicas inatas da mente que fluem espontaneamente da natureza original do ser humano. Os quatro brotos morais (*siduan*) são emoções que merecem um cultivo cuidadoso, pois sua genuinidade deriva da natureza humana. Mêncio (2A6, 6A6) acredita que as emoções, como os organismos vivos, têm raízes e fundações, crescem e se expandem, e se estendem para realizar seu potencial natural. Elas começam e crescem como um fogo que começa como faísca e uma fonte que irrompe (*Mêncio,* 2A6). Elas não devem ser obstruídas ou paradas. Elas devem ser desenvolvidas e cultivadas para realizar todo o seu potencial. Esse é o nativismo moral-psicológico de Mêncio que destaca os brotos morais

afetivos e generativos na fundação da mente do coração e da natureza humana (Seok, 2008).

Flanagan (2014) caracteriza a psicologia moral de Mêncio dos quatro brotos morais como teleologia natural porque as emoções morais têm fundamentos profundos na natureza humana com os pontos finais designados, ou seja, as virtudes confucionistas. Esta abordagem ontológica e teleológica das emoções mostra porque as emoções são importantes na filosofia confucionista e como as emoções e qing podem se relacionar umas com as outras. Por exemplo, a *qing* aparece quatro vezes (*Mêncio* 3A4, 4B46, 6A6, 6A8) no *Mêncio* e significam natureza/essência ou situação/realidade. Geralmente, o conteúdo semântico do *qing* no *Mêncio* segue o dos *Analectos*: *qing* não está diretamente relacionado a sentimentos subjetivos internos. *Wu zhi qing* (物之情) significa natureza das coisas (*Mêncio,* 3A4) e *ren zhi qin*g (人之情) significa a natureza ou disposição natural dos seres humanos (*Mêncio,* 6A8). Em 6A6, porém, *qing* é usado para explicar a bondade da natureza humana no contexto dos sentimentos afetivos, ou seja, dos quatro brotos morais. Ele afirma que "Dos sentimentos [*qing*] próprios dela [natureza], ela se constitui para a prática do que é bom" (*Mêncio* 6A6; Legge, 1960b, p. 402). Nesta passagem, *qing* se refere ao fundamento ou raiz das emoções morais. Mêncio explica que todos os seres humanos, apesar de suas diferenças individuais, têm o mesmo fundamento de bondade, como os quatro brotos morais que são basicamente sentimentos morais. Esses sentimentos são as essências fundamentais (*qing*) da humanidade que podem se tornar virtuosas através do processo de cultivo e aprendizagem. Embora *qing*, nessa passagem, não se refira a estados subjetivos internos da mente, significa as disposições genuínas e verdadeiras dos seres humanos, tais como as orientações afetivas da mente que podem ser observadas nos quatro brotos morais. Nesta passagem, *qing* (natureza/essência) se aproxima das emoções e dos sentimentos, não apenas sentimentos aleatórios, mas certos sentimentos com inclinações inatas específicas que refletem a natureza subjacente dos seres humanos. Aqui, Mêncio abre a porta para o *qing* emocional em sua discussão de como os seres humanos podem se tornar virtuosos através dos brotos afetivos inatos da moralidade.

Além dos quatro brotos morais e sua natureza fundamental, Mêncio discute emoções e sentimentos subjetivos de amor, preocupação e tristeza. Por exemplo, ele discute as emoções do rei Shun (舜), tais como tristeza e amor por

seus pais e irmão, e explica a verdadeira piedade filial (*Mêncio,* 5A1). Os pais e o irmão de Shun tentaram matá-lo, mas ele manteve seus sentimentos sinceros por eles. Assim como Confúcio, Mêncio acredita que as emoções genuínas são componentes críticos das virtudes morais ideais. Ele também aponta como as emoções mudam nosso senso de adequação e motivam a adoção de certas normas. Ele afirma que

> Antigamente, não havia qualquer regra para o tamanho do caixão interno ou externo. Na antiguidade média, o caixão interno era feito de sete polegadas de espessura, e o externo, o mesmo. Isso era feito por todos, desde o soberano até o povo comum, e não simplesmente pela beleza da aparência, mas porque assim satisfaziam os sentimentos naturais de seus corações [*ren xin* 人心] (Mêncio, 2B16; Legge, 1960b, p. 221).

Parece que a espessura do caixão tem pouco a ver com emoções ou sentimentos, mas Mêncio explica que nossos sentimentos pelas pessoas falecidas é a razão pela qual o caixão interno tem certa espessura. Não é por uma consideração estética, um princípio universal ou um senso de dever, mas por um senso afetivo para com os outros o que motivou a decisão de adotar tal espessura. Desta perspectiva, pode-se facilmente entender as críticas de Mêncio (*Mêncio,* 3B9) às opiniões de Yang Zhu e Mo Di (yangismo e moísmo). O ponto de vista de Yang é que o egoísmo é o que promove o próprio interesse, mas não reconhece a autoridade do governante. O ponto de vista de Mo é que o cuidado imparcial é o que apoia o benefício dos outros, mas não reconhece os sentimentos e o respeito de seus pais. Mêncio afirma que "não reconhecer nem o rei, nem o pai é ser como uma fera" (*Mêncio,* 3B9; Legge, 1960b, p. 282). É importante notar que o que Mêncio critica aqui não é simplesmente sua rejeição à autoridade de governante e pai. Ao contrário, é a negação do coração atencioso no centro da moralidade o que torna a humanidade pouco mais do que animais. Mêncio explica por que os sentimentos e as emoções pelos outros, especificamente por nossos pais, é importante, e por que o yangismo e o moísmo falham: eles propõem modos de vida descuidados. Isso é claramente apresentado no comentário de Mêncio sobre a visão do pensador moísta Yi Zhi (夷子). Mêncio discute o seguinte exemplo:

> Na grande antiguidade, havia alguns que não enterraram os seus pais. Quando os seus pais morriam, eles os pegavam e jogavam em uma vala. Mais tarde, quando passavam por eles e viram raposas e gatos selvagens os comendo, e moscas e mosquitos os comendo, o suor surgia em suas testas, eles pareciam inquietos e não suportavam olhar aquilo direito. Agora, a transpiração não era para o bem de outras pessoas. Era algo do fundo de seus corações que se manifestava em suas expressões. Eles voltavam imediatamente para casa e voltavam com cestos e pás e cobriram os corpos. Se era realmente correto cobri-los, então deve haver certos princípios morais que faziam com que os filhos e os homens da humanidade se tornassem filhos filiais de seus pais (*Mêncio,* 3A5; Chan, 1963, p. 71).

Nesta passagem, Mêncio afirma claramente que as mudanças fisiológicas no corpo não são causadas por uma deliberação ou consideração de reputação e recompensa. Elas simplesmente saem do fundo do coração (*zhong xin* 中心 – o centro ou núcleo do coração-mente) em seus sentimentos pelos outros. Ele acredita que o yangismo e o moísmo carecem desse elemento crítico da mente moral afetiva. Segundo ele, somos criaturas morais por causa dos sentimentos e emoções que fluem de nossa natureza genuína em seu coração-espírito que se importa com os outros.

5.4 O Xunzi

Xunzi (310-235 AEC) aborda as emoções a partir da perspectiva das funções e processos mentais. A mente, segundo ele, é uma complexidade funcional que consiste em diversos processos de sentimentos, e sua natureza não é a de se basear na orientação moral inata, mas a de manifestar sensibilidade afetiva e reatividade em formas expressivas. Se a mente tem a reatividade espontânea a estímulos externos, as emoções e sentimentos mostram como a mente interage ou reage com o mundo (*Xunzi,* 11.10). Portanto, sua abordagem das emoções e sentimentos, em comparação com a abordagem

fundamental e moral de Mêncio, é naturalista e psicológica. Ao contrário de Mêncio, ele não investiga e analisa os fundamentos inatos das virtudes confucionistas. Em vez disso, ele discute como as emoções e sentimentos são despertados na mente para servir a determinadas funções perceptivas, conativas e morais.

Xunzi se concentra em inclinações mentais naturalmente inatas sem necessariamente implicar as normas subjacentes das virtudes ideais. Ele afirma que

> A disposição natural [*qing* 情] das pessoas é que, para alimento, elas querem carnes, para roupas, elas querem peças bordadas, para viagens, elas querem carruagens e cavalos, e, além disso, elas querem as riquezas da fortuna excedente e dos bens acumulados. Mesmo que providas dessas coisas, até o final de seus anos nunca ficariam satisfeitas; esta é também a disposição natural [*qing* 情] das pessoas (*Xunzi,* 4.11; Hutton, 2014, p. 29).

Nessa passagem, Hutton traduz *qing* como "disposição natural". É importante notar que o significado de *qing* como disposição natural não significa necessariamente senso normativo ou teleológico da natureza (ou seja, a natureza como padrão ideal ou objetivo final da vida humana), mas tendências espontâneas não reguladas e não cultivadas do comportamento humano na filosofia do Xunzi, porque o *qing* humano (人之情) pode ser perturbador e desordenado (*Xunzi*, 23).

Desse ponto de vista naturalista, Xunzi conecta ativamente o *qing* a estados e disposições psicológicas. Em textos chineses anteriores, como o *Mozi*, por exemplo, *ren qing* não se refere a psicologia interior ou estados afetivos. No *Xunzi*, contudo, *ren zhi qing* (人之情, *qing* dos seres humanos) ou *ren qing* (人情, *qing* humano) se refere a disposições psicológicas ou estados afetivos. Cai (2020, p. 407) relata que *qing* aparece 119 vezes nos Xunzi e

> Das 119 aparências de *qing*, menos de 20 carregam a importação neutra ou positiva de "a natureza das coisas".

Especificamente, Xunzi conecta *qing* a estados subjetivos internos. Ele afirma que

> Os sentimentos de gostar e desgostar, felicidade e raiva, e tristeza e alegria, próprios da natureza de uma pessoa, são chamados de disposições [*qing* 情] (*Xunzi,* 22.2; Hutton, 2014, p. 236).

Entre os textos chineses no período dos Estados Combatentes, essa é uma das passagens onde o *qing* é discutido explicitamente no contexto dos sentimentos subjetivos internos. Entretanto, a passagem, em si, não mostra necessariamente que *qing* é entendido ou identificado como emoções na filosofia de Xunzi. Em vez disso, as emoções podem ser entendidas como expressões, derivações ou uma das manifestações da natureza ou essência subjacente dos seres humanos, como Graham (1990, p. 64) sugere. Quer se aceite ou não a interpretação de Graham, é claro que Xunzi aproxima o *qing* da dimensão mental afetiva. Na verdade, a observação cuidadosa, a modificação e o cultivo do *qing* como disposição afetiva é um elemento-chave da filosofia moral de Xunzi, como ilustrado em seus capítulos sobre rituais e música.

Segundo Xunzi, o *qing* humano tem uma inclinação distinta do *yu* (欲 desejo). As pessoas gostam de satisfazer seus desejos materiais, tais como alimentos extravagantes e roupas finas.

> A disposição natural [情] das pessoas é que, para alimento, elas querem [*yu* 欲] carne, para roupas, elas querem peças bordadas … (*Xunzi*, 4.11; Hutton, 2014, p. 29).

Nessa passagem, *yu* (欲) significa desejo por valores materiais e interesse em maximizar o próprio interesse. Xunzi acredita que o *yu* é uma disposição inata da psicologia humana e os seres humanos são indivíduos autointeressados que procuram satisfazer seus desejos que não estão completamente satisfeitos. Como resultado, o *yu* gera a luta competitiva e violência. Ele afirma que

> Elas [pessoas] nascem com desejos nos olhos e ouvidos, um carinho por belas imagens e sons. Se os seguirem, então a lascívia e o caos surgirão … (*Xunzi,* 23.1; Hutton, 2014, p. 248).

Ao contrário da abordagem otimista de Mêncio em relação às disposições inatas como os quatro brotos morais, a abordagem de Xunzi em relação à disposição natural do *yu* é cautelosa e aflitiva, e quiçá completamente desesperadora: o *yu* é uma grande ameaça à ordem e estabilidade da vida humana. A natureza humana é má, declara ele (*Xunzi,* 23.1), devido a essa disposição psicológica natural, mas egoísta, da mente humana.

Yu é tipicamente entendido como um estado de necessidade ou busca (*Xunzi,* 4.11, 23.1). Entretanto, Xunzi o explica no contexto de estados perceptuais, como ver, ouvir e degustar, ou seja, de como nossos órgãos sensoriais buscam os seus objetos.

> Quanto às disposições naturais das pessoas [*qing* 情], seus olhos desejam [*yu* 欲] o máximo em imagens, seus ouvidos desejam o máximo em sons, suas bocas desejam o máximo em sabores, seus narizes desejam o máximo em odores, e seus corpos desejam o máximo em conforto. Esses "cinco máximos" são algo que as disposições naturais [*qing* 情] das pessoas não podem evitar desejar (*Xunzi,* 11.10; Hutton, 2014, p. 104).

Nesta passagem, Xunzi descreve a forma como nossos órgãos sensoriais estão relacionados a seus alvos. Os estados de percepção têm seus objetos, ou seja, o que eles veem, ouvem e cheiram. *Yu* descreve essa propriedade relacional (ou seja, intencionalidade) da mente, além de sua função original de desejar "cinco objetos máximos". Ou seja, *yu* não é apenas uma tendência natural para satisfazer os desejos pessoais, mas também uma intencionalidade perceptiva que reside em um nível fundamental (perceptual) da mente humana. Se a intencionalidade, como Brentano (1874) explica, é uma natureza distinta e essencial da mente, o *yu* e o *qing* de Xunzi incluem este

aspecto fundamental da mente (a relacionalidade ou tematicidade [*aboutness*][29] da mente) de um ponto de vista afetivo.

A relação entre *qing* e *yu*, *portanto*, deve ser entendida em um nível mais profundo da natureza humana ou, talvez, da natureza do universo. Xunzi fornece tal explicação. Ele afirma que

> A natureza humana [*xing* 性 natureza] é a realização do Céu [*tian* 天]. As disposições [*qing* 情 disposição natural ou propriedade essencial] são a substância da natureza [*xing* 性 natureza]. Os desejos [*yu* 欲] são as respostas das disposições [*qing* 情] às coisas. Ver os objetos de desejo como admissíveis e buscá-los é o que as disposições [*qing* 情] não podem evitar (*Xunzi,* 22.15; Hutton, 2014, p. 244).

Nesta passagem, Xunzi explica que o *yu* deriva do *qing* e o *qing* vem do *xing* (a natureza fundamental das coisas). Frente este amplo processo de derivação do *tian* (céu) para *yu* através do *xing* e do *qing* (como indicado no diagrama esquemático abaixo), *yu* pode ser entendido como uma inevitável disposição inata dos seres humanos.

> *Tian* (天 Céu [Natureza]) → *Xing* (性 natureza [humana]) → *Qing* (情 disposição natural) → (Resposta do *Qing* [*Ying* 應] ao estímulo externo) → *Yu* (欲 desejo).

Este processo cosmológico pode nos ajudar a entender como o *qing* passou a incluir uma nova dimensão semântica, ou seja, uma disposição psicológica de desejo ou emoção a partir de seu significado original de natureza

[29] Nota do revisor: O termo "*aboutness*" não tem uma tradução amplamente aceita em português. As traduções em filosofia da mente tendem a usar o termo "sobredade", no sentido de uma qualidade *a cerca de* ou *sobre* algo produzido em nossa mente, sendo uma peça importante da intencionalidade da mente para filósofos como Bretano e Searle. Outras alternativas, são "atinência" (o que é próprio, atinente, de algo) e "tematicidade", um tema característico de um objeto, ou seja, um referencial de classificação daquele objeto em um quadro mais geral (algo que foi melhor explicado no caso do Mozi e do Xunzi no capítulo "Lógica e linguagem na filosofia chinesa antiga" deste livro, e por isso o escolhemos como melhor opção, nesse caso, para traduzir "*aboutness*").

ou essência. Segundo Xunzi, *qing* está relacionado não apenas à natureza objetiva e essencial das coisas (*xing* 性), mas também às inclinações psicológicas humanas (*yu* 欲), porque o *qing* deriva do *xing* (natureza) e gera o *yu* (desejo). Neste processo de gênese e projeção do *qing*, podemos entender que o *qing* não se refere simplesmente à natureza objetiva, estática e eterna das coisas, mas também às disposições interativas e responsivas dos seres humanos. Uma abordagem semelhante ao *qing* pode ser encontrada no *Xing Zi Ming Chu* (性自命出 *A natureza humana vem do Mandato*), um texto confucionista escavado escrito entre meados do século IV AEC até o início do século III AEC Segundo o *Xing Zi Ming Chu*, o *qing* é despertado quando o *xing* (natureza humana) é estimulado por objetos externos.

> O *qi* [força material ou energia física] emocional (*xi*, *nu*, *ai*, *bei* [prazer, raiva, dor, tristeza]) deriva do *xing*. Quando se manifesta externamente, ele é devido ao contato sensorial com as coisas (*wu qu zhi* 物取之) (*Xing Zi Ming Chu*, 1.1; Tang, Bruya, e Wen 2003: 275; Middendorf 2008: 152).

A partir desta perspectiva ampla do *xing* fundacional e do *qing* responsivo, podemos entender como os aspectos objetivos e subjetivos do *qing* são integrados na filosofia de Xunzi através da resposta ou ressonância interativa entre as coisas.

A abordagem naturalista e psicológica de Xunzi, entretanto, não implica que as emoções sejam apenas sentimentos subjetivos e que a mente seja apenas amoral ou imoral. A genuinidade da emoção ainda é importante na psicologia moral de Xunzi, tal como na de Confúcio e Mêncio. Xunzi discute, por exemplo, por que é importante prestar total respeito às pessoas falecidas com lealdade, generosidade e a decoração completa de seus caixões. Ele explica que as pessoas possuem sentimentos genuínos pelos falecidos porque tratar a vida e a morte com o mesmo cuidado é o que todas as pessoas desejam (*Xunzi,* 19.17; Hutton, 2014, p. 207). Ele também explica como as emoções genuínas podem ser cultivadas através da transformação afetiva. Segundo ele, a genuinidade emocional pode ser desenvolvida através de vários tipos de atividades sociais e culturais, como os ritos e a música, pois os estados afetivos podem ser enriquecidos e refinados por ajustes e modificações cuidadosas para se tornarem estados mentais sinceros. Por exemplo, as pessoas encontram alegria

na música na ressonância profunda e afetiva com a performance musical. Xunzi afirma que “sons e música entram profundamente nas pessoas e transformam as pessoas rapidamente” (*Xunzi*, 20.5; Hutton, 2014, p. 219). Mesmo que as emoções sejam influenciadas pela disposição natural do *yu*, elas podem transformar o coração-mente a seguir o caminho dos sábios através do processo de refinamento responsivo na música e no ritual. A filosofia de Xunzi mostra esta natureza desenvolvimentista e transformadora das emoções.

5.5 O Laozi *(*Dao De Jing*)*

O *Laozi* (老子), também conhecido como *Dao De Jing* (道德經, *O Livro do Dao e do De*), é um texto daoísta do período dos Estados Combatentes. Acredita-se que Laozi (Lao-tzu ou Lao Dan) seja seu único autor, embora muitos estudiosos hoje acreditem que a obra foi composta por vários autores e/ou editores. No Laozi, o termo *qing* não é encontrado. Não há discussões sobre a natureza e as disposições particulares dos seres humanos sob um único termo como *qing* (情) ou *xing* (性). Entretanto, emoções individuais ou estados afetivos como raiva (*nu* 怒), ressentimento (*yuan* 怨), coragem (*yong* 勇), bondade amorosa (*ci* 慈) e desejo (*yu* 欲) são discutidos no *Laozi*. Laozi acredita que as emoções têm influência duradoura no comportamento humano e as emoções destrutivas podem ameaçar o bem-estar das pessoas e prejudicar suas interações sociais harmoniosas. Embora ele não discuta seriamente se as emoções são genuínas ou superficiais ou se elas mudam ou transformam os estados internos da mente como Mêncio ou Xunzi, ele discute como as emoções afetam os comportamentos das pessoas e as motivam a ajudar ou prejudicar a si mesmas e aos outros.

Ele afirma que

> Eu tenho três tesouros que guardo e preservo:
> O primeiro, chamo de bondade amorosa [*ci* 慈];
> O segundo, chamo de frugalidade [*jian* 儉];
> O terceiro, chamo de nunca ousar colocar-me em primeiro lugar no mundo.
> O amável pode ser corajoso [*yong* 勇];
> O frugal pode ser generoso;

> Aqueles que nunca se atrevem a se colocar em primeiro lugar no mundo podem se tornar líderes dos vários oficiais.
> Agora, ser corajoso sem frugalidade,
> Colocar-se em primeiro lugar sem se colocar atrás dos outros,
> Estes levarão à morte (*Laozi*, 67; Ivanhoe, 2002, p. 70).

Nesta passagem, Laozi menciona a bondade amorosa, a frugalidade e o não interesse próprio ou egocêntrico como os três tesouros, explicando como eles influenciam o sucesso e o fracasso das pessoas. Entre eles, a bondade amorosa e a coragem são disposições afetivas que ajudam os indivíduos a serem líderes bem-sucedidos, mas a falta delas levaria ao fracasso e à morte.

Seguindo a mesma linha de pensamento, ele explica que as emoções podem ajudar ou prejudicar as pessoas, dependendo de suas circunstâncias. Assim como a chuva ajuda as pessoas quando a terra está seca, mas prejudica as pessoas quando o rio está inundando, as emoções devem ser cuidadosamente despertadas e expressas. Ele afirma que

> Ser corajoso com ousadia leva à morte,
> Ser corajoso sem ousadia leva à vida.
> Os dois trazem benefícios para uns e perdas para outros (*Laozi*, 73, Ivanhoe, 2002, p. 76).

Laozi também nos adverte sobre as emoções nocivas ou destrutivas. Algumas delas são emoções negativas, emoções que têm valência negativa, como a raiva e o ressentimento. Laozi sugere que lidemos cuidadosamente com a raiva e o ressentimento. Ele afirma que se deve "retribuir o ressentimento com a Virtude [*de* 德]" (*Laozi* 63; Ivanhoe, 2002, p. 66) e "aqueles bons em atacar nunca estão furiosos [*nu* 怒]" (*Laozi,* 68; Ivanhoe, 2002, p. 71). Especificamente, ele fala de atitudes e disposições conflitantes ou contenciosas: elas são antagônicas ou hostis aos outros e aos interesses deles, concentrando-se exclusivamente no próprio interesse. Ele afirma que

> Os bons em conquistar seus inimigos nunca os confrontam.

> Aqueles bons em usar os outros se colocam em uma posição inferior.
> Isto é chamado de a Virtude da não-disputa (*Laozi,* 68; Ivanhoe, 2002, p. 71).

Uma das emoções frequentemente discutidas no *Laozi* é o desejo (*yu* 欲). O desejo, especificamente uma tendência natural a satisfazer as necessidades básicas, não é necessariamente negativo ou maléfico, mas Laozi o menciona 26 vezes neste texto relativamente curto e explica cuidadosamente seus efeitos potencialmente nocivos devido a sua natureza exclusiva (sua orientação egoísta ou egocêntrica que exclui ou desconsidera os interesses ou pontos de vista dos outros). Laozi afirma que "o grande Caminho [大道] é sempre sem desejos [欲]" (*Laozi.* 34) e "aqueles que preservam o Caminho [道] não desejam [欲] a plenitude". (*Laozi*, 16). Ele enfatiza que devemos minimizar o desejo (*Laozi*, 1, 19) de entender e seguir o Caminho (*dao*). Virág caracteriza a abordagem de Laozi como bastante cautelosa e reprovadora em relação às emoções, especificamente o desejo, como uma das características de destaque do *Laozi*. Ela (Virág, 2017, p. 76) afirma que

> Uma das características de destaque deste texto [o *Laozi*] é seu relato negativo de emoções e desejos como fundamentalmente contrários à realização da vida aperfeiçoada – uma vida de acordo com o processo natural do cosmos.

A abordagem reprovadora do desejo de Laozi, no entanto, deve ser cuidadosamente compreendida, pois ele não diz que se deve simplesmente rejeitar ou reprimir o desejo. No primeiro capítulo do *Laozi*, ele faz uma afirmação paradoxal sobre o desejo e a ausência de desejo nas suas relações até o Caminho final:

> Um Caminho que pode ser seguido não é um Caminho constante.
> Um nome que pode ser nomeado não é um Caminho constante.
> Não nomeado, é o começo do Céu e da Terra.
> Nomeado, é a mãe de uma miríade de criaturas.

> E assim,
> Sempre elimine desejos a fim de observar seus mistérios [do Caminho];
> Sempre tenha desejos a fim de observar suas manifestações [do Caminho].
> (*Laozi*, 1; Ivanhoe, 2002, p. 1).

Laozi, como faz em muitos capítulos do *Laozi* [*Dao De Jing*], apresenta nesta passagem um paradoxo intrigante de desejo e falta de desejo. A passagem pode ser interpretada de muitas maneiras diferentes. De um ponto de vista contextual, o desejo (*yu*) pode ser benéfico ou prejudicial, ou cultivado ou eliminado assim como a coragem (*yong*) pode ser benéfica ou mortal em certas situações para certas pessoas (*Laozi*, 73). Do ponto de vista psicológico, certos aspectos do desejo (como a promoção exclusiva do interesse próprio, da indulgência sensorial ou do ponto de vista egocêntrico) são prejudiciais, mas outros (como a inclinação natural para satisfazer as necessidades básicas de cada um) são aceitáveis. Entretanto, considerando o significado deste capítulo, ou seja, o capítulo inicial do *Laozi* onde se discute o Caminho final e a limitação linguística ou conceitual de identificá-lo e descrevê-lo adequadamente, o paradoxo do desejo e da ausência de desejo pode ser compreendido do ponto de vista da relação intrigante entre o desejo e o Caminho. A relação entre os dois pode ser explicada de duas maneiras opostas: o desejo pode distorcer o Caminho (neste caso, a falta de desejo é necessária), mas nos ajuda a iniciar nossa jornada em direção ao Caminho (neste caso, o desejo é necessário). Essas abordagens conflitantes do desejo mostram tanto a limitação quanto a abertura do desejo em nossa jornada para compreender o Caminho. Talvez a relação entre o Caminho e o desejo possa ser caracterizada como uma forma de intencionalidade afetiva onde as emoções se abrem, guiam e mudam nossa projeção emocional para o mundo e para o Caminho. Independentemente dessas interpretações do desejo, é claro que a visão de Laozi não é simplesmente ascética e excludente em relação ao desejo, apesar de advertir contra sua natureza potencialmente prejudicial e destrutiva, especificamente a busca exclusiva do interesse próprio e do ponto de vista egocêntrico que pode gerar a compreensão conflituosa, tacanha e míope do eu e dos outros.

No geral, o *Laozi* desenvolve uma visão estimulante sobre a natureza das emoções e das disposições afetivas. Ele proporciona uma discussão

aparentemente negativa, mas cautelosamente prática e engenhosamente encorajadora de como as emoções afetam as pessoas. Algumas emoções, especificamente a raiva e o desejo, podem ser prejudiciais e destrutivas em certos contextos, não apenas por causa de sua valentia negativa, mas por causa dos pontos de vista exclusivos e auto-orientados. Além disso, o *Laozi* se concentra em como as emoções interagem com outras emoções, como elas afetam os comportamentos e como elas contribuem para o bem-estar das pessoas e para a estabilidade de suas comunidades.

5.6 O Zhuangzi

O *Zhuangzi* é um texto daoísta no final do período dos Estados Combatentes. Acredita-se que tenha sido escrito pelo filósofo daoísta Zhuangzi (369-286 AEC), mas sua autoria é debatida especialmente nos capítulos externos (*wai pian* 外篇, capítulos 8 a 22) e nos capítulos diversos (*za pian* 雜篇, capítulos 23 a 33) do texto. Ele consiste em histórias e anedotas que transmitem as mensagens perspicazes e intrigantes do daoísmo e do estilo de vida daoísta. Também desenvolve uma abordagem inspiradora das emoções e seus fundamentos nas inclinações naturais da mente humana. Embora o *qing* se refira à natureza essencial das coisas em algumas passagens do *Zhuangzi*, em outras passagens ele se refere ao fundamento psicológico das disposições afetivas. Portanto, é importante ver como a obra entende o *qing* e como *qing* e emoções estão relacionadas no *Zhuangzi*.

Zhuangzi acredita que as emoções são fenômenos naturais como o vento, a chuva e os trovões. Assim como não podemos mudar o vento, a chuva e os trovões, não podemos evitar que os sentimentos surjam naturalmente. Ele afirma que

> Alegria, raiva, tristeza, prazer, preocupação, arrependimento, volubilidade, inflexibilidade, modéstia, voluntariedade, franqueza, insolência – música vinda de buracos vazios, cogumelos brotando em umidade, dia e noite se substituindo antes de nós, e ninguém sabe de onde eles brotam. Que assim seja! Que assim seja! (*Zhuangzi,* 2.2; Watson, 2013, p. 8).

Nesta passagem, Zhuangzi lista as emoções juntamente com os eventos naturais, como o cultivo de cogumelos e a alternância entre dia e noite. O ponto de Zhuangzi nessa passagem é que, como os fenômenos naturais, as emoções são despertadas espontaneamente sem nenhum planejamento ou esforço. Essa abordagem naturalista, entretanto, não implica que as emoções sejam um caos imprevisível e não regulado e que não devemos sentir ou reagir a qualquer emoção. Ao contrário, ele sugere que devemos sentir as emoções sem quaisquer expectativas ou suposições. Ao contrário dos primeiros filósofos confucionistas, como Mêncio ou Xunzi, que buscam o fundamento ontológico ou moral das emoções no *qing* (情) ou *xin* (心 o coração-mente), Zhuangzi, nesta passagem, toma as emoções como elas são sem relacioná-las com seus fundamentos ou analisá-las com suas origens. Ele sugere que não devemos julgá-las ou inculcá-las com convenções sociais ou normas morais.

Não faz sentido, portanto, sentir emoções como positivas, negativas, atraentes ou repulsivas tanto quanto não faz sentido descrever o dia e a noite como positivos ou negativos. Zhuangzi acredita que desenvolver gostos ou aversões (interpretações ou avaliações afetivas de nossa interação sensorial e perceptiva com o mundo) é uma forma inadequada de sentir ou compreender as emoções que surgem naturalmente, o que pode ferir aqueles que são apanhados por seus gostos e aversões. Assim, ele diz que não se deve, "por seus gostos e aversões, fazer qualquer dano interior a si mesmo" (*Zhuangzi,* 5.6). Na conversa seguinte, ele explica seus pensamentos sobre como devemos abordar os sentimentos e as emoções.

> Huizi disse a Zhuangzi: "Pode um homem realmente existir sem sentimentos [*qing*]?"
> Zhuangzi: "Sim".
> Huizi: "Mas um homem que não tem sentimentos [*qing*] – como você pode chamá-lo de homem?"
> Zhuangzi: "O Caminho lhe deu um rosto; o Céu lhe deu uma forma – por que você não pode chamá-lo de homem?"
> Huizi: "Mas se você já o chamou de homem, como ele pode existir sem sentimentos [*qing*]?"
> Zhuangzi: "Não é isso que eu quero dizer com sentimentos [*qing*]. Quando falo em não ter sentimentos

> [*qing*], quero falar sobre um homem que não permite que gostos ou desgostos invadam e lhe façam mal. Ele apenas deixa as coisas serem do jeito que são e não tenta ajudar a vida ao seu redor" (*Zhuangzi,* 5.6; Watson, 2013, p. 40-41).

Nesta passagem, Zhuangzi distingue duas formas diferentes de *qing*. Quando ele diz "um homem não tem sentimentos", ele está falando sobre os sentimentos de gostar e desgostar. Esse tipo de sentimentos pode nos afetar e nos motivar a aceitar e seguir certos pontos de vista, regras ou normas. No entanto, sentimentos naturais vêm à mente sem trazer quaisquer suposições ou julgamentos de gosto ou desgosto. Em sua análise dessa passagem, Ma e van Brakel (2021, p. 137) afirmam, citando Graham (1981 [2001, p. 82]), que

> O próprio Zhuangzi diz explicitamente que Huizi e seus entendimentos do *qing* são diferentes: "Você está entendendo mal o que eu quero dizer com *qing*" (Legge, 1891, p. 235); "*shifei*" [juízos de valor, tais como gostar e desgostar] é o que eu quero dizer com "*qing"*.

Aqui podemos ver a abordagem naturalista ou fenomenológica de Zhuangzi sobre as emoções. Segundo ele, não ter sentimentos não significa que não devemos sentir as emoções. Em vez disso, ele sugere que devemos tomar as emoções simplesmente como sentimentos espontâneos e naturais, de modo que a tristeza e o prazer não possam encontrar uma maneira de perturbar e ferir a mente. Assim, ele afirma que "se você está satisfeito com o tempo e disposto deixá-lo seguir seu curso, então a dor e a alegria não têm como invadir" (*Zhuangzi*, 3.5; Watson, 2013, p. 21). Zhuangzi, portanto, não promove o ascetismo, o fatalismo ou a apatia. Ao invés disso, ele enfatiza a plena aceitação do *qing* naturalmente dado (*xing ming zhi qing* 性命之情 disposição afetiva naturalmente dada). As emoções vêm e vão como o dia e a noite e devemos estar felizes e tristes quando elas aparecem e nos atingem com certos estados de ânimo e sentimentos.

Por esta razão, Zhuangzi adverte sobre o desejo (*yu* 欲) de satisfazermos e ampliarmos nossos gostos e desgostos e enfatiza a importância de aceitarmos e acomodarmos os sentimentos de emoções que surgem naturalmente. Ele afirma que

> Se você tentar satisfazer todos os seus apetites e desejos e satisfazer os seus gostos e desgostos, então você trará aflição à verdadeira forma de sua natureza e destino inatos [*xing ming zhi qing* 性命之情, *qing* naturalmente dado] (*Zhuangzi*, 24.1; Watson, 2013, p. 199).

Nessa passagem, ele argumenta que o desejo é o fundamento dos gostos e desgostos pessoais que causam o desvio ou a distorção das emoções que fluem naturalmente. Uma vez que gostos e desgostos distorcem ou induzem os sentimentos naturais ao erro, é provável que sejamos pegos pelo sofrimento mental e por doenças psicológicas como a frustração, a depressão e o estresse. Portanto, ele sugere que preservemos e sigamos a natureza espontânea da mente em seus sentimentos e emoções. Ele afirma que

> As pessoas de hoje, quando vêm ordenar seus corpos e regular suas mentes, muitas vezes o fazem de uma maneira tal como a guarda fronteiriça descreveu. Eles viram suas costas para a parte Celestial, desviam-se da natureza inata, destroem a verdadeira forma [*qing*] e aniquilam o espírito, apenas para fazer aquilo que a multidão está fazendo (*Zhuangzi,* 25.6; Watson, 2013, p. 220).

Talvez uma das formas estimulantes de entender a visão de Zhuangzi sobre as emoções e o *qing* naturalmente dado (*xing ming zhi qing* 性命之情) seja comparar sua abordagem do *qing* com a de Xunzi. Xunzi acredita que o *qing* pode ser aperfeiçoado por rituais, música ou outros meios de autocultivo. Para Zhuangzi, toda a ideia de modificar ou transformar o *qing* através do decoro confucionista e do autocultivo para fins de ordem social e edificação moral perde propriedades criticamente importantes do *qing*, ou seja, sua espontaneidade natural e abertura imparcial. Segundo ele, nossos sentimentos e emoções são importantes para nós não porque podem ser aperfeiçoados ou amadurecidos, mas porque nos ajudam a perceber e a sentir as coisas sem qualquer ponto de vista premeditado ou predeterminado ou preconceitos impostos pelas convenções sociais e normas morais. Ele enfatiza que devemos preservar o *qing* naturalmente dado porque só conquistamos a retidão final não perdendo o *qing*

natural. (*Zhuangzi*, 8.1). Portanto, ele critica as virtudes confucionistas da benevolência (*ren*) e retidão (*yi*), afirmando que

> Minha definição de competência nada tem a ver com benevolência e retidão; significa seguir a verdadeira forma de sua natureza inata [*xing ming zhi qing* 性命之情 *qing* naturalmente dado] (*Zhuangzi,* 8.3; Watson, 2013, p. 63).

Hansen (1995, p. 21) explica estas abordagens contrastantes sobre o *qing*, afirmando que

> Zhuangzi… normalmente é otimista sobre as respostas do 情 *qing*[realidade]. Xunzi é notoriamente pessimista. Zhuangzi é contrário às tradições e convenções confucionistas. Xunzi é favorável a respeito delas.

Como Hansen descreve em sua comparação entre os pontos de vista de Xunzi e Zhuangzi, há pelo menos duas abordagens contrastantes das emoções na filosofia chinesa antiga. Pela abordagem confucionista de Xunzi, as emoções são entendidas como manifestações da natureza humana e o potencial de desenvolvimento da virtude. Na abordagem daoísta de Zhuangzi, porém, o fundamento ontológico e o cultivo moral das emoções não são importantes nem necessários para compreender e sentir as emoções. As emoções são sentimentos que surgem de modo espontâneo e natural, e não devemos tentar julgá-las e modificá-las em nome da natureza humana, das normas morais ou das convenções sociais.

Referências

Traduções de textos chineses antigos

Chan, Wing-Tsit (ed.), 1963, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Giles, Lionel (trans.), 1910 [2003], *The Art of War*, New York: Barnes and Noble Classics.

Hutton, Eric (trans.), 2014, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Ivanhoe, Philip J. (trans./ed.), 2002, *The Daodejing of Laozi*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
Ivanhoe, Philip J. and Bryan W. Van Norden (trans), 2001, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Second Edition, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
Johnston, Ian (trans.), 2010, *The Mozi: A Complete Translation*, New York: Columbia University Press.
Legge, James (trans.), 1885–1891, *The Sacred Books of the East*, Oxford: Oxford University Press.
1885a, *Volume 27, The Li Ki, I – X*.
1885b, *Volume 28, The Li Ki, XI – XLVI*.
1891, *Volume 39, The Writings of Kwang-Tze, Books I – XVII*.
—— (trans.), 1960, *The Chinese Classics*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
1960a, Volume 1: *Confucian Analectos, The Great Learning, and the Doctrine of the Mean*.
1960b, Volume 2: *The Works of Mencius*.
Mei, Yi-Pao (trans.), 1929, *The Ethical and Political Works of Motse*, Westport, CT: Hyperion Press.
Middendorf, Ulrike, 2008, "Again on '*Qing*'. With a Translation of the Guodian '*Xing zi ming chu*'", *Oriens Extremus*, 47: 97–159.
Roth, Harold (trans.), 1999, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press.
Watson, Burton (trans.), 2013, *The Complete Works of Zhuangzi*, New York: Columbia University Press.

Chinese Text Project

Analectos
Bai Hu Tong
Laozi, "Dao de jing".
Liji

Mêncio/Mengzi
Mozi
Xunzi
Zhuangzi
Zhong Yong

Os números dos capítulos e seções das principais fontes dos textos chineses antigos usados neste ensaio seguem os números dos capítulos e seções publicados no site do Chinese Text Project (https://ctext.org/). Por exemplo, a primeira seção do primeiro capítulo do Xunzi, como designada no Chinese Text Project, é citada como "*Xunzi* 1.1" nesse ensaio.

Referências

Blackburn, Simon, 1996, "Emotion", in *Oxford Dictionary of Philosophy*, New York: Oxford University Press, p. 117. Second edition 2005; third edition, 2016.

Brentano, Franz, 1874 [1995], *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Duncker & Humblot. Translated as *Psychology from an Empirical Standpoint*, Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister (trans.), London: Routledge and K. Paul 1973; reprinted with an introduction by P. Simons, London: Routledge 1995.

Bockover, Mary I., 1995, "The Concept of Emotion Revisited: A Critical Synthesis of Western and Confucian Thought", in Joel and Ames 1995: 161–180.

Bruya, Brian, 2003, "*Qing* 情 and Emotion in Early Chinese Thought", in Fang Keli (ed.), *Chinese Philosophy and the Trends of 21st Century Civilization*, Beijing: The Commercial Press.

Cai, Zong-qi, 2020, "A Study of Early Chinese Concepts of *Qing* 情 and a Dialogue with Western Emotion Studies", *Prism*, 17(2): 399–429. doi:10.1215/25783491-8690428

Charland, Louis C., 2002, "The Natural Kind Status of Emotion", *British Journal for the Philosophy of Science*, 53(4): 511–537. doi:10.1093/bjps/53.4.511

Cheng, Chung-ying, 2001, "Morality of *Daode* and Overcoming of Melancholy in Classical Chinese Philosophy", in Wolfgang Kubin (ed.), *Symbols of*

Anguish: In Search of Melancholy in China, Helmut Martin (1940–1999) in Memoriam, Schweizer Asiatische Studien, Bern: Peter Lang.
Damasio, Antonio R., 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: G.P. Putnam's Sons.
Descartes, René, 1649 [1989], *Les Passions de l'âme*, Translated as *The Passions of the Soul*, Stephen H. Voss (trans.), Indianapolis, IN: Hackett.
De Sousa, Ronald, 1987, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA: MIT Press.
Ekman, Paul, 1999, "Basic Emotions", in Tim Dalgleish and Mick J. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Chichester: Wiley and Sons, 45–60.
Eifring, Halvor, (ed.), 2004a, *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Boston: Brill. doi:10.1163/9789047412311
——, 2004b, "Introduction: Emotions and the Conceptual History of *Qíng* 情", in Eifring 2004a: 1–36. doi:10.1163/9789047412311_003
——, 2019, "Spontaneous Thought and Early Chinese Ideas of 'Non-Action' and 'Emotion'", *Asian Philosophy*, 29(3): 177–200. doi: 1 0 . 1 0 8 0 / 0 9 5 5 2 3 6 7.2019.1653528
Fehr, Beverley and James A. Russell, 1984, "Concept of Emotion Viewed from a Prototype Perspective", *Journal of Experimental Psychology: General*, 113(3): 464–486. doi:10.1037/0096-3445.113.3.464
Flanagan, Owen, 2014, *Moral Sprouts and Natural Teleologies, 21st Century Moral Psychologists Meets Classical Chinese Philosophy*, Milwaukee, WI: Marquette University Press.
Fraser, Chris, 2011, "Mohism and Motivation", in Chris Fraser, Dan Robins, and Timothy O'Leary (eds.), *Ethics in Early China. An Anthology*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 83–103.
Gibbard, Alan, 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Goldie, Peter, 2002, "Emotions, Feelings and Intentionality", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(3): 235–254. doi:10.1023/A:1021306500055
Graham, Angus C. (trans.), 1981 [2001], *Chuang-Tzŭ: The Inner Chapters*, London/Boston: Allen & Unwin. Reprinted Indianapolis, IN: Hackett, 2001.
——, 1989, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.

——, 1990, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature”, in Angus C. Graham (ed.), *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, NY: State University of New York Press, 7–66.
Haidt, Jonathan, 2001, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, 108(4): 814–834. doi:10.1037/0033-295X.108.4.814
Hansen, Chad, 1995, “*Qing* (Emotions) in Pre-Buddhist Chinese Thought”, in Joel and Ames 1995: 181–211.
Harbsmeier, Christoph, 2004, “The Semantics of *Qíng* 情 in Pre-Buddhist Chinese”, in Eifring 2004a: 69–148. doi:10.1163/9789047412311_005
Li, Zehou, 1998, *Shiji xinmeng* 世紀新夢 (New Dream of the Century), Hefei: Anhui wenyi chubanshe.
Lu, Yinghua, 2019, “Wang Yangming’s Theory of the Unity of Knowledge and Action Revisited: An Investigation from the Perspective of Moral Emotion”, *Philosophy East and West*, 69(1): 197–214. doi:10.1353/pew.2019.0006
Lutz, Catherine, 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
Ma, Lin and Jaap van Brakel, 2021, “Revisiting the Exchange between Zhuangzi and Huizi on *Qing*”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 20: 133–148. doi:10.1007/s11712-020-09765-6
Marchal, Kai, 2013, “Moral Emotions, Awareness, and Spiritual Freedom in the Thought of Zhu Xi (1130–1200)”, *Asian Philosophy*, 23(3): 199–220. doi:10.1080/09552367.2013.806369
Mark, Joel and Roger Ames (eds.), 1995, *Emotions in Asian Thought*, Albany, NY: State University of New York Press.
Nichols, Shaun, 2004, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195169344.001.0001
Nivison, David S., 1996, *The Ways of Confucianism*, Bryan Van Norden (ed.), La Salle, IL: Open Court.
Nussbaum, Martha C., 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511840715

Perkins, Franklin, 2002, “Mencius, Emotion, And Autonomy”, *Journal of Chinese Philosophy*, 29(2): 207–226. doi:10.1111/1540-6253.00078
Plato, 1992, *Republic*, G. M. A. Grube and C. D. C. Reeve (trans/eds.), Indianapolis, IN: Hackett.
Pomeroy, Arthur J., 1999, *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
Prinz, Jesse J., 2004, *Gut Reactions: a Perceptual Theory of Emotion*, New York: Oxford University Press.
Puett, Michael, 2004, “The Ethics of Responding Properly: The Notion of *Qíng* 情 in Early Chinese Thought”, in Eifring 2004a: 37–68. doi: 10.1163/9789047412311_004
Robins, Dan, 2012, “Mohist Care”, *Philosophy East and West*, 62(1): 60–91. doi:10.1353/pew.2012.0005
Russell, James A., 1980, “A Circumplex Model of Affect”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6): 1161–1178. doi:10.1037/h0077714
Santangelo, Paolo, 2007, “Emotions and Perception of Inner Reality: Chinese and European”, *Journal of Chinese Philosophy*, 34(2): 289–308. doi:10.1111/j.1540-6253.2007.00414.x
Seok, Bongrae, 2008, “Mencius’s Vertical Faculties and Moral Nativism”, *Asian Philosophy*, 18(1): 51–68. doi:10.1080/09552360701880560
——, 2013, “*Qing*, the Embodied Emotion”, in Bongrae Seok, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Lanham, MD: Lexington, 123–142.
Shun, Kwong-loi, 1997, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Solomon, Robert C., 1984, *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*, Garden City, NY: Doubleday Anchor.
Sung, Winnie, 2012, “Ritual in the *Xunzi*: A Change of the Heart/Mind”, *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, 51(2): 211–226. doi:10.1007/s11841-012-0313-5
Tang, Yijie, Brian Bruya, and Hai-ming Wen, 2003, “Emotion in Pre-Qin Ruist Moral Theory: An Explanation of ‘*Dao* Begins in *Qing*’ ”, *Philosophy East and West*, 53(2): 271–281. doi:10.1353/pew.2003.0018
Virág, Curie, 2017, *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190498818.001.0001

Wang, Kai, 2015, “On the Dimension of Self-cultivation of *Li* in Xuncian Philosophy ”, *KronosScope*, 15(1): 93–117. doi: 10. 1 1 6 3 / 1 5 6 8 5 2 4 1 - 1 2 3 4 1 3 2 4

Wang, Yangming, 1954, *Wang Yangming Chuanxilu* (Wang Yangming’s Instruction for Practical Living), Taibei, Taiwan: Zhengzhong Shuju.

Wong, David B., 1991, “Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?”, *Philosophy East and West*, 41(1): 31. doi:10.2307/1399716

Zhu, Xi, 2011, *Si shu zhangju jizhu* 四書章句集註, Beijing: Zhonghua shuju.

V. Epistemologia na Filosofia Chinesa[30]

Autora: Jana Rošker
Tradutor: Matheus Landau Carvalho
Revisor: Matheus Oliva da Costa

A filosofia chinesa foi desenvolvida com base em paradigmas ontológicos, epistemológicos e metafísicos que diferem daqueles dos discursos teóricos ocidentais. Os conceitos e categorias usados na filosofia chinesa não podem ser facilmente transferidos de um contexto sociocultural para outro, e muitas vezes é difícil compreender essa filosofia através das lentes do pensamento ocidental tradicional. A aplicação exclusiva de métodos ocidentais pode, portanto, levar a graves equívocos e falsas interpretações dos discursos chineses. Portanto, é importante ter cuidado para não diminuir a riqueza e a profundidade do pensamento chinês ou transformá-lo em uma versão fraca do pensamento filosófico ocidental.

As dimensões epistemológicas dos textos chineses e seu papel no contexto do pensamento chinês têm sido desenvolvidas com cada vez mais sucesso sob a égide da redescoberta e da aplicação de categorias e abordagens metodológicas tradicionais chinesas específicas (Lenk e Paul 1993). O presente verbete também explora a epistemologia chinesa através das lentes do

[30] Tradução de: ROŠKER, Jana. Epistemology in Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2021 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Acesso em: 06 fev. 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chinese-epistemology/.
The following is the translation of the entry on Epistemology in Chinese Philosophy by Jana Rošker, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives located on this link: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chinese-epistemology/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/chinese-epistemology/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

patrimônio conceitual e ideacional criado e desenvolvido na tradição chinesa (Creller 2014: 196).

De acordo com as epistemologias europeias tradicionais prevalecentes, o conhecimento foi adquirido principalmente através da observação e do raciocínio. No entanto, no pensamento tradicional chinês, o conhecimento foi compreendido em um sentido muito mais amplo, ou seja, como algo que também (ou principalmente) deriva de conteúdos morais e que não pode ser separado da prática (social). O método que determinou a maior parte dos ensinamentos epistemológicos encontrados nos clássicos chineses baseava-se em uma visão holística de mundo, e era direcionado para uma compreensão que poderia ser alcançada por meio da educação e do aprendizado. O conteúdo básico destes ensinamentos estava enraizado nas premissas da ética pragmática e utilitária. A epistemologia chinesa era relacional (Rošker 2012), no sentido de que entendia que o mundo externo era ordenado como uma rede de relações, formando uma estrutura dinâmica. A mente humana também foi estruturada de acordo com este sistema orgânico cósmico que tudo abrange (*li* 理). A correspondência relacional e a compatibilidade mútua entre as estruturas cósmicas e mentais representam, portanto, a pré-condição básica da percepção e compreensão humanas.

Este verbete fornecerá uma visão geral sistemática das características especiais, os métodos centrais e as principais correntes de desenvolvimento dos discursos epistemológicos chineses clássicos que foram baseados em uma visão de mundo holística estruturalmente ordenada e enraizada em premissas axiológicas.

1. Categorias Básicas
    1.1 O Coração-Mente e as Coisas-Eventos
    1.2 Nomes e Realidades, Linguagem e Significado
    1.3 Conhecimento e Ação
2. Características específicas
    2.1 Epistemologia Relacional
    2.2 A Axiologia da Compreensão
    2.3 Onto-Epistemologia
3. Abordagens Clássicas
    3.1 Linguagem e Compreensão
    3.2 Negligenciando o positivismo linguístico

3.3 Abordagens proto-analíticas
3.4 Epistemologia Igualitária
4. Influências budistas e a epistemologia neoconfuciana
4.1 Visão geral
4.2 Conhecimento Subjetivo e Objetivo
4.3 O Princípio Estrutural como o Princípio Mais Importante da Compreensão
4.4 Conhecimento Supremo e a Exploração das Coisas vs. Meditação Isolada
4.5 Conhecimento Inato
5. Desenvolvimentos conceituais posteriores e epistemologia chinesa moderna
5.1 Metodologias pré-modernas
5.2 Sínteses de Métodos e Disciplinas
Referências
Chinese Text Project
Obras Citadas

1. Categorias Básicas

1.1 O Coração-Mente e as Coisas-Eventos

Na filosofia chinesa clássica, o significado da palavra chinesa *xin* 心, que literalmente se refere ao coração físico, não se limita às suas conotações comuns. Ao contrário das definições ocidentais, a compreensão metafórica chinesa dessa noção não apenas denota esse órgão como o centro das emoções, mas também como o centro da percepção, da compreensão, da intuição e até mesmo do pensamento racional. Como os antigos chineses acreditavam que o coração era o centro da cognição humana, a noção de *xin* é mais comumente traduzida como “coração-mente” nos discursos filosóficos. Essa compreensão foi determinada pela ausência de contraste entre os estados cognitivos (ideias representativas, raciocínios, crenças) e afetivos (sensações, sentimentos, desejos, emoções).

Nas epistemologias clássicas chinesas, a autoconsciência de cada pessoa era baseada em uma compreensão holística do mundo, que era estruturada como uma relação interativa entre os seres humanos e a natureza (*tianren heyi* 天人合一). A unidade de todos os seres cósmicos era vista em termos da totalidade orgânica e dinâmica da natureza e da sociedade. Portanto, a autoconsciência como base de qualquer tipo de compreensão originou-se da consciência de que o ser próprio de cada um estava organicamente incorporado e entrelaçado com estruturas cósmicas constitutivas indeterminadas (racionais). O coração-mente, que representa a parte crucial dessa autoconsciência, está equipado, de maneira inata, com a estrutura básica do reconhecimento (moral).

As origens dessa tradição remontam bem à história intelectual pré-Qin. O coração-mente humano não foi apenas postulado como a sede do conceito de mente ou consciência e, portanto, a fonte tanto das emoções quanto do raciocínio, mas foi percebido também como uma espécie de órgão dos sentidos pelos antigos chineses. Na verdade, Mengzi (372-289 AC), às vezes, até o vê como o principal órgão dos sentidos, responsável por selecionar e interpretar as sensações transmitidas a ele por outros órgãos dos sentidos (Mengzi CTP[31]: *Gaozi shang*, 15). Em outras palavras, enquanto o último possibilitou a percepção, o coração-mente possibilitou a compreensão da realidade externa ou aquela parte da realidade transmitida pelos órgãos dos sentidos. Em *Guanzi*, uma obra filosófica atribuída ao político legalista Guan Zhong (século 7 AC, embora provavelmente datando de muito mais tarde), a função principal da mente não se refere apenas aos órgãos dos sentidos, mas também a todos os outros órgãos importantes como, por exemplo, intestinos ou bexiga (Guanzi CTP: *Jiu shou*, 6). Mais tarde essa abordagem foi típica dos estudiosos legalistas, que estabeleceram os conceitos da hierarquia confuciana sobre fundamentos absolutistas. Tais discursos também remetem à relação entre o corpo (inferior) e o espírito (superior). No entanto, nos primeiros textos filosóficos chineses, ouvir e ver parecem ser considerados os sentidos mais importantes, na medida em que desempenham o papel mais significativo na aquisição de conhecimento (Geaney 2002). Na maioria dos antigos discursos filosóficos chineses, a relação corpo-mente era vista como uma unidade orgânica, determinada pelo princípio da complementaridade. Isso levou ao estabelecimento do reconhecimento

[31] Nota do revisor: a sigla "CTP" se refere ao website Chinese Text Project, em que consta a fonte indicada. Ver a bibliografia desse capítulo.

corporal (*tiren* 體認 ou *tiyan* 體驗) que pertence aos métodos fundamentais de percepção (Ni 2002: 287) na epistemologia tradicional chinesa.

Assim, com exceção da escola moísta, que elaborou algumas divisões sobre o problema das *coisas como elas são* (*shi* 是) e as *coisas como elas aparecem* (*ran* 然) (Mozi CTP: *Xiao qu*, 8), o coração-mente como o órgão inerente de percepção era visto como continuamente integrado aos fenômenos do mundo externo que se manifestavam na noção de coisas-eventos (*wu* 物). Assim, em vez de estabelecer uma linha de demarcação clara entre o sujeito e o objeto da compreensão, a percepção humana e o reconhecimento da realidade eram vistos principalmente como o produto de uma interação coerente, estruturalmente ordenada e complementar entre o coração-mente e as coisas-eventos. Essa continuidade dos mundos interno e externo prevaleceu na epistemologia clássica chinesa até o século 11, i.e. até os primórdios da filosofia neoconfuciana, quando foi posteriormente desenvolvida.

1.2 Nomes e Realidades, Linguagem e Significado

A regularidade harmônica, que representa o postulado elementar para o processo de compreensão, tem sido vinculada às questões da linguagem e sua relação com o mundo. A percepção de tal regularidade foi, portanto, pré-condicionada pela linguagem que pretendia fornecer uma estrutura formal para a compreensão social. A padronização da linguagem (e, portanto, da percepção refletida cognitivamente) tinha que ser percebida de acordo com a regularidade estrutural da existência. De acordo com a maioria dos estudiosos, a categorização elementar que definia os pressupostos essenciais e formais das epistemologias clássicas chinesas estava, portanto, intimamente ligada a questões relativas à regulação da relação entre a estrutura da linguagem e a realidade. Essa categorização foi expressa na relação de complementaridade bipolar entre nomes ou conceitos (*ming* 名) e realidades (*shi* 實).

A glorificação confuciana da sociedade perfeita, harmoniosa e utópica do passado também se refletiu no discurso sobre os *Nomes Apropriados* (Lunyu CTP: *Zi lu*, 3), que vislumbrava uma sociedade em que todos vivessem de acordo com o significado original daquilo que expressava sua posição social. De acordo com esta abordagem, as palavras na sociedade ideal, passada,

incorporavam o cerne das realidades denotadas por elas, enquanto a crise do período dos Estados Combatentes (475-221 AC) emergiu das crescentes discrepâncias entre os nomes (posições sociais) dos indivíduos e seu comportamento real. As condições ideais para a sociedade, portanto, só poderiam ser estabelecidas quando todos agissem de acordo com seu nome (social) (Lunyu CTP: *Yanyuan*, 11).

Ao contrário de Confúcio, Mo Di (c. 650-200 AC), o fundador da escola moísta, questionou a existência de uma linguagem ideal (a essência da noção de *ming*) à qual a realidade (externa) e a sociedade tiveram que se adaptar. Em vez de moldar as interações sociais de acordo com os padrões linguísticos, os quais os confucianos viam incorporando a estrutura essencial da ordem natural e da humanidade, os moístas adotaram a abordagem oposta, argumentando que, uma vez que a linguagem era um meio para transmitir realidades, era a linguagem que precisava se ajustar a tais realidades e não vice-versa. De acordo com Mo Di, os critérios para tal ajuste deveriam ser baseados nas necessidades sociais reais, e não nos modelos idealizados e estranhos de uma época passada.

Entretanto, em ambos os casos, a realização de um regulamento que pudesse fornecer uma estrutura para uma compreensão social precisava ser pré-condicionada pela padronização da linguagem, o que, como um possível fator no problema da relação entre realidades (*shi*) e a nomenclatura adequada (*ming*), tornou-se a questão epistemológica básica na China antiga. Naturalmente, a questão com respeito aos critérios normativos para tal estrutura relacional surgiu logo no início desta abordagem. A padronização ou continuação (*chang* 常) da linguagem teve que ser realizada de acordo com as premissas formais de uma verificação (*bian* 辨) de estrutura binária (*shi* 是 [é]: *fei* 非 [não é]). Somente quando essas condições foram satisfeitas, foi possível atingir o objetivo final da epistemologia pragmaticamente orientada nos discursos clássicos chineses: toda expressão lingüística, todo nome (*ming*) poderia (e deveria), portanto, ser aplicado de acordo com os princípios que determinavam a realidade (*shi*).

Os adeptos da Escola dos Nomes (*ming jia* 名家) acreditavam que, no que diz respeito à situação concreta a que a linguagem foi aplicada, cada coisa em si poderia ter um único significado. Gongsun Long (c. 325–250 AC) entendeu isso de um jeito em que revestimentos mútuos de significados só poderiam

existir em um nível abstrato. Ele tentou eliminar a sobreposição semântica, ou pelo menos reduzi-la a um nível em que a linguagem ainda pudesse ser supervisionada e controlada.

No entanto, de acordo com a escola neo-moísta, a sobreposição semântica de diferentes termos era uma qualidade natural da linguagem humana, o que significava que os filósofos neo-moístas não viam necessidade de eliminá-la. Eles estavam muito mais interessados na questão da linguagem como meio de categorizar os mundos natural e social.

As abordagens semânticas ocuparam uma posição privilegiada dentro desses modelos de pensamento. Esses discursos proto-epistemológicos teriam um impacto decisivo nos desenvolvimentos posteriores nesta área específica, a maioria dos quais ocorreram entre os séculos II e VI DC. Essa mudança epistemológica seguiu-se ao debate sobre a natureza da relação entre nomes (ou conceitos) e realidades (*ming* e *shi*), que foi posteriormente essencialmente atualizado dentro dos chamados discursos neodaoístas sobre a relação entre linguagem e significado (*yan yi*言 意), i.e. entre a compreensão e a interpretação. No entanto, esses filósofos da era Wei Jin (265-420) também começaram a investigar a estrutura do significado de uma forma que não estava mais limitada à esfera da realidade concreta, existente, objetiva e externa (Tang, 1955, p. 68). O foco dos estudiosos desse período não se limitava mais a responder às questões relativas ao comportamento "apropriado", i.e. a rituais "apropriados", ou à formulação de máximas sábias que inspirassem as pessoas a uma vida mais sábia e ética, levando a uma sociedade mais harmoniosa. Ao invés disso, eles estavam interessados na questão das expressões e em investigar as relações entre essas máximas ou ditos e a realidade a que se referiam. Isso significava determinar quais nomes eram apropriados para denotar certas coisas e quais não eram e, inversamente, que tipo de realidades poderiam ser designadas por certos nomes e quais não poderiam. Com base nessas investigações, eles tentaram estabelecer um sistema, baseado na estrutura semântica dos nomes (*mingli lun* 名理論, ver Tang, 1955, p. 66) que dividisse conceitos específicos uns dos outros, a fim de conseguir identificar os erros e equívocos que resultaram do uso indevido de nomes. Com efeito, esses estudiosos descobriram a dimensão epistemológica da metalinguagem, que era certamente um nível de pensamento superior ao de simples ensinamentos que apenas implicavam raciocínio direto e unidimensional sobre as coisas e a

realidade externa. De acordo com Tang Junyi (1955, p. 66), os ensinamentos formulados neste nível eram mais abstratos e pertenciam a níveis cognitivos mais elevados. Eram ensinamentos sobre "como os ensinamentos eram feitos". Os princípios derivados deles eram princípios de "como os princípios eram estabelecidos". Essa nova dimensão, por sua vez, os levaria a analisar a relação entre o raciocínio humano e seus próprios conceitos cognitivos e, em última instância, esses conceitos como tais.

Posteriormente, em abordagens críticas pré-modernas do pensamento filosófico, foi exposto que, embora os nomes não incluam os significados de uma essência celestial original, eles não devem ser considerados arbitrários; a nomeação da realidade deve ser realizada de acordo com os princípios objetivos e geralmente válidos. A principal inovação a esse respeito foi a ênfase de Dai Zhen (1724-1777) no conceito de "compreensão exaustiva de fatos concretos (realidades)" (*jinqi shi* 盡其實) pertencentes à realidade que buscamos compreender (Xia, 1996b, p. 417).

1.3 Conhecimento e Ação

Na China tradicional, o conhecimento e a forma como ele é obtido (método de compreensão) eram vistos como um elemento importante da existência humana. A disputa sobre qual dos elementos que formam o par categórico binário de conhecimento e ação (*zhi*, *xing*) tinham prioridade, constituiu um dos debates cruciais na epistemologia chinesa tradicional, bem como na moderna. No contexto da visão de mundo holística clássica que era inerentemente permeada por valores éticos, o reconhecimento da realidade estava ligado ao envolvimento ativo da humanidade em sua relação interativa com seu ambiente social e natural. O conhecimento (*zhi*) era, portanto, visto como um fator valioso, necessário e inextricavelmente ligado às atividades humanas e à implementação da prática social (*xing*): qualquer separação do conhecimento e da prática (social) era equiparada à separação dos seres humanos do mundo no qual eles próprios se encontravam. A proximidade entre o conhecimento e a ação era vista como a proximidade entre o indivíduo e o mundo, pois a ação era um meio para a própria autotransformação e a transformação do mundo em mundo. Consequentemente, a unidade ou

não-unidade do conhecimento e da ação sempre era uma medida da unidade ou não-unidade da humanidade e o mundo (Cheng, 1989, p. 207).

O aspecto crucial da unidade entre conhecimento e ação (*zhi xing heyi* 知行合一) foi enfatizado e atualizado no curso de desenvolvimento da filosofia neoconfuciana durante as dinastias Song e Ming por Wang Shouren (também conhecido por Wang Yangming, 1472-1529). Essa tese holística não apenas definiu todo o fundamento ético da epistemologia da Escola do Coração-Mente[32] (*Xin xue* 心學), mas também é típica da maioria dos preceitos filosóficos semelhantes (Wang, 1933, *Xu Ai yinyan*, 5).

No século XVII, a Academia da Floresta Oriental (*Donglin shuyuan* 東林書院) e o filósofo materialista Wang Fuzhi (1619-1692) defenderam a prioridade da ação (*xing*). Uma vez que esta posição se opunha às visões dos neoconfucianos ortodoxos, e uma vez que ela representava uma oposição nova e predominantemente materialista à tradição neoconfuciana, essa posição preparou o terreno para as lutas ideológicas ocorridas durante a última dinastia chinesa. A contribuição de estudiosos da Escola de Aprendizagem Prática[33] (*Shi xue* 實學) é especialmente valiosa no contexto do desenvolvimento posterior da categoria binária de conhecimento e ação. Devido à redescoberta dos clássicos ortodoxos e à ênfase irrestrita na importância da aplicabilidade prática das idéias, eles não apenas colocaram consistentemente a conexão arcaica entre conhecimento e ação no centro do pensamento epistemológico, mas também deram a ela uma ênfase mais concreta, como na relação entre pensamento e prática (política). Essa conexão tradicional redescoberta, e de certa forma remodelada, influenciaria subsequentemente a grande maioria das teorias chinesas posteriores do conhecimento, sustentando, ao mesmo tempo, uma das abordagens cruciais para a compreensão especificamente chinesa da filosofia marxista. Em seu ensaio "Sobre a práxis" (*Shijian lun*), até mesmo Mao Zedong defendeu explicitamente uma primazia epistemológica e axiológica semelhante da práxis sobre a teoria (2014, p. 8). Deve-se notar, entretanto, que em suas

[32] Nota do revisor: *Xin xue* 心學 literalmente seria "Estudo do coração-mente", mas era o nome dado pelos membros dessa corrente da tradição confuciana tardia (chamada também nem neoconfucionismo).

[33] Nota do revisor: *shixue* 實學 pode ser traduzido como "aprendizado concreto", "aprendizado prático" ou "estudo da realidade (material)", e foi uma orientação de uma corrente filosófica da tradição confuciana da dinastia Qing (1644-1911).

teorias sociais, os marxistas chineses endossavam a ideia da inseparabilidade e da relação dialética de ambas as categorias, que no contexto da tradição ideacional chinesa sempre foi vista em termos de bipolaridade complementar. Embora considerassem a práxis social como o elemento que conferia sentido a qualquer raciocínio (teórico), era precisamente esse tipo de síntese renovada de conhecimento e ação que formava a ponte epistemológica que ligava a tradição chinesa clássica às novas ideias da modernidade ocidental.

2. Características específicas

2.1 Epistemologia Relacional

As epistemologias naturalistas que prevaleciam nos discursos ocidentais tratavam do mundo externo (ou realidade objetiva), que era em grande parte independente do sujeito que compreende. As abordagens chinesas do conhecimento podem ser chamadas de epistemologias relacionais, porque se referem a relações. Isso se aplica não apenas às epistemologias holísticas radicais, que negavam a noção de substância, mas também a uma série de teorias contemporâneas que defendem uma divisão estrita entre o sujeito e o objeto da compreensão (ver Xia 2000, p. 4).

A epistemologia relacional chinesa baseava-se na visão do mundo como uma estrutura complexa composta de relações, interseções e ciclos de realimentação interrelacionados. Modelos chineses específicos para investigar questões relacionadas ao conhecimento baseavam-se, portanto, em uma realidade externa estruturalmente ordenada; visto que a ordem natural (ou cósmica) é orgânica, ela segue naturalmente o "fluxo" de padrões estruturais e opera de acordo com os princípios estruturais que regulam toda existência e se manifestam no conceito de *li* 理. Nesta cosmovisão, a mente humana também está estruturada de acordo com este sistema orgânico aberto, mas que tudo abrange. Os axiomas de nosso reconhecimento e pensamento são, portanto, não coincidentes ou arbitrários, mas seguem essa estrutura dinâmica. Nesta visão, a compatibilidade ou correspondência das estruturas cósmicas e mentais é a pré-condição básica que permite aos seres humanos perceber e reconhecer a realidade externa (Rošker, 2010, p. 79-82).

Na maioria dos discursos tradicionais (com exceção da escola moísta, da Escola dos Nomes e de alguns representantes do neoconfucionismo), o foco nas relações estava ligado à unidade do sujeito e do objeto da compreensão. Se postularmos que a relação representa o objeto da compreensão, devemos também especificar que esse objeto não deve ser visto automaticamente como um contraponto ao sujeito da compreensão. As epistemologias relacionais não se baseiam em uma divisão estrita entre essas entidades, nem em uma demarcação estrita (ou necessária) daquilo que, com respeito ao sujeito da compreensão, estamos acostumados a ver como o mundo externo ou interno. Portanto, os métodos usados por certos filósofos nas várias correntes da tradição chinesa de forma alguma são decisivos para definir as posições do sujeito e do objeto da compreensão, ou a natureza de suas relações mútuas. Os métodos para explorar a realidade (externa) (*gewu* 格物) e o reconhecimento introspectivo (*fanxing* 反省) foram importantes como ferramentas perceptivas que serviram principalmente para entender as relações. Entretanto, essas relações podem ser contínuas ou descontínuas. Isso significa que a relação entre *A* e *B* pode ser transformada em uma relação entre *A* e *C*. Nas epistemologias chinesas, tal decomposição e mudança de posições está na natureza da compreensão (Zhang, 2002, p. 78). Nesse contexto, o conhecimento (*zhi*) foi entendido principalmente como o reconhecimento (*shi* 識) dos princípios estruturais (*li*) do Caminho que tudo abrange (*dao*), que, entre todas as outras entidades do ser, também era expresso em termos linguísticos.

A relação como base ou objeto central e meta de qualquer reconhecimento se manifesta em todos os níveis da compreensão e transmissão do ser. Assim, o aspecto relacional como núcleo de compreensão já estava aparente na estrutura específica da cosmologia chinesa, que se baseava na unidade holística da humanidade e da natureza (*tian ren heyi*). A complexidade e integridade das relações na natureza e na sociedade, portanto, representam um aspecto básico da epistemologia chinesa. Esse aspecto foi expresso em todos os debates clássicos, que se baseavam nas categorias epistemológicas tradicionais elementares de nome (*ming*) e realidades (*shi*). As relações também formaram o postulado básico do pensamento tradicional que definia a natureza da relação epistemológica central entre conhecimento (*zhi*) e ação (*xing*). Principalmente devido ao impacto do pensamento budista, a antiga abordagem holística para a percepção e compreensão da realidade através da substância (*ti*

體) e funções (*yong* 用) foi posteriormente substituída pelo sujeito (*neng* 能) e objeto (*suo* 所) da compreensão. Esse tipo de demarcação categórica derivada da tradição indiana de pensamento ajudaria os filósofos chineses a obter posteriormente, nos séculos XIX e especialmente no século XX, uma melhor compreensão das teorias do conhecimento na filosofia ocidental, que se baseavam na ontologia de separar a substância dos fenômenos.

2.2 A Axiologia da Compreensão

Enquanto nas teorias europeias mais influentes o conhecimento foi obtido principalmente por meio do raciocínio, o pensamento tradicional chinês entendeu esta questão em um sentido muito mais amplo, ou seja, como algo que também (ou principalmente) deriva de conteúdos morais. A epistemologia chinesa também incluía ensinamentos de sabedoria e lidava com questões como "de que modo a metafísica (ou sabedoria metafísica) é possível?" e "como pode uma personalidade ideal ser cultivada?". Conseqüentemente, a epistemologia chinesa enfoca a relação interna entre o bem e a verdade, entre a virtude e a razão; ela precisa de moralidade para adquirir conhecimento, e considera a epistemologia e a axiologia como sobrepondo-se uma à outra (Xu e Huang, 2008, p. 42). Assim, o chinês tradicional, e especialmente a epistemologia confuciana tradicional, enfatiza muito o conceito de cultivo moral. Confúcio acreditava que todo conhecimento e compreensão genuínos surgem da [virtude da] humanidade (*ren* 仁) e, portanto, a moralidade deve ser valorizada para se obter conhecimento (Lunyu CTP: *Li Ren*, 2, 7). Os ensinamentos epistemológicos clássicos chineses de cultivo e teorias de valores lidavam com critérios e métodos que avaliam atitudes, modos de pensar e sentimentos apropriados (Xu e Huang, 2008, p. 39).

Em contraste com a visão de que a mente humana é definida meramente por seu potencial cognitivo e, portanto, não poderia ser autônoma, Mengzi introduziu o conceito de um Eu moral que está incorporado no coração-mente original (*ben xin* 本心, Mengzi CTP: *Gaozi shang*, 10), i.e. o coração-mente da bondade e da moralidade. Esse pressuposto foi considerado da maior importância e, portanto, exposto por vários confucianos modernos e contemporâneos. Em sua interpretação, Xu Fuguan (1902/1903-1982) observou

que o Eu moral – pelo menos em termos de suas características básicas – já estava presente no início da Dinastia Zhou (século X AC). Quando esta consciência moral está assentada dentro de uma pessoa, ela irá – de acordo com este intérprete do Confucionismo Moderno (Xu, 2005, p. 178) – naturalmente começar a dirigir sua vida e guiar seus desejos através de algo que se chama "razão moral" (*daode lixing* 道德理性). Nesse contexto, Lee Ming-huei expõe a importância da [virtude] confuciana da humanidade (*ren* 仁), que ele analisa principalmente no contexto de sua inserção na teoria menciana da moralidade inerente (*renyi neizai* 仁義內在), que é comparável ao apriorismo de Kant (por exemplo, Lee, 2018, p. 37–38).

Esse espírito estava focado na subjetividade; seus desejos corporais foram incorporados à sua responsabilidade moral e assim se manifestaram na racionalidade e na autonomia (Xu, 2005, p. 34). Interpretações modernas também enfatizam que esta linha de pensamento menciana foi posteriormente desenvolvida e elaborada dentro do escopo da filosofia neoconfuciana, especialmente o conceito de conhecimento moral inato de Wang Yangming (*liang zhi* 良知).

No entanto, devido aos fatores econômicos e políticos específicos que determinavam a cultura tradicional chinesa, o conceito tradicional chinês de Eu moral não poderia fornecer (ou, pelo menos, formular) as possibilidades de obtenção de conhecimento "objetivo" (i.e. conhecimento não necessariamente vinculado à moralidade) e investigação de fenômenos "naturais". Para Mou Zongsan (1909-1995), esse foi o fator ideológico chave que explicou por que a cultura tradicional chinesa não desenvolveu discursos de ciência e democracia. Ele, portanto, argumentou que o Eu moral tradicional confuciano deveria (temporariamente) negar a si mesmo (*ziwo kanxian* 自我坎陷), a fim de possibilitar o desenvolvimento desses discursos.

Uma crítica semelhante da epistemologia moral confuciana clássica foi – embora de uma perspectiva diferente – já formulada por seu professor, Xiong Shili (1885-1968). Com base em sua tese central, que trata da inseparabilidade de substância e função (Rošker, 2009a, p. 377), Xiong criou um sistema ético enraizado no paradigma confuciano clássico do cavalheiro (*junzi* 君子), definido como alguém que possui as qualidades do "sábio interior" e do "governante exterior". O conceito do sábio interior se refere ao ajuste espiritual, enquanto o conceito do governante exterior tem a ver com as atividades sociais e políticas

dessa pessoa. Enquanto essa diretriz moral, expressa na antiga frase *nei sheng wai wang* 内聖外王, se baseava em estudos políticos confucianos clássicos, Xiong criticou o confucionismo clássico, especialmente o neoconfucionismo das dinastias Song e Ming, precisamente a esse respeito, acusando-os de que suas epistemologias enfatizavam exageradamente o princípio de interioridade e ignoravam os aspectos sociais da categoria binária.

2.3 Onto-Epistemologia

Na tradição holística chinesa, a epistemologia é inseparável da ontologia, visto que, em sua visão de mundo, todo objeto de cognição é também a própria cognição em si; a maneira de sua existência está, portanto, ligada à nossa compreensão dele. Como essa conexão caminha nas duas direções, i.e. sua relação não é uma relação de dependência e determinação unilateral, mas uma interação que inclui co-dependência mútua, não podemos afirmar que esta é uma conceituação solipsísta do mundo. O mesmo que se pode dizer sobre a percepção do mundo existente também se pode dizer sobre sua compreensão e interpretação. Isso não pode ser separado da existência integrada, mas mutável e totalmente individualizada dos objetos de cognição; isso se manifesta claramente no sistema teórico da chamada onto-hermenêutica (*benti quanshi xue* 本體詮釋學), que foi desenvolvido por Chung-ying Cheng (Cheng Zhongying) (ver Nelson, 2011, p. 335; Cheng, 2008).

Na obra dos representantes pertencentes às correntes realistas da filosofia neoconfuciana, bem como nos desenvolvimentos posteriores ocorridos durante os séculos XVI, XVII e XVIII, especialmente nos processos de formação de novas metodologias e nos processos de incorporação do pensamento budista, essa unidade de realidade e compreensão foi modificada por uma constituição gradual de uma linha de demarcação dualística que se manifestou na diferenciação entre o sujeito (*zhu* 主, *neng* 能) e o objeto (*ke* 客, *suo* 所) de reconhecimento. Esta linha de demarcação foi reforçada adicionalmente pela influência subsequente da filosofia ocidental do século XIX em diante. A busca por uma síntese entre o paradigma clássico chinês da unidade da existência e (sua) percepção, por um lado, e a visão dualista, segundo a qual os dois domínios são separados mutuamente, por outro, levou aos debates modernos

sobre a prioridade de ontologia e epistemologia. Esses debates culminaram em várias tentativas de reviver, modernizar e restabelecer a visão chinesa clássica dos vínculos estruturais, orgânicos e dinâmicos entre a ontologia e a epistemologia.

3. Abordagens Clássicas

Na era pré-Han, os debates epistemológicos mais influentes eram condicionados pela questão das relações entre linguagem, pensamento e realidade. Portanto, de acordo com Chad Hansen (1989, p. 107-120), as discussões clássicas chinesas sobre a linguagem oferecem novos insights e uma perspectiva distinta sobre os desenvolvimentos dos discursos centrais dentro deste campo.

3.1 Linguagem e Compreensão

Esses debates foram determinados pelo conflito entre o confucionismo clássico e o moísmo ortodoxo, com os representantes do primeiro defendendo posições tradicionalistas, enquanto o último defendia abordagens mais utilitaristas (Hansen 1989, p. 108). Em contraste com a posição confuciana clássica, que havia sido formulada no *Discurso sobre os nomes apropriados* (ver seção 1.2) e segue a suposição de que os nomes implicam a essência das realidades, essa posição utilitária derivou de sua consciência da relatividade da compreensão. Assim como nunca podemos saber se as coisas que percebemos são idênticas à realidade, também nunca podemos ter certeza se os significados que expressamos são realmente entendidos da mesma maneira que foram pretendidos (ver Mozi CTP: *Jing xia*, 110).

A reação a essas posições tradicionalistas e utilitaristas dentro da antiga epistemologia chinesa se expressou em dois pontos de vista epistemológicos distintos, que podem ser designados como “uniformistas”. As bases da primeira abordagem foram estabelecidas pelo confuciano Xunzi (c. 310-230 AC), enquanto as premissas centrais da segunda foram fundadas por seu discípulo e fundador da escola legalista (*Fa jia* 法家) Han Fei (280-233 AC).

Xunzi não defendia as posições do tradicionalismo puro. E embora ele visse sua epistemologia como uma elaboração dos ensinamentos confucianos tradicionais, ela pode, em termos qualitativos, ser considerada como uma nova reação às abordagens tradicionais. Nesse sentido, Xunzi pode ser colocado entre os precursores da nova epistemologia, que preconizava posições universalistas. No entanto, os próprios ensinamentos de Xunzi eram baseados em abordagens relativísticas. Como a linguagem dependia de convenções sociais, ele sabia como era difícil escolher critérios para selecionar nomes. No entanto, apesar dessas opiniões, ele condenava veementemente o reformismo moísta, argumentando que o sistema confuciano de padronização ainda era a melhor maneira possível de garantir uma sociedade bem regulamentada e harmoniosa. Ao contrário dos *Analectos* confucianos, ele não acreditava na missão primária de alguma linguagem ideal que incorporasse a essência das realidades existentes, mas considerava nomes e conceitos linguísticos como meios meramente arbitrários para expressar realidades sociais (objetivas) concretas. Apesar dessa diferença fundamental, por razões puramente pragmáticas ele continuou a defender o *Discurso sobre os nomes apropriados* confuciano, pois estava convencido de que os nomes (*ming*) também transmitiam valores, servindo assim à ordem social, e, portanto, deveriam ser adequadamente padronizados (Xunzi CTP: *Zheng ming*, 4). Ele também argumentava que a classificação e categorização de nomes não eram necessariamente tão difíceis quanto pareciam à primeira vista, pois os sentidos humanos percebiam diferentes realidades de uma maneira estruturalmente semelhante; esta semelhança fisiologicamente condicionada, portanto, fornecia uma base para a formação de convenções linguísticas comuns (Xunzi CTP: *Zheng ming*, 5). Esses acordos padronizados tornaram possível uma coordenação social funcional – incluindo a conexão entre atos humanos e postulados morais. Os nomes, portanto, tinham que ser regulamentados de modo que pudessem servir à elite como uma ferramenta formal para restaurar e preservar seu poder político: eram exatamente esses argumentos que, nas obras de seus seguidores, viriam a formar a base para a epistemologia legalista que moldou a doutrina de um dos governos mais totalitários da história chinesa.

O discípulo de Xunzi, Han Fei, desenvolveu uma filosofia que combinava os conceitos básicos das abordagens tradicionalista e utilitária. Sua epistemologia, que se baseava nos conceitos de autoridade (*wei* 威) e vantagem

(*li* 利), representava um sistema unificado fundado na ideia de absolutismo político (ver Han CTP: *Gui Shi*, 1).

3.2 Negligenciando o positivismo linguístico

A segunda abordagem básica pode ser vista como derivada da negação das duas posições que acabamos de descrever, ou de suas características comuns e, de fato, negava as funções positivistas da linguagem. Essa abordagem também continha duas correntes epistemológicas diferentes: a primeira era pré-linguística e tinha seu principal representante em Laozi (c. século VI AC), enquanto a segunda corrente, que encontrou seu expoente mais famoso no confuciano Mengzi, argumentava que a linguagem não era necessariamente inata (Mengzi CTP: *Gongsun Chou shang*, 2.8, ver também Hansen, 1989, p. 110-111). Sua epistemologia moral era igualmente baseada exclusivamente na introspecção.

Entretanto, embora Laozi representasse uma corrente que poderia ser definida como pré-linguística, e embora a escola daoísta divergisse de muitas das premissas básicas dos ensinamentos de Mengzi, a negação da linguagem de Laozi se assemelha muito à de Mengzi. Enquanto Laozi sugere que o comportamento natural gerado por nossa constituição natural requer o abandono da linguagem, não é por acaso que o confuciano declarado, Mengzi, nunca menciona o discurso dos *Nomes apropriados*, que ocupa uma posição tão importante nos *Analectos*. Ambos aceitam a ação ou comportamento gerado pela constituição natural humana. Embora discordem sobre o quão ricas e extensas sejam essas disposições naturais, os dois estudiosos compartilham a crença comum de que o comportamento deve ser orientado principalmente por meio de seu uso (Hansen, 1989, p. 110-111).

Embora o *dao* de Laozi não possa ser contido ou inscrito em qualquer tipo de estrutura linguística, ele ainda representa a força cósmica e moral básica, criando e governando imanentemente tudo o que existe. Ele via o conhecimento (no sentido de aprender virtudes) como um tipo de pressão social que impedia nossa espontaneidade natural (Laozi CTP: 18). Na visão de Laozi, todo conceito linguístico é determinado pelo tempo e pelo espaço e pode, portanto, representar apenas uma expressão parcial e incompleta da realidade, que ele via como

integral, dinâmica e holisticamente estruturada. Conseqüentemente, para preservar a naturalidade de nossa existência, devemos nos retirar de todas as convenções, incluindo a da própria linguagem. Laozi, portanto, buscou um processo de compreensão radicalmente diferente: o de introspecção não linguística (Laozi CTP: 47).

Mengzi acreditava que as qualidades inatas dos seres humanos (*xing* 性) são naturalmente dispostas para o bem. Se os indivíduos estão em contato com sua verdadeira natureza, suas ações inevitavelmente tenderão para o bem (Allinson, 1989, p. 17), sem a necessidade de confiar em máximas linguísticas. Nesse sentido, ele formulou a primeira versão antilingüística da epistemologia confuciana (Mengzi CTP: *Wan zhang shang*, 5; *Jin xin shang*, 1, 5, 15; *Liang Hui wang shang*, 6). Com essa abordagem, ele queria refutar um dos princípios centrais da teoria moísta, ao mesmo tempo em que resolvia (ou evitava) o problema central da epistemologia confuciana, i.e. a inserção de princípios morais em padrões de comportamento por meio de interpretações linguísticas (Hansen, 1989, p. 110).

De acordo com Chad Hansen (1989, p. 111), Mengzi não via a linguagem como um sistema inato que continha a essência das normas sociais adequadas e, em vez disso, acreditava que todas as convenções tradicionais confucianas estavam "conectadas" ao coração-mente (*xin*) humano. No entanto, essa visão foi contestada por outros sinólogos (por exemplo, Shun, 1997; Van Norden, 2000; Ivanhoe, 2002), que apontaram que apenas os quatro "brotos" (*si duan* 四端) de qualidades morais essenciais (Ivanhoe 2002, p. 43) eram inatos ao coração-mente, e que estes tinham que ser cultivados adequadamente a fim de capacitar os seres humanos a compreender o mundo e agir de acordo com as virtudes morais (Lee, 2018, p. 36-39). Mas dado que os nomes apropriados (*zheng ming*) não representavam um sistema de reconhecimento (moral) para Mengzi, tal cultivo não era baseado em um sistema linguístico compartilhado ou um consenso (Mengzi CTP: *Jinxin shang*, 15). Esta posição permitiu-lhe formular uma série de argumentos bem fundamentados contra os desafios apresentados pela escola moísta.

3.3 Abordagens proto-analíticas

A próxima posição que influenciou decisivamente o desenvolvimento posterior de debates epistemológicos derivou de certas abordagens analíticas baseadas em pressupostos isomórficos, como defendido pelos representantes da Escola de Nomes (Ming jia), especialmente por Gongsun Long, ou no relativismo linguístico. Este último foi elaborado pelos seguidores da chamada escola neomoísta (*Houqi Mo jia* 後期墨家) por meio de um método analítico puramente formal. No entanto, a abordagem da análise linguística dos dois representantes mais importantes da Escola dos Nomes, i.e. Gongsun Long e Hui Shi (c. 370-310 AC), sustentava visões fundamentalmente divergentes sobre a relação entre nomes e realidades, com Gongsun Long argumentando que a construção ideal de uma linguagem realizada ainda era de importância crucial, e que a linguagem e a realidade social estavam inseparavelmente ligadas e semanticamente sobrepostas (Xiang, 2000, p. 52). Seus argumentos calcavam-se na premissa confuciana de que a aplicação ideal da linguagem se baseava em uma congruência mútua completa do nome e do objeto a que se referia (Gongsun Longzi CTP 2014: *Bai ma lun*, 4). Apesar de sua postura idealista, ele acreditava que a linguagem não era apenas uma estrutura consagrada que abarcava a essência de toda a existência, mas que a função crucial da linguagem permanecia a de denominar realidades (Gongsun Longzi CTP 2014: *Ming shi lun*, 13). Essa é a hipótese que sustenta seus principais argumentos sobre o tema, intitulada *A Disputa sobre Nomes e Realidades* (*Ming shi lun*).

Em vez disso, Hui Shi acreditava que os nomes (*ming*) forneciam uma base para categorizar a realidade (Xiang, 2000, p. 51), uma posição que o colocava em oposição direta às abordagens moístas. Seu relativismo "constante" também era uma resposta ao realismo neomoísta, que foi fundado em distinções formais como uma pré-condição necessária para a compreensão. Como seu 11º

paradoxo[34] (ver Zhuangzi CTP: *Tianxia*, 7) indica, a "obsessão" neomoísta com definições de termos (ou nomes) particulares era igualmente redundante.

De qualquer forma, essa corrente epistemológica analítica da antiga tradição chinesa, que foi redescoberta apenas na segunda metade do século XX, ajudou a dissipar uma série de preconceitos relativos à uniformidade metodológica do pensamento clássico chinês (Allison, 1989, p. 8). Certas correntes "realistas" semelhantes dentro dos antigos discursos chineses formularam questões epistemológicas adicionais relacionadas às oposições binárias de identidade e diferença (*tong/yi* 同/異), ou consistência e qualidade (*jian/bai* 堅/白) dos objetos da compreensão.

Os argumentos de Gongsun Long foram baseados na premissa de Confúcio de que a aplicação ideal da linguagem era baseada em uma congruência mútua completa do nome e do objeto ao qual se referia. Apesar de sua postura idealista, ele acreditava que a linguagem não era apenas uma estrutura consagrada que abarcava a essência de toda a existência, mas que a função crucial da linguagem permanecia a de denominar realidades (Gongsun Longzi CTP: *Bai ma lun*, 4). Essa é a hipótese que sustenta seus principais argumentos sobre este tema, intitulada *A Disputa sobre Nomes e Realidades* (*Ming shi lun*). Com respeito à situação concreta a que a linguagem foi aplicada, cada coisa só poderia ter um único significado. Claro, essa projeção contrasta com a aplicação usual da linguagem, pois as pessoas tendem a usar nomes diferentes para os mesmos objetos. Na linguagem cotidiana, os significados das palavras geralmente se sobrepõem. Gongsun Long tentou eliminar essa sobreposição semântica, ou pelo menos reduzi-la a um nível em que a linguagem ainda pudesse ser supervisionada e controlada. O famoso debate "Cavalo branco, não cavalo" foi uma tentativa de lidar com essas preocupações.

Para os filósofos neomoístas, entretanto, a sobreposição semântica de diferentes termos era uma qualidade natural da linguagem humana e, conseqüentemente, eles não viam necessidade de eliminá-la. Eles estavam

[34] Nota do revisor: a autora usa o termo "11º paradoxo", contudo, tradicionalmente se atribui somente 10 paradoxos ao filósofo Hui Shi, inclusive no capítulo 33 (*Tianxia*) do Zhuangzi citado por ela. É verdade que há mais 21 paradoxos da Escola dos Nomes, porém, normalmente não se atribui ao Hui Shi a autoria deles. De toda forma, o 11º paradoxo que aparece na fonte referida (cap. 33 do Zhuangzi) é "ovos tem plumas".

muito mais interessados na questão da linguagem como meio de categorizar a sociedade.

No entanto, dado que a complexidade variada da linguagem não poderia ser moldada em uma estrutura regulatória confiável dentro das convenções linguísticas (Mozi CTP: *Jing xia*, 140), eles reconheceram a falta de confiabilidade *de facto* da linguagem, concluindo que uma padronização geral válida da linguagem era impossível. Em sua visão, a indefinibilidade formal da linguagem era, até certo ponto, uma parte de sua estrutura intrínseca (Mozi CTP: *Jing xia*, 168).

Ao invés da busca incessante por definições das extensões semânticas dos termos, os neomoístas preferiam lidar com questões que abordassem as conexões causais. No entanto, sua abordagem para essas questões diferia muito daquela da lógica formal em muitos aspectos. Eles estavam desinteressados nas tentativas de construir uma linguagem ideal, expressa nos discursos sobre os nomes; em vez disso, eles se concentraram em análises linguísticas, o que os levou a conclusões que eram diametralmente opostas às idéias de Gongsun Long e às primeiras visões confucianas sobre a relação entre nomes e realidades.

Mais especificamente, suas análises os levaram a concluir que as conexões entre certos nomes individuais (*ming*), que eram simplesmente entendidos como entidades arbitrárias da linguagem, possuíam várias camadas e eram incoerentes. Embora alguns termos compostos pudessem abranger escopos semânticos que se estendiam para além de todos os significados parciais dos *mings* individuais (i.e. as entidades linguísticas das quais eram compostos), em outros casos, o oposto era verdadeiro (Mozi CTP: *Jing xia*, 102).

No entanto, os fragmentos de suas análises que sobreviveram não contêm nenhuma descoberta substancial que vá além do reconhecimento ou confirmação da natureza inconsistente das estruturas linguísticas. Assim, ao contrário de Gongsun Long, suas investigações não visavam estabelecer um sistema linguístico universal que pudesse unificar modelos divergentes de aplicação da linguagem. Uma premissa fundamental de seu trabalho era que os moldes formais de nomeação não podiam abarcar a complexa integridade da existência, refletida nas realidades. A linguagem nunca poderia atingir, muito menos ir além da existência real; consequentemente, as características objetivas da realidade determinavam e limitavam automaticamente as estruturas da

linguagem e, portanto, nossa aplicação de constructos e expressões linguísticas (Mozi CTP: *Da qu*, 25).

No entanto, isso não significa que a linguagem fosse exclusivamente um produto de convenções sociais arbitrárias. Apesar de sua importância fundamental, a única tentativa neomoísta de estabelecer uma base linguística formal para essa noção pode ser encontrada em sua análise da distinção clássica entre identidade e diferença (*tong yi*, Mozi CTP: *Da qu*, 22).

A questão aqui é o problema da relatividade essencial desta distinção no que diz respeito a vários contextos, pois a diferença entre os dois antípodas não é, de jeito nenhum, mais constante do que, por exemplo, a diferença entre as noções de grandeza e pequenez, ou extensão e restrição. De um ponto de vista realista, isso pode parecer paradoxal, e este paradoxo foi formulado e analisado por Hui Shi, um filósofo nominalista que estava mais próximo dos discursos daoístas. Por meio de suposições aparentemente paradoxais, Hui Shi tentou situar o problema da identidade e da diferença no contexto da relatividade holística. Por meio de sua exposição de contradições, na qual mostrou os limites das extensões semânticas de certos atributos, ele desejou demonstrar a relatividade do tempo e do espaço expressa nos nomes (*ming*) aplicados em diferentes contextos.

Uma de suas contribuições mais significativas para a epistemologia clássica da análise linguística pode ser encontrada em seu comentário sobre o problema geral de identidade e diferença que, como vimos, os representantes da escola neomoísta foram incapazes de desenvolver a uma conclusão concisa (Hui Shi em Zhuangzi CTP: *Tianxia*, 7). Ele alegou que duas coisas quaisquer sempre eram diferentes em algo, não importa o quão equivalentes elas fossem em todos os outros aspectos (caso contrário, não poderiam representar duas entidades separadas). No entanto, mesmo duas coisas que pareciam ser completamente diferentes eram da mesma forma idênticas em pelo menos uma qualidade, uma vez que ambas eram partes de uma estrutura unificada (caso contrário, não seria possível expressar, ou mesmo pensar nelas na estrutura da linguagem) .

O relativismo "constante" de Hui Shi foi, obviamente, uma resposta ao realismo neomoísta, que foi fundado em distinções formais como uma pré-condição necessária para a compreensão. Como seu 11º paradoxo[35] indica, a obsessão neomoísta com definições era igualmente redundante (Hui Shi em

[35] Nota do revisor: ver nossa nota anterior.

Zhuangzi CTP: *Tianxia*, 7). Sua categorização da identidade e diferença, ou da relatividade radical dos objetos, baseava-se, portanto, na impossibilidade de definições conceituais da realidade, uma vez que toda compreensão linguística era necessariamente limitada a um significado contextualmente determinado que era incapaz de abarcar todas as dimensões do objeto de compreensão.

3.4 Epistemologia Igualitária

Embora os neomoístas nunca tenham sido capazes de formular uma resposta exaustiva ao relativismo radical de Hui Shi, seu contemporâneo Zhuangzi (século IV AC) claramente o considerou um estímulo importante para seu próprio pensamento e foi definitivamente influenciado por ele ao elaborar o seu próprio sistema epistemológico. Zhuangzi acreditava que, como o conhecimento era infinito, a capacidade humana para a compreensão era muito limitada para nos permitir obter qualquer conhecimento verdadeiro (Zhuangzi CTP*: Yang sheng zhu*, 1). Assim, ele acreditava que a compreensão sempre é algo relativo (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 11). Como resultado, estamos perdidos em um labirinto de reconhecimentos reais e falsos. Mas esta situação aparentemente trágica é atenuada pelo fato de não termos de enfrentá-la sozinhos, estamos sempre acompanhados por outras pessoas tão cegas como nós. Todos nós estamos ocupados lidando com questões de domínio de nossa realidade e, portanto, com questões sobre a natureza indefinida de nossa existência (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 3). Como somos determinados pelas limitações de nossos sentidos, naturalmente tendemos a reconhecer a verdade desses tipos de reconhecimentos que coincidem com nossos próprios sistemas de valores (Zhuangzi CTP: *Yu yan*, 1). Em última análise, a subjetividade humana determina o que deve ser considerado como conhecimento (verdadeiro e universalmente válido). A aparente objetividade e independência da mente humana tem se mostrado repetidamente uma falsa e ilusória quimera, que só leva ao autoengano. A qualidade, as características e a extensão de nossa percepção são sempre determinadas pelas condições reais de nossa existência. Consequentemente, nossa percepção – e as ações resultantes dela – são sempre dependentes de fatores externos, embora, em última análise, toda forma de dependência seja na verdade uma forma de *auto*-dependência. É claro que

tal dependência e determinação estão conectadas à nossa ignorância, à nossa incapacidade de reconhecer nossa essência e a essência de nosso entorno (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 13).

Zhuangzi acreditava que reconhecer a natureza relativa de toda a existência ainda não era suficiente para definir equivalentes e distinções (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 10). Em cada caso concreto, a estrutura da nossa cognição permite-nos identificar pelo menos uma qualidade comum ou diferente, o que nos permite fazer uma distinção, por mais atípica que seja.

Essa posição de relativismo radical era comum tanto a Hui Shi quanto a Zhuangzi. Eles também compartilhavam um ceticismo em relação à ideia de que o mecanismo categórico de identidade e diferença (*tong/yi*) poderia fornecer uma base adequada para uma padronização universal e permanentemente válida (*chang*) de conceitos ou nomes (*ming*).

Seguindo a tradição do daoísmo clássico, Zhuangzi também acreditava na inexpressibilidade inerente da essência holística de todo o ser. Isso o levou a adotar o método daoísta clássico de compreensão, i.e. introspecção (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 5). Embora não tenha oferecido uma solução instantânea para as questões eternas que constituem o cerne de seu discurso filosófico, ele tentou criar uma nova abordagem para o complexo problema das interações humanas. Para ele, a internalização da linguagem é um processo inerente à natureza humana, assim como comer, beber e respirar, ou qualquer outra coisa que condicione nossa sobrevivência (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 9).

No entanto, a conexão incerta entre linguagem e pensamento não é uma via de mão única (Allinson 1989: 11) e, de fato, o potencial comunicativo da linguagem estava preso na estreita passarela entre o falante e o ouvinte, entre o transmissor e o receptor. Portanto, Zhuangzi acreditava que a linguagem estava inseparavelmente conectada à compreensão; na essência, elas compartilham as mesmas qualidades (Zhaungzi CTP: *Qiwu lun*, 2). Como resultado, todas as fronteiras linguísticamente determinadas dentro da realidade holisticamente estruturada são, de fato, falsas, uma vez que a linguagem não pode se expressar (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 10).

Assim como o *dao*, em sua função original da essência fundamental e abrangente de todos os seres, e assim como nosso reconhecimento deste caminho original, a própria linguagem também é absoluta no sentido da unidade

de todas as contradições relativas das quais é composta (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 12).

Zhuangzi mostrou pouco interesse nos problemas que ocupavam a maioria dos filósofos de seu tempo, i.e. problemas de conectar diferentes mentes individuais em uma unidade compreensível. Ele evidentemente acreditava que os problemas de intersubjetividade não nos foram impostos de fora; em vez disso, ele os via como resultado de estarmos presos a padrões de ambições socialmente determinadas. Jamais poderíamos dominar nossos destinos por meio de intervenções forçadas na integridade de tudo o que existe, nem por distinções artificiais e falsas, nem por avaliações absolutas. A razão para isso era que a existência humana não estava subordinada a quaisquer poderes externos superiores que pudessem ser controlados por meio da compreensão (Zhuangzi CTP: *Qiwu lun*, 3).

Em tal epistemologia igualitária, cada tipo de entendimento é igualmente possível. A correlatividade de Zhuangzi não fornece uma perspectiva absoluta que pudesse anular os julgamentos ou avaliações de qualquer método de compreensão.

4. Influências budistas e a epistemologia neoconfuciana

4.1 Visão geral

A epistemologia foi o principal campo de progresso no neoconfucionismo de Song-Ming (Wen, 2011, p. 271). Sua discussão sistemática começou depois que a filosofia budista atingiu seu auge na China. A distinção budista entre a percepção subjetiva (*neng* 能) e os objetos da compreensão dentro da realidade externa (*suo* 所) já influenciou os primeiros precursores dessa corrente intelectual, como por exemplo Shao Yong (1011-1077). No entanto, neste contexto, a corrente de pensamento mais influente foi o budismo Chan (*Chan* 禪). Em contraste com outras escolas do budismo chinês, por exemplo a Escola da Consciência Pura (*Wei shi zong* 唯識宗), a Tiantai (*Tian tai zong* 天台宗) e as escolas Huayan (*Huayan zong* 華嚴宗), a Chan descartou os métodos tradicionais indianos de perceber a natureza búdica e propôs um ensino de iluminação de acordo com a sensibilidade filosófica

chinesa. Seus adeptos, especialmente seu último patriarca, Hui Neng (638-713), expuseram a possibilidade de iluminar os humanos sem o uso de palavras. O tema central de interesse dentro deste contexto mudou da tentativa de entender o que era o mundo, para entender o mundo e a sabedoria de Buda. Uma vez que a última questão se enquadra no âmbito da compreensão de um certo tipo de conhecimento, esse discurso representou uma mudança inovadora da metafísica para a epistemologia.

Nessa mudança de paradigmas filosóficos, o budismo Chan infundiu a relação entre coração-mente e coisas-eventos com uma sensibilidade distinta que derivou dos discursos clássicos chineses: a continuidade de coração-mente e das coisas-eventos (Wen, 2011, p. 272). Desta forma, os ensinamentos Chan sintetizaram a epistemologia budista antiga e a chinesa clássica, que forneciam um ponto de partida para a epistemologia neoconfuciana.

De acordo com Wen Haiming (2011, p. 271), a linha geral de desenvolvimento na epistemologia solipsísta poderia ser traçada da seguinte maneira: a epistemologia do budismo Chan e o estudo de Li Ao (772-841) da "*recuperação da natureza humana*" (*fu xing* 復性) forneceu as bases para a epistemologia neoconfuciana; o conceito de *criatividade* (*cheng* 誠) de Zhou Dunyi (1017-1073) e sua estrutura epistemológica ligando o Supremo Maior (*taiji* 太極) com o Supremo Maior dos Humanos (*renji* 人極), bem como o ensino de Shao Yong de *observar as coisas* (*guan wu*觀物) levantou de forma abrangente as questões básicas deste novo discurso; o paradigma de Zhang Zai (1020-1077) de *expandir o coração-mente para ser contínuo com as coisas* (*da xin ti wu* 大心體物) e as elaborações de Cheng Hao (1032-1085) sobre *acalmar a natureza* (*ding xin* 定性) serviram como estruturas básicas e principais discursos para a epistemologia neoconfuciana; o estudo 程頤 (1033-1107) de Cheng Yi dos *Padrões celestiais* (*tian li* 天理) e a *Exploração das coisas* de Zhu Xi (1130-1200) (*gewu*) atingiram seu primeiro pico nesta nova epistemologia dos períodos Song e Ming; depois deles, outro pico foi alcançado no acordo de Lu Jiuyuan (1139-1192) e Wang Yangming de que *nada está fora da mente de alguém* (*wu xinwaizhi wu* 無心外之物). O estágio final dos avanços neoconfucianos no campo da epistemologia pode ser encontrado no conceito de *propensão intencional* (*ji* 幾) de Wang Ji (1498-1583) e no ensino de Liu Zongzhou (1578-1645) sobre a *intenção como raiz* (*yigen* 意根) do coração-mente.

4.2 Conhecimento Subjetivo e Objetivo

Essa distinção, que foi mais frequentemente expressa na epistemologia tardia do século XVII, com a categoria binária do sujeito (*neng*) e do objeto (*suo*) da compreensão, também revela definitivamente a influência do pensamento budista sobre toda a filosofia neoconfuciana. Na terminologia budista chinesa, o termo *neng* também foi usado, nomeadamente, para expressar a habilidade de perceber fenômenos; o composto *neng bie* 能別, por exemplo, foi colocado em oposição ao termo *suobie* 所別, enquanto o primeiro foi entendido como "o que diferencia" e o último como "o que é diferenciado". Os dois termos juntos (*nengsuo*) referem-se a idéias ativas e passivas; *neng* indica a habilidade de transformar e *suo* o objeto que foi transformado (Soothill e Hodous, 2014, p. 337).

No entanto, os primeiros filósofos neoconfucianos, como Shao Yong, desenvolveram distinções epistemológicas semelhantes a fim de diferenciar entre o sujeito (eu, *wo* 我) e o objeto (coisa, *wu*) da compreensão, gradualmente levando a uma definição direta de subjetivo e conhecimento objetivo.

Em seu diálogo ficcional entre o lenhador e seu amigo, o pescador (Xingli da quan, 1989, XIII, 3b, p. 932), Shao Yong elaborou as distinções tradicionais entre identidade e diferença na divisão epistemológica fundamental entre compreensão subjetiva e objetiva. Esse desenvolvimento ocorreu em um discurso sobre a natureza da compreensão e a relação entre nós e as coisas que percebemos.

Na filosofia do principal expoente do sistema de pensamento neoconfuciano, Zhu Xi, essas categorias foram desenvolvidas de modo a se tornarem critérios cruciais para o método apropriado da compreensão (Zhu 1999, p. 14, 53). Semelhante a Shao Yong, ele também defendeu um método epistemológico objetivo e tentou evitar projeções subjetivas sobre o objeto da compreensão (Zhu, 1999, p. 11, 8). Dessa maneira, ele tentou definir a separação entre o sujeito (*zhu* 主) e o objeto (*ke* 客) da compreensão (Zhu, 1999, p. 45).

Alguns séculos depois, Wang Fuzhi (1619-1692) elaborou essas duas categorias básicas de um ponto de vista realista, negou os conceitos clássicos de não-existência e enfatizou a realidade objetiva que existe independentemente da percepção humana. Seguindo a terminologia budista, Wang os denotou como

o potencial abrangente (*neng*) e sua base material (*suo*). No contexto dos ensinamentos budistas, tanto o termo *suo*, que se referia à realidade externa e o objeto da compreensão, quanto o termo *neng*, que se referia à percepção subjetiva e ao sujeito da compreensão, eram essencialmente vazios (i.e. ilusórios), enquanto Wang os inclui em seu mundo de compreensão materialmente determinado e define sua relação como análoga à relação entre função ou aplicabilidade (*yong*) e substância ou essência (física) (*ti*), sendo esta última o fator primário e determinante (Wang, 1982, V., 122).

4.3 O Princípio Estrutural como o Princípio Mais Importante da Compreensão

Após a Idade Média chinesa, o principal conceito ontológico neoconfuciano de padrão ou princípio estrutural (*li* 理), em oposição à criatividade vital (*qi* 氣), gradualmente evoluiu para uma nova noção epistemológica crucial.

No contexto da filosofia neoconfuciana, as coisas geralmente podem ser reconhecidas ou compreendidas por meio de seus princípios estruturais básicos. Assim como o *dao* na cosmogonia daoísta clássica representa a lei fundamental omnipresente que se manifesta simultaneamente dentro de cada entidade do ser, o *li* neoconfuciano se expressa tanto no nível da unidade cósmica, quanto no nível de suas manifestações concretas. A natureza de *li* é, portanto, holística e binária, transcendente e imanente. De acordo com esse novo aspecto do ser, o conhecimento só pode ser alcançado seguindo esses princípios do mundo externo.

Embora o *dao* como a força metafísica elementar seja abstrato e, portanto, não possa ser diretamente apreendido, ele pode, no pensamento neoconfuciano, ser reconhecido tanto pela intuição quanto pela razão. O papel epistemológico do conceito *li* torna-se ainda mais saliente, pois *li* foi desenvolvido não apenas como o princípio estrutural que define o estado concreto do ser de tudo o que existe, mas também como o princípio estrutural condutor da razão humana (ver seção 1.2).

Depois de distinguir entre conhecimento subjetivo e objetivo, Shao Yong alerta contra a subjetividade, que é uma consequência de nossa incapacidade de

reconhecer ou compreender os princípios estruturais subjacentes à realidade, fazendo dele um dos primeiros filósofos a aplicar o termo *li* no sentido neoconfuciano. Nesse contexto relativamente novo, ele costumava aplicar o termo *wu li* 物理 (lit.: padrões estruturais ou princípios das coisas), que serviria, em chinês moderno, para traduzir a palavra ocidental física (no sentido da ciência física). Dada a sua abordagem, não surpreende encontrá-lo enfatizando a distinção entre reconhecimento "verdadeiro" e falsos misticismos. Zhu Xi também defendeu a compreensão de acordo com o princípio *li* (Zhu, 1999, p. 8, 25). Como Shao Yong, ele estava convencido de que *li* era não apenas o princípio estrutural que governa a existência de todas as coisas externas, mas também uma parte necessária e inseparável do coração-mente humano (Zhu, 1999, p. 60, 66-67). No entanto, na visão de Zhu Xi, as funções espirituais de *li* não se referiam apenas à razão humana, mas também representavam a capacidade humana de perceber e compreender o mundo externo (Zhu, 1999, p. 47). Seguindo a prioridade dos princípios morais dentro das epistemologias confucianas (e neoconfucianas), como o princípio central e universal, o *li* de Zhu Xi também incorporou naturalmente componentes éticos (Zhu, 1999, p. 8, 20).

4.4 Conhecimento Supremo e a Exploração das Coisas vs. Meditação Isolada

Esses novos conceitos levaram a uma polarização da epistemologia, que também se manifestou nos métodos da compreensão. A filosofia neoconfuciana apresenta duas correntes epistemológicas, que foram denominadas "realista" e "idealista" (ou "intuicionista") pela sinologia ocidental. Ambas foram baseadas em diferentes porções do *Livro dos Rituais* (*Li ji* 禮記), que faz parte do cânone confuciano clássico.

A epistemologia da corrente "realista" seguiu os paradigmas da *Grande aprendizagem* (*Da xue* 大學), que postula a exploração das coisas (*gewu*) com o propósito de atingir o conhecimento último (*zhi zhi* 致知). Essas abordagens foram defendidas anteriormente por Han Yu (768-824), um precursor do neoconfucionismo, e pela maioria dos neoconfucianos mencionados acima, como Zhou Dunyi, Cheng Yi e, especialmente, Zhu Xi (Zhu, 1999, p. 14, 48). No entanto, no entendimento de Zhu Xi, a exploração das coisas (*gewu*) não se

limitava ao processo de investigação. Para explorar algo, deve-se reconhecer exaustivamente todas as suas qualidades (Zhu, 1999, p. 15, 3). Para ele, explorar as coisas (gewu) e alcançar o conhecimento último (*zhi zhi*) formam uma unidade (Zhu, 1999, p. 15, 17).

Os estudos "idealistas" ou "intuitivos" de conhecimento da epistemologia neoconfuciana foram derivados principalmente da *Doutrina do Meio* (*Zhong yong* 中庸) e buscavam alcançar o reconhecimento da realidade com base na prática de meditação isolada ou concentração (*shendu* 慎獨). Os principais expoentes neoconfucianos dessa corrente epistemológica foram Li Ao e Cheng Hao. De acordo com eles, a força cósmica indeterminável *dao* representava a única base verdadeira da compreensão. O objetivo principal da introspecção no sentido de meditação isolada era, portanto, compreender o *dao* (Cheng e Cheng, 1981, I, *Yi Shu*, 13, 221).

4.5 Conhecimento Inato

Durante a Dinastia Ming (1368-1644), esta divisão epistemológica na filosofia neoconfuciana se manifestou no estabelecimento de duas correntes divergentes de pensamento, representadas pela corrente "realista" da Escola do Princípio Estrutural (*Li xue* 理學), por um lado, e a Escola "idealista" do Coração-Mente (*Xin xue* 心學), por outro. Wang Yangming, o representante mais influente desta última, forneceu um nó crucial no elo inextricável entre a epistemologia e a ética chinesas, algo que é especialmente evidente nos principais conceitos de seu sistema epistemológico: as idéias de coração-mente (*xin*), a unidade de conhecimento e ação (*zhi xing heyi*) e conhecimento inato (*liangzhi*). A última noção representa uma verdade original e natural no sentido de reconhecimento básico da estrutura mais profunda da existência. O conhecimento inato é inato e, portanto, necessariamente implícito em cada pessoa, formando uma parte inseparável do coração-mente humana. Da mesma forma que o coração-mente, do qual faz parte, o conhecimento inato também contém a estrutura básica dos princípios naturais (*li*) (Wang, 1933, II, 57). Este conceito epistemológico básico também constitui a base da ética de Wang no sentido de reconhecimento moral, ou a distinção entre o bem e o mal (Wang, 1933, III, 26). Assim, o conhecimento inato representa o critério básico para o

reconhecimento e avaliação da compreensão individual, bem como das interações sociais. Visto que a ideologia neoconfuciana é baseada na interpretação menciana do antigo confucionismo, esta unidade de conhecimento inato e bondade moral não é surpreendente. Portanto, Wang destacou que Mengzi, ao contrário de Xunzi, enfatizou a bondade da natureza humana. No entanto, o conhecimento inato não é apenas uma substância passiva de compreensão ética. Através do processo de introspecção "bem-sucedida", leva-se também automaticamente à ação "apropriada" (e, portanto, moralmente boa) e pode, portanto, fornecer um critério para nosso comportamento. Aqui, Wang, obviamente influenciado pelo budismo Chan, tentou expandir os ensinamentos de Mengzi, enfatizando que as noções de bem e mal não são conceitos absolutos, uma vez que tudo o que existe é regulado de acordo com a estrutura abrangente, que a tudo permeia, da ordem natural da razão cósmica e, portanto, com o sistema dos princípios estruturais, absolutamente válidos, da natureza (*li*) (Wang, 1929, II, 29a).

De acordo com Wang Yangming, o bem e o mal não podem ser separados da "intenção" humana (*yinian* 意念). Portanto, a ação humana só pode ser avaliada no contexto de situações concretas específicas. O impulso que nos diz o que é certo (*shî*) ou errado (*fei*) em uma situação particular é, mais uma vez, o conceito de conhecimento inato (*liangzhi*). Como vimos, a categoria binária de conhecimento e ação, e a questão da relação entre esses dois conceitos, representavam um dos problemas fundamentais da epistemologia chinesa. Portanto, o "conhecimento inato", a capacidade inata na qual a fronteira entre conhecimento e ação aparentemente desapareceu, era de extrema importância.

5. Desenvolvimentos conceituais posteriores e epistemologia chinesa moderna

5.1 Metodologias pré-modernas

No limiar do século XVIII, os epistemólogos chineses buscaram estabelecer uma nova metodologia analítica e crítica para "explorar as coisas" (*gewu*). Tendências semelhantes já podiam ser observadas na noção de

evidência (*kaozheng* 考證) de Wang Fuzhi e Gu Yanwu (1613-1682). Gradualmente, eles adquiriram maior importância no quadro de novas abordagens orientadas para a prática.

Wang e Gu influenciaram profundamente a epistemologia da Escola de Aprendizagem Prática (*Xi zhai*), que consistia em duas correntes principais; os representantes mais importantes do primeiro, Yan Yuan (1635-1704) e Li Gong (1659-1746), seguiram as abordagens essenciais de Huang Zongxi (1610-1695) e Wang Fuzhi, enquanto o principal proponente do segundo, o filósofo Dai Zhen, fundou seu sistema epistemológico na metodologia de Gu Yanwu. Sua ênfase nos aspectos práticos e físicos do conhecimento e no significado das sensações os levou a reabilitar os sentimentos, as inclinações e os desejos humanos como uma força motriz que motivou os seres humanos a buscar conhecimento. Ao fazer isso, eles, sem saber, prepararam o terreno para a compreensão chinesa posterior da noção europeia do indivíduo como sujeito da compreensão.

Dai Zhen é amplamente considerado o primeiro filósofo chinês a descrever a relação entre o sujeito e o objeto da compreensão, definindo o potencial do sujeito para a compreensão como uma ferramenta, que pode ser comparada à luz que torna os objetos visíveis. Xia Zhentao (1996b, p. 405) indica especialmente sua elaboração das noções de potencial para a compreensão (*xin zhi shenming* 心之神明), elucidação, exposição e iluminação (*zhao* 照). Xia enfatiza que o método reflexivo de Dai, pelo qual a realidade é percebida por meio de seu reflexo (*fanying* 反映) na mente humana, pertence às teorias básicas da epistemologia materialista, visto que a realidade objetiva (que é externa ao sujeito da compreensão) é vista como uma pré-condição necessária da reflexão (Xia, 1996b, p. 405).

Neste ponto, devemos mencionar o primeiro encontro da China com o pensamento ocidental, que lentamente começou a se infiltrar no Império do Meio naquela época. Durante o século XVIII, a influência dos jesuítas no mundo acadêmico chinês cresceu continuamente.

Portanto, Tan Sitong (1865-1898) acreditava que a virtude confuciana central da humanidade (*ren*) não é meramente um termo ético, mas também epistemológico que determina a função social da matéria básica da qual tudo é composto, a saber, do éter, que possibilita que as pessoas experimentem a circulação (*tong* 通), i.e. um dos principais componentes do processo da compreensão. De acordo com essa compreensão mecanicista da realidade

concreta, a circulação fornece as condições internas e externas de perceber, compreender e transmitir a realidade. Em termos de interioridade, a circulação torna possível o funcionamento harmônico e coordenado dos sentidos (*wu guan* 五官), do cérebro (*nao* 腦) e do sistema nervoso (*nao qi jin* 腦氣筋). Tan Sitong foi um dos primeiros estudiosos chineses a aceitar a noção ocidental de que a mente e a consciência surgem do cérebro e não do coração (*xin*), como se acreditava amplamente na China tradicional.

5.2 Sínteses de Métodos e Disciplinas

A maioria dos epistemólogos chineses do século XX defendia as divisões conceituais entre a subjetividade e a objetividade da compreensão. Enquanto estudiosos analíticos e/ou marxistas (como Jin Yuelin) deram prioridade absoluta ao método racional, a maioria dos confucianos modernos (principalmente Xiong Shili e Mou Zongsan) aplicou o intuitivo. He Lin chamou a atenção para a compreensão complementar tradicional da razão e da intuição (He, 1982, p. 27). Nesse contexto, os dois métodos não estão apenas inseparavelmente ligados um ao outro, mas também ao próprio método de raciocínio em si, que se baseia em distinções. Em sua opinião, os filósofos que aplicam o método da intuição, aplicam simultaneamente métodos de lógica formal e diferenciações duais; outros, que aplicam o método racional, também usam o método intuitivo, bem como distinções duais. Todos os três métodos, a análise formal e inferências, bem como métodos de distinções duais e intuição, são compostos necessários para qualquer atividade filosófica (Zhang, 2000, p. 75).

Os discursos epistemológicos da corrente do século XX do denominado Moderno ou Novo Confucionismo (*Xin ruxue* 新儒學) estavam enraizados nos traços específicos do pensamento epistemológico tradicional chinês e definidos por uma busca de um amálgama fecundo com as teorias ocidentais contemporâneas do conhecimento. Nesse campo, eles estavam mais interessados na relação entre razão e intuição, pois o último conceito pertence às principais noções epistemológicas tradicionais, e o primeiro aos conceitos que são cruciais para o estabelecimento das teorias da modernização. A noção ocidental de intuição que chegou à China em estreita conexão e com muitas

conotações decorrentes do vitalismo de Henri Bergson, foi traduzida pelo neologismo *zhijue* 直覺.

Uma noção importante nas epistemologias confucianas modernas é o conceito avançado do Eu moral tradicional, que nas novas filosofias globais pretendia assumir a função de um sujeito cognitivo "verdadeiramente" autônomo. Enquanto este sujeito atua e percebe o mundo como indivíduo, formando necessariamente parte da comunidade social, também é enobrecido por um infinito coração-mente, que o capacita a ter consciência de sua unidade com o universo. Esse novo sujeito moral, infinito e ilimitado, representa uma elaboração do conceito confuciano "tradicional" do Eu moral e, portanto, também pode ser a personalidade ativa que pode sustentar a ideia de modernização. Na estrutura confuciana, este Eu é autônomo precisamente devido à sua conexão racional e estrutural (*li* 理) com todos os aspectos de seu ambiente natural e social. Além disso, como essa conexão também é dinâmica e orgânica, ela é capaz de infinitas formas de comunicação e cooperação. Para um modelo chinês de modernidade, i.e. para uma modernidade permeada de humanismo ou mutualidade (*ren* 仁), essas formas de comunicação e cooperação são muito mais importantes do que as leis formais da economia e da política oficial.

Noções epistemológicas do confucionismo moderno, e.g. a intuição intelectual de Mou Zongsan, o conceito de compatibilidade sensual de Tang Junyi (1909-1978), a sinização da razão e da intuição de Xiong Shili e Liang Shuming (1893-1988), todos representam as várias respostas do Confucionismo Moderno às questões globais da epistemologia contemporânea. Essas questões estão ligadas aos dilemas do sujeito moderno, que está preso nas complexas tecnologias do mundo em busca de lucro e, portanto, esqueceu as dimensões éticas que definem sua humanidade.

Dentro da estrutura de seu sistema de pensamento estruturalmente ordenado, Zhang Dongsun rejeitou decididamente o paradigma confuciano moderno expresso na glorificação da intuição como o método místico mais objetivo para o conhecimento inato. Zhang acreditava que a razão era o único método confiável e inequívoco da compreensão; por nos levar a um conhecimento não só logicamente consistente, mas também aplicável, não houve necessidade de buscar outro método mais confiável. Entretanto, o método racional não era unidimensional e não diversificado, pois ele não só funcionava de acordo com a estrutura formal pura, mas também com o auxílio do chamado

insight intuitivo (*touzhi* 透智), que representava uma parte inseparável e complementar de métodos intuitivos. Assim, procedendo do centrismo da razão, Zhang Dongsun finalmente conseguiu superar a fronteira entre razão e intuição (Zhang, 1924, p. 76). Porém, segundo ele, aquilo com que nos confrontamos diretamente não é a razão nem a intuição, mas o próprio conhecimento. O conhecimento é resultado da razão, mas implica intuição em um nível inconsciente. A intuição não é misteriosa. Ela meramente representa um processo de aplicação de um "método de contra-investigação" filosófico, pelo qual retiramos da imagem do conhecimento o que há de mais íntimo e último. E essa coisa é "aquilo" puro e completamente não regulamentado (Zhang, 1924, p. 64-65)

O filósofo confuciano taiwanês moderno, Mou Zongsan, tentou definir a posição da razão dentro do pensamento chinês tradicional comparando a cultura chinesa e a ocidental, argumentando que elas eram baseadas em diferentes formas de representação da razão humana. Ele chamou a forma chinesa de "funcional ou intensiva" (*lixingzhi yunyong biaoxian* 理性之運用表現) e a ocidental de "construtiva ou extensiva" (*lixingzhijiagou biaoxian* 理性之架構 表現) (Mou, 1995, p. 544-553). Essa distinção pode ser comparada à diferenciação kantiana entre razão prática e razão teórica. A "razão" que aparece na representação funcional é prática. Não é abstrata, mas concreta, conectada à vida real. Essa razão pode, portanto, ser equiparada à moralidade dentro da personalidade (Mou, 1995, p. 544-545). No entanto, Mou dota a razão funcional com intuição intelectual (*zhide zhijue* 智的直覺) que é – em contraste com a epistemologia de Kant – um potencial implícito não apenas na consciência Divina, mas também no coração-mente humano.

Em seu tratado sobre a filosofia de Kant, Jin Yuelin estabeleceu uma demarcação clara e insuperável entre proposições sintéticas e analíticas: se uma determinada proposição é sintética, ela não pode ser ao mesmo tempo necessária ou *a priori*; e se for necessária ou *a priori*, ela não pode ser sintética (Jin, 1996, p. 46). Esta diferença é claramente de grande importância para a estrutura elementar da teoria do conhecimento de Jin. A epistemologia confuciana moderna criticou uma divisão semelhante, uma vez que a ética e suas implicações sociais pragmáticas ainda estavam no centro de seus esforços teóricos. Feng Youlan também encontrou muitas dificuldades relacionadas com as proposições analíticas e universais (sintéticas): por um lado, ele não queria

abandonar a universalidade das afirmações metafísicas, porque desta forma ele poderia expressar o ideal de cada coisa, mas, por outro lado, ele tentou responder aos ataques contra proposições sintéticas levados a cabo pelo círculo vienense (Jin, 1996, p. 78).

Zhang Dongsun sustentou que uma forma pura de qualquer uma das proposições não existia na realidade. A ausência de distinções entre proposições analíticas e sintéticas implica a abolição da demarcação entre a experiência (posterior) e o conhecimento (*a priori*) e, consequentemente, entre a metafísica e as ciências (naturais). A maioria dos estudiosos chineses da segunda metade do século XX argumentou que a razão para essa demarcação estava no fato de que a metafísica se referia apenas à regulação formal das experiências, enquanto a ciência também explicava seus conteúdos (Feng, 1986, p. 166-167). Entretanto, algumas teorias epistemológicas chinesas recentes rejeitam, da mesma maneira, o raciocínio por trás de tais demarcações e criticam a existência ou os métodos dos discursos baseados nelas. Para eles, tanto a ciência quanto a metafísica explicam a experiência; além disso, ambos representam um tipo formal de explicação. Conseqüentemente, Zhang Dongsun transcendeu a fronteira entre ciência e metafísica, enquanto Feng estava convencido de que ela era insuperável. Na visão de Zhang Dongsun, a única diferença entre a metafísica e a ciência reside no fato de que a ciência aplicou o postulado das relações, enquanto a metafísica aplicou os postulados de ser e existência (Zhang, 2002, p. 77).

Essa tendência abrangente, especificamente chinesa, de transcender as demarcações abstratas, em última análise, também se manifestou no nível das heurísticas, no que diz respeito à questão da natureza da criação de teorias. No contexto da pesquisa neo-holística, que foi, no campo da epistemologia, fundada por Zhang Dongsun, e posteriormente elaborada principalmente por Zhang Yaonan, a demarcação entre os conceitos de descoberta (*faxian* 發現) e invenção (*faming* 發明) também foi considerada artificial. Esta suposição foi desenvolvida como uma negação do paradigma de Jin Yuelin, que afirmava que as teorias não podiam ser criadas (ou "inventadas"), mas apenas descobertas. Zhang Dongsun negou essa afirmação, declarando que não havia diferença qualitativa entre esses dois conceitos (ou métodos), visto que a ciência não era um reflexo, mas uma explicação ou interpretação do mundo. Ele argumentou que os discursos científicos eram um método de seleção, ou seja, eles selecionavam

e isolavam entidades específicas na realidade ou natureza (originalmente caótica), definindo-as como fatos, embora eles apenas representassem uma espécie de realidade abstrata. Ao "descobrir" os fatos dessa maneira, a ciência simultaneamente os criou. Assim, a existência de fatos coexistiu com os resultados da ciência. Embora os fatos como tais não estivessem separados da natureza, eles também não podiam fazer parte da natureza "pura", pois na visão de Zhang, formas puras que estariam separadas de nossa consciência, percepção e apreensão, não existiam. No entanto, uma vez que Zhang Dongsun não pode ser considerado um solipsista, para quem a mente ou consciência é o único "criador" da realidade, deveria haver algo separado dos humanos (ou seres vivos), apesar da não existência de substância. Claro, esse "algo" era uma estrutura (pelo menos potencialmente) que tudo conectava e tudo abrangia, que não era nem material, nem ideal, em sua essência. De fato, essa estrutura representava uma concretização de relações múltiplas. Foi precisamente aqui que as teorias contemporâneas chinesas do conhecimento revelaram mais uma vez sua conotação tradicional.

Referências

O "CTP" [usado] acima refere-se ao [website] Chinese Text Project.

Chinese Text Project

Gongsun Lonzi, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/gongsunlongzi>.
Guanzi, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/guanzi>.
Han Fei, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/hanfeizi>
Laozi, "Daode jing", *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/dao-de-jing>.
Lunyu, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/analects>.
Mengzi, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/mengzi>.
Mozi, *Pre-Qin and Han*, URL = <http://ctext.org/mozi>.
Xunzi, *Pre-Qin and Han*. URL = <http://ctext.org/xunzi>.
Zhuangzi, *Pre-Qin and Han*. URL = <http://ctext.org/zhuangzi>.

Obras Citadas

Allinson, R. E., (ed.), 1989, "An Overview of the Chinese Mind", in *Understanding the Chinese Mind–The Philosophical Roots*, Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 1–25.

Benesch, Walter, 1996, "Skepsis as a Metaphysical Principle and Epistemological Practice: Some Taoist and Greek Comparisons", *Journal of Chinese Philosophy* 23(4): 767–487.

Benesch, Walter and Eduardo Wilner, 2002, "Continuum Logic: A Chinese Contribution to Knowledge and Understanding in Philosophy and Science", *Journal of Chinese Philosophy* 29(4): 471–494.

Cai Fanglu, 2000, "Zhongguo zhexue 'zhi' fanchou lilunde lishi fazhan jiqi tedian", *Zhongguo zhexue shi* 12(2): 107–114.

Cao Feng and Joseph E. Harroff, 2008, "A Return to Intellectual History: A New Approach to Pre-Qin Discourse on Name", *Frontiers of Philosophy in China* 3(2): 213–228.

Chen Bo, 2006, "The Debate on the Yan-Yi Relation in Chinese Philosophy: Reconstruction and Comments", *Frontiers of Philosophy in China* 1(4): 539–560.

Chen Derong, 2005, "Three Meta-Questions in Epistemology: Rethinking some Metaphors in Zhuangzi", *Journal of Chinese Philosophy* 32(3): 493–507.

Chen Guo-Ming, 2011, "An Introduction to Key Concepts in Understanding the Chinese: Harmony as the Foundation of Chinese Communication", *China Media Research* 7(4): 1–12.

Chen Xiaolong, 1999, "Chuan shi cheng zhi – Feng Qi dui shidai wentide zhexue chensi", *Zhexue yanjiu* 2: 14–22.

Cheng Chung-Ying, 1989, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality", in *Understanding the Chinese Mind—The Philosophical Roots*, Robert E. Allinson (ed.), Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 167–208.

——, 2008, *Yixue benti lun*, Taibei: Kant Publishing House.

——, 2002, "Integrating the Onto-Ethics of Virtues (East) and the Meta-Ethics of Rights (West)", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 1(2): 157–184.

Cheng Hao and Cheng Yi, 1981, *Er Cheng ji*, Beijing: Zhonghua shuju.

Creller, Aaron, 2014, *Making Space for Knowing: A Capacious Alternative to Propositional Knowledge*, Ph.D. Dissertation, Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
Cua, Antonio S., 2000, "Problems of Chinese Moral Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy* 27(2): 269–285.
Fang Keli, 1982, *Zhongguo zhexue shangde zhixing shiguan*, Beijing: Renmin chuban she.
Feng Qi, 1996, *Zhihui shuo san bian*, Shanghai: Huadong shifan daxue chuban she.
Feng Youlan, 1986, *San song tang quan ji, juan 5, Xin zhi yan*, Zhengzhou: Henan renmin chuban she.
Geaney, Jane, 2002, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
——, 2010, "Grounding 'Language' in the Senses: what the Eyes and Ears Reveal about *Ming* (Names) in Early Chinese Texts", *Philosophy East & West* 60(2): 251–293.
Gong Zhebin, 1996, "Zhongguo gudai zhexue you mei you renshi lun?" *Guangxi minzu xueyuan xuebao* 96(3): 12–25.
Hahm, Chaibong, 2001, "Postmodernism in the Post-Confucian Context: Epistemological and Political Considerations", *Human Studies* 24: 29–44.
Hansen, Chad, 1985, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'", *The Journal of Asian Studies* 44(3): 491–519.
——, 1989, "Language in the Hearth-mind", in *Understanding the Chinese Mind—The Philosophical Roots*, Robert E. Allinson (ed.), Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 75–124.
He Lin, 1938, *Zhixing heyi – xin lun*, Beijing: Beijing daxue chuban she.
He Lin, 1982, "Jindai weixin lun jianshi", in *Zhongguo xiandai zhexue shi ziliao huibian*, Zhong Limeng and Yang Fenglin (ed.), Beijing: Beijing daxue chuban she, Part 3, Volume 5.
Ho Chien-Hsing, 2008, "The Finger Pointing Toward the Moon: a Philosophical Analysis of the Chinese Buddhist Thought of Reference", *Journal of Chinese Philosophy* 35(2): 159–177.
Hu Jun, 1994, "Zhongguo zhexuede xiandai hua yu Jin Yuelinde 'zhishi lun'", *Lilun tantao* 3: 75–79.

Hu Weixi, 2002, *Zhishi, luoji yu jiazhi – Zhongguo yin shizai lun sichaode xingqi*, Beijing: Qinghua daxue chuban she.
Huang Yong, 2006, "A Neo-Confucian Conception of Wisdom: Wang Yangming on the Innate Moral Knowledge (*Liangzhi*)", *Journal of Chinese Philosophy* 33(3): 393–408.
Hughes, E.R., 1967, "Epistemological Methods in Chinese Philosophy", in *The Chinese Mind – Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Charles A. Moore (ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 77–104.
Ivanhoe, Philip J., 2002, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*, Indianapolis: Hackett.
Jiang Xinyan, 2002, "Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy", in *Contemporary Chinese Philosophy*, Cheng Chung-Ying and Nicholas Bunnin (ed.), Oxford: Blackwell Publishers ltd, pp. 57–81.
Jin Yuelin, 1996 (1983), *Zhishi lun*, Beijing: Shangwu yinshu guan.
Kang Zhonggan, 1998, "Xunzi renshi lun lue lun", *Baoji wenli xueyuan xuebao* 18(1): 6–8.
Lai Karyn, 2006, *Learning from Chinese Philosophies: Ethics of Interdependent and Contextualised Self*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Company.
Lenk, Hans and Gregor Paul, (ed.), 1993, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, New York: State University of New York Press.
Lee, Ming-huei, 2018, *Rujia yu Kangde*, Xinbei: Lian jing.
Li Kangmo, 2000, "Zhuangzide zhishi lun", *Zhexue yanjiu* 22(5): 100–126.
Li Xiangjun, 1998, "Dong Zhongshude renshi lun he jingxue jieshi xue", *Tangdu xuekan* 14(1): 21–24.
Li You-Zheng, 1995, "Epistemological and Methodological Problems in Studies of Traditional Chinese Ethical Scholarship", *New Literary History* 26(3): 519–536.
——, 1997*, Epistemological Problems of the Comparative Humanities–A Semiotic/Chinese Perspective*, Frankfurt/Main: Peter Lang – Europäischer Verlag für Wissenschaften.
Liao Xiaoping, 2000, "Zhongguo chuantong zhexue daode renshi lunde zhuti tiaojian he yunsi fangshi", *Zhexue luntan* 22(3): 35.
Liu Wenying, 2003. "Renshide fenqi yu renshilunde leixing–Zhongguo chuantong zhexue renshilunde xin toushi", *Zhexue yanjiu* 1: 21–26.

Loy Hui-Chieh, 2008, “Justification and Debate: Thoughts on Moist Moral Epistemology”, *Journal of Chinese philosophy* 35(2): 455–471.
Luo Guang, 1995, *Zhongguo renshi lun*, Taibei: Taiwan xuesheng shuju.
Mou Zongsan, 1971, *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue*, Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan.
——, 1995, “Zhengdao yu zhidao, di san zhang”, in *Xiandai xin ruxue xue’an*, Vol 3., Fang Keli and Li Jinquan (ed.), Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she.
Nelson, Eric, 2011, “Introduction: Onto-Hermeneutics, Ethics, and Nature in The *Yijing*”, *Journal of Chinese Philosophy* 38(3): 335–338.
Ni Peimin, 2002, “Practical Humanism of Xu Fuguan”, in *Contemporary Chinese Philosophy*, Cheng Chung-Ying and Nicholas Bunnin (ed.), Oxford: Blackwell Publishers, pp. 281–304.
Pan Fu’en and Shi Changdong, 1985, *Zhongguo renshi lunshilüe*, Shanghai: Fudan daxue chuban she.
Rošker, Jana S., 2008a, *Searching for the Way—Theories of Knowledge in pre-Modern and Modern China*, Hong Kong: Chinese University Press.
——, 2008b, “Relation as the Core of Reality: the Cultural Conditionality of Comprehension and Chinese Epistemology”, *Anthropological notebooks* 14(3): 39–52.
——, 2009a, “Modern Confucian Synthesis of Qualitative and Quantitative Knowledge: Xiong Shili”, *Journal of Chinese Philosophy* 36(3): 376–390.
——, 2009b, “The Abolishment of Substance and Ontology: a New Interpretation of Zhang Dongsun’s Pluralistic Epistemology”, *Synthesis philosophica* 24: 153–165.
——, 2010a, “Epistemology and its Colonies–on the Cultural Conditioning of Comprehension”, *Journal of Language and Literature* 3: 20–24.
——, 2010b, “The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought”, *Asian Philosophy* 20: 79–96.
——, 2012, “Traditional Chinese Epistemology: The Structural Compatibility of Mind and External World”, *Zheng da Zhong wen xue bao* 17: 1–16.
——, 2021, “Modern Confucian Epistemology: from Reason to Intuition – And Back”, in Elstein, David (ed.), *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*, Cham: Springer International Publishing AG. cop. 2021, pp. 447–468.

Shao Dongfang, 1995, “Learning and Meaning: Chu Shu’s Historical Epistemology”, *Journal of Chinese Philosophy* 22(3): 309–349.
Shun Kwong-loi, 1997, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press.
Sun Xiguo, 1994, “‘Yi jing’ renshi lun yanjiu”, *Zhouyi yanjiu* 20(2): 51–88.
Tang Junyi, 1955, “Lun Zhongguo zhexue sixiang zhong ‘li’ zhi liu yi”, *Xin Ya xuekan* 1(1): 45–160.
Van Norden, Bryan W., 2000, *Mengzi, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis: Hackett.
Wang Fuzhi, 1982, *Shangshu yin yi*, Beijing: Zhonghua shuju.
Wang Shouren (Wang Yangming), 1929, *Yangming xiansheng jiyao*, 12 Volumes, Shanghai: Shangwu yinshuguan.
——, 1933, *Wang Wencheng gong quan shu*, Shanghai: Shangwu yinshuguan.
Wen Haiming, 2011, “Continuity of Heart-mind and Things-events: A Systematic Reconstruction of Neo Confucian Epistemology”, *Asian Philosophy* 21(3): 269–290.
Xia Zhentao, 1996a, *Zhongguo renshi lun sixiang shigao, shang*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
——, 1996b, *Zhongguo renshi lun sixiang shigao, xia*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
——, 2000, “Shiji zhexue yanjiude zouxiang (Bi tan)”, *Zhongguo renmin daxue xuebao* 2: 4–6.
Xiong Shili, 1999, “Xin weishi lun”, in *Ershi shiji zhexue jingdian wenben*, Yu Wujin and Wu Shaoming (ed.), Shanghai: Fudan daxue chuban she, pp. 236–264.
Xiang Shiling, 2000, *Zhongguo zhexue zhihui*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
Xingli da quan, 1989, in *Kongzi wenhua da quan*, Vol. 4, Hu Guang (ed.), Jinan: Shandong youyi shu she.
Xu Fuguan, 2005, *Zhongguo renxing lun shi*, Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.
Xu Quanxing and Huang Deyan, 2008, “Theory on the Cultivation of Cognitive Subjects in Chinese Philosophy”, *Frontiers of Philosophy in China* 3(1): 39–54.

Yang Guorong, 2002, “Transforming Knowledge into Wisdom: A Contemporary Chinese Philosopher’s Investigation”, *Philosophy East and West* 52(4): 441–458.
Yu Zhenhua, 2012, “The Expansion of Epistemology: The Metaphysical vs. the Practical Approach”, *Dao* 11: 83–100.
Zhang Dongsun, 1924, *Kexue yu zhexue*, Shanghai: Shanghai shangwu yinshu guan.
——, 1934, *Renshi lun*, Shanghai: Shanghai shijie shuju.
——, 1995, *Lixing yu lianzhi – Zhang Dongsun wenxuan*, Shanghai: Yuandong chuban she.
Zhang Yaonan, 2000,“Cong ershi shiji Zhongguo zhexue kan Zhang Dongsunzhi ‘jiagou lun’”, *Xueshu jie* 81(2): 143–150.
——, 2002, “Lun ‘zhishi jieshi shuo’ zai Zhong xi yhexueshi shangzhi”, *Beijing Xingzheng xueyuan xuebao* 2: 73–79.
——, 2003, “Zhishi lun juxian yu benti lun juxian – Zhongguo xiandai zhexue jia dui benti lun yu zhishi lun zhi guanxide lianzhong jianjie”, *Xin Shiye* 2: 63–75.

VI. Lógica e linguagem na Filosofia Chinesa antiga[36]

Autor: Marshall Willman
Tradutor: Lucas Nascimento Machado
Revisor: Gustavo André Macedo Fiorello

A pesquisa sobre as perspectivas chinesas antigas sobre lógica e linguagem tende a se concentrar nas contribuições da escola do moísmo, que desempenhou um papel central nos debates de filósofos de todas as maiores escolas durante o período dos Estados Combatentes na China (479-221 AEC). Os moístas ajudaram a refinar criticamente as concepções chinesas antigas do conteúdo e da função da lógica e da linguagem, em relação a suas aspirações a desenvolver uma teoria ética de amplo alcance sobre o governo apropriado do Estado e sobre o papel do indivíduo nele. É um tanto difícil distinguir os *insights* lógicos moístas das suas perspectivas sobre a linguagem, em parte porque eles não empreenderam nenhuma tentativa de investigar a lógica formal independentemente dos seus interesses em analisar a semântica dos termos da linguagem (*ming*, ou "nomes"). Eles desenvolveram uma clara teoria da inferência, e deram suporte a essa teoria com versões de princípios básicos que

[36] Tradução de: WILLMAN, Marshall. Logic and Language in Early Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2021 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chinese-logic-language/. Acesso em: 06 fev. 2022.
The following is the translation of the entry on Logic and Language in Early Chinese Philosophy by Marshall Willman, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives located at https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chinese-logic-language/ in the date of access. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/chinese-logic-language/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

reconheceríamos hoje como centrais para o estudo da lógica, mas argumentaram que as regras que governam a inferência são parcialmente determinadas pela semântica de termos individuais e de termos em combinação, em oposição a regras que operam meramente sobre a forma lógica de um argumento.

Também é difícil distinguir as tentativas de filósofos chineses antigos de oferecer uma explicação descritiva do conteúdo e da função da linguagem de suas visões normativas sobre os papéis que se deveria esperar que nomes desempenhem, caso eles devam contribuir para a elevação do caráter humano e para a conduta adequada na sociedade. Essas posições normativas são especialmente claras nos escritos de Xunzi, estudioso confuciano do fim do período dos Estados Combatentes que tentou incorporar *insights* centrais dos moístas sobre a linguagem e sobre a lógica em uma teoria ética confuciana geral (Lin, 2011). No livro 22 de *Xunzi* ("Nomeação correta"), ele explica:

> Quando, com diferenças em expressão e divergência no pensamento, comunicamo-nos uns com os outros, e coisas diferentes são obscuramente confundidas em nome ou como objetos, o nobre e o vulgar não serão clarificados, o mesmo e o diferente não serão distinguidos; em tais casos, a intenção sofrerá necessariamente com frustração e obstrução. Portanto, o sábio fez para eles atribuições e distinções e nomes instituídos para indicar objetos, em primeiro lugar, a fim de clarificar o nobre e o vulgar, e, em segundo lugar, para distinguir o mesmo e o diferente. Quando o nobre e o vulgar são clarificados, e o mesmo e o diferente são distinguidos, a intenção não é estorvada pelo fracasso em se comunicar e a ação não sofre da frustração e obstrução. Esse é o propósito de ter nomes. (Graham, 1989)[37]

[37] Nota do tradutor: tradução em inglês de Graham 1989 (traduzida por nós do inglês para o português): "*When with differences in expression and divergence in thought we communicate with each other, and different things are obscurely confounded in name or as objects, the noble and the base will not be clarified, the same and different will not be distinguished; in such cases intent will inevitably suffer from frustration and obstruction. Therefore the wise made for them apportionments and distinctions and instituted names*

Ou seja, o propósito central da análise da linguagem é o de servir à função normativa de fornecer padrões [*standards*] para clarificar as intenções comunicativas e guiar o comportamento. De modo mais geral, intenta-se fornecer uma estrutura [*framework*] justificatória para resolver disputas éticas. Essa visão geral também é evidente nos escritos dos próprios moístas, que esperavam que a análise da linguagem ajudasse a revelar distinções semânticas relevantes para a conduta ética adequada. Isso obscurece a distinção entre estipulação e análise desinteressada, pois se considera que a linguagem, como um meio para o discurso humano, não deve ser neutra em relação a objetivos éticos e aos métodos que se deve empregar para atingi-los.

Dada a grande abundância de literatura explicitamente dedicada a interpretar e reconstruir as perspectivas chinesas antigas sobre a linguagem, não seria prático tentar fazer um tratamento exaustivo aqui. Para manter pontos comuns de foco, nossa atenção será restrita aos problemas que parecem ter um papel evidente no interesse de filósofos chineses antigos na lógica, mais especificamente na medida em que ela diz respeito às teorias da razão e da inferência, interpretadas de modo geral. Nossas principais questões são: como as perspectivas de filósofos chineses antigos sobre o conteúdo e a função da linguagem contribuem para o seu entendimento da lógica como o estudo da inferência válida ou correta? Em segundo lugar, de que maneira suas investigações lógicas influenciaram suas perspectivas sobre a linguagem? Pode-se argumentar que, do ponto de vista do lógico, os maiores *insights* dos estudos de filósofos chineses antigos sobre lógica e linguagem podem ser encontrados nos estudos dos moístas tardios sobre intensionalidade, que parecem ter influenciado não apenas suas teorias específicas sobre a eficácia da argumentação, mas também suas ideias centrais sobre a natureza e o propósito da linguagem. Considerações subsequentes abordam pontos centrais do

---

to point out objects, in the first place in order to clarify noble and base, secondly to distinguish same and different. When noble and base are clarified, and same and different distinguished, intent is not hampered by failure to communicate and action does not suffer from frustration and obstruction. This is the purpose of having names." Onde não houver menção à tradução original do inglês e ao seu autor, isso se deve ao fato do próprio autor do verbete não indicar nenhuma tradução específica, presumivelmente por ter traduzido diretamente do chinês.

desacordo dos moístas com seus críticos daoístas, particularmente como se evidencia nos escritos de Zhuangzi, e na reinterpretação de Xunzi da lógica moísta do ponto de vista de sua teoria ética confuciana.

1. Pano de Fundo e Considerações Gerais
2. Confúcio e a Ordenação dos Nomes
3. Perspectivas Moístas Sobre Lógica e Linguagem
    3.1 Noções Lógicas Básicas
    3.2 Princípios de Razão e de Inferência
    3.3 Métodos de Aplicação e Problemas
    3.4 A Virada Linguística Moísta
    3.5 Investigações de Intensionalidade
4. Réplicas Daoístas e Crítica da Lógica
5. A Apropriação Confuciana de Xunzi da Lógica Moísta
6. Considerações finais
Referências
    Fontes Primárias
    Fontes adicionais
    Estudos Gerais Sobre o Pensamento Chinês Clássico

1. Pano de Fundo e Considerações Gerais

Aceita-se hoje, de modo geral, que a filosofia chinesa em seu período clássico estava muito mais preocupada com articular e dar suporte a posições filosóficas por meio de um discurso racionalmente sustentado do que se assumiu previamente. Parte da razão dessa omissão nas últimas décadas se deve à perda ou à negligência de textos antigos fundamentais para a compreensão de ideias chinesas antigas sobre linguagem e lógica, particularmente os escritos dos moístas tardios, que desenvolveram uma escola sofisticada de pensamento filosófico e científico no terceiro século AEC, mas cujos escritos foram redescobertos por filologistas apenas no fim da dinastia Qing (1644-1912). Além de desenvolverem meticulosamente teorias sobre geometria, mecânica, ótica, e economia, os moístas tardios também articularam teorias filosóficas detalhadas em áreas que, hoje, reconhecemos como lógica, epistemologia, metafísica e

filosofia da linguagem. Seus escritos sobre linguagem e lógica são particularmente dignos de nota, já que os moístas tardios pareciam tratar essas disciplinas como representando um tema digno de estudo independente, e eles dedicaram mais atenção a problemas sobre linguagem e lógica do que qualquer outra escola de pensamento do mesmo período. Encontra-se em escritos moístas tardios, por exemplo, a única exposição detalhada de *bian* (disputa), o estilo de argumentação ou debate que provavelmente foi praticado em todas as maiores escolas de pensamento da China antiga (Fraser, 2013). Os moístas tardios aspiravam a se tornar praticantes proficientes do *bian* o tomando mais conscientemente como objeto de estudo, e articulando cuidadosamente, no contexto de uma teoria geral, os termos, as regras e os métodos para sua prática.

Uma segunda razão para essa omissão é o fato de que os escritos de filósofos chineses clássicos que de fato sobreviveram, em larga medida, às vicissitudes da história – particularmente as principais obras de daoístas como Zhuangzi e Laozi, mas também os escritos que podem ser atribuídos a Confúcio e seus descendentes filosóficos – tendem a encarnar o que parecem ser avaliações desfavoráveis, ou pelo menos, alternativas, a métodos filosóficos que se baseiam fortemente em suposições sobre o poder da racionalidade discursiva para estabelecer verdadeiros princípios éticos, metafísicos, ou científicos. Esses métodos consideram como evidente a aptidão do intelecto humano para deduzir logicamente proposições verdadeiras e informativas sobre objetos particulares, eventos, ou estados de coisas a partir de proposições gerais, ou estabelecer generalizações corretas por indução a partir de instâncias particulares, uma prática menos professada de modo autoconsciente na maior parte das tradições filosóficas na China que foram (diferentemente do moísmo) estimuladas por séculos de práticas socioculturais bem estabelecidas. Pode-se argumentar que muito do interesse que vemos no estudo de lógica na filosofia ocidental antiga foi estimulado pela suposição de uma dicotomia entre aparência e realidade, que levou filósofos a se perguntarem se juízos ou teorias sobre o que aparece a nós correspondem ou não à estrutura ou conteúdo de uma realidade independente da mente e objetiva. O exemplo óbvio é Platão, cuja análise das formas foi inspirada pelos métodos da geometria euclidiana com a intenção de que ela fosse realizada em um reino de abstração em larga medida desimpedido pelo conteúdo difuso e problemático da experiência sensória. Aristóteles lamentou o

fato de que os métodos de Platão sofriam de aplicabilidade limitada às variedades de fenômenos experienciais, acreditando, pelo contrário, que o conteúdo da percepção não coloca nenhum problema especial para a confiabilidade do juízo, mas manteve um interesse fundamental na teoria da representação e esperou que seu sistema de lógica fornecesse padrões normativos adequados para extrair inferências das categorias que usamos para identificar as coisas.

A maior parte dos filósofos chineses que viveram depois da unificação da China em 221 AEC, que foi dominada, em larga medida, pelo confucionismo, depois de um breve período de supressão começado pelo primeiro imperador Qin Shi Huang, não parece ter tido nenhuma desconfiança especial em relação ao conteúdo dos sentidos, ou não estavam respondendo àqueles que tinham e, assim, não foram compelidos a ver a veracidade da representação como um problema significativo. Consequentemente, estudiosos caracterizaram variavelmente o pensamento filosófico chinês de modo que contrastam com as preocupações ocidentais com a racionalidade discursiva. É comum, por exemplo, que se veja filósofos chineses antigos como preocupados, em larga medida, com problemas que se centram no governo adequado da sociedade, e como cidadãos devem conduzir a si mesmos dentro dela. Tanto quanto em qualquer outra grande tradição filosófica, os filósofos chineses antigos estavam preocupados com questões sobre que tipo de vida vale a pena viver e que coisas, circunstâncias, ou ações devem ser consideradas como sendo absolutamente [*ultimately*] valorosas. Suas investigações os levaram a conceitualizar ideais de conduta correta, comportamento adequado, e adequação social [*social propriety*] (Hall e Ames, 1987). Mas os métodos que eles empregaram para estabelecer esses ideais tendem a enfatizar o raciocínio pelo exemplo de ações ou conduta de modelos morais centrais, em vez de deduzir juízos particulares sobre ações práticas a partir de princípios gerais. Por essa razão, eles estavam mais preocupados com identificar os padrões [*standards*] normativos adequados por meio dos quais se poderia julgar a similaridade ou semelhança de uma coisa ou ação com o esse padrão escolhido. Pode-se argumentar que isso encorajou uma concepção de lógica baseada principalmente em métodos de raciocínio indutivo e analógico, dada sua preocupação especial com o problema da semelhança. Essa perspectiva tem suporte em larga medida nas avaliações mais autoconscientes dos moístas

sobre sua própria metodologia, e nos modos de raciocínio que usam para ilustrá-la (Yuan, 2012; Fraser, 2013).

Além disso, o termo moísta para raciocínio ou disputa, *bian*, aparece na maior parte de outros grandes textos filosóficos da Era Clássica (ou pré-Han), o que sugere ampla similaridade no uso. O termo é geralmente compreendido como significando "distinguir" ou "traçar distinções", embora, em seus usos mais específicos, o encontremos sendo variamente compreendido como um processo de conceitualizar similaridades e diferenças, discriminar objetos em atos de percepção, recorrer a padrões linguísticos normativos para nomear objetos, e usar os padrões normativos da nomeação correta como um guia adequado para a ação (Fraser, 2013). No núcleo desses usos, parece haver uma preocupação básica com a importância filosófica de identificar as similaridades e diferenças de coisas e eventos, um processo em larga medida determinado por habilidades cognitivas associadas com o reconhecimento de padrões. Diferentemente de Aristóteles, porém, cujos métodos de classificação das coisas dependiam de pressuposições sobre essências metafísicas reais (independentes da agência humana), os filósofos chineses antigos colocam o fardo da discriminação correta, ao menos parcialmente, naquilo que eles consideravam ser padrões normativos apropriados, baseados na eficácia com a qual se pensava que eles guiavam a ação. Isso é o mesmo que dizer que quaisquer similaridades ou diferenças eles pensavam ser relevantes dependiam de se elas seriam pensadas em guiar a ação de um modo que é consistente com princípios morais gerais sobre a conduta correta. Um propósito central das investigações éticas dos moístas, por exemplo, era identificar padrões gerais de juízo que guiariam a ação, confiável e imparcialmente, de um modo que produzisse consequências benéficas, e eles recorreram ao *bian* como a principal faculdade humana para determinar como esses padrões funcionariam em casos específicos. O raciocínio prático foi concebido como uma habilidade de responder adequadamente com base em inferências extraídas por analogia de vários exemplos ou modelos pré-concebidos da ação moral. De acordo com o Livro 4 de *Mozi*:

> Aqueles no mundo que realizam tarefas não podem fazê-las sem modelos (*fa*) e padrões. Não há ninguém que possa realizar sua tarefa sem modelos e padrões. Mesmos funcionários servindo como generais ou ministros, todos eles têm modelos; mesmo a centena de

> artesãos realizando suas tarefas, eles também têm modelos.

Por outro lado, os moístas não parecem ter achado qualquer razão para duvidar da pressuposição de que esse recurso a padrões normativos de discriminação (padrões relevantes para a eficácia da ação moral) ainda está fundamentado na identificação de similaridades e diferenças reais entre objetos, padrões [*patterns*] de experiência ou percepção que poderiam, a princípio, ser identificados por qualquer indivíduo competente com capacidades cognitivas, perceptuais, e linguísticas confiáveis.

Esse modo de resumir a empresa filosófica moísta deixa, de fato, sem respostas importantes, questões sobre a justificação última de afirmações éticas. O pensamento chinês antigo não fornece uma distinção explícita entre fato e valor, então, é uma questão controversa determinar qual tem prioridade epistêmica no pensamento moísta – os padrões normativos por meio dos quais os usos corretos da linguagem guiam o comportamento, ou as avaliações da razão que são determinadas pela nossa habilidade de constatar similaridades e diferenças reais em percepção e pensamento. Esse problema é talvez menos controverso na interpretação da filosofia confuciana, porque a prioridade de padrões normativos no programa confuciano de ordenação dos nomes é atestada por exemplos claros. Isso é evidente, por exemplo, na seção 1B/8 de *Mêncio*, que reconhece a permissibilidade de matar um governante perverso apesar da proibição de regicídio, com base na premissa de que esse governador não é *realmente* um rei (ou não merece o nome de "rei"). A visão confuciana é que qualquer um que *seja* um rei *deve* agir como um; caso contrário o nome não é merecido. Portanto, a nomeação correta também é uma prescrição para a conduta.

Pode-se compreender, em relação a isso, por que confucianos insistiam que o uso correto de nomes é uma questão a ser decidida pela autoridade, porque apenas uma autoridade apropriada pode justificar como se deve agir. A filosofia moísta complica essa visão ao divorciar a justificação da ação dos indivíduos autoritativos que, de outro modo, serviriam para instituí-la, e isso levanta a preocupação filosófica sobre como os padrões normativos do uso da linguagem devem ser decididos. É central para o pensamento ético moísta os princípios de utilidade (uma ação é correta dependendo de se suas consequências são úteis) e amor universal (a utilidade de uma ação é

determinada pelo benefício imparcial que ela contribui para o bem-estar público). Assim, a descrição moral de uma ação depende, em parte (de fato, em larga medida) de se ela contribui para esses fins, ou de se esses fins podem ser julgados como sendo apropriadamente análogos às consequências das ações de um modelo moral. Mas o juízo da similaridade pode, aqui, ele mesmo depender de critérios normativos pré-existentes do uso correto independentemente de considerações de utilidade. Seguro dizer que, já que os *Cânones* moístas não abordam explicitamente o problema da convenção na linguagem, ou seu papel na justificação dos princípios da nomeação, os moístas provavelmente não tinham uma decisão a esse respeito. Não encontramos uma consideração clara desse problema até a filosofia de Xunzi, mas Xunzi evita as questões difíceis que ele expõe ao acatar os juízos requintados de uma elite intelectual.

Deve ser notado que aqueles que rejeitavam as posições moístas frequentemente concentravam suas objeções nas pressuposições lógicas da metodologia moísta de debate, ao apontar contraexemplos aos tipos de inferência analógica que os moístas tomavam como evidentes. A. C. Graham, por exemplo, que fez mais do que qualquer outro filósofo ocidental para reconstruir e analisar as doutrinas filosóficas moístas sobre linguagem e lógica nas primeiras décadas subsequentes à sua redescoberta pelos filologistas chineses, descreveu, ainda assim, as filosofias daoístas opositoras [ao moísmo] (particularmente tais como representadas por *Zhuangzi*) como "anti-racionais", representativas de um "ataque à razão", uma "rejeição" e mesmo uma "troça" da lógica (Graham, 1989). No entanto, alguns argumentariam que uma grande quantidade das objeções daoístas que se encontra em *Zhuangzi* são motivadas mais por um ceticismo geral sobre a possibilidade de identificar padrões invariáveis de discriminação na linguagem do que sobre os defeitos insuperáveis da própria capacidade humana para a razão. Pode-se ser um cético, por exemplo, sobre o papel da necessidade na referência, sem ter nada depreciativo para dizer sobre nossa habilidade de avaliar, com base na lógica, a consistência de uma teoria, ou rejeitá-la pelo método do *reductio ad absurdum*. Alguns estudiosos até mesmo afirmaram que o daoísmo, em particular, não é a filosofia anti-racional que se o tomou por ser, mas, seria, de alguma maneira, uma tentativa de levar os métodos da razão aos seus últimos limites, assim como Wittgenstein, em seu *Tractatus*, tenta expor os limites do dizível por meio da reflexão racional contínua. Zhuangzi, apesar de todo seu ceticismo sobre a

utilidade da linguagem natural como um meio para a representação da verdade, e de suas inclinações no sentido de um misticismo, pode, ainda assim, ainda ter venerado a razão, independentemente da linguagem, como o principal modo de pensamento por meio do qual é possível discernir a conduta correta de acordo com o Dao (ou Caminho). Essa perspectiva é controversa, mas estudiosos não têm sido avesso a ela (cf. a visão geral de Wing-tsit Chan: "Ele é místico, mas, ao mesmo tempo, segue a razão como a luz guia", (1963, p. 177)), e parece haver um interesse crescente em sua viabilidade (*cf.* Alt, 1991). Evidências a favor delas são consideradas na seção 4, abaixo.

É claro que, mesmo se o daoísmo e outras escolas de pensamento, posicionadas em relação ao moísmo na China antiga, eram, em algum sentido, "antirracionais" em sua orientação, as suas posições não se desenvolveram em isolamento, mas foram, de fato, uma consequência de um prolongado contato social e interação com filósofos moístas, e, assim, não poderiam ter sido desenvolvidas sem serem amplamente instruídas nos métodos e posições de seus oponentes. Já esse fato exige cautela ao se fazer afirmações gerais sobre as visões lógicas e linguísticas dos filósofos chineses antigos atuando fora da tradição moísta. Pode-se facilmente discernir uma sofisticação crescente em métodos de debate em tradições que não exibiam muito interesse em tematizar a linguagem e a lógica independentemente de outros objetivos filosóficos, e isso não deveria nos surpreender, dado o período tumultuado em que essas tradições se desenvolveram e as disputas contenciosas de seus representantes por posições variadas de status social e privilégio. Mengzi, por exemplo, buscando defender ideias chaves do pensamento confuciano, vai além de seus antecessores em propor perspectivas sobre a bondade da natureza humana recorrendo a premissas mais rigorosamente formuladas sobre disposições inatas para o sentimento e o juízo morais, contra aqueles que afirmam que a natureza humana é inerentemente neutra (26A, e ver Shun 1997 para uma análise extensiva da argumentação no texto *Mêncio*). Quando Xunzi por fim entra em cena, próximo do fim do período dos Estados Combatentes, encontramos refutações do pensamento menciano que examinam profundamente o que significa ter uma disposição, como disposições condicionam [*inform*] as possibilidades do comportamento humano, e como devemos agir em resposta a elas (por exemplo, *Xunzi*, Livro 23). Muito longe de apenas explicar suas posições, Xunzi avança teorias altamente inteligíveis de semântica e referência

em defesa delas, e explica essas teorias com definições meticulosas que são claros aprimoramentos em relação a formulações anteriores. De acordo com Cua (1985), os métodos de debate alcançam seu ponto mais alto nos escritos de Xunzi, que não se beneficiou pouco dos padrões de rigor que surgiram dos debates em andamento de seus antecessores.

Independentemente desses desdobramentos, ainda é importante reconhecer que o declínio do moísmo na sequência do período dos Estados Combatentes parece ter apagado o interesse filosófico no estudo da linguagem e da lógica até os tempos modernos, quando ele foi revivido em 1894 pelos escritos de Sun Yirang (Graham 2003 [1978], p. 70-72). As coisas são complicadas pelo fato de que a lógica, como um objeto único de estudo ou disciplina separado de outros interesses filosóficos, foi despertada historicamente no pensamento filosófico chinês apenas depois da introdução de noções e métodos filosóficos ocidentais nos séculos XVI e XVII. O estudioso jesuíta Matteo Ricci, que chegou primeiramente na China em 1583, trouxe mais do que a ciência e literatura ocidentais; ele apresentou aos chineses os *Elementos* de Euclides, e organizou uma tradução com o auxílio do estudioso chinês Xu Guangqi. Por essas razões, é preciso tomar muito cuidado com qualquer tentativa de se reconstruir as posições filosóficas de filósofos chineses clássicos sobre linguagem e lógica, a fim de evitar impor anacronicamente conceitos que não eram parte de seus programas filosóficos originais (Garrett, 1993). Debates envolvendo esses problemas estão muito vivos hoje, com estudiosos contemporâneos de filosofia chinesa tendendo a estar em um ou outro lado do debate geral sobre se é apropriado usar conceitos, termos, distinções, modos de expressão, ou métodos de análise que podem ter sido de origem estrangeira para interpretar obras de filósofos chineses clássicos (ver a entrada sobre *Filosofia comparativa: chinesa e ocidental* para mais discussões a esse respeito[38]).

É inquestionável que filósofos chineses antigos de todas as maiores escolas de pensamento estavam, em vários pontos de seu desenvolvimento filosófico, preocupados em maior e menor grau com problemas centrais para os estudos filosóficos de linguagem e lógica. Entretanto, se eles perseguiram esses

[38] Nota do organizador: a entrada “Filosofia comparativa: chinesa e ocidental" da Enciclopédia Stanford de Filosofia foi traduzido e consta como o último capítulo da presente obra.

problemas de maneiras que são similares às ocidentais ou a outras orientações estrangeiras, ou muito diferentes delas, é uma questão para a qual não se alcançou nenhum consenso. Noções comuns no estudo filosófico da linguagem incluem, por exemplo, significado [*meaning*], verdade, referência, asserção, ato de fala e estrutura proposicional, conceitos [*notions*] que podem ou não ser traduzidos de modo bem-sucedido no vocabulário empregado por filósofos chineses antigos, dadas as radicais diferenças linguísticas e culturais.

Do mesmo modo, a lógica, interpretada como o estudo da inferência, pode ter de ser concebida de modo diferente das concepções [*accounts*] ocidentais tradicionais, dada a abordagem um tanto única dos filósofos chineses antigos do raciocínio sobre a linguagem como um guia normativo para o julgamento e ação éticas (por exemplo, como baseado na doutrina da ordenação dos nomes). Não é de modo algum claro que filósofos chineses antigos tivessem uma concepção de lógica que envolvesse os conceitos [*notions*] típicos de verdade, validade, implicação [*entailment*], consistência e assim por diante. Normalmente, uma inferência é concebida como algum tipo de transição, que obedece a regras, de uma estrutura sentencial – uma proposição, declaração [*statement*] ou sentença – para outra, e é considerada válida se preserva a verdade. Todavia, há algum debate sobre se os filósofos chineses antigos estavam preocupados com a verdade como um conceito semântico, e mesmo sobre se eles consideravam sentenças como unidades de significado linguístico. Por outro lado, desenvolvimentos contemporâneos da lógica abriram novas perspectivas no estudo de ideias antigas. Nossa principal preocupação na lógica não precisa ser a preservação da verdade, e foram desenvolvidas diferentes concepções nas quais várias condições de satisfação são empregadas, com "validade" sendo redefinida de modo apropriado. Ressalvas como essa nos alertam para ser abertos a concepções alternativas da lógica, quando interpretamos posições de filósofos chineses antigos, e para tomar cuidado ao representar essas posições em nomenclatura contemporânea.

Desnecessário dizer, qualquer solução para esse debate terá de permanecer aberta não apenas à pesquisa sobre a história da filosofia chinesa, mas também para avanços no estudo geral da linguagem, lógica, cognição e natureza humana. Dada a universalidade da linguagem e da lógica como capacidades humanas ou objetos de uso, podemos presumir que filósofos interessados nesses tópicos invariavelmente identificarão, descobrirão ou

utilizarão conceitos, pressuposições, ou métodos análogos, independentemente do tempo, lugar, cultura ou contexto histórico, ou que, com o progresso conceitual na compreensão desses tópicos, suas posições invariavelmente convergirão? Respostas para essas perguntas informarão as metodologias envolvidas na pesquisa contemporânea sobre o pensamento chinês clássico, ao nos compelirem a interpretar os escritos de filósofos chineses antigos a partir de perspectivas motivadas pelas suposições que se faz acerca das pressuposições compartilhadas ou divergentes, a depender do caso.

2. Confúcio e a Ordenação dos Nomes

Credita-se geralmente os moístas com o primeiro estudo sistemático da linguagem na China antiga, mas a inspiração para colocar a linguagem no centro do pensamento filosófico certamente vem de Confúcio (551? – 479? AEC). Contra o ceticismo e apatia predominantes, Confúcio insistia que o uso correto da linguagem é essencial para a ordem e a harmonia da sociedade, e que as condições nas quais a linguagem é usada corretamente se desenvolvem ao se determinar como nomes (*ming*) designam objetos, eventos, e ações. Entretanto, o uso correto de nomes não é simplesmente uma questão de colar rótulos a um domínio pré-existente de coisas independentes das questões humanas. Ou seja, reconhece-se comumente que Confúcio via a linguagem como não tendo simplesmente uma função descritiva, mas fundamentalmente, também performativa. Atribuir nomes a objetos não é uma questão de descrever o mundo, mas de influenciá-lo de modo que leve a que certos modos de interação e de existência sejam realizados. Pode-se fazer isso mal, contribuindo para a degradação das relações sociais e da relação que se tem com a natureza, ou habilmente, de um modo que contribui para a harmonia e prosperidade sociais. O uso habilidoso da linguagem depende do nível em que o uso dela reflete uma atenção [*awareness*] consciente aos significados [*meanings*] e valores que são essenciais para agir de modo efetivo. Isso caminha lado a lado com a compreensão de que a ação em nome desses significados e valores é, ela mesma, constitutiva da eficácia relacional que se busca estabelecer.

Ao entender esse aspecto performativo da linguagem, pode-se compreender por que Confúcio considerava que a ordenação da sociedade tem de começar com a ordenação dos nomes. Um famoso diálogo nos *Analectos* explica:

> "Se o Senhor de Wey entregasse a administração de seu Estado a você, qual seria a sua primeira prioridade?" Perguntou Zilu.
> "Sem dúvida, seria garantir que os nomes sejam usados apropriadamente (*zheng ming*)", respondeu o mestre.
> "Você seria tão pouco prático assim?" Respondeu Zilu. "Afinal, o que significa que nomes sejam usados apropriadamente?"
> "Como pode ser tão tolo!" Responde Confúcio. "Uma pessoa exemplar (*junzi*) concede em questões que ela não entende. Quando os nomes não são usados apropriadamente, a linguagem não é usada apropriadamente; quando a linguagem não é usada de modo efetivo, não se dará conta dos assuntos; quando não se dá conta dos assuntos, a observação da propriedade ritual (*li*) e o tocar da música (*yue*) não floresce; quando a observação da propriedade ritual e o tocar da música não floresce, a aplicação das leis e da punição não são precisas; quando a aplicação das leis e das punições não são precisas, as pessoas não saberão que fazer de si mesmas. Assim, quando a pessoa exemplar dá um nome a algo, pode-se falar com certeza e, quando falado, pode-se agir com certeza. Não há nada descuidado na atitude da pessoa exemplar em relação ao que é dito". (Analects, 13.3; tr. Ames and Rosemont ,1998))[39]

[39] Nota do tradutor: tradução para o inglês de Ames e Rosemont (1998), traduzida por nós do inglês para o português: "Were the Lord of Wey to turn the administration of his state over to you, what would be your first priority?" asked Zilu.
"Without question it would be to insure that names are used properly (zheng ming)", replied the Master.
"Would you be as impractical as that?" responded Zilu. "What is it for names to be used properly anyway?"

Estudiosos frequentemente traduziram a expressão de Confúcio, *cheng ming*, como "retificação dos nomes" [*rectification of names*], mas essa tradução foi amplamente substituída por "ordenação dos nomes" [*ordering of names*], a fim de refletir mais explicitamente a dinâmica contínua e os aspectos criativos do uso da linguagem. Hall e Ames preferem essa última tradução, objetando à sugestão anterior de que o uso correto dos nomes é uma questão de se adequar a convenções pré-existentes do uso apropriado, "retificando" o próprio comportamento em vista dessas convenções. Os dilemas morais que enfrentamos são dependentes do contexto e passam por constantes transformações, de modo que a ação moral efetiva tem de ser motivada por uma atenção [*awareness*] a esses contextos e toma cursos diferentes, onde for apropriado. De modo correspondente, por mais que o ideal confuciano de conduta moral envolva um respeito inquebrantável pelas instituições culturais e os rituais encarnados nelas, ele também requer "seletividade e síntese criativa", e o reconhecimento de que a "sabedoria herdada e as instituições têm de ser constantemente renovadas para acomodar as circunstâncias cambiantes de um mundo sempre único" (Hall and Ames, 1987, p. 271-272).

Por mais que essa doutrina tenha trazido a linguagem para o primeiro plano da investigação filosófica, o *debate* sistemático sobre sua função e uso apropriado não começou até que os moístas ganhassem proeminência como os principais adversários do confucionismo. Afastando-se da ortodoxia confuciana, os moístas se esforçaram para justificar suas posições éticas independentemente dos costumes estabelecidos e com base em princípios

---

"How you can be so dense!" replied Confucius. "An exemplary person (junzi) defers on matters he does not understand. When names are not used properly, language will not be used effectively; when language is not used effectively, matters will not be taken care of; when matters are not taken care of, the observance of ritual propriety (li) and the playing of music (yue) will not flourish; when the observance of ritual propriety and the playing of music do not flourish, the application of laws and punishment will not be on the mark; when the application of laws and punishments is not on the mark, the people will not know what to do with themselves. Thus, when the exemplary person puts a name to something, it can certainly be spoken, and when spoken it can certainly be acted upon. There is nothing careless in the attitude of the exemplary person toward what is said".

gerais, cuja articulação exigia uma teoria abrangente da nomeação e da referência.

3. Perspectivas Moístas Sobre Lógica e Linguagem

Os escritos moístas tardios nos quais se fornece o tratamento mais extensivo à lógica e à linguagem são os quatro capítulos inteiros do Livro 10 e os primeiros dois capítulos do Livro 11 de *Mo Zi* (capítulos 40-5, coletivamente chamados de *Cânones* moístas). Os capítulos do Livro 10 são conhecidos pelos títulos *Jing Shang* (*Cânones* I), *Jing Xia* (*Canônes II*), *Jing Shuo Shang* (*Exposições dos Cânones I*) e *Jing Shuo Xia* (*Exposições dos Cânones II*). No Livro 11, temos o *Da Qu* (*Seleção Maior*), e o *Xiao Qu* (*Seleção Menor*). O texto dos *Cânones* deixa muito não dito; há segmentos faltando e óbvios erros textuais, e interpretações de várias passagens centrais estão em um amplo desacordo. Por conveniência, este verbete segue o sistema de numeração amplamente reconhecido de Graham 2003 [1978], que pareia cada *Cânone* com a sua *Exposição* correspondente e identifica as passagens de cada par com números prefixados com as letras A e B. (Por exemplo, a passagem B40 dos *Cânones* é dos *Cânones II*). O trabalho de Graham também reconstrói o *Da Qu* e o *Xiao Qu* em um único corpus intitulado *Nomes e Objetos* (*NO*) (Graham, 2003 [1978]), apesar de haver controvérsias em sua reconstrução do *Da Qu* como um único corpo textual, dado o estado fragmentário de muitas de suas seções mais importantes.

3.1 Noções Lógicas Básicas

Uma grande parte da pesquisa sobre lógica moísta nos últimos 50 anos se dedicou a explicar os textos moístas com o propósito de identificar similaridades básicas com conceitos [*notions*] ou princípios lógicos ocidentais (por exemplo, Zong, 2000), ou argumentando que, entre os objetivos básicos dos moístas, estava um programa para desenvolver um aparato teórico formal comparável com a lógica categorial aristotélica ou com a lógica proposicional elementar dos estóicos (por exemplo, Zhang e Liu, 2007). Alternativamente, se

afirmou que o que a explicação moísta de disputa (*bian*) representa é, de fato, uma teoria da análise lógica, motivada por um desejo de deduzir afirmações particulares e informativas sobre o mundo a partir de proposições gerais (Harbsmeier, 1998). De acordo com Harbsmeier, "O objetivo da análise lógica era o de estabelecer uma descrição correta do mundo".

Apesar dos erros textuais e da incompletude, não há falta de material em textos moístas que seja muito sugestivo dessas similaridades. Ao desenvolver suas posições sobre a disputa a partir de suas raízes lógicas, os moístas parecem ter feito um uso consciente e regular de operadores lógicos que, geralmente, são encontrados nos atuais cálculos proposicionais, incluindo a conjunção (*yu*), a disjunção (*ruo*), uma variedade de artigos e verbos para negação (por exemplo *wu, fei, bu*) e implicação (indicada variamente com *ze, ran, hou* e com outros recursos). Eles deram especial atenção a noções quantificacionais, tomando "nenhum" [*no*] ou "nada" [*none*] (*mo*) como uma noção primitiva (ou não-definida) e, em A43, definindo "tudo" (*jin*) em termos dela: "Tudo é nada não sendo o caso", ou, na notação moderna, $\forall x\varphi$ =df $Nx\sim\varphi\forall x\varphi$. Além disso, na *Grande Seleção* (*Da Qu*), eles usam "tudo" para definir "algum": "Algum não é tudo" (*NO5*), muito possivelmente tendo em mente a definição $\exists x\varphi$=df$\sim\forall x\sim\varphi$ (por mais que a incompletude textual justifique cautela nesse ponto; Robins (2010) traduz essa passagem por "Algum não é exaustivo"). Eles empregam termos especiais para modalidade, usando *bi* (necessidade), por exemplo, como uma relação adverbial entre duas coisas, onde se pode dizer de uma que é o complemento necessária da outra (por exemplo, irmão mais velho e irmão mais novo). E alguns estudiosos sugeriram que os moístas deram passos no sentido de formalizar suas posições lógicas ao empregar conscientemente variáveis e outros recursos que são capazes de funcionar com o mesmo papel gramatical, tal como pronomes indefinidos e demonstrativos (por exemplo, Liu e Zhang, 2010). Essas perspectivas são plausíveis, mas o suporte para elas é prejudicado pelo fato de que os textos não as apresentam de um modo organizado, mas as mencionam variamente de passagem, enquanto outras posições mais centrais para o seu programa teórico são desenvolvidas.

3.2 Princípios de Razão e de Inferência

Para além dessas similaridades superficiais com as noções lógicas básicas de sistemas teórico-formais contemporâneos, há uma grande quantidade de material dos *Cânones* moístas que está indisputavelmente preocupado com articular princípios lógicos, mas cuja interpretação é muito discutível. Estudiosos extrapolaram, de textos moístas, versões de princípios comuns a sistemas ocidentais de lógica simbólica, tal como as regras básicas de inferência (*modus ponens, modus tollens, silogismo hipotético*), condições necessárias e suficientes, as leis de não-contradição e terceiro excluído, e o *reductio ad absurdum*. De modo intrigante, encontramos também o que parece ser uma formulação do paradoxo do mentiroso, atribuído primeiramente no Ocidente a Eubulides no século IV AEC: "Afirmar que toda fala é contraditória é autocontraditório. Explicado por: o que ele diz por si mesmo" (B71). É difícil de acreditar que os moístas tinham, aqui, qualquer outra coisa em mente que não uma noção precisa de inconsistência lógica.

Observações como essa podem encorajar a opinião de que moístas tardios estavam descobrindo princípios básicos do raciocínio que todos nós compartilhamos, independentemente de cultura ou história. Por exemplo, usando seus exemplos de "boi" e "não-boi" para termos contrários, os moístas afirmam que qualquer tipo geral em que

> "um chamar de 'boi' e outro de 'não-boi' é 'disputar sobre afirmações que são o inverso uma da outra'",
> e que
> "isso sendo o caso, eles não se encaixam ambos com o fato" (A74).

Se essas declarações [*statements*] são realmente sobre *afirmações* [*claims*] inversas, como pretende a tradução de Graham (por exemplo, "Esse é um boi" e "Esse é um não-boi"), então, os moístas parecem afirmar algo muito parecido com uma versão do princípio de não-contradição formulado na *Metafísica* de Aristóteles, na qual se afirma, de quaisquer duas proposições contraditórias, que elas não podem ambas ser simultaneamente verdadeiras (IV 6, 1011b13-20, Kirwan, 1993). Além disso, B35 parece reconhecer que elas não podem ambas ser falsas ("Dizer que não há vencedor do debate

necessariamente não se encaixa com o fato"), sugerindo uma versão do princípio de terceiro excluído.

Ainda assim, é precipitado assumir que qualquer semelhança, aqui, remonte a uma equivalência. Os princípios de Aristóteles estão fundamentados em uma teoria da predicação que não é, de modo algum, neutra em relação à estrutura básica da proposição. Uma proposição categorial tem uma estrutura de sujeito-predicado que determina parcialmente se ela é ou não verdadeira, e essa estrutura contribui para uma explicação da força assertórica dessa proposição, quando afirmada. Não há nenhuma evidência clara aqui de que os moístas estivessem falando, aqui, sobre verdade, se verdade é concebida como uma propriedade semântica de proposições que têm uma estrutura de sujeito-predicado. De fato, alguns estudiosos rejeitaram a ideia de que uma estrutura de sujeito-predicado seja uma condição necessária de sentenças mesmo do chinês contemporâneo, muito menos de seu antecessor clássico (por exemplo Han 2009). Tiles e Yuan (2004) argumentam que a estrutura sujeito-predicado das proposições categoriais de Aristóteles só fazem sentido diante do pano de fundo de um sistema classificatório no qual as coisas são categorizadas em termos de gêneros e espécies, algo ausente na ênfase dos filósofos chineses antigos em relações dependentes de contexto entre coisas em campos variantes de foco. Ou seja, afirmar "isso é um boi" não é identificar uma substância em termos de uma espécie de coisas à qual ela pertence, mas fazer uma associação entre uma coisa e outras coisas com o mesmo nome de acordo com um critério [*criterion*] ou padrão [*standard*] pressuposto, que varia dependendo do contexto no qual a associação é feita. Mais fundamentalmente, A.C. Graham afirma que a proposição foi uma descoberta filosófica apenas dos moístas tardios, enquanto suas contrapartes anteriores estavam primariamente interessadas em extrair as implicações filosóficas de termos individuais e de suas combinações em expressões (2003 [1978]). Mas, a seu ver, essa descoberta não levou a uma análise da estrutura sujeito-predicado. Chad Hansen (1983) até mesmo rejeita a visão de que filósofos chineses antigos estavam preocupados com articular teorias da verdade, sugerindo, em vez disso, que o seu foco primário estava nas funções pragmáticas e condutoras do comportamento da linguagem, e em como essas funções contribuem para posições normativas sobre o discurso e conduta éticas apropriadas.

Deixando essas importantes questões de lado, está claro que os moístas tinham um interesse primordial em determinar as condições sob as quais dois ou mais objetos podem ser considerados como semelhantes (*tong* [同]) ou diferentes (*yi* [異]). Correlativamente eles buscavam por condições em que um objeto é aceitavelmente caracterizado como de um determinado tipo. Isso incitou os moístas a reconhecer diferentes tipos de nomes, três em particular: irrestrito (*da* [達]), classificatório (*lei* 類) e privado (*si* [私]). Em A78 os moístas afirmam que "nomear algo de 'cavalo' é classifica-lo", e que "para 'o que é semelhante ao objeto' nós necessariamente usamos este nome", indicando que o nome "cavalo" aplica-se a classe de objetos que são relevantemente similares em algum sentido. Em contrapartida, "nomear alguém como 'Zang' (ou, digamos, o nome próprio 'Jack') é 'privado'", um "nome que permanece restrito a esse objeto". Nomes que são "privados" referem-se a um único indivíduo e a nenhum outro. Esses dois tipos de nomes distinguem-se da "coisa" universal, do qual os moístas afirmam que "qualquer objeto necessariamente (*bi*) exige esse nome".

Com isso, a arte moísta da disputa se concentra em pares de nomes complementares (por exemplo, "boi" e "não-boi") para determinar qual é admissível [*admissibly*] de ser aplicado a um objeto. Juntos, os dois nomes de cada par dividem tudo que existe em duas categorias mutuamente exclusivas. Qualquer objeto dado está em uma ou outra das categorias, mas não em ambas. De modo correspondente, os nomes de cada par não podem ambos "se encaixar" com o objeto, nem pode ser o caso que nenhum deles se encaixe. É nesses termos que os moístas reconheceram o que identificaríamos como os princípios de não-contradição e terceiro excluído. O seu principal interesse está na nomeação e na referência, e apenas em consequência disso eles são levados a reflexões sobre o significado [*meaning*]. Em um ato de referência, proferir "Isso é um boi" pode ser explicado como expressar uma proposição em um ato de fala com força assertórica. Mas essa explicação depende de uma teoria geral sobre a relação entre referência e significado, algo que os moístas não investigaram explicitamente. O seu interesse crescente em como nomes são combinados em um todo dotado de significado [*meaningful*] pode ter lhes colocado à beira de desenvolver tal teoria, mas seu foco permaneceu, em larga medida, no nível dos atos particulares de nomear e nos usos de palavras. Isso faz com que seja uma questão em aberto se e a que ponto os princípios lógicos subjacentes a suas

posições específicas sobre referência, e sua teoria geral da linguagem, são caracterizadas adequadamente em termos aristotélicos ou de algum outro modo.

Por inferência, se entende geralmente uma operação sintática da forma de uma sentença ou asserção que preserva a propriedade semântica da verdade. A lógica de Aristóteles, na qual a validade é determinada pela forma categorial de um argumento, independentemente da verdade de suas premissas e da semântica de seus termos, é um exemplo. Como a maior parte dos outros filósofos chineses antigos, os moístas não parecem ter concebido a inferência lógica desse modo. Mesmo tendo dado uma atenção crescente a questões de forma lógica ou gramatical, eles permaneceram céticos a respeito de que diferentes categorias de forma possam ser consideradas como um guia invariável para o significado. Em particular, eles eram consistentemente cautelosos com a assunção de que o significado de uma sentença ou de um complexo [de sentenças] seja determinado pelos significados de suas partes constituintes e de seus modos de combinação. Por essa razão, eles mantinham que o que é uma inferência válida é parcialmente uma questão de semântica, que depende de nossas considerações sobre as idiossincrasias dos sentidos em combinação. Assim, em vez de desenvolver uma teoria da inferência estritamente com base em apelos à forma lógica ou linguística, em vez disso, eles buscaram desenvolver uma classificação viável do que eles consideravam ser padrões [*patterns*] de inferências válidas com base em analogias na semântica dos termos em combinação (ver seção 3.4 abaixo).

Essa priorização da semântica sobre a lógica formal teve o efeito de encorajar uma concepção bastante diferente da argumentação, baseada, principalmente, em padrões de raciocínio analógico, aos quais os moístas se referiam como *bian* [辯]. Fraser (2013) argumenta que *bian* é entendido, em textos chineses clássicos, com uma variedade de significados de diferentes níveis de generalidade. Falando de maneira ampla, ele se refere a processos de raciocínio e de debate, operações básicas de cognição, e os meios pelos quais adquirimos conhecimento. Mas, em seu uso mais específico, ele envolve correlacionar coisas, baseando-se em suas similaridades e diferenças, e extrair conclusões das distinções assim estabelecidas. Dado que se considera que objetos se assemelham uns aos outros de modos diferentes, correlacionamos esses objetos consistentemente apenas em virtude de um modelo ou padrão (*fa*), o que os moístas definem em A70 dos *Canônes* como “aquilo em ser

parecido que algo é assim" ["*that in being like which something is so*"]. Ao constatar a relação de semelhança entre outros objetos e o padrão, aplicamos o nome consistentemente e identificamos uma classe. Assim, para responder à pergunta sobre se devemos ou não predicar de algo *x* o nome *G*, os moístas tipicamente identificariam um modelo *m* (um objeto particular) para *G*, e então investigariam se *x* se assemelha ao modelo. Se sim, então, eles afirmariam que "x é *G*" como consequência.

A concepção moísta de inferência válida pode se afastar de muitas concepções ocidentais também de outro modo. Dada sua tendência prevalecente de considerar a ação que guia a significância [*significance*] da linguagem como sua função principal, os moístas provavelmente foram compelidos a pensar sobre a propriedade semântica que é preservada na inferência válida não simplesmente em termos descritivos, mas também em normativos. É por essa razão que os estudiosos da filosofia chinesa antiga frequentemente preferem traduzir o termo chinês avaliativo *ke* como "admissibilidade" [*admissibility*], em oposição a "verdade", já que a concepção moísta do uso correto de uma sentença estava intimamente ligada a pressuposições sobre a conduta social apropriada. Desse modo, a inferência válida foi interpretada como tendo uma importância justificatória complexa. Por exemplo, ao afirmar que uma ação *x* é humanitária (*ren*) por sua semelhança com a conduta de um sábio, também se está fornecendo justificação para ela como tal, porque se está afirmando, no ato de nomear, que ela se assemelha ao modelo para ação humanitária, e assemelhar-se a esse modelo é a condição que justifica chamá-la desse modo. (Lembrando novamente que nomear algo é classificá-lo, de modo que, para qualquer outra coisa que seja parecida com ela, é-se obrigado a usar o mesmo nome). Além disso, afirmar que *x* é humanitário justifica a afirmação de que isso *deve ser reconhecido* como tal, porque o modelo com o qual ele se assemelha (em ser um *modelo*) é a própria justificação para como um nome deve ser usado. A sua semelhança traz consigo a exigência normativa de que os usuários da linguagem o reconheçam como tal, pois isso é o que seria esperado da linguagem, cuja principal função é guiar o comportamento e encorajar a conduta social apropriada. Pode-se argumentar que os termos em inglês [e em português] *admissible* ["admissível"] e *inadmissible* ["inadmissível"] se aproximam mais de capturar essa ideia do que os termos mais neutros de "verdade" e "falsidade".

3.3 Métodos de Aplicação e Problemas

Dado esse recurso à semelhança para a inferência válida, talvez possamos ver por que as investigações semânticas dos moístas tinham prioridade sobre a análise da forma lógica. Determinar se *x* é *G* depende de se ele se assemelha ao modelo *m*, mas objetos podem se assemelhar uns aos outros de maneiras diferentes, e de modo imperfeito. Para usar um exemplo dos próprios moístas, um homem pode se assemelhar a um padrão escolhido de "homem negro" porque ele tem cabelos negros, mas nós não o chamaríamos, por causa disso, de homem negro. Ele teria de se assemelhar ao padrão "da maneira apropriada" (*yi*), tal como determinado por um critério [*criterion*] (*yin*) (A95-7). Similarmente, um pedaço quadrado de madeira pode se assemelhar à régua tipo T quadrada de um carpinteiro (tomado como modelo) por causa de sua forma retangular, não por ser de madeira (B65). Um cavalo é grande não porque seus olhos são grandes, mas porque seu corpo é, enquanto ele é cego por causa de seus olhos, não de seu corpo (*Xiao Qu* [*NO*18]). Os moístas geralmente identificam esses critérios recorrendo a discriminações diretamente evidentes na percepção ou baseadas em ideias que parasitam os atos de percepção (tal como a imagem mental de um quadrado). Mas *bian* é mais do que só um termo para atos discriminatórios de percepção; é sobre a ocupação de nomear objetos em virtude de discriminações apropriadas, e a aplicação de um nome não pode ser considerada correta sem um recurso ao seu conteúdo semântico. Isso é menos evidente com termos simples como "cavalo" ou "quadrado", cujas aplicações práticas são simples o bastante para dispensar qualquer reflexão consciente sobre sentidos. Mas certamente estava no primeiro plano das mentes dos moístas, em suas considerações de termos com conteúdo abstrato e expressões complexas, como "beneficência" [*ren* 仁], "utilidade" [*yong* 用] e "amor universal" [*jian ai* 兼愛].

Por exemplo, uma consequência da doutrina moísta do amor universal é que "amar pessoas" (*ai ren*) requer amar todas as pessoas sem exceção, um critério que é quantificacionalmente diferente de "cavalgar cavalos" (*cheng ma*), o que requer apenas que a pessoa monte pelo menos um cavalo (*Xiao Qu* [*NO*17]). Essas expressões são similares gramaticalmente, mas os moístas analisaram de modo distinto seu conteúdo quantificacional, algo que não é dado meramente na análise da percepção. Assim, o programa de pesquisa moísta era

o de coordenar similaridades e diferenças dadas na percepção com divisões determinadas nas análises da semântica dos termos. O resultado é a determinação de critérios que fixam as relações entre objetos e seus modelos escolhidos (cf. A97). Certamente, abundam questões ao tentar refinar apropriadamente esses critérios para aplicá-los consistentemente (o conteúdo perceptual do mundo pode ser infinitamente complexo), mas é precisamente isso que deu ímpeto ao programa de pesquisa filosófica dos moístas (para um ensaio fascinante sobre problemas que surgem das tentativas de modelar, em nomenclatura moderna, concepções moístas de raciocínio sobre *yi*, ver Liu, Seligman e van Benthem, 2011). Para os moístas, tais preocupações práticas com as relações entre nomes e objetos tinham prioridade sobre investigações acerca da forma lógica.

Por outro lado, por mais que a análise da forma lógica possa não ter sido a preocupação teórica primária dos moístas, não devemos pensar que isso implique que suas empresas [*pursuits*] filosóficas não envolvessem um amplo raciocínio dedutivo. De fato, eles parecem ter pressuposto, como um *paradigma* do bom raciocínio, uma forma de inferência que é puramente dedutiva. Note que os moístas afirmam "*x* é *G*" como uma consequência da semelhança de *x* com o modelo *m* para *G*, mas isso só se segue logicamente com a adição de um outro princípio geral, algo como "Todo *x* que se assemelhe ao modelo *m* para *G* é *G*". Esse princípio pode não ter sido apresentado explicitamente em suas investigações lógicas, mas a sua afirmação de que *x* é *G* não se segue sem pressupô-lo ou pressupor algo logicamente equivalente a ele, e eles, de fato, deram um lugar de destaque para quantificadores entre os seus conceitos lógicos básicos. Assim, assumindo que o modelo para *G* é *m*, os moístas parecem ter aceitado o seguinte (ou algo equivalente a isso) como uma forma paradigmática de raciocinar formalmente justificando a aplicação de nomes a objetos:

> Tudo que se assemelha ao modelo *m* para *G* é *G*.
> Algo *x* se assemelha a *m*.
> Portanto, algo *x* é *G*.

Esse argumento é dedutivamente válido, e parece muito improvável que os moístas não estivessem empregando algo como ele em suas afirmações

sobre a metodologia correta para resolver disputas pelo *bian*. Assim, seria muito enganoso dizer que os moístas simplesmente não estavam fazendo lógica do tipo com que estamos familiarizados hoje. Que eles não estivessem formalizando uma teoria da lógica formal não implica que eles não estivessem engajados em defender rigorosamente suas posições com base em princípios básicos que envolvem ou pressupõem o raciocínio dedutivo válido e outros métodos básicos de lógica. Certamente, o fato de que os moístas não articularam esse padrão de razão explicitamente poderia dar suporte à afirmação de que o seu uso dele fosse pouco mais do que um exercício trivial de nossa aptidão inconsciente para a razão dedutiva, e, por isso, esse uso não merecesse ser considerado como um traço distintivo de sua filosofia. Mesmo se isso for verdade, entretanto, a sua consistência com o texto faz com que não seja improvável que eles estivessem à beira de descobri-lo, pois eles, de fato, se esforçaram para fornecer análises da forma linguística que apontam na direção da formalização, e com a intenção aparente de testar teorias sobre vários padrões [*patterns*] de inferência (ver seção 3.4 abaixo).

Seguindo essa ideia, foi sugerido que os moístas, de fato, realizaram uma distinção entre termos singulares e predicados em sua classificação de nomes: *lei* se refere a nomes que classificam (eles podem ser verdadeiros ou admissíveis de muitas coisas), enquanto *si* se refere a nomes que indicam indivíduos. Isso nos dá alguma liberdade, ao menos, para pensar em simples declarações moístas em termos da forma básica da predicação "F(x)". Notou-se acima que, para os moístas, nossa capacidade de correlacionar objetos de muitas maneiras é exercitada quando nomeamos objetos particulares e, então, aplicamos esses nomes a todos os objetos que são análogos a eles. Correlacionamos objetos consistentemente em função de um modelo *fa* ("aquilo em ser parecido que algo é assim") (A70), e identificamos uma classe a partir desse modelo ao constatar a relação de semelhança entre ela e outros objetos. De fato, de acordo com Graham, ao identificar um objeto como um "cavalo" baseado em sua semelhança com o padrão para cavalos, estamos, de fato, tratando o nome *ma* ("cavalo") "como uma abreviação para "algo que é como o objeto", o objeto sendo o particular para o qual o nome é atribuído [*ordained*]" (2003 [1978]: 325). Assim, nessa interpretação, quando os moístas dizem *you ma* ("existe um cavalo"), ou ∃x(Cavalo(x)), eles estão, de fato, fazendo uma afirmação de que o objeto particular ao qual eles estão se referindo é tal que ele

se assemelha corretamente ao modelo para cavalos. (O termo *you* seria tomado como implicando existência.) Isso significa dizer,

(P1) Há um objeto *x* tal que *x* se assemelha ao modelo *m* para cavalos.

Podemos estender essa ideia para afirmações do chinês clássico na forma '*F G ye*', que glosamos aqui como "Todos *F* são *G*" ou "*F* são *G*" (com *F* funcionando como um quantificador genérico). Por exemplo, tomando a expressão *bai ma* ("cavalo branco") como representando "qualquer *x* que se assemelhe ao modelo *m1* para cavalo branco" e *ma* ("cavalo") por "qualquer *x* que se assemelhe ao modelo *m2* para cavalo", a forma básica da afirmação "cavalos brancos são cavalos" seria:

(P2) Qualquer *x* que se assemelhe ao modelo *m1* para cavalo branco se assemelha ao modelo *m2* para cavalo.

Isso parece capturar a perspectiva dos moístas sobre asserções básicas nominais, mas há, porém, alguns problemas. Semelhança é normalmente interpretada como uma relação que é reflexiva e simétrica. Note que o modelo *m1* para cavalo branco se assemelha a si mesmo, caso se assuma ∀x(Assemelha-se(x,x)). Em virtude de P2, o modelo *m1* se assemelha ao modelo *m2*. Já que a cor branca é irrelevante para o critério requerido para a semelhança a *m2*, tem de ser em virtude de sua forma [*shape*] que *m1* se assemelha a *m2*. (Forma [*shape*] é um exemplo comum que os moístas usam para distinguir cavalos quando a cor é irrelevante.) Mas, então, dada a simetria,

∀x∀y(Assemelha-se(x,y)↔Assemelha-se(y,x)),

m2 assemelha-se a *m1* pelo mesmo critério. Isso justificaria a conclusão de que qualquer modelo *m1* que satisfaça o critério necessário de forma para "cavalo" mereceria o nome "cavalo branco", independentemente de sua cor. Por isso, um modelo que é marrom mereceria o nome de "cavalo branco".

Essas são consequências indesejáveis dessa perspectiva, mas elas se seguem da análise de padrão de semelhança. Os moístas realmente tinham a intenção de que fosse dessa forma? Uma exegese mais cuidadosa sugere que

provavelmente não, mas a pesquisa sobre o pensamento moísta tendeu a passar ao largo de sutilezas semânticas, falhando em reconhecer que, no chinês clássico, o termo para semelhança (*tong*) é altamente polissêmico, com diferentes significados que os moístas se esforçaram para distinguir. Em A86-7 dos *Cânones*, os moístas articulam quatro sentidos [*senses*] distintos de mesmidade [*sameness*] ou semelhança (*tong*), junto com diferença (*yi*), correspondendo, grosso modo, às noções de ser idêntico, ser unidades de um todo ou de uma classe, constituir o mesmo objeto, e ser do mesmo tipo:

> Mesmidade: idêntico, como unidades, como juntos, como de um tipo [*of a kind*].

Note a inclusão de identidade: os moístas usaram *tong* de modos variados, do mesmo modo que a cópula "is" funciona no inglês [e a cópula "é" funciona no português]. O que é óbvio das explicações que eles fornecem desses termos é que, por mais que suas ilustrações favoritas recorram a atos de percepção, os moístas estão usando o seu termo técnico *tong* de maneira muito mais ampla do que mera semelhança [*likeness*] perceptual. Eles incluíram identidade, como notado, como quando dois nomes se referem à mesma coisa ou têm a mesma extensão (*gou* "cachorro" e *quan* "canino" eram exemplos típicos). Além disso, não apenas dois cavalos podem parecer semelhantes em relação à percepção (sendo da mesma forma ou tendo quatro pernas), mas uma mão pode ser "o mesmo que" Mozi (sendo uma parte de Mozi) ou o mesmo que outra parte de Mozi, a dureza e brancura de uma pedra pode ser o mesmo ao constituir parcialmente o mesmo objeto ("como juntos"), e Mozi pode ser "o mesmo que" um humano (no sentido de que ele é "do tipo" humano). Esses exemplos tornam evidente, além disso, que se pretendia, com *tong*, abarcar tanto relações mereológicas quanto relações de pertencimento a um conjunto (*cf.* Fraser, 2007). Tais relações, obviamente, não são sempre simétricas, e por mais que não haja evidência direta de que os moístas estavam perplexos com o problema específico apontado acima, é evidente que as suas próprias definições lhes forneciam vários meios de resposta [a ela].

Para os nossos propósitos aqui, uma maneira de fazer isso é adotar uma noção genérica de um substituto admissível, cuidando para fornecer um critério de admissibilidade que seja inclusivo o bastante para capturar os pontos

da análise acima. Por exemplo, qualquer cavalo branco pode contar como um substituto admissível para o modelo para “cavalo”, mas não é verdade que qualquer cavalo pode servir como um substituto admissível para “cavalo branco”.

(P3) Todo *x* que é um substituto admissível para o modelo *m1* para *F* é um substituto admissível para o modelo *m2* para *G.*

Por que algumas coisas contam como instâncias de substituição admissíveis, mas não outras? Mais especificamente, em virtude do que uma coisa se assemelha a alguma outra? Os moístas dão, de fato, muitas ilustrações de critérios relevantes, tornando evidente que há diferentes tipos; forma, cor, e função são exemplos comuns. Como notado acima, julgamos a qualidade de ser retangular de um pedaço de madeira pela similaridade de sua forma com a régua tipo T quadrada de carpinteiro, e dizemos que um cavalo é branco por causa de sua cor, não de sua forma. Também julgamos que um cavalo é cego porque seus olhos estão incapacitados em sua função.

De fato, dado que moístas não afirmavam fornecer uma lista exaustiva desses critérios, e de que o texto se refere a eles principalmente por meio de exemplos (T tipo quadrado, cavalos cegos), a porta está aberta para a posição de que virtualmente qualquer coisa pode ser posta como um critério de semelhança e pode até mesmo ser considerada como “apropriada”, dependendo do contexto de referência.

Mou (2016) argumenta que os moístas identificaram esses critérios por meio de características de saliência em vários campos de foco cognitivo: um aspecto de uma coisa pode servir como um critério de semelhança apenas se nós, como usuários da linguagem, a destacamos ou por meio de um ato de percepção, ou por meio de um ato mental no qual a atenção de alguém está voltada para dentro (assim como no caso de uma imagem mental). Além disso, esse aspecto pode ser usado apropriadamente no sentido de que os julgamentos que fazemos podem ser verdadeiros ou falsos, dependendo de se ele está destacado em tal ato de atenção. Por exemplo, o julgamento “um cavalo branco não é um cavalo” pode ser considerado falso se o aspecto saliente de nosso foco mental está na característica de “caval-idão” [*horse-ness*] de cada entidade indicada (cavalo branco e cavalo). Mas também pode ser considerada verdade

se o aspecto saliente é “brancura”, já que a brancura é uma característica que pode ser verdadeira de alguns cavalos, mas não de outros.

O relato de Mou situa essa perspectiva no contexto de uma concepção de referência que requer dois determinantes conjuntos em cada ato referencial: (1) um todo-semântico indiferenciado que é referido independentemente de qualquer aspecto ou característica particular, e (2) um aspecto ou característica particular que é tornado saliente pelas nossas faculdades de atenção. Mou argumenta que essa concepção dual de referência fornece aos moístas flexibilidade para determinar a verdade ou falsidade de julgamentos variadamente, ao situar cada determinação em um contexto que surge das muitas – talvez infinitas – maneiras pelas quais podemos identificar coisas. Ao mesmo tempo, essa concepção também visava a fornecer um fundamento objetivo para a determinação da verdade de nossos julgamentos ao exigir que a referência (e, correlativamente, nosso conhecimento das identidades de objetos) seja determinada em cada ato por um todo independente da mente, a partir do qual qualquer aspecto particular é identificado.

Quer os moístas mantivessem algo como essa concepção dual de referência ou não, é claro que quais critérios os moístas consideravam relevante dependia do que eles consideravam “apropriado” em comparações de coisas, e a identificação desses critérios era, sem dúvida, tanto uma parte central do programa de pesquisa moísta quanto uma fonte de controvérsia constante em debates com seus oponentes. Mas, dada a sutileza com a qual os moístas analisaram seus termos chave, eles parecem ter sido crescentemente sensíveis à preocupação de que nenhuma lista exaustiva seja possível.

Além disso, eles tinham consciência de que termos simples podem ter significados complexos ou polissêmicos, e de que os problemas de análise são compostos à medida que termos são combinados em expressões maiores. Como resultado, se tornou cada vez mais evidente que expressões complexas da mesma forma gramatical podem ter condições diferentes de satisfação. Um exemplo da *Seleção Menor* (*Xiao Qu*) mencionado acima vem de sua análise das expressões “amar pessoas” (*ai ren*) e “cavalgar cavalos” (*cheng ma*):

> Amar pessoas requer amar todas as pessoas sem exceção, só então isso é chamado de amar pessoas. Não amar pessoas não requer não amar nenhuma pessoa; é (antes) não amar todas as pessoas sem exceção, e, por

> isso, é chamado de não amar pessoas. Cavalgar cavalos não requer cavalgar todos os cavalos sem exceção; é (antes) cavalgar alguns cavalos, e por isso é chamado cavalgar cavalos. Esses são os casos nos quais algo se aplica sem exceção em um caso, mas não no outro. (*Xiao Qu* [45.8]; tr. Graham, 2003 [1978])[40]

Os moístas estão indicando, aqui, que o predicado "amar pessoas" é satisfeito apenas por aqueles que amam todas as pessoas, enquanto o predicado "cavalgar cavalos" é satisfeito por qualquer um que cavalgue pelo menos um cavalo. De modo semelhante, o predicado "não ama pessoas" é satisfeito por qualquer um que não ame ao menos uma pessoa, enquanto o predicado "não cavalga cavalos" requer que não se cavalgue nenhum cavalo. Para tomar outro exemplo, os moístas observam que o nome para "ambos" (*ju*) funciona diferentemente em combinação com nomes diferentes; dizemos "Ambos lutam" (*ju dou*) mas não "Ambos são dois" (*ju er*). Novamente, enquanto o nome *fu* significa "esposo" por si mesmo, sua combinação com *yong* produz o sentido de "homem corajoso" (*yong fu*) sem nenhuma referência a um marido, indicando que os significados complexos não são necessariamente meros produtos de suas partes constituintes (B3). Revelações como essa levaram ao que é caracterizado, de modo apto, como uma virada linguística na filosofia moísta, à medida que os moístas concentraram sua atenção na própria linguagem e nas implicações que suas formas gramaticais têm para a análise do significado.

[40] Nota do tradutor: Tradução para o inglês de Graham (2003 [1978]) (traduzida por nós do inglês para o português): "Loving people requires loving all people without exception, only then is this called loving people. Not loving people does not require loving no people at all; it is (rather) not loving all people without exception, and by this it is called not loving people. Riding horses does not require riding all horses without exception; it is (rather) riding some horses, and by this it is called riding horses. But not riding horses does require riding no horses at all; only by this is it called not riding horses. These are cases in which something applies without exception in one case but not in the other (Xiao Qu; tr. Graham 2003 [1978])".

3.4 A Virada Linguística Moísta

O programa moísta era afetado por dois tipos básicos de problemas. Primeiro, no domínio da referência, os moístas encontraram dificuldades no seu método de "estender tipos". Esse era o problema de identificar condições apropriadas de saliência na percepção e no pensamento para servirem como critérios para nomear similarmente o similar e diferentemente o diferente. Segundo, no domínio do significado, eles enfrentavam questões inesperadas na avaliação dos significados dos nomes em expressões complexas, o que sugeria problemas em estender a sua teoria da referência dos termos simples para expressões complexas com base na pressuposição de que os últimos deveriam ser tratados compositivamente. Pode-se ver como a preferência dos moístas pelo raciocínio por analogia, e os problemas afetando a sua busca por certeza, os teriam encorajado a adotar a mesma orientação com respeito ao estudo da própria linguagem, suas formas gramaticais e suas implicações para o significado. Eles voltaram sua atenção para o estudo da linguagem, esperando que análises mais sofisticadas do significado ajudassem a resolver alguns dos problemas que afligiam sua concepção de referência. Mas também se esperaria que os moístas continuariam apreensivos, aqui, sobre fazer declarações gerais, do mesmo modo com que eles consideraram necessário em sua análise da referência, e é exatamente isso que encontramos em escritos posteriores dos *Cânones*, particularmente na *Seleção Menor* (*Xiao Qu*), a compilação mais notável pelos seus *insights* originais no estudo da linguagem.

Na superfície, o programa moísta para a linguagem é o de montar um inventário de construções linguísticas paralelas com a expectativa de que a lógica implicada em seus significados acompanhe, ao menos parcialmente, sua forma gramatical. Mas o reconhecimento dos moístas de que julgamentos sobre semelhança envolvem incerteza os convenceu de que qualquer método de debate baseado em analogias na forma gramatical não é inerentemente confiável. Eles explicam:

> Coisas são similares em certos aspectos, mas não se segue que elas sejam completamente similares. Expressões paralelas são corretas apenas até certo ponto. Quando as coisas são "assim", há aquilo pelo qual elas são "assim". Seu ser "assim" é o mesmo, mas aquilo

> pelo que elas são "assim" não é necessariamente o mesmo. Quando pessoas aceitam coisas, há aquilo por meio do que eles as aceitam. Elas as aceitarem é o mesmo, mas aquilo por meio do que elas as aceitam não é necessariamente o mesmo. Por isso, expressões em analogias, fazer paralelos, "puxar" e "empurrar" se tornam diferentes à medida que procedem, se tornam perigosos à medida que mudam de direção, falham quando levados longe demais, e se separam da sua raiz quando fluem, e, assim, não se pode ser descuidado e não se pode usá-los invariavelmente. Assim, declarações têm muitos métodos, tipos separados de razões diferentes e, assim, não se pode olhar apenas para um lado (*Seleção Menor* [*Xiao Qu*]).

Os moístas estão, aqui, entrecruzando referência e significado, os problemas que observam em sua teoria analógica da nomeação e os problemas que identificam agora em sua teoria dos paralelos linguísticos. Presumivelmente, a expressão moísta "ser assim" (*ran*) é uma referência a "ser de um certo tipo", e "aquilo que faz que seja assim" se refere às condições sob as quais é admissível que uma coisa seja considerada desse tipo. Lembre-se da observação moísta de que objetos podem se assemelhar uns aos outros, mas não ser do mesmo tipo, porque eles não se assemelham um ao outro "do modo apropriado". Aqui, os moístas parecem fazer um ponto correlativo de que dois objetos podem ser do mesmo tipo ("seu ser 'assim' é o mesmo"), enquanto as condições que justificam que eles sejam tratados como o mesmo não são necessariamente as mesmas. No domínio do significado, os moístas estão expressando o mesmo ponto: expressões na linguagem podem ter a mesma forma gramatical, mas as condições por meio das quais é admissível que elas sejam aplicadas podem ser diferentes.

A passagem citada acima faz uma referência passageira a quatro técnicas de debate reconhecidas em comum pelos moístas e pelos seus interlocutores. As quatro técnicas são listadas explicitamente em sua *Seleção Menor* com explicações:

> Analogia (*pi* [辟]): "Mencionar outras coisas e usá-las para clarificá-lo"

Fazer paralelos (*mou* [侔]): “Comparar expressões e proceder conjuntamente”

Puxar (*yuan* [援]): “Dizer, ‘Você é assim. Por que apenas eu não posso ser assim?’”

Empurrar (*tui* [推]): “Com base em que o que eles não aceitam é o mesmo que eles aceitam, propô-lo”.

Há muita controvérsia em torno de como essas técnicas devem ser entendidas e de qual é a relação entre elas. Argumentou-se que elas constituem os passos de um único e complexo procedimento de inferência por meio do qual uma afirmação é estabelecida. Entretanto, é difícil justificar essa opinião, porque ela requer dar suporte à afirmação de que cada passo é, de algum modo, necessário, servindo como uma premissa essencial para o próximo. Uma opinião mais fácil e mais comumente aceita é a de que cada técnica pode operar independentemente para estabelecer um argumento. Robins (2010) argumenta que cada uma delas é uma instância de um método geral de raciocínio por analogia que era comum pela maior parte do pensamento chinês antigo. Os moístas estão clarificando quatro diferentes maneiras pelas quais esse método geral pode ser instanciado. As duas primeiras cobrem os domínios da referência e do sentido, como distinguidos acima. Analogia (*pi*) provavelmente indica um método de estender tipos, empregar modelos de comparação em percepção ou pensamento por atos de referência para identificar ou explicar o que algo é. Fazer paralelos (*mou*) é a extensão moísta dessa ideia para o mundo de formas linguísticas. “Empurrar” e “puxar” sugerem circunstâncias pragmáticas no debate nas quais se tenta estabelecer uma afirmação com base em sua analogia com afirmações que o outro lado já aceitou.

Aqui, concentramo-nos na técnica de fazer paralelos, acerca da qual se pode argumentar ser a contribuição moísta mais original para o pensamento chinês antigo sobre debate e lógica. (Para uma discussão mais ampla, ver

Robins (2010; 2012), e o verbete sobre os Cânones Moístas[41]). Como sua explicação sugere ("comparar expressões e proceder conjuntamente", *bi ci er ju xing*), os moístas tratam o fazer paralelos como uma técnica na qual modelos linguísticos de uma certa forma gramatical são usados para fazer um argumento comparativo sobre alguma outra construção linguística que está em questão. Por exemplo, as seguintes declarações têm formas gramaticais similares:

Cavalos brancos são cavalos; cavalgar cavalos brancos é cavalgar cavalos.
Cavalos pretos são cavalos; cavalgar cavalos pretos é cavalgar cavalos.
Jack é uma pessoa; amar Jack é amar uma pessoa.
Jill é uma pessoa; amar Jill é amar uma pessoa.

Cada uma é um modelo que instancia uma forma linguística comum. Os moístas não dão uma representação simbólica dessa forma, mas podemos supor seu reconhecimento como um tipo geral em função do paralelismo na estrutura que os modelos exibem coletivamente. Tecnicamente, cada declaração é uma conjunção de duas declarações mais simples (sem nenhuma relação condicional óbvia indicada, que é, geralmente, presumida). Assim, a forma geral parece ser:

(Forma A) (*A* é *B*) & (*VA* é *VB*),

Onde V é um verbo combinado com as frases nominais *A* e *B* para produzir, de fato, dois infinitivos nominalizados distintos. Chamamos isso de "Forma A" para representar um tipo geral, um tipo de forma linguística reconhecida em comum em suas instâncias. Por outro lado, eles têm consciência de que instâncias dessa forma também podem falhar. Por exemplo,

[41] Nota do organizador: O "verbete sobre os Cânones Moístas" se refere a outro verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy denominado *Mohist Canons*, sobre a filosofia dos moístas posteriores, e é planejada sua tradução e publicação em um dos próximos volumes dos *Textos Selecionados de Filosofia Chinesa* da Série Investigações Filosóficas. Para ver o verbete referido basta clicar no link <https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>.

"Ladrões são pessoas, [mas] estar sem ladrões não é estar sem pessoas.

Ladrões são pessoas, [mas] desejar estar sem ladrões não é desejar estar sem pessoas."

Os moístas colocam esses últimos exemplos em uma classe diferente, que podemos identificar como:

(Forma B) (*A* é *B*) & (*VA* não é *VB*)

A técnica moísta de fazer paralelos tenta estabelecer uma outra afirmação, da qual se pode estar em dúvida, com base na analogia com os modelos propostos. Considere a seguinte declaração, construída dos nominais "barco" e "madeira" e do verbo "entrar":

"Um barco é madeira, [mas] entrar em um barco não é entrar em madeira."

Os moístas tratam essa declaração como admissível, assim, classificando-a sob o tipo geral associado com a Forma B. Isso é "comparar expressões e proceder conjuntamente", mas a sensibilidade crescente dos moístas a nuances semânticas os levaram a exigir cautela com fazer inferências meramente com base na forma. Algumas inferências "procedem", outras não, independentemente de paralelismos óbvios. Como resultado, eles se apropriaram de casos individuais de modos variados, dependendo do resultado da semântica de seus termos em combinação. Por outro lado, essa atenção cuidadosa a casos individuais os levou à descoberta de contextos intensionais, possivelmente a contribuição mais original dos estudos moístas sobre a linguagem.

3.5 Investigações de Intensionalidade

Os moístas tardios podem muito bem ter sido os primeiros no mundo a fornecer um tratamento filosófico sistemático da intensionalidade. Uma

quantidade abundante de evidências sugere que eles tinham consciência tanto da penetração dos fenômenos intensionais na linguagem natural, quanto da maneira com que esses fenômenos tendem a frustrar a visão de que o significado, na linguagem natural, é essencialmente compositivo em sua estrutura (Willman, 2010). Eles provavelmente também tinham consciência não apenas da distinção entre intensões e extensões, mas também do modo com que essa distinção pode ser essencial para a determinação da verdade ou admissibilidade de sentenças que envolvem contextos intensionais. Além disso, eles não parecem ter feito qualquer tentativa de refutar a relevância desses contextos por meio de princípios semânticos básicos, negando que eles existam, ou afirmando que eles podem ser reduzidos a, ou explicados em termos de outros modos de expressão mais filosoficamente admissíveis. Pelo contrário, eles não apenas aceitaram a intensionalidade como uma característica fundamental da linguagem, mas também tentaram explorá-la para o propósito de levar adiante suas posições filosóficas, particularmente suas posições sobre ética.

Certamente, os moístas não tentaram desenvolver nenhuma notação rigorosa para tratar diferenças de forma lógica. Mas, como notado nos exemplos acima, eles eram receosos em supor que sentenças ou expressões com a mesma forma gramatical têm representações semânticas análogas. É muito possível que, a partir de observações como essa, os moístas tardios foram levados a comparar as condições de satisfação de expressões obtidas pela intersubstituição de termos co-referenciais e de predicados co-extensivos. Eles o fizeram utilizando o que identificaríamos hoje como testes de intensionalidade. Muitos desses testes envolviam verbos tipicamente epistêmicos, como "conhecer" [*know*], "pensar sobre" e "amor". Por exemplo, em B40 dos *Cânones*, os moístas afirmam que:

"Afirmar a identidade de conhecer cães e conhecer caninos é um engano; não o fazer não é um engano".

Essa tradução é apenas uma de muitas que interpretaram o texto de modos variados, e alguns estudiosos afirmaram que o original precisa de emendas textuais devido ao erro de copistas em séculos passados (por exemplo, He, 1971; e Chen, 1983; ver também Zong, 2000). Entretanto, ela faz de fato

sentido, se reconhecermos que os moístas dispenderam muito esforço em pensar sobre como o significado de nomes simples varia em combinação com outros [nomes]. De acordo com A.C. Graham, os nomes *gou* (cão) e *quan* (canino) eram os exemplos paradigmáticos moístas de termos que se referem à mesma coisa, mas que têm sentidos levemente diferentes, provavelmente por causa de suas etimologias individuais. Filósofos contemporâneos da linguagem talvez considerem que os moístas estavam à beira de desenvolver uma ontologia de estados mentais com esses exemplos, pensando sobre a opacidade do contexto "conhecer" como uma consequência de falhas potenciais do conhecimento. Jack pode saber o que é um cão, mas ele talvez não saiba o que é um canino, independentemente da co-extensão de "cão" e "canino". Mas os moístas não estavam, provavelmente, de nenhum modo pensando na linguagem como uma janela para a mente. Não há indicação em lugar nenhum na literatura moísta que sugira que eles estavam interessados em desenvolver uma classificação de estados mentais. De fato, os moístas pesaram as consequências de comparar expressões linguísticas envolvendo não apenas aqueles verbos intensionais que geralmente associamos com estados mentais, como "conhecer", "pensar sobre", "acreditar", "amar" e semelhantes, mas também contextos aparentemente intensionais introduzidos por verbos que não tem nenhuma relação óbvia com a mente, e eles não fornecem nenhuma indicação de que pensassem em distingui-los.

No *Xiao Qu*, por exemplo, os moístas fazem uma análise intensional dos contextos linguísticos envolvendo as expressões "cavalgar" (*cheng*), "entrar" (*ru*), "abundar em" (*duo*), "estar sem" (*wu*), "servir" (*shi*) e mesmo "matar" (*sha*). O seu interesse parece ter sido primariamente semântico, com o problema da composição no primeiro plano de suas investigações. Eles estavam preocupados com se ideogramas em combinação produziam ou não um todo dotado de significado que podem ser analisados como a soma de suas partes constituintes. Aqueles não analisáveis desse modo eram, provavelmente, considerados idiomáticos. Considere, novamente, o uso curioso da frase "entrar em madeira" (*ru mu*) na seguinte linha de *NO15*:

"Um barco é madeira, mas entrar em um barco não é entrar em madeira".

Não se consideraria normalmente o verbo "entrar" (*ru*) como indicando um contexto intensional. Zhang e Liu (2007) analisam a expressão complexa *ru mu* (entrar em madeira) como "morrer" ["*going to die*"], um significado que ultrapassa, obviamente, a conotação de *ru chuan* (entrar em um barco), significando, nesse caso, apenas a simples ação de entrar em um barco. Por outro lado, cada uma dessas expressões é idêntica na forma gramatical, um fato que, novamente, leva os moístas à conclusão de que a forma gramatical pode ser enganosa e que qualquer expressão pode ser ou um composto analisável, ou um todo semântico indiferenciável.

Pode ser notado que os termos "barco" e "madeira" não são co-extensivos e, portanto, não podem ser intercambiados para testar se o contexto em que eles ocorrem é ou não intensional. Mas, por mais que seja verdade que os moístas reconheciam nomes de diferentes escopos (*lei* categoriza nomes que classificam muitas coisas, enquanto *si* categoriza aqueles que se referem a apenas uma), eles claramente não estavam limitados a conceber expressões da forma "*X* é *Y*" como asserções de predicação. Como notado acima, seu conceito de "mesmidade" (*tong*) era inclusivo o suficiente para acomodar uma leitura que não pressupõe, de modo algum, uma falha de extensão. Por exemplo, um barco é madeira no sentido de que ele é feito de madeira, onde "madeira" é concebido não como um tipo geral, mas como o material ele mesmo do qual o barco em questão é feito. É provavelmente isso que os moístas tinham em mente com esse exemplo, porque o argumento que eles estão fazendo claramente se volta para uma comparação dos sentidos de *complexos* linguísticos ("entrar em um barco" e "entrar em madeira") e para como os significados das palavras mudam em virtude dos contextos nos quais ocorrem.

Além disso, intensionalidade é caracterizada por outros testes além da intersubstituição de termos co-referencias, predicados co-extensivos, ou sentenças logicamente equivalentes. Um contexto pode ser considerado intensional se ele contém uma frase com um quantificador que permite uma leitura "não-específica" (ver o verbete sobre verbos intensionais transitivos[42]). Por exemplo, pode ser verdade que Édipo está procurando um membro de sua

[42] Nota do organizador: O "verbete sobre verbos intensionais transitivos" se refere a outro verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy, o *Intensional Transitive Verbs*, disponível no link: <https://plato.stanford.edu/entries/intensional-trans-verbs/>.

família, mas não ser verdade que ele está procurando Jocasta, apesar do fato de Jocasta ser uma membra de sua família, pois pode não haver nenhum membro da família *em particular* que Édipo esteja procurando. Algo assim parece ser o argumento que os moístas estão fazendo com o seguinte exemplo:

"Seu irmão mais novo é um homem bonito, mas amar seu irmão mais jovem não é amar um homem bonito."

A escassez de traços gramaticais para quantificação no chinês clássico não exige de nós lermos a expressão *mei ren* ("um homem bonito") em termos da frase existencialmente quantificada "algum *x* tal que *x* é homem e bonito". Mas isso apenas torna o ponto dos moístas mais gritante. Se "amar um homem bonito" (*ai mei ren*) pode ser interpretado como envolvendo atração romântica, e não apenas o tipo de amor filial que existe entre membros da família, então, podemos ver por que os moístas considerariam isso uma falha de inferência.

Argumentos similares são feitos em relação aos verbos intensionais transitivos não-epistêmicos restantes. Por exemplo:

"O pai de *huo* é um humano; mas, ainda assim, não se segue disso que, quando *huo* serve ao seu pai, ele esteja servindo a um humano."

A evidência de que o verbo transitivo *shi* (servir) é intensional vem da expressão "servir a um humano", que era entendida em termos do comportamento de um trabalhador de serviços, alguém que age como um servo. Muito obviamente, isso não tem nada a ver com estados da mente (tais como aqueles que envolvem falhas de conhecimento).

Por outro lado, podemos nos sentir, com justiça, confusos quando os moístas dizem:

"Ladrões são pessoas.... mas matar ladrões não é matar pessoas."

O termo "matar" é considerado ordinariamente como um verbo extensional. É uma questão algo controversa, mas os moístas, aparentemente, achavam que a combinação dos ideogramas *sha* (matar) e *dao ren* (ladrões) formavam uma expressão idiomática que era reconhecida como uma unidade

distinta e não-analisável da fala comum, trazendo com ela conotações de execução justificada. Isso não foi discernido na semântica de "matar pessoas", que, provavelmente, simplesmente indicava um ato de assassinato. De fato, os moístas proibiam explicitamente esse último, em conexão com a sua doutrina esposada do amor universal (cf. *NO*17 da tradução de Graham (2003 [1978])). De modo similar a filósofos ocidentais, os moístas parecem ter achado que uma atenção cuidadosa a nuances semânticas pode ter consequências importantes para questões morais.

Isso significa dizer que parte do interesse dos moístas na análise da linguagem provém de uma firme convicção de que distinções semânticas desveladas por uma análise cuidadosa podem ajudar a resolver definitivamente questões sobre a legitimidade de suas crenças morais básicas. Os moístas insistiam que a conduta apropriada envolve "amar todas as pessoas sem exceção" (o que implica se opor a atos de assassinato), mas eles também não se opunham à "execução justificada" daqueles que fossem considerados culpados por um crime sério. Quando questionados por razões de inconsistência, eles respondiam apontando para o fato de que o apoio à execução justificada não é um ato inumano que compromete sua posição acerca do valor de amar todas as pessoas. Isso pode não ter convencido muitos de seus interlocutores de que sua doutrina do amor universal era justificada, mas cessaria com a acusação de que eles estavam sendo ilógicos e, em todo caso, consistência certamente teria sido concebida como um traço de superioridade em relação às posições de seus oponentes, incapazes de resistir a um escrutínio comparável.

4. Réplicas Daoístas e Crítica da Lógica

Por mais que os tipos de regras semânticas subjacentes à interpretação de nossas expressões na linguagem possam ser heterogêneos, sem nenhuma garantia de que pressuposições sobre a composicionalidade se sustentarão, os moístas, ainda assim, não trepidavam em sua crença de que objetos da experiência exibem similaridades e diferenças reais, e que a identificação dessas similaridades e diferenças é o que nos permite "distinguir o nobre e o vulgar" (*ming gui jian*, para usar a frase de Xunzi). De fato, o propósito central da linguagem é guiar o comportamento clarificando como se dever agir, e isso é

feito se distinguindo o nobre e o vulgar por meio da análise sutil de similaridades e diferenças. Tomamos as ações de indivíduos exemplares como modelos, identificamos os critérios que os distinguem ou distinguem suas ações, e agimos, de modo correspondente, de uma maneira análoga. Algumas vezes, essa análise semântica revelaria consequências estranhas, como notado acima: "ladrões são pessoas, mas matar ladrões não é matar pessoas". Mas os moístas não eram, em geral, avessos à ideia de aceitar essas estranhezas, dada sua convicção geral de que a explicação filosófica do sentido deveria seguir as convenções normais de uso. Em todo o caso, eles nunca abandonaram a crença em que uma análise exaustiva das possibilidades semânticas forneceria um guia consistente e invariável para a ação. Se a análise da linguagem puder fornecer isso, então, a confusão sobre como agir deve ser dissipada da sociedade, e as pessoas devem ser capazes de viver juntas em harmonia.

A afirmação de que a análise da linguagem pode fornecer um guia consistente para a ação é precisamente o que os daoístas miravam com suas objeções, e o principal foco de seu ceticismo filosófico. O que é surpreendente é que céticos daoístas, como Zhuangzi, não rejeitam a perspectiva moísta básica de que o mundo é povoado por vários tipos de objetos como similaridades e diferenças reais. Eles concordam, além disso, em seu entendimento básico de como objetos passam por diferentes formas de transformação ao longo do tempo; os moístas até nos dão termos próprios para transmitir essas diferenças. A diferença é que, da perspectiva de Zhuangzi, não importa quanta análise empreendermos, ou o quão sutilmente discriminarmos, nossa linguagem nunca garantirá tração o bastante na realidade para nos fornecer um guia constante para a ação. Zhuangzi estava tão insatisfeito com os debates de sua época, que ele foi compelido a desenvolver o que ele considerou ser uma visão de mundo filosófica transcendente, não limitada pela esperança de resolver esses debates por meio de simples explicações de distinções semânticas. A vida é maior do que aquilo que pode ser apreendido pela capacidade humana para a razão, e há formas de conhecimento intuitivo ou de experiência que não podem ser explicadas pelos implementos rudimentares da linguagem.

Há histórias no *Zhuangzi* que atestam as habilidades aperfeiçoadas de fabricantes de carroças, carpinteiros, e outros artesãos que lamentam o fato de que eles não podem expressar como conseguem realizar suas tarefas tão bem. A auto-descrição do fabricante de carroças Pian é um bom exemplo:

> Olho do ponto de vista de meu próprio trabalho. Quando talho uma roda, se as batidas da marreta são gentis demais, o cinzel escorrega e não se firma. Mas, se forem muito duras, ele fica preso e não sai. Nem tão gentil, nem tão duro – você pode entender em sua mão e sentir em sua mente. Mas não pode colocá-lo em palavras, e, ainda assim, há um certo jeito para isso. Eu não posso ensinar para o meu filho e ele não pode aprendê-lo de mim. Assim continuei por setenta anos e, na minha idade, ainda talho rodas. Quando os homens de tempos remotos morreram, eles tomaram consigo coisas que não puderam ser transmitidas. Assim, o que você está lendo aí tem de ser nada mais do que a troça e a borra de homens de tempos remotos (Watson, 1968, p. 152–153). [43]

A referência a livros no fim dessa passagem é notável. Zhuangzi afirma ter um *insight* sobre a sutileza e facilidade de entender o que não pode ser capturado em forma escrita, ou mesmo por meio do discurso oral com demonstrativos apropriados. Os nomes da linguagem discriminam significados, mas há, inevitavelmente, deslizes na coordenação com objetos.

Isso é aparente de forma mais evidente no recurso de Zhuangzi aos fenômenos indexicais da linguagem, que Zhuangzi usa como uma arma contra a afirmação dos moístas de que os sentidos de termos podem fixar confiavelmente suas designações. Ele parece ter em mente o que entenderíamos hoje pelo termo "indexical": um termo cuja designação é fixada não apenas pelo seu sentido, mas também por fatos sobre as condições que envolvem seu proferimento. Tais fatos são relevantes para a determinação dos referentes em

[43] Nota do tradutor: Tradução para o inglês de Watson (1968, p. 152-153), traduzida por nós do inglês para o português: "I look at it from the point of view of my own work. When I chisel a wheel, if the blows of the mallet are too gentle, the chisel slides and won't take hold. But if they're too hard, it bites in and won't budge. Not too gentle, not too hard—you can get it in your hand and feel it in your mind. You can't put it into words, and yet there is a knack to it somehow. I can't teach it to my son and he can't learn it from me. So I've gone along for seventy years and at my age I am still chiseling wheels. When the men of old died they took with them the things that couldn't be handed down. So what you are reading there must be nothing but the chaff and dregs of the men of old."

constante alteração de pronomes (“eu”, “você”), demonstrativos (“isso”, “aquilo”) e advérbios espaciais e temporais (“aqui”, “ali”, “ontem”, “agora”, “antes”), e Zhuangzi recorre a todos eles em uma variedade de contextos elípticos e argumentativos. A sua visão geral parece ser a de que diferentes perspectivas ou pontos de vista envolvidos nos proferimentos de termos podem ter implicações importantes para como esses termos são usados e a que eles se referem. Os assim chamados indexicais impuros, “isso” (*bi*) e “aquilo” (*shi*) (ver o verbete sobre indexicais)[44], usados comumente no chinês clássico para nomear objetos (“isso é um cavalo”, “isso é um boi”) tornam o perspectivismo da abordagem de Zhuangzi claro:

> Nenhuma coisa não é aquilo; nenhuma coisa não é isso [*this*]. Daquilo, não se vê; disso, não se sabe. Portanto, se diz: aquilo vem disso; isso vai junto com aquilo; o que significa dizer que aquilo e isso nascem simultaneamente. (*Zhuangzi*, 2/27-29)[45]

Possivelmente, Zhuangzi está sugerindo que a referência está sempre vinculada a uma perspectiva que, de alguma maneira, exclui outras. Isso explicaria a conclusão de que “aquilo e isso nascem simultaneamente”: a perspectiva que se toma ao chamar um objeto “isso” implica uma perspectiva alternativa na qual outro o chama de “aquilo”. “Aquilo” e “isso” é um par cujos termos funcionam em coordenação. Zhuangzi está procurando uma perspectiva filosófica que transcenda todas as dicotomias arbitrárias:

> Isso também é aquilo, aquilo também é isso. Lá, eles dizem “É isso, não é”, de um ponto de vista, aqui, eles dizem “É isso, não é” de um outro ponto de vista. Há mesmo isso e aquilo? Ou, na verdade, não há nem isso,

[44] Nota do organizador: O “verbete sobre indexicais” se refere a outro verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy, o *Indexicals*, disponível no link: <https://plato.stanford.edu/entries/indexicals/>.

[45] Nota do tradutor: Tradução para o inglês de Graham (1989), traduzida por nós do inglês para o português: “No thing is not that; no thing is not this. From that, it is not seen; from this it is known. Therefore it is said: That comes out of this; this goes along with that; which is to say, that and this are born simultaneously.”

> nem aquilo? Onde nem isso nem aquilo encontra o seu oposto, esse lugar é chamado do eixo do Caminho. Quando, uma vez que o eixo seja descoberto no centro do círculo, não há nenhum limite para responder com qualquer um [dos termos], de um lado nenhum limite para o que é isso, no outro nenhum limite para o que não é. Portanto, eu digo, "O melhor meio é a iluminação". (*Zhuangzi*, 2/29-31)[46]

Esse argumento é feito com demonstrativos, que estão entre os mais voláteis dos indexicais da linguagem, aparentemente capazes de se referir a qualquer coisa, independentemente do contexto. Mas podemos compreender a generalização que Zhuangzi está sugerindo quando consideramos, novamente, como os moístas explicavam atos de referência. Lembre-se que, quando os moístas diziam "Há um cavalo" (*you ma*), eles pareciam fazer uma afirmação de que um certo objeto *x* se assemelha ao modelo *m* para cavalos. Se eles declaram isso com o demonstrativo *bi* ("isso"), então eles estão fazendo também a afirmação de que algum objeto *x* com o qual eles estão em uma certa relação (como a de familiaridade perceptual) se assemelha ao modelo *m* para cavalos. Note também que os moístas reconhecem que objetos nem sempre se assemelham exatamente a seus padrões; algumas vezes, a semelhança é apenas parcial, caso no qual o objeto de referência tem de se assemelhar "do modo apropriado", de acordo com um critério (*yi*). Presumivelmente, esse critério identifica algo saliente na comparação que permanece consistente ao longo de contextos linguísticos. O argumento de Zhuangzi se resumiria, então, à afirmação de que não há nunca nenhuma condição de saliência que seja invariável através de contextos linguísticos. O caráter único de cada ato de referência mina a possibilidade de identificar qualquer regra contextualmente invariável, já que as condições da referência bem-sucedida envolvem fatos não

[46] Nota do tradutor: Tradução para o inglês de Graham (1989), traduzida por nós do inglês para o português: "This too is that, that too is this. There they say 'It's this, it's not' from one point of view, here we say 'It's this, it's not' from another point of view. Are there really this and that? Or really no this and that? Where neither this nor that finds its opposite is called the axis of the Way. When once the axis is found at the center of the circle there is no limit to responding with either, on the one hand no limit to what is this, on the other no limit to what is not. Therefore I say, 'The best means is illumination'."

apenas sobre as relações de nomes e objetos, mas também as relações de familiaridade que se tem com esses objetos. De fato, dada a grande ênfase na indexicalidade [encontrada] em *Zhuangzi*, alguns estudiosos afirmaram que Zhuangzi defende a tese de que toda a linguagem é indexical. Essa é uma posição que não pode ser defendida aqui; leitores podem consultar Hansen (1992) para um tratamento extensivo [dessa questão].

5. A Apropriação Confuciana de Xunzi da Lógica Moísta

Os moístas acreditavam, significantemente mais do que outros grandes filósofos do período dos Estados Combatentes, que a conduta ética apropriada e os usos da linguagem essenciais para sua realização poderiam ser determinados pela habilidade do cidadão comum de distinguir, independentemente da autoridade governamental, e por meios racionais, [e por] similaridades e diferenças reais nas nuances da ação ética. Os argumentos céticos de Zhuangzi colocaram muito dessa crença em questão, mas deixaram pouco no seu lugar para aplacar as exigências de um governo efetivo e um governo [*rule*] ordenado. O filósofo confuciano Xunzi, do fim do período dos Estados Combatentes, buscou reestabelecer a ética sobre fundações positivas e construtivas, mas sem sucumbir às réplicas frustrantes daoístas que colocaram muito do moísmo em dúvida.

Na superfície, as teorias de Xunzi da lógica e da linguagem se assemelham às dos moístas, e ele faz um grande uso das doutrinas dos *Cânones* moístas para desenvolver seus próprios argumentos. Mas, abaixo da superfície, encontramos pressupostos confucianos que divergem radicalmente do paradigma moísta. Zhuangzi recorreu à indexicalidade para defender que nomes não podem ser usados invariavelmente através de contextos linguísticos. Reagindo à tarefa problemática de identificar condições impecáveis de saliência, na percepção e no pensamento para determinar como um nome é usado, Xunzi colocou em uso os argumentos de Zhuangzi para defender que a correção das condições da linguagem, se existir quaisquer condições, tem de ser determinada pela convenção. Já que essas convenções são, em última instância, arbitrárias, elas não podem ser estabelecidas pelos métodos moístas de discurso ou argumentação. Elas têm de ser determinadas pela autoridade, o governo [*rule*]

de reis-sábios que instituem as convenções da linguagem do modo que consideram apropriado por meio da promoção da conduta social apropriada e da supressão do comportamento desviante.

Xunzi, assim, reafirmou a tradição confuciana de impor ordem à sociedade por meio de um governo [*rule*] rigoroso, mas benevolente, para garantir que a anarquia do discurso moral que abunda em sua ausência não culmine na deterioração da sociedade civil. Ele defendeu essas posições não apenas porque elas ofereciam uma solução pragmática para o ceticismo radical de Zhuangzi, mas também porque elas eram consistentes com sua visão cínica sobre a natureza humana. A nossa natureza é inerentemente corruptível e má, incapaz de sustentar a ordem civil se deixada por si mesma e, portanto, exige correção pelas instituições da sociedade. De modo mais geral, e contra as convicções de suas contrapartes daoístas, Xunzi defendeu que a moralidade é uma invenção para controlar a natureza humana, porque não se pode confiar na própria natureza, em suas transformações intermináveis e espontaneidade imprevisível, para restringir suficientemente a paixão humana a fim de sustentar os requisitos da harmonia social.

Na prática, o método filosófico de Xunzi segue em muito o mesmo percurso que o dos moístas. Ele assume a tarefa de analisar o "propósito de ter nomes", a "evidência para assemelhar e diferenciar" e as "exigências básicas para instituir nomes" (*Xunzi*, Livro 22). Entretanto, para Xunzi, a razão não pode chegar a justificar que ações podem servir de modelos para a conduta ética. Os moístas defendiam que uma ação é admissível se ela está de acordo com considerações gerais de utilidade. Isso faz da justificação da ação dependente das circunstâncias que envolvem as consequências da ação, se elas levam ao enriquecimento da sociedade, e se elas contribuem para a realização do princípio do amor universal. Determinar se uma ação é justificada prescreve, então, o uso da razão independentemente de juízos de autoridade. Na perspectiva de Xunzi, esse recurso à utilidade implica um uso da razão que sua própria ética proibiria, porque as ações de um sábio não podem ser justificadas por nada independentemente de sua autoridade moral intrínseca. Já que os costumes instituídos por um sábio são essencialmente estipulados como modelos da conduta apropriada, a razão não desempenha nenhum papel em sua identificação como tal para o indivíduo comum.

Notavelmente, a hipóstase da ideia de um modelo de conduta ética (*fa*) no pensamento chinês antigo é, em larga medida, uma contribuição dos moístas, que a usaram liberalmente no lugar do apelo confuciano à autoridade da tradição. Mas Xunzi não achou muito uso para ela, a não ser em referência aos próprios costumes confucianos que os moístas tentaram suplantar. De fato, a razão do indivíduo comum está fora de lugar aqui, porque a habilidade para identificar corretamente esses modelos é um talento que requer anos de cultivo e aperfeiçoamento que só se esperaria poder ser obtido pelas elites intelectuais da sociedade. A conduta apropriada tem de ser transmitida por essas elites através da educação, em última instância, por aqueles em cargos de alto escalão, que têm o benefício de uma vida de educação sobre o governo apropriado.

Tais pressuposições têm importantes ramificações nas teorias de nomeação e de referência de Xunzi. Atos de nomear são decididos não pela razão, mas pela convenção, e Xunzi atribui a autoridade para estabelecer essas convenções aos reis-sábios da antiguidade tardia:

> Quanto aos nomes estabelecidos pelos últimos reis, para nomes de punições siga a dinastia Shang, para nomes dos títulos, os Chou, para nomes culturais, as cerimônias… (*Xunzi*, Livro 22)

Pessoas comuns são proibidas de questionar os mandatos das convenções linguísticas:

> Por isso, a escolha trivial de palavras e a invenção de nomes por autoridade própria, desordenar nomes corretos e colocar as pessoas em dúvida e confusão, multiplicar discussões e litígios entre pessoas, tudo isso deve ser pronunciado como a pior das subversões e ser condenado como o crime de falsificar registros e medidas. (*Xunzi*, Livro 22)

Xunzi evita uma de suas próprias subversões ao restringir a tarefa a descobrir como as convenções estabelecidas pela autoridade podem servir como exemplos para o cidadão comum, e isso requer (assim como o pensamento moísta) identificar as condições pelas quais se estende os nomes assim

designados para outros objetos ou ações que sejam apropriadamente similares a eles.

É nessa questão que a nossa razão comum desempenha seu papel crítico, que Xunzi entende em termos de nossa capacidade de usar a evidência da percepção para fazer discriminações apropriadas. Por exemplo, vê-se duas formas, uma triangular, outra quadrada. Nada nessa diferenciação de padrões [*patterns*] força a atribuir o nome "triangular" para o primeiro e "quadrado" para o segundo. Um único nome poderia muito bem ser usado para todos os polígonos de três e de quatro lados. Entretanto, os sentidos têm o efeito de encorajar um nome distinto para cada; eles são "evidência" (*yuan*, causas, meios) para assemelhar e diferenciar objetos na linguagem. Por exemplo, pode-se considerar a asserção "Montanhas e abismos estão no mesmo nível" como inadmissível (ou falsa), porque ela é contradita pela nossa percepção da relação dos dois objetos geográficos de não estarem no mesmo nível. Esse é o caso para Xunzi, mesmo que seja a convenção, em última análise, que determina como os termos "montanha" e "abismo" devem ser usados. O argumento de Xunzi não é de que a análise dos sentidos fixa, de alguma maneira, como os termos da linguagem devem ser usados, mas que, quando a convenção de fato "fixa previamente" (*qi*) os sentidos dos termos, deve-se usar os sentidos para determinar se os objetos aos quais se eles se referem devem ser tratados como o mesmo ou como diferentes.

A insistência de Xunzi em que a convenção está no fundo de todos os atos de nomeação lhe deu a liberdade para favorecer soluções simples e de senso comum para enigmas semânticos que estimulavam tanta contenda entre os debatedores de outras escolas. Lembre-se que os móistas argumentavam que, por mais que ladrões sejam pessoas, não se segue que "matar ladrões é matar pessoas". O seu objetivo, aparentemente, era reconciliar sua ética utilitarista com sua doutrina do amor universal. Eles consideravam "amar todas as pessoas" compatível com a execução justificada de criminosos, com base na suposição de que a frase "matar ladrões" (execução justificada) não era "matar pessoas" (assassinato) e, portanto, não era inconsistente com sua ética de "amar (todas) as pessoas". Xunzi, cuja ética confuciana não era desafiada por essa aparente inconsistência, permaneceu não convencido do estranho recurso dos moístas a expressões idiomáticas. Em sua perspectiva, a asserção "Matar ladrões é matar pessoas" é analisada compositivamente do mesmo modo que

"Cavalgar cavalos brancos é cavalgar cavalos", tornando-a similarmente admissível.

Ao rejeitar o julgamento dos moístas sobre esse ponto, Xunzi não está contestando a teoria geral da inferência moísta. Ele apenas está disputando sua aplicação nesse caso. Por mais que não haja nenhuma evidência de que Xunzi defendesse que todo significado complexo é estritamente composicional, ele não estava inclinado a considerar seriamente os tipos de exceções que os moístas reuniram para suas posições éticas. Sua preferência parece ter sido por uma teoria mais simples, que acomode termos de seja qual for o nível de generalidade necessário para os propósitos da clareza comunicativa. O complexo "matar pessoas" é melhor analisado compositivamente se outro termo simples de generalidade apropriada (por exemplo, "assassinato") está disponível para evitar a confusão:

> Se um único nome é o suficiente para comunicar, torne-o único; senão, combine. (*Xunzi*, Livro 22)

Como uma regra geral, termos singulares são mais gerais do que os complexos nos quais eles ocorrem:

> Se o singular não está em conflito em nenhum lugar com o combinado, ele é o mais geral; mas, por mais geral que seja, não há mal nisso. (*Xunzi*, Livro 22).

Não há mal, ou seja, em termos de quais sejam os níveis de generalidade necessários para a clareza comunicativa (por exemplo "pássaro", "animal"), até o nível mais amplo de generalidade ("coisa"). A teoria da inferência de Xunzi, assim como a dos moístas, é baseada na ideia de que um modelo tem de servir como um padrão de semelhança: nomear um objeto é como "medir um comprimento desconhecido por meio de uma medida [*footrule*]". Ele, portanto, estava inclinado a fazer inferências basicamente do mesmo modo. A asserção "*x* é um animal" é uma inferência válida a partir da afirmação "*x* se assemelha ao modelo *m* para animal", assumindo-se que tudo que se assemelha a *m* é um animal.

Similarmente, "Um cavalo branco é um cavalo" é uma inferência válida, na perspectiva de Xunzi, a partir da afirmação:

O modelo *m1* para “cavalo branco” se assemelha ao modelo *m2* para “cavalo”.

A referência de Xunzi a esse exemplo em particular no Livro 22 de *Xunzi* é, provavelmente, a sua resposta à declaração paradoxal “cavalos brancos não são cavalos”, afirmada famosamente pelo sofista Gongsun Long, provavelmente para frustrar as teorias moístas da nomeação e da referência (Gongsun Long pode ter sido ele mesmo um moísta antes; ver o verbete Escola dos Nomes[47] para mais discussão). A inferência funciona, presumivelmente, porque *m2* serve como um modelo para “cavalo”, independentemente de sua cor. Já que a cor não é um critério relevante de semelhança, “cavalo” funciona como um termo de generalidade maior.

Em tudo isso, não há discordância com as posições moístas. A discordância surge na análise dos particulares, que os moístas sentiam que poderiam determinar substancialmente os resultados de disputas éticas. Dado que a convenção está no fundamento de todos os atos de nomeação, Xunzi abandona qualquer suposição de que a semântica (ou mesmo a razão, interpretada estritamente no sentido moísta de debate) pode ser o fundamento da ética. Por outro lado, a deferência de Xunzi à autoridade leva a nos perguntarmos que princípios de razão uma elite educada utilizaria para determinar por que um dado conjunto de convenções na linguagem é mais apropriado do que outros. Pode-se supor que suas escolhas não seriam completamente arbitrárias, mas seriam guiadas pelas próprias faculdades de discriminação na percepção que os moístas defendiam ser as fundações de nossa razão comum. De fato, apesar da clareza admirável com que ele articulou posições sobre o papel da linguagem na conduta ética, Xunzi deixa o leitor com uma tensão não-resolvida entre o que ele esperava realizar em sua própria análise filosófica e os mandatos desses oficiais de mais alto escalão, à

[47] Nota do organizador: O “verbete Escola dos Nomes” se refere a outro verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy denominado *School of Names*, e é planejada sua tradução e publicação em um dos próximos volumes dos *Textos Selecionados de Filosofia Chinesa* da Série Investigações Filosóficas. Para ver o verbete referido basta clicar no link < https://plato.stanford.edu/entries/school-names/>.

autoridade dos quais ele nos exorta a nos submetermos (ver o verbete sobre Xunzi[48] para mais detalhes).

6. Considerações finais

Entre as escolas da era pré-Han, são os moístas tardios que merecem o maior crédito por serem pioneiros nos estudos da linguagem e da lógica e por sistematizarem esses estudos. No contexto de uma estrutura teórica geral baseada em definições formuladas precisamente, eles desenvolveram uma teoria operacional de inferência analógica que era sensível às contribuições semânticas idiossincráticas de termos em combinação. A consciência das limitações da composicionalidade provavelmente os afastou do desenvolvimento de uma teoria das formas lógicas, mas estimulou *insights* sobre fenômenos intensionais na linguagem que levaram a defesas mais sofisticadas de suas posições éticas, e encorajaram um entendimento amplo de como a linguagem funciona no discurso comunicativo que merece consideração ainda hoje. Xunzi pode ter chegado a um novo nível no rigor e claridade com que ele apresentou suas posições lógicas e linguísticas, mas não superou seus antecessores moístas em originalidade, buscando, principalmente, utilizar seus *insights* em apoio a uma pauta ética em larga medida confuciana. Por mais que os moístas estivessem claramente conscientes de muitas das limitações de seus próprios métodos de raciocínio, eles, ainda assim, mantiveram a esperança de que uma análise sofisticada da linguagem revelaria similaridades e diferenças reais na experiência, que guiariam de modo confiável a ação ética. É essa esperança geral que foi o foco de críticos daoístas como Zhuangzi, que argumentavam a partir de pressupostos radicalmente perspectivistas de que nenhuma linguagem, não importa o quão refinada, é adequada para a tarefa de fornecer padrões normativos consistentes. Se essa afirmação é verdadeira ou não ainda é uma questão de debate, com estudiosos da filosofia chinesa hoje tendendo a um lado

[48] Nota do organizador: O "verbete sobre Xunzi" se refere a outro verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy denominado *Xunzi*, e é planejada sua tradução e publicação em um dos próximos volumes dos *Textos Selecionados de Filosofia Chinesa* da Série Investigações Filosóficas. Para ver o verbete referido basta clicar no link <https://plato.stanford.edu/entries/xunzi/>.

ou outro das concepções antigas dos papéis da linguagem e da lógica no pensamento e na ação humanos.

Referências

Fontes Primárias

Ames, Roger T. e Henry Rosemont Jr. (trad.), 1998, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (complete translation), New York: Ballantine Books.

Graham, A.C., 2003 [1978], *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, edição reimpressa, Hong Kong: Chinese University Press; edição original, 1978.

Johnston, Ian (trad.), 2010, *The Mozi: A Complete Translation*, New York: Columbia University Press.

Mei, Yi-pao (trad.), 1929, *The Ethical and Political Works of Motse* (tradução parcial), London: Probsthain.

Watson, Burton (trad.), 1963, *Mo Tzu: Basic Writings* (tradução parcial), New York: Columbia University Press.

Hutton, E.L. (trad.), 2014, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton: Princeton University Press.

Knoblock, John (trad.), 1988–1994, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 volumes, Stanford: Stanford University Press.

Graham, Angus C. (trad.), 1981, *"Chuang-tzu": The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book "Chuang-tzu"*, Boston: Allen and Unwin.

——, 1981, *Chuang Tzu: The Inner Chapters*, London: Hackett Publishing Co. Inc.

Watson, Burton (trad.), 1968, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press.

Fontes adicionais

Alt, Wayne E., 1991, "Logic and Language in the *Chuang Tzu*", *Asian Philosophy*, 1(1): 61–76. doi:10.1080/09552369108575336

Aristotle, *Metaphysics*, in Christopher Kirwan, 1993, Tradução com notas, *Aristotle's Metaphysics Books Gamma, Delta and Epsilon*, segunda edição, Oxford: Clarendon Press.

Chan, Wing-Tsit, 1963, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Chen Meng-lin, 1983, *Mo-Bian-Luo-Ji-Xui* [*Studies in the Logic of Mohist Disputation*], Ji Nan: Qi-Lu Publishing House, 21–22.

Cua, Antonio, 1985, *Ethical Argumentation: A Study In Hsün Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Fraser, Chris, 2007, "Language and Ontology in Early Chinese Thought", *Philosophy East and West*, 57(4): 420–56.

——, 2013, "Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought", *History and Philosophy of Logic*, 34(1): 1–24. doi:10.1080/01445340.2012.724927

Garrett, Mary M., 1993, "Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion", *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105–15.

Graham, A.C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.

Hall, David L. and Roger T. Ames, 1987, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press.

Han, Xiaoqiang, 2009, "Maybe There Are No Subject-Predicate Sentences in Chinese", *Dao: a Journal of Comparative Philosophy*, 8(3): 277–287. doi:10.1007/s11712-009-9126-9

Hansen, Chad, 1983, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

——, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*: *A Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press.

Harbsmeier, Christoph, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.

He Jing-lun, 1971, *Mo-Tzu-Jiao-Gu* [*An Emended Compilation of Mohist Writings*], Taipei: Hua Lian Publishing House, 151, 179.

Lin, Chung-I, 2011, "Xunzi as a Semantic Inferentialist: *Zhengmin*, *Bian-Shuo* and *Dao-Li*", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10(3): 311–340. doi:10.1007/s11712-011-9228-z

Liu, Fenrong, Jeremy Seligman, e Johan van Benthem, 2011, "Models of Reasoning in Ancient China", *Studies in Logic*, 4(3): 57–81.

Liu, Fenrong & Jialong Zhang, 2010, “New Perspectives on Moist Logic”, *Journal of Chinese Philosophy*, 37(4): 605–621. doi:10.1111/j.1540-6253.2010.01607.x

Mou, Bo, 2016, “How the Validity of the Parallel Inference is Possible: From the Ancient Mohist Diagnosis to a Modern Logical Treatment of Its Semantic-Syntactic Structure”, *History and Philosophy of Logic*, 37: 301–324.

Robins, Dan, 2010, “The Later Mohists and Logic”, *History and Philosophy of Logic*, 31(3): 247–285. doi:10.1080/01445340.2010.500920

——, 2012, “Names, Cranes, and the Later Mohists and Logic”, *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 369–385. doi:10.1111/j.1540-6253.2012.01728.x

Shun, Kwong-Loi, 1997, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press.

Tiles, Mary e Jinmei Yuan, 2004, “Could the Aristotelian Square of Opposition Be Translated into Chinese?” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 4(1): 137–149. doi:10.1007/BF02871087

Willman, Marshall D., 2010, “Logical Analysis and Later Mohist Logic: Some Comparative Reflections”, *Comparative Philosophy*, 1(1): 53–77.

Yuan, Jinmei, 2012, “Analogical Propositions in Moist Texts”, *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 404–423. doi:10.1111/j.1540-6253.2012.01730.x

Zhang, Chunpo e Jialong Zhang, 1997, “Logic and Language in Chinese Philosophy”, in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Brian Carr (ed.), London: Routledge.

Zhang, Jialong e Fenrong Liu, 2007, “Some Thoughts on Mohist Logic”, in *A Meeting of the Minds: Proceedings of the Workshop on Logic, Rationality and Interaction*, Johan van Benthem, Shier Ju e Frank Veltman (eds.), London: College Publications, 85–102.

Zong, Desheng, 2000, “Studies of Intensional Contexts in Mohist Writings”, *Philosophy East and West*, 50(2): 208–229.

Estudos Gerais Sobre o Pensamento Chinês Clássico

Feng, Yu-lan, 1952, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, Derk Bodde (trad.), Princeton: Princeton University Press.

Hansen, Chad, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Nivison, David Shepherd, 1999, "The Classical Philosophical Writings", in *The Cambridge History of Ancient China*, Michael Loewe e Edward L. Shaughnessy (eds.), New York: Cambridge University Press.

Schwartz, Benjamin, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Belknap Press.

VII. Ciência e Filosofia Chinesa[49]

Autora: Lisa Raphals
Tradutor: Eduardo Vichi Antunes
Revisor: Carlos Alberto Bento Corrêa

À primeira vista pode parecer que haja pouca conexão entre filosofia chinesa e ciência. Estereótipos da filosofia chinesa como algo que consiste quase que inteiramente de confucionismo e afirmações de que os confucianos não estavam interessados na ciência ampliam esta percepção.

Por exemplo, em uma correspondência recente na revista *Nature*, Peng Gong, um cientista pesquisador na Universidade de Tsinghua e na Universidade da Califórnia, em Berkeley, forneceu uma dura avaliação do efeito da filosofia chinesa sobre o desenvolvimento da ciência na China:

> Dois genes culturais foram passados por gerações de intelectuais chineses por mais de 2000 anos. O primeiro é o dos pensamentos de Confúcio, que propôs que os intelectuais deveriam se tornar administradores leais. O segundo é o dos escritos de Zhuang Zhou, que disse que uma sociedade harmoniosa adviria de isolar as famílias a fim de evitar trocas e conflitos, bem como de rejeitar a tecnologia a fim de evitar a ganância. Juntas, estas

[49] Tradução de: RAPHALS, Lisa. Science and Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020.. Acesso em: 06 fev. 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/chinese-phil-science/.
The following is the translation of the entry on Science and Chinese Philosophy by Lisa Raphals, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives located at this website address: https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/chinese-phil-science/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/chinese-phil-science/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

> culturas encorajaram práticas em pequena escala e autossuficientes na sociedade chinesa, mas desencorajaram a curiosidade, a comercialização e a tecnologia. Elas ajudaram a produzir um vácuo científico na sociedade chinesa que persistiu por milênios. E elas continuam a ser relevantes na atualidade (Gong, 2012).

Seria este um relato justo? A filosofia chinesa seria em algum sentido anticientífica? Contribuiria para a ciência de maneiras que constituiriam uma "ciência chinesa" distinta da ciência moderna? Ou seria a história da ciência na China parte de uma ciência universal?

Este texto aborda as relações entre ciência e filosofia chinesa de diversas formas. Ele começa com um argumento detalhado de autoria do influente historiador da filosofia chinesa, Fung Yu-lan, de quase um século atrás, no qual este afirma não haver ciência na China por não ter havido necessidade dela. A segunda seção apresenta uma visão oposta da história da ciência apresentada por Joseph Needham e outros, introduzindo uma gama de ciências que se desenvolveram na China, com o que pode ser denominado de características chinesas distintivas. A terceira seção aborda o problema particular da representação de Needham da ciência chinesa enquanto significativamente uma ciência daoísta.

As duas seções seguintes tentam historicizar e reconciliar estas duas histórias, uma filosófica e outro científica, ao se voltarem para os contextos intelectual e social do desenvolvimento da ciência na China. A quarta seção se foca em conceitos compartilhados pelos praticantes e pelos primeiros textos sobre filosofia e ciência. A quinta seção se volta para uma divergência intelectual entre conhecimento geral e conhecimento técnico especializado por meio da categorização de textos em um capítulo da história dinástica da dinastia Han (*Han shu*). A sexta seção se debruça sobre o contexto social dos praticantes das primeiras ciências e suas relações com tradições e textos filosóficos. A última seção investiga as ciências primordiais, com um interesse específico em áreas de relação estreita entre as ciências e a filosofia chinesa, especialmente na cosmologia, astronomia, matemática e medicina.

1. "Por que a China não tem ciência?", de Fung Yu-lan
2. A história da ciência na China segundo Joseph Needham

3. A ciência chinesa como “daoísta”?
4. Contextos intelectuais compartilhados
5. Conhecimento geral versus conhecimento especializado
6. Os contextos sociais dos praticantes
7. A(s) ciência(s) antiga(s)
Conclusões
Referências

1. “Por que a China não tem ciência?”, de Fung Yu-lan

Em um artigo intitulado “Por que a China não tem ciência”, publicado em 1922, Fung Yu-lan [Feng Youlan] 馮友蘭 (1895-1990), à época um estudante de John Dewey, afirmava que: “o que mantém a China atrasada é que ela não possui ciência”, ainda que: “a China não possui ciência porque de acordo com o seu próprio padrão de valores ela não precisa de nenhuma” (1922, p. 237-238). Para construir este argumento, Fung introduz aquilo que ele chama de duas tendências da filosofia chinesa, “natureza” e “arte” ou “humano”, se referindo aos produtos do artifício humano. De acordo com sua explicação, o período dos Estados Combatentes (475-221 AEC) desenvolveu duas filosofias, o daoísmo e o moísmo, respectivamente, que seguiam estas tendências ao extremo, e uma terceira, o confucionismo, por ele representada como um meio termo entre as duas primeiras. De acordo com Fung (1922, p. 238-239), os daoístas consideravam a natureza perfeita, enquanto os moístas buscavam aperfeiçoá-la. Estes valorizavam a utilidade acima de tudo e o autor em questão os considera como dotados de um espírito “científico”, incluindo em sua análise o interesse desta escola na lógica e na definição. O moísmo, como ele coloca, defendia a arte contra a natureza (1922, p. 244-50). Ele não explica como o seu “confucionismo” seria um arranjo entre os dois extremos, ainda mais após distinguir o confucionismo orientado para a “natureza” de Mêncio (372-289 AEC) do confucionismo orientado pela “arte” de Xunzi (313-238 AEC), que almejava conquistar a natureza ao invés de retornar a ela: “É melhor tratar a natureza como uma coisa e regulá-la do que considerá-la enorme e sempre refletir sobre ela. É melhor controlar a natureza e usá-la do que segui-la e admirá-la”. Isto, como salienta Fung, é quase o mesmo que a concepção baconiana de poder

(1922, p. 256, citando a partir de um trecho não especificado no capítulo "Discurso sobre o Céu" (*Tian lun*) do *Xunzi*[50]. Para um estudo deste capítulo ver Machle, 1993).

Fung continua argumentando que, após a dinastia Qin (221-206 AEC), a "arte" ou tendência científica dentro da filosofia chinesa desapareceu completamente. O budismo, assim como o daoísmo, era uma filosofia extrema da "natureza" e as interações entre daoísmo, budismo e confucionismo não produziram um interesse em compreender o mundo natural. No século X EC os neoconfucianos da dinastia Song combinaram ensinamentos das três escolas em uma nova filosofia que persistiu até a presente data. De acordo com o "Grande Aprendizado" (*Da Xue*), os antigos que desejavam iluminar a sua luminosa virtude "investigavam as coisas":

> Desejando serem sinceros em seus pensamentos, eles primeiro estendiam o seu conhecimento ao máximo. Tal extensão do saber reside na investigação das coisas (*zhi zhi zai ge wu* 致知在格物). Com as coisas sendo investigadas, o conhecimento se tornava completo (*Da xue*, p. 412).

Mas os filósofos neoconfucianos discordavam sobre quais "coisas" deveriam ser investigadas. Alguns entendiam "coisas" como algo externo, mas não continuaram a investigação do mundo empírico. A visão prevalecente compreendia "coisas" como uma referência à mente. Fung pontua que a dinastia Song (960-1279) correspondeu ao período de desenvolvimento da ciência moderna na Europa, mas os europeus desenvolveram técnicas para entenderem e controlarem a matéria, enquanto os chineses neoconfucianos desenvolveram técnicas para compreenderem e controlarem a mente (1922, p. 256-8).

O ponto da discussão do estudo de Fung é o seu argumento de que, desde o desaparecimento da tendência "natural", a filosofia chinesa havia se dedicado ao cultivo da mente (*xin* 心), ao custo de qualquer interesse em, ou necessidade de, uma ciência, ou ainda de qualquer questionamento sobre a natureza. (Dado que o significado de *xin* – "mente", ou mais apropriadamente

[50] Nota do organizador: Trata-se do trecho 17.15 do *Xunzi*, na divisão encontrada no Chinese Text Project.

"coração-mente" – é muito mais amplo do que o termo em português[51], o seu cultivo se refere também a um tipo muito maior de cultivo cognitivo, intelectual, físico e espiritual do que a frase "cultivo da mente" sugere). Em contraste, ele afirma que os ancestrais da filosofia europeia moderna tinham dois "usos" para a ciência: de acordo com Descartes, ela garantiria certeza; de acordo com Bacon, ela ofereceria poder. Mas, como argumenta o autor, a China não descobriu o método científico, pois o pensamento chinês teve seu início a partir da mente e não requeria provas ou demonstrações lógicas ou empíricas. Ao invés, os filósofos chineses preferiram a certeza da percepção e, por conseguinte: "não traduziram, e nem iriam traduzir, as suas visões concretas sob a forma da ciência. Em uma palavra, a China não possui ciência, porque de todas as filosofias, a chinesa é a mais humana e a mais prática" (1922, p. 260). Fung conclui:

> (...) é por conta do fato de que o ideal chinês prefere a fruição ao poder que a China não precisa de uma ciência, ainda que esta, de acordo com Bacon, sirva para o poder. Os filósofos chineses, como acabei de dizer, não tinham necessidade de certezas científicas, pois era a si mesmos que desejavam conhecer; sendo assim, da mesma forma, eles não precisavam do poder da ciência, porque era a si mesmos que desejavam conquistar (1922, p. 261).

Em suma, embora a narrativa de Fung Yu-lan a respeito da filosofia do período dos Estados Combatentes esteja aberta a questionamentos, no entanto, ele oferece uma versão convincente de um tipo de afirmação acerca das razões filosóficas para o não desenvolvimento da ciência na China. Vamos nos voltar agora para o argumento oposto de que a ciência teria se desenvolvido – e florescido – tanto na China antiga quanto no período "neoconfuciano" da dinastia Song.

[51] Nota do Tradutor: no original, "em inglês".

2. A história da ciência na China segundo Joseph Needham

A questão sobre a relação entre a filosofia chinesa e a ciência é complexa por diversos fatores. O primeiro deles é a necessidade de definir o que se quer dizer por ciência no contexto da China antiga e da filosofia chinesa em seus primórdios. Esta questão inclui a relação entre "ciência" e "tecnologia", assim como a questão de quais disciplinas eram consideradas ciências e onde elas se encaixavam nas hierarquias do conhecimento nativas [da China].

Tais perguntas fazem parte de um debate em progresso a respeito da natureza da ciência chinesa, que emergiu inicialmente de um trabalho pioneiro de Joseph Needham. Este debate se foca na questão problemática acerca do porquê a revolução que transformou as disciplinas científicas na Europa não ocorreu (ou mesmo sobre se não teria ocorrido) na China. Ele tendeu a se focar na matematização da ciência e nas atividades de astrônomos da corte (Needham, 1956b, 1979). Mas tais debates colaboram pouco para o esclarecimento das relações entre as origens e o desenvolvimento das ciências na China e a filosofia chinesa.

A discussão sobre a natureza da ciência chinesa, referida como o "problema de Needham", se focou nas variantes da importante questão elencada no parágrafo anterior. Nos termos do intelectual britânico, a resposta reside na própria história da ciência chinesa, mas o argumento de Fung Yu-lan fornece uma resposta de um tipo bem diferente, que Needham provavelmente não acolheria. (Embora o seu próprio relato (1956b) da filosofia e da ciência chinesas cite repetidamente Fung Yu-lan, em especial, Fung (1983), ele não menciona em nenhum momento Fung (1922).

Needham, ele mesmo um eminente embriologista (Needham, 1931, 1934), foi o primeiro autor da obra de múltiplos volumes ainda em confecção *Science and Civilisation in China* [*Ciência e civilização na China*] (1954-). A sua abordagem do problema da história da ciência na China tentava encaixar a tradição científica chinesa em categorias da ciência ocidental do século XX. De um lado, esta abordagem permitia a ele e aos seus colaboradores se engajarem na riqueza e na variedade das muitas ciências chinesas a partir de uma perspectiva que as considerava como contribuintes sérias para uma história da ciência contínua e universal. Esta abordagem também permitiu ao grupo de Needham refutar consistente e coerentemente as afirmações "orientalistas" ou os

pressupostos *prima facie* de que a ciência era propriedade exclusiva da tradição europeia se estendendo no tempo até a época da Grécia antiga, com pouca ou nenhuma influência de qualquer outra tradição cultural. Por outro lado, a sua abordagem "universalista" da história da ciência na China foi rejeitada como anacrônica e culturalmente inapropriada (Yates, 2003, p. 658).

Como enfatizado por Nathan Sivin (1990; 1995), os relatos chineses se focavam em ciências específicas, ao invés de numa noção unificada de ciência. Estas ciências chinesas eram tanto quantitativas quanto qualitativas. Sivin (1982; 1990) divide as ciências quantitativas em três disciplinas: matemática (*suan* 算), matemática harmônica ou acústica (*lü*律 ou *lü lü*律呂) e matemática astronômica (*li* 歷 ou *li fa* 歷法), considerada como relacionada à harmônica. Ele descreve as ciências qualitativas como: astronomia ou astrologia (*tian wen* 天文), medicina (*yi* 醫) e ambientação (*feng shui* 風水). *Tian wen* incluía a observação de eventos celestiais e meteorológicos cuja leitura apropriada poderia ser empregada para retificar a ordem política. A medicina incluía a "nutrição da vida" (*yang sheng* 養生), uma categoria ampla que congregava uma vasta gama de técnicas de auto cultivo com implicações filosóficas importantes. Em períodos posteriores, a medicina também incluiria matéria médica (*ben cao* 本草) e as alquimias interna (*nei dan* 內丹) e externa (*wai dan* 外丹)[52].

3. A ciência chinesa como "daoísta"?

O "problema de Needham" coincide, ainda que de forma distinta, com duas outras questões. Uma é a atitude filosófica em relação à "natureza". Geoffrey Lloyd e Nathan Sivin (2002) salientam que a "natureza" não era uma categoria conceitual na China antiga. Derk Bodde (1991) distinguiu ao menos sete atitudes chinesas pré-modernas relativas ao que a filosofia e a ciência contemporâneas entendem por natureza, indo do antagonismo e da indiferença à postura de uma total receptividade. No entanto, Bodde – por razões ligeiramente diferentes que Fung – argumentou que uma vasta gama de obstáculos impedia o desenvolvimento da ciência na China. Estes incluíam: uma língua escrita pouco adaptada à expressão de ideias científicas, atitudes relacionadas ao tempo e ao

[52] Nota do organizador: Sobre esses últimos pontos, ver o capítulo "Filosofia Chinesa e Medicina Chinesa", neste mesmo livro.

espaço que estariam em descompasso com os fatos da natureza (1991, p. 133) e a influência combinada de um governo imperial autoritário, uma elite acadêmica conservadora e uma tradição filosófica preocupada com morais e sobrecarregada pelo pensamento "organicista". Robin Yates (2003) também notou a importância da ausência de uma divindade criadora ex nihilo e o status "não-privilegiado" dos seres humanos no cosmos da antiga filosofia chinesa. Os humanos não seriam distintos de outros fenômenos naturais, sendo parte de um *dao* que era, em última instância, misterioso e incompreensível.

A outra questão é justamente o tópico deste texto: o problema do engajamento específico entre a ciência e a filosofia chinesa antiga, bem como sobre se a filosofia chinesa era, de alguma forma, inimiga da investigação científica. Para responder tais indagações é necessário considerar ambos os contextos intelectual e social da filosofia e da ciência chinesas. Quais ciências são relevantes para a filosofia desenvolvida na China? Usando a categorização de Sivin, as ciências quantitativas são amplamente separadas do engajamento entre ciência e a antiga filosofia chinesa. O maior grau de engajamento entre atividade filosófica e atividade científica vem das ciências qualitativas, como astronomia (ou astrologia) e medicina.

Como podemos reconciliar estas narrativas inteiramente distintas, uma de um filósofo chinês e outra de vários eminentes historiadores da ciência na China? Parte da resposta reside no esclarecimento de diversos contextos intelectuais compartilhados relativos às origens da ciência naquele país, assim como em inúmeros contextos intelectuais e sociais que fomentaram a sua completa divergência, provavelmente ao redor do final da dinastia Han (206 AEC – 220 EC).

A filosofia chinesa é, com frequência, identificada com o confucionismo, sendo entendida de modo a incluir tanto os ensinamentos do Confúcio histórico, dos seus descendentes intelectuais nos períodos dos Estados Combatentes e Han, e os desenvolvimentos posteriores conhecidos como neoconfucionismo, nas dinastias Song, Ming, Qing e na presente data. Uma fonte para esta visão é a adoção explícita das ideologias confucianas pelos governantes da maioria das – mas não de todas as – dinastias. Outra compreende as simpatias intelectuais de muitas gerações de comentaristas chineses e, particularmente, de sinólogos anglófonos que tenderam a se focarem nas filosofias confucianas. Os filósofos confucianos – diferentemente de governantes em grande medida persuadidos

pelo confucionismo – foram geralmente retratados como humanistas no sentido de que estavam mais interessados em problemas de ética e da sociedade do que na investigação do mundo natural. Esta é exatamente a imagem apresentada por Bodde em sua avaliação negativa do potencial para a ciência na China pré-moderna.

Mas uma percepção de que a história do engajamento entre filosofia e ciência esteja limitada ao confucionismo apresentaria no máximo um retrato parcial. É amplamente reconhecido que os primeiros daqueles que denominaríamos de estudos científicos foram conduzidos pelos moístas logo quando tal escola surgiu. Afirma-se isto em decorrência de terem eles escrito tratados sobre lógica, ótica e mecânica (Graham, 1978; Needham, 1956b; Fung, 1922). O moísmo não sobreviveu até a dinastia Han enquanto linhagem textual, mas ao menos alguns textos desta escola foram preservados no *Cânone Daoísta* (a ser discutido em breve). Desta maneira, enquanto o moísmo é fundamentalmente importante para qualquer história da ciência na China, ele não é central para um relato do encontro entre ciência e filosofia chinesa.

Needham – em completo contraste com Fung Yu-lan – apresenta os daoístas tanto como naturalistas quanto como interessados em fenômenos naturais. Ele descreveu o daoísmo da seguinte forma: "religioso e poético, sim; mas também ao menos fortemente mágico, científico, democrático e politicamente revolucionário" (1956a, p. 32). Sob esta leitura, a história do daoísmo também apresenta uma imagem muito distinta em especial da ciência e da medicina.

Mas há vários problemas com este retrato. Um problema inicial são os entendimentos anacrônicos acerca da natureza do daoísmo primitivo. Estes incluem uma ênfase reducionista nas escolas e nos autores lendários dos textos daoístas. Há também uma distinção problemática entre o assim chamado daoísmo "filosófico" (*Dao jia* 道家), do *Daode jing*, *Zhuangzi* e do *Huainanzi*, e o assim chamado daoísmo "religioso" (*Dao jiao* 道教) das práticas de longevidade, da religião popular e das igrejas daoístas organizadas. Tal como pontuado por Sivin (1978, 1995b) em uma série de artigos iniciada há mais de trinta anos, estereótipos simplistas do daoísmo enquanto algo místico ou naturalista obscurecem a compreensão das relações entre o daoísmo e a ciência.

Sivin (1995a) chama a atenção também para diferenças importantes entre a religião popular e movimentos religiosos especificamente daoístas que

tinham pouca conexão tanto com a filosofia quanto com o estudo da natureza. O seu argumento é o de que a maior parte das experiências científicas e técnicas surgiram de fontes populares e não das escolas daoístas; e uma vez feita esta distinção central, não mais se precisa insistir no erro de classificar toda ou quase toda ciência chinesa como sendo daoísta (a exemplo do que foi feito por Needham). Este entendimento também nos permite esclarecer que alguns mestres daoístas, cujo objetivo era a união com a divindade, não estavam buscando o estudo de uma investigação racional ou de uma experimentação sistemática. Ao invés, eles estariam empregando conhecimento técnico e práticas existentes e os adaptando para suas próprias finalidades, mas nem por isso os aprimorando de modo geral ao longo do caminho. No entanto, o ponto importante é o de que a escola daoísta manteve registros escritos, algo que os desenvolvedores originais das experiências não fizeram. Como resultado disto, os historiadores da ciência tenderam a dar crédito aos daoístas pelas inovações que eles provavelmente apenas registraram ao invés de terem desenvolvido.

O relato de Sivin é útil em explicar que o fato de muitos registros de inovações científicas surgirem somente no *Cânone Daoísta* não as torna inerentemente daoístas. O *Cânone Daoísta* (*Dao zang* 道藏) foi impresso pela primeira vez ao redor do ano de 1477 e foi reimpresso em uma edição comercial entre 1924 e 1926. A edição original consistia em torno de 5305 volumes dedicados a uma variedade de temas, incluindo astronomia e cosmologia, biologia e botânica, medicina e farmacologia, química e mineralogia, e matemática e física. Muito do engajamento com a ciência após a dinastia Han foi relegado aos textos "não filosóficos" classificados como *Dao jiao* e frequentemente de maneiras que obscureciam a relação entre filosofia e ciência na China antiga.

4. Contextos intelectuais compartilhados

Houve diferenças importantes entre os contextos social e institucional da filosofia e da ciência antigas, assim como diferenças importantes entre as ciências. Os autores de textos filosóficos ou de textos feitos por "mestres" (como será discutido em breve) eram indivíduos que com frequência buscavam, mas raramente alcançavam, alguma influência política. Em contraste, a astronomia e

a construção de calendários eram particular e estreitamente vinculadas ao patrocínio governamental e da corte e, a partir dos Han, passaram a estar localizadas no Departamento de Astronomia (Loewe, 1994; Pankenier, 2013; Raphals, 2013; Sivin, 2009).

As origens da ciência na China parecem residir em uma amálgama de ideias tanto dos mestres textualistas (filósofos) quanto dos especialistas técnicos. De acordo com Sivin (1988 e 1990), as ciências básicas chinesas foram estabelecidas em algum momento entre o primeiro século AEC e o primeiro século EC por intermédio do que ele descreve como uma combinação de ideias Ru ("confucianas") e ideias de especialistas técnicos, principalmente especialistas em yin-yang, nos Cinco Agentes (*wu xing*) e nas tradições de experiências técnicas associadas com "Números e Técnicas" (*shu shu*) e "Fórmulas e Métodos" (*fang ji*, ambos a serem discutidos).

Central para esta amálgama foram diversos conceitos compartilhados por ambos os grupos ainda que colocados em prática de modos muito distintos. O pensamento cosmológico antigo retrata um cosmos composto, em última instância, por *qi* 氣 (a energia que constitui e organiza a matéria e causa o crescimento e a mudança) em processos de constante mudança, baseado nas interações de yin e yang 陰陽 e nos Cinco Agentes (*wu xing* 五行, Graham, 1986; Raphals, 1998; 2013).

Os filósofos empregaram tais ideias na (1) cosmologia yin-yang do *Yi jing*, (2) nas teorias da correspondência correlativa entre Céu, Terra e a Humanidade enquanto uma representação compartilhada da ordem cósmica, e (3) na ideia de um "clássico" ou "cânone" como o texto fundador de uma linhagem textual. Os praticantes de várias ciências também utilizaram estes conceitos, em particular, em modelos do corpo humano e dos movimentos do sol, da lua e das estrelas.

Finalmente, ambos os grupos criaram linhagens textuais e narrativas de autoridade textual. Em um contexto científico, textos dotados de autoridade eram nominalmente atribuídos a um herói cultural ou a uma fonte divina. Exemplos incluem o "clássico" médico *O Clássico da Medicina Interna do Imperador Amarelo* (*Huang Di nei jing*, Unschuld, 2003; Unshculd e Tessenow, 2011) e o *Clássico do Cálculo por Gnômon da dinastia Zhou* (*Zhou bi suan jing*, Cullen, 1976 e 1996). Em contraste, a evidência de textos recentemente escavados indica que estas obras derivam de tradições textuais prévias que

subsequentemente se perderam (Harper, 1998). Outros mestres criaram os seus próprios textos e linhagens apócrifas, mas não aparentam terem debatido entre si extensivamente ou terem adotado posturas críticas autoconscientes no que se refere aos seus predecessores humanos ou textuais (Lloyd, 1996; Lloyd e Sivin, 2002).

5. Conhecimento geral versus conhecimento especializado

Nenhum relato categoriza as ciências da China antiga, mas encontra-se algum relato acerca delas nas duas últimas seções do Tratado Bibliográfico da *História da dinastia Han* (*Han shu*, capítulo 30). Vemos nas categorizações e na autoria do Tratado uma polarização entre dois grupos que podem ser chamados de mestres textualistas e especialistas técnicos.

O Tratado consiste em seis seções: (1) as Seis Artes (*liu yi*六藝) ou os Seis Clássicos (*liu jing* 六經), (2) textos de vários mestres da filosofia do período dos Estados Combatentes (*zhu zi* 諸子), (3) poesia (*shi fu* 詩賦), (4) obras militares (*bing shu* 兵書), (5) Números e Técnicas (*shu shu* 數術) e (6) Fórmulas e Métodos (*fang ji* 方技).

A seção "Números e Técnicas" (*shu shu*) inclui os nomes dos textos sobre astronomia e cosmologia nas seções intituladas Padrões do Céu (*tian wen* 天文) e Calendários e Cronologias (*li pu* 歷譜). Informações adicionais aparecem em seções intituladas Os Cinco Agentes (*wu xing* 五行) e morfoscopia. Os Padrões do Céu incluem textos sobre adivinhação pelas estrelas, por meio de fenômenos climáticos (nuvens, brumas, configurações de qi) e pelo mapeamento das constelações. A seção Calendários e Cronologias inclui textos a respeito de computações do calendário e movimentos dos corpos celestes. Os Cinco Agentes também contêm textos mânticos concernindo prognósticos através do yin e do yang e dos Cinco Agentes, incluindo portentos, hemerologia e astrologia via calendários. Uma subseção denominada Milefólio e Tartaruga (*shi gui* 蓍龜) contém textos sobre adivinhação em cascos de tartarugas e com milefólios, incluindo o *Zhou yi* (*Transformações de Zhou*), o texto original do *Yi jing* ou *Livro das Transformações*. Duas outras subseções abordam Miscelânea de Adivinhações (*za zhan* 雜占) e Morfoscopia (*xing fa* 刑法), incluindo trabalhos sobre geografia, fisionomia e topomancia.

Informações sobre medicina e farmacologia aparecem na sexta seção, Fórmulas e Métodos. Ali marcam presença trabalhos sobre medicina e longevidade, incluindo clássicos médicos, fórmulas clássicas, artes sexuais e práticas visando a imortalidade. Tais capítulos refletem as preocupações e a experiência dos especialistas em técnicas e rituais estreitamente associados com os "Mestres das Fórmulas" (*fang shi* 方士) vinculados à corte Han. Mas as suas preocupações também surgem em textos filosóficos antigos e a separação da filosofia em relação às categorias da religião e da ciência é artificial e problemática (Harper, 1998; 1999; Kalinowski, 2004). A seção Fórmulas e Métodos (*fang ji* 方技) inclui: Clássicos Médicos (*yi jing* 醫經), Fórmulas Clássicas (*jing fang* 經方), Artes Sexuais (*fang zhong* 房中) e Práticas de Imortalidade (*shen xian* 神仙).

Diversos aspectos são notáveis sobre esta categorização. O primeiro é o relativo confinamento da "filosofia chinesa" às duas primeiras seções (ou possivelmente às três primeiras) do Tratado, particularmente à seção sobre os mestres. As oito seções sobre esta categoria incluem a maior parte dos textos da filosofia chinesa em seus primórdios. Eles estão agrupados sob as rubricas dos: "Ru" (*Ru jia* 儒家, denominação geralmente traduzida de forma equivocada como "confucianos"), daoístas (*Dao jia* 道家), escola *Yin-yang* (*Yin-yang jia* 陰陽家), legalistas (*Fa jia* 法家), escola dos nomes (*Ming jia* 名家), moístas (*Mo jia* 墨家), alianças verticais e horizontais (*Zong heng jia* 縱橫家, também conhecidos como "militaristas"), escola da miscelânea (*Za jia* 雜家), a escola de Shen Nong (*Shen Nong jia* 神農家) e ensinamentos menores (*Xiao Shuo* 小說). Mas é importante notar que estas são as "escolas" dos antologistas e comentaristas da dinastia Han. Estudos recentes e evidências de textos escavados de tumbas revelaram a arbitrariedade destas classificações. Por exemplo, textos escavados de Guodian 郭店 e os assim chamados textos do Museu de Xangai resistem a serem classificados como Ru ou daoístas (*Shi ji*, 130, p. 3288-3292; Csikszentmihalyi e Nylan, 2003; Smith, 2003).

Um segundo ponto de grande importância são as diferenças notáveis de preservação e autoria entre a primeira e segunda metade do Tratado. Enquanto as primeiras três seções contêm muitos títulos que não sobreviveram até os nossos dias, todas elas contêm números significativos de textos ainda existentes. Em contraste, as últimas três seções consistem quase que inteiramente de títulos de textos perdidos.

As duas metades do tratado também diferem em sua autoria. As três primeiras seções foram compiladas por Liu Xiang. As três últimas, por sua vez, foram coligidas por técnicos especialistas. A quarta seção sobre "Trabalhos Militares" do Tratado Bibliográfico foi compilada por Ren Hong 任宏, um coronel de soldados rasos servindo sob Han Chengdi (Yates, 1988). A categoria "*Shu shu*" foi coligida por um oficial astrônomo: o *Taishi* 太史 Yin Xian 尹咸 (*Han shu*, 30, p.1775). A seção Fórmulas e Métodos foi compilada pelo médico imperial Li Zhuguo 李柱國. Esta distinção do Tratado entre o que aparenta ser categorias de três generalistas e três especialistas pode ser vista como uma continuação das afirmações de superioridade da época dos Estados Combatentes de um intelecto flexível e geral sobre as artes técnicas e específicas. Neste tipo de argumentação do referido período, afirmações em prol de uma sabedoria abrangente e em prol da universalidade procuraram estabelecer a posse exclusiva do caminho dos reis sábios da antiguidade, do qual tradições adversárias possuiriam apenas uma parte. Tais reivindicações aparecem no *Zhuangzi* e nos ataques de Xunzi e Han Fei às escolas adversárias (Lewis, 1999; Raphals, 2008-2009). Logo, os autores de coletâneas Han privilegiaram os generalistas em sua síntese abrangente das tradições em competição (Lewis, 1999). Deste modo, a organização do Tratado invocou a superioridade do conhecimento geral e universal sobre o conhecimento militar, mântico e médico, deliberadamente retratados como técnicos e limitados por natureza.

Finalmente, os textos dos mestres sugerem uma competição ativa entre os especialistas textuais das escolas dos referidos mestres e os especialistas técnicos cujo conhecimento e experiência são refletidos nas três últimas seções do Tratado. Esta disputa envolveu escolhas de carreira, patronato, estudantes e o status de gêneros e modos de conhecimento. Por exemplo, Michael Puett (2002) defende o entendimento de uma história entrelaçada das interações entre os *fang shi* e os oficiais da corte na qual o patrocínio de intepretações de textos filosóficos antigos oriundo da corte era em parte uma resposta aos *fang shi*.

A reivindicação da superioridade de um intelecto flexível e geral sobre as artes específicas e técnicas que marcou o período final dos Estados Combatentes prosseguiu na dinastia Han. Em particular, as afirmações em prol de uma sabedoria universal e abrangente buscaram estabelecer a posse exclusiva do caminho dos reis sábios da antiguidade em detrimento das demais tradições, que, como já dito, teriam consigo apenas uma parte de tal caminho.

Esta atitude se refletiu na estrutura da coletânea Han, que também contemplou o conhecimento geral e universal sobre qualquer experiência mais especializada, incluindo aí a ciência. O resultado foi a formação e propagação de duas comunidades intelectuais distintas, e por vezes adversárias, que contrapunham elites literárias "filosóficas" e especialistas técnicos.

6. Os contextos sociais dos praticantes

Havia diferenças importantes entre os contextos social e institucional da filosofia e da ciência antigas, assim como diferenças importantes entre as ciências. Os mestres textualistas eram indivíduos que frequentemente almejavam, mas raramente conseguiam, alguma influência política. De modo oposto, a astronomia e a produção de calendários em particular eram estreitamente vinculadas ao governo e ao patrocínio da corte, sendo alocadas, da dinastia Han em diante, no Escritório de Astronomia (Loewe, 1994; Raphals, 2013; Sivin, 2009).

Um exame mais detalhado do que conhecemos sobre alguns dos primeiros "cientistas" revela relações de proximidade com tradições filosóficas. O fundador apócrifo do pensamento científico na China foi Zou Yan 鄒衍 (305-240 AEC), associado com a assim chamada "escola Yin-Yang" (*Yin-yang jia*). Zou Yan é creditado com a combinação e sistematização do yin-yang com a teoria dos Cinco Agentes (Needham, 1956b, p. 231-34), mas nenhum de seus trabalhos sobreviveu até os nossos dias. A biografia feita por Sima Qian no *Shi ji* 76 descreve Zou Yan como um membro da Academia Jixia 稷下, originalmente do Estado de Qi (na atualidade Shandong). A Academia Jixia também é associada a filósofos dos Estados Combatentes. Figuras vinculadas a ela incluem Mêncio, Xunzi, o filósofo moísta Song Xing, assim como Tian Pian, Shen Dao, Peng Meng e, possivelmente, Zhuangzi (Needham, 1956a, p. 93; Sato, 2003, p. 75-77). Esta instituição também é associada ao crescimento do daoísmo Huang-Lao (Graziani, 2008). De acordo com a biografia de Zou Yan, presente no *Shi ji*:

> (...) ele examinava profundamente o fenômeno do aumento e decréscimo do yin e do yang e escrevia ensaios totalizando mais de 100.000 palavras a respeito

> das estranhas permutas entre ambos, bem como sobre os ciclos dos grandes sábios do começo ao fim. Os seus ditados eram vastos e de longo alcance, não estando de acordo com as crenças aceitas pelos clássicos. Primeiramente, ele tinha que examinar pequenos objetos e, a partir deles, estabeleceria conclusões sobre os maiores até alcançar aquilo que não tivesse limites. Primeiro, ele falava sobre os tempos modernos e, a partir disso, voltava no tempo até a época de Huang Di. Todos os acadêmicos estudavam as suas artes. Ademais, ele seguia os grandes eventos na ascensão e na queda das eras, e por meio de seus presságios (e do exame de seus sistemas), estendia a sua investigação (ainda mais) ao passado rumo à época na qual os céus e a terra não haviam nascido ainda, (de fato) ao que era profundo e abstruso e impossível de se investigar.
>
> Ele começou classificando as montanhas, os grandes rios e os vales conectores notáveis da China; os seus pássaros e animais; a fecundidade de suas águas e de seus solos e os seus produtos raros; e, a partir disto, ele estendeu a sua pesquisa para o que estava além dos mares e que os homens são incapazes de observar. Então, começando do tempo da separação dos Céus e da Terra e vindo até o presente, ele fazia citações das revoluções e das transmutações dos Cinco Poderes (Virtudes), arranjando-os até que cada um encontrasse o seu lugar adequado e fosse confirmado (pela história) (*Shi ji*, cap. 76, ligeiramente modificado a partir de Needham, 1956b, p. 232-233).

Segundo esta narrativa, os interesses de Zou Yan incluíam tanto o aprendizado "clássico" das tradições dos mestres quanto a investigação direta de fenômenos naturais, grandes e pequenos. Ainda que este relato não forneça indicações de um contato direto específico entre Zou e os mestres textualistas, ele sugere que a Academia Jixia era responsável pelo patrocínio de vários pensadores que incluíam aquilo que hoje chamaríamos tanto de filósofos quanto de praticantes das primeiras ciências.

O *Han shu* descreve Zou Yan como um "mestre das técnicas" ou *fang shi* 方士. Este termo era aplicado a uma vasta gama de praticantes de artes médicas, mânticas e técnicas. (Os títulos da maioria de suas obras perdidas estão listados nas seções *shu shu* e *fang ji* do Tratado Bibliográfico do *Han shu*, discutidas acima). Os *Fang shi* praticavam adivinhação e diziam possuir textos e fórmulas secretas. Eles ganharam grande influência durante os primeiros momentos da dinastia Han, contudo, tal influência se enfraqueceu ao final da mesma dinastia (Kalinowski, 2010; Ngo, 1976). Eles utilizavam a cosmologia yin-yang e dos Cinco Agentes e parecem ter se originado na península Shandong. Eram particularmente associados às artes mânticas, inclusive ao uso do ciclo sexagenário de troncos e ramos, do *Yi jing*, da adivinhação pelas estrelas, sonhos, fisionomia e ventos, e pelo uso de diapasão de sopro (Li Ling, 1993, 2000). Os *fang shi* se tornaram uma força importante na corte Han durante o reinado de Han Wu Di (r. 141-87 AEC), mas suas origens são provavelmente muito mais antigas. As práticas atribuídas a eles possuem claros antecedentes nos textos filosóficos dos Estados Combatentes, a exemplo do *Zhuangzi* e do capítulo intitulado "Cultivo Interior" (*Nei ye*) presente no *Guanzi*.

Existem referências também à sua presença na corte de Qin Shi Huang 秦始皇 (259-210 AEC), que governou Qin de 246 a 221. Eles permaneceram influentes pela parte inicial das Seis Dinastias (até o quarto século EC). A maioria veio de regiões periféricas e ganhou influência por conta de suas habilidades na medicina, na predição astronômica e na interpretação de presságios, todas estas vinculadas ao crescimento da ciência na China antiga. Os mestres das técnicas empregavam práticas que combinavam mágica e medicina em nome da saúde e da vitalidade do imperador, mas também introduziram a medição padronizada do tempo, do espaço, do peso e do tom musical.

Uma fonte importante para o nosso conhecimento dos interesses e experiências deles está registrada na coletânea de biografias dos *fang shi* no *História dos Últimos Han* (*Hou Han shu*) sob o cabeçalho "Técnicas Fang" (*fang shu* 方術). O prefácio lista as suas experiências e interesses como: cálculo e prognóstico do destino (incluindo a astrologia e a predição de eclipses), medicina e uma variedade de práticas mágicas. Mais da metade dos cinquenta e sete especialistas listados nas biografias coletadas (vinte e nove deles) praticava alguma forma de astrologia (biografias 1, 11, 12, 16, 18-20, 22, 23, 26, 27, 30-33,

35, 38-41, 43-46, 49, 51-53 e 55, tal como listado em Kalinowski, 2010, p. 359-366). Mas eles também eram creditados com competências em textos clássicos e na tradição Huang-Lao e daoísta. (Hou Han shu 82A e 82B. A maioria destas técnicas data dos últimos Zhou. Ver Li Ling, 1995 e Kalinowski, 2010, especialmente o apêndice 2).

Em suma, embora os mestres textualistas e os *fang shi* tivessem algumas áreas nas quais suas competências e interesses coincidissem, suas práticas e linhagens textuais divergiam em direções bens distintas.

7. A(s) ciência(s) antiga(s)

Eu concluo com um breve relato sobre as áreas de relação entre a filosofia chinesa e as ciências chinesas, relembrando que os relatos chineses se focam em ciências específicas, e não em uma noção unificada de ciência. As encontramos primeiramente nas ciências qualitativas da astronomia, da astrologia e da medicina.

Algumas áreas importantes nas quais houve uma coincidência entre filosofia e ciência foram a cosmologia, a matemática e a produção de calendários. Um aspecto relevante do interesse cosmológico é a astronomia ou astrologia observacional (*tian wen*). Em um estudo recente importante sobre a arqueoastronomia chinesa, David Pankenier (2013, p. 5) rastreou a coordenação chinesa das atividades humanas relativa à observação e às posições do sol, da lua e das estrelas até as culturas do neolítico do quinto milênio AEC, evidência escrita de interesse real nas estrelas e nos ventos data claramente das inscrições oraculares em ossos da dinastia Shang. Como afirmado por Nathan Sivin (1990, p. 181): “A diferença entre astronomia e astrologia era um contraste de ênfase no quantitativo em oposição ao qualitativo e nos movimentos dos objetos em oposição à correlação entre eventos celestiais e políticos”.

Tais áreas possuem apenas vínculos diminutos para com a filosofia. As observações astronômicas e astrológicas eram parte crucial do ritual da corte, uma vez que eram empregadas para determinar tempos auspiciosos para uma ampla variedade de eventos. Poder-se-ia dizer que os textualistas aprovavam tais práticas como um aspecto da conduta do ritual, mas havia pouco engajamento filosófico com os seus detalhes. (Existem ainda conexões

pequenas, mas importantes, entre a filosofia e a matemática. Esta questão foi obscurecida de muitas maneiras pelo foco na ideia de uma prova matemática ou lógica e sua presença ou ausência na China (Chemla, 2012; Chemla e Guo, 2004).

Durante a dinastia Han questões sobre a natureza dos céus foram investigadas pelos *fang shi* (tal como discutido na seção 2). O conhecimento dos *fang* também incluía adivinhações pelos céus, tanto pelas estrelas, quanto pela interpretação de fenômenos sub-celestiais, incluindo o clima, as nuvens, as brumas e os ventos (Ngo, 1976; Li Ling, 1993).

Tais atividades não foram inventadas por eles. O *Tratado Bibliográfico* no *Han shu* também oferece evidências de atividades dos *fang* por meio dos títulos de livros perdidos. Outra evidência advém de textos do final do período dos Estados Combatentes e da dinastia Han, tais quais o *Lü Shi chunqiu* e o *Huiananzi*. Este último contém diversos capítulos de interesse astronômico (Major, 1993). Uma passagem descreve os interesses técnicos do imperador sábio Yu, que ordenou aos seus oficiais que medissem as distâncias até os confins do mundo pela marcação das extremidades leste, oeste, norte e sul do planeta (*Huainanzi* 4, p. 56). Os números exatos dados são problemáticos, para dizer o mínimo, mas o ponto a ser afirmado aqui é que os reis sábios da antiguidade, nos relatos lendários, se interessavam pela observação física da Terra.

O terceiro capítulo do *Huainanzi* termina com uma seção sobre o uso das medidas criadas pelas sombras (gnômons) a fim de calcular distâncias. Esta passagem é provavelmente uma adição posterior, mas para os nossos propósitos, a sua inclusão no *Huainanzi* é indicativa das preocupações científicas do texto. Ela oferece direções para uma série de medidas, incluindo como determinar as direções do nascer do sol, do pôr do sol e das direções cardeais. Ela também explica como medir a "envergadura e o comprimento de leste, oeste, norte e sul":

> Se você quer saber os números da envergadura e do comprimento de leste, oeste, norte e sul instale quatro gnômons para formar uma figura de ângulos retos de um li de área. Mais de dez dias antes do equinócio da primavera ou do outono observe junto aos gnômons do norte do quadrado ao sol quando este primeiro aparecer

> até o momento em que estiver acima do horizonte. Espere [pelo dia em] que eles coincidam. Quando eles coincidirem estarão alinhados com o sol. A cada momento observe o sol com os gnômons do sul e tome a quantidade pela qual ele está no interior dos gnômons dianteiros como o divisor. Divida a largura total e divida o comprimento entre os gnômons em pé de modo a saber as medidas de leste e oeste a partir daí (*Huainanzi* 3, p. 53-54, tradução segundo Cullen, 1976, p. 116).

Outra área de potencial interesse dos Ru no campo maior da astronomia era a produção de calendários, baseada em observações detalhadas das mudanças das estações. Um exemplo são os calendários das Ordens Mensais (Yueling 月令) do *Huainanzi*. As Ordens Mensais empregam as correlações dos Cinco Agentes a fim de especificarem as atividades sociais, rituais e relativas à agricultura corretas para cada estação. Os governantes poderiam usar tais textos para regularem atividades ritualísticas estatais ao longo do ano. As ordenações cobrem tópicos como ações estatais (fortificação, plantio etc.) e as consequências de se desempenhar atividades em momentos inadequados. Estes são os primeiros textos na tradição herdada a vincularem os vinte e oito Abrigos Lunares aos meses do ano, associando cada mês com um abrigo que indicaria a posição do sol entre as estrelas para aquele mês. (Os antigos astrônomos chineses dividiam o equador celestial ao redor da estrela polar em vinte e oito "abrigos" (*xiu* 宿), cada um nomeado por uma estrela dentro dele e cada um abrangendo 13 graus (*du* 度) do círculo). As tabelas do calendário listam os dias do ano em uma ordem sexagenária de caules e ramos, com anotações sobre a natureza de tipos diferentes de dias e quais dias seriam auspiciosos ou desfavoráveis para determinadas atividades. (Tais calendários também aparecem quase que de forma idêntica no *Guanzi* e no *Lü Shi chunqiu* e foram incorporados ao *Li ji* no término da dinastia Han. Ver *Guanzi*, caps. 3.8 e 3.9, Rickett, 1985, p. 148-192). Elas também incluíam correlações mensais e sazonais. Por exemplo, os abrigos eram associados com a posição do sol, e entardecer e amanhecer eram correlacionados com os cinco tons pentatônicos, as notas de gaitas de afinação, com números, gostos, odores, cores da vestimenta imperial, divindade do momento e órgãos sacrificiais yin e yang, todos descritos nos termos dos Cinco Agentes (Major, 1993, p. 220-225).

É quase impossível separar as ideias chinesas sobre corpo, estado, cosmos e "natureza". Nathan Sivin (1995, p.3n1) salienta que não havia um termo indígena para "natureza" na China antes do século XIX. No decurso dos três últimos séculos AEC, o entendimento chinês do mundo físico se desenvolveu para refletir e espelhar a consolidação política (Sivin, 1995). Essas novas ideias sobre a ordem cósmica – a correspondência entre microcosmo (o corpo) e macrocosmo (o cosmos) – apareceram em novas representações do organismo, do estado e do universo que eram baseadas em aplicações e correlações sistemáticas das ideias de yin e yang e dos Cinco Agentes (*wuxing*). Elas aparecem em textos médicos como o *Huang Di neijing*, em calendários, na observação astronômica e no estudo de portentos astronômicos com implicações políticas e nas "cosmologias correlativas" de muitos textos da dinastia Han (Lloyd, 1996; Lloyd e Sivin, 2002).

Outra área importante de envolvimento entre filosofia e medicina era na teoria e na prática da "nutrição da vida" (*yang sheng* 養生). As práticas e ideias médicas dos *fang shi* incluíam "fórmulas" para "nutrir a vida". Esta categoria ampla incluía uma vasta gama de técnicas de auto cultivo.

Referências às técnicas *yang sheng* aparecem em ambos os relatos de auto cultivo nos textos dos mestres e nos títulos de receitas (perdidas) no Tratado Bibliográfico do *Han shu*. Mark Csikzentmihalyi afirma que as tradições da "virtude material" que se inspiravam nas técnicas *yang sheng* surgem proeminentemente no *Mêncio* e em duas versões do *Wu xing* 五行 ou "Cinco Tipos de Ação" recuperadas em Guodian e Mawangdui. Tais textos fornecem "uma psicologia moral detalhada descrevendo o processo do cultivo das virtudes" (Csikzentmihalyi, 2004, p. 7). Mêncio (2A2), como bem se sabe, se refere ao "cultivo do qi com característica de inundação" e o terceiro capítulo do *Zhuangzi* é intitulado "O Senhor da Nutrição da Vida" (*Yang sheng zhu*). Em contraste, referências ao *yang sheng* na cultura popular e nas fórmulas na seção "Fórmulas e Métodos" do Tratado parecem se preocupar diretamente com a saúde e a longevidade (V. Lo, 2001; 2005; Raphals, 2008-2009).

O *Yin-yang*, o *qi* e os Cinco Agentes também eram a base para teorias médicas, as quais foram sistematizadas em uma moldura cosmológica no Clássico da Medicina Interna do Imperador Amarelo ou *Huang Di neijing* (Veith, 1972; Unschuld e Tessenow, 2011). Este texto complexo e de múltiplas camadas, provavelmente compilado no primeiro século AEC, apresenta uma cosmologia

sistemática que trabalha por meio de analogias com o corpo, o estado e o cosmos em sistemas complexos de "cosmologia correlativa" (Graham, 1986; Sivin, 1995; Lloyd e Sivin, 2002). Por exemplo, o *Huang Di neijing* descreve a correspondência entre articulações do corpo e do cosmos, especificamente entre o céu e a terra e as partes altas e baixas do corpo, incluindo relações e analogias entre o corpo, o estado e o cosmos, todas expressas nos termos do yin-yang e dos Cinco Agentes (*Huang Di neijing lingshu*, 71.2, p. 446). Tais correlações parecem ser uma realidade distante tanto da especulação cosmológica quanto da ciência empírica em qualquer sentido moderno. Entre estes extremos se encontram as, em grande parte perdidas, artes de tradições técnicas descritas no Tratado Bibliográfico do *Han shu*: astronomia, artes médicas, farmacológicas e mânticas cujos praticantes foram contrapartes e potenciais competidores dos mestres textualistas ou filósofos (Lloyd e Sivin, 2002). O conhecimento inicialmente desenvolvido pelos adivinhos e especialistas técnicos se tornou parte do *Daode jing*, do *Zhuangzi* e do *Huainanzi*. Ele também foi incorporado na cosmologia e na medicina sistemáticas dos Han (Lloyd, 1996; Lloyd e Sivin, 2002). O *Huang Di neijing* é listado (e aparece primeiro) na seção das Fórmulas e Métodos do Tratado sob o cabeçalho Clássicos Médicos (*Han shu* 30, p.1776).

Um problema criado pela aplicação da teoria yin-yang à medicina foram as implicações das teorias yin-yang no que tange às questões de gênero (Furth, 1986; Raphals, 1998; Yates, 2005), incluindo o problema da androginia que Charlotte Furth chama de "o corpo do Imperador Amarelo". Furth argumenta que o corpo humano era compreendido como andrógino antes do desenvolvimento da ginecologia na dinastia Song. Tais modelos do corpo influenciaram a história inicial da teoria yin-yang e as analogias de gênero que formam parte daquele discurso. Um texto central para estas analogias é o *Huang Di neijing*, que é notável em seu caráter geral andrógino. Em geral, ao longo da obra, as mulheres não são especificadas como distintas dos homens em termos médicos e, quando as distinções ocorrem, as discussões sobre diferenças sexuais são geralmente vinculadas a questões específicas de fertilidade e reprodução (e.g., *Huang Di neijing suwen* 1.3.8 e 7.2.26).

De maior interesse para a consideração da ciência e da filosofia são um grupo de analogias em textos médicos e filosóficos entre yin e yang e homem e mulher. Elas descrevem as condições de homens e mulheres pela analogia do

yin e do *yang*, céu e terra e, por vezes, direita e esquerda. Por exemplo, a afirmação de que mulheres e homens possuem padrões pulsáteis opostos: "Nas mulheres o [pulso] direito manifesta oposição, o esquerdo, obediência; nos homens o [pulso] esquerdo manifesta oposição, o direito manifesta obediência" (*Huang Di neijing suwen*, 15.2.45).

As teorias do yin-yang, do qi e dos Cinco Agentes eram aplicadas ao diagnóstico e tratamento de doenças, empregando técnicas como a acupuntura, a moxabustão e a medicina erval. As mesmas teorias também eram aplicadas às práticas de longevidade concebidas para estender a saúde e a vida e, em alguns casos, a literalmente produzir a imortalidade física.

Outra área muito importante de coincidência entre filosofia e medicina é o número significativo de pensadores notáveis explicitamente daoístas que também eram médicos praticantes e autores de textos médicos de interesse. (Para maiores informações sobre todos estes tópicos, consultar o verbete "Filosofia chinesa e Medicina chinesa"[53]).

Conclusões

Em conclusão, este breve relato aborda assuntos importantes nas complexas relações entre a filosofia e a história da ciência na China em seus primórdios, especialmente dado que elas fundamentaram as ciências qualitativas da medicina e da astronomia, bem como suas relações com a filosofia chinesa antiga como um todo. Foi demonstrado que a dura avaliação da filosofia chinesa mencionada no início deste texto é reducionista ao tratar de diversas questões complexas. Os trabalhos de Joseph Needham, Nathan Sivin e outros revelam que a filosofia chinesa não é inerentemente "anti ciência". Contudo, poder-se-ia argumentar – e de forma persuasiva, na visão desta autora – que as prioridades associadas com o controverso termo "confucionismo" frequentemente (ainda que nem sempre) conduziram a filosofia chinesa para longe das preocupações científicas. Uma segunda questão aqui levantada foi a respeito da filosofia chinesa contribuir para a ciência de forma a constituir uma "ciência chinesa" culturalmente específica que diferisse da ciência moderna. Este ponto

[53] Nota do organizador: "Filosofia Chinesa e Medicina Chinesa" se refere ao texto *Chinese Philosophy and Chinese Medicine*, que foi traduzido e consta na presente obra.

permanece sendo um lócus de forte divergência entre historiadores da ciência na China.

Referências

Bodde, D., 1991, *Chinese Thought, Science, and Society: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-Modern China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Bruya, B., et al., 2010, *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action*, Cambridge, MA: MIT Press.

Chemla, K. (ed.), 2012, *The History of Mathematical Proof in Ancient Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chemla, K. e Guo Shuchun, 2004, Les neuf chapitres. Le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires, Paris: Dunod.

Csikszentmihalyi, M., 2004, *Material Virtue Ethics and the Body in Early China*, Leiden: Brill.

Csikszentmihalyi, M., e M. Nylan, 2003, "Constructing lineages and inventing traditions through exemplary figures in early China," *T'oung-pao*, 89 (1–3): 59–99.

Cullen, C., 1976, "A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth: A Study of a Fragment of Cosmology in Huai Nan Tzu 淮南子," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), 39 (1): 106–27.

——, 1996, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou Bi Suan Jing*, Cambridge: Cambridge University Press.

——, 2017, *Heavenly Numbers: Astronomy and Authority in Early Imperial China*, Oxford e Nova York: Oxford University Press.

Da xue (Grande Aprendizado), capítulo 39 do *Livro dos Ritos* (Li ji), em *The Sacred Books of the East*, vol. 28, ed. F. M. Műller, trad. James Legge, Oxford: Clarendon, 1885, vol. 2, pp. 411–424.

Fung, Yu-lan, 1922, "Why China Has No Science – An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy," *International Journal of Ethics*, 32 (3): 237–263.

——, 1983, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols, Xangai, 1931 e 1934, tradução de *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, trad. Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press.
Furth, C., 1986, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960–1665*, Berkeley: University of California Press.
Gong, P., 2012, "Cultural history holds back Chinese research," *Nature*, 481 (26 de janeiro): 411.
Graham, A. C., 1978, *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*, Hong Kong: Chinese University Press e Londres: School of Oriental and African Studies.
——, 1986, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapura: Institute of East Asian Philosophies.
Graziani, R., 2008, "The Subject and the Sovereign: Exploring the Self in Early Chinese Self-Cultivation," em *Early Chinese Religion: Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)* (2 Vols), vol. 1, J. Lagerwey e M. Kalinowski (eds.), Leiden: Brill: 459–517.
Han shu 漢書 (História da Dinastia Han), por Ban Gu 班固 (32–92 CE), Zhonghua shuju, Pequim, 1962.
Harper, D., 1998, *Early Chinese Medical Literature*, Londres e Nova York: Kegan Paul International.
——, 1999, "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought," em *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, M. Loewe e E. L. Shaughnessy (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 813–84.
Hou Han shu 後漢書 (História dos Últimos Han), por Fan Ye 范曄 (398–445), Zhonghua shuju, Pequim, 1962.
Huainanzi 淮南子 (*Anais de Huainan*). Edição Zhuzi jicheng.
Huangdi neijing lingshu 黃帝內經靈樞 (O Clássico Interno do Imperador Amarelo: Pivô Espiritual), ed. Guo Aichun 郭靄春, Tianjin: Tianjin kexue jishu chubanshe, 1989.
Huangdi suwen zhijie 黃帝素問直解 (O Clássico Interno do Imperador Amarelo: Questões Básicas), ed. Gao Shizong 高士宗, Xangai: Kexue jishu wenxian chubanshe, I980.
Kalinowski, M., 2004, "Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion," em *Religion and Chinese Society. Volume 1: Ancient*

and Medieval, J. Lagerwey (ed.), Hong Kong: Chinese University Press, pp. 223–48.
——, 2010, "Divination and Astrology: Received Texts and Excavated Manuscripts," em *China's Early Empires: A Re-appraisal*, M. Nylan e M. Loewe (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 338–366.
Kohn, L., 2015, "Forget or not forget? The neurophysiology of zuowang," em *New Visions of the Zhuangzi*, L. Kohn (ed.), São Petersburgo, FL: Three Pines Press, pp. 161–79.
——, 2016, *Science and the Dao: From the Big Bang to Lived Perfection*, São Petersburgo: Three Pines Press.
Lewis, M. E., 1999, *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press.
Li, Ling 李零, 1993, *Zhongguo fang shu kao* 中國方術考 (*Estudo das Artes Mágicas da China*), Pequim: Renmin Zhongguo chubanshe.
——, 2000, *Zhongguo fang shu xu kao* 中國方術續考 (*Estudos Suplementares das Artes Mágicas da China*), Pequim: Renmin Zhongguo chubanshe.
Lo, V., 2001, "The Influence of Nurturing Life Culture," em *Innovation in Chinese Medicine*, E. Hsu (ed.), Needham Research Institute Studies, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 2005, "Self-cultivation and the Popular Medical Traditions," em *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, V. Lo e C. Cullen (eds.), Londres: Routledge Curzon.
Lloyd, G. E. R., 1996, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lloyd, G. E. R., e N. Sivin, 2002, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven: Yale University Press.
Loewe, M., 1994, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge: Cambridge University Press.
Machle, E. J., 1993, *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun*, Albany: State University of New York Press.
Major, J. S., 1993, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, Albany: State University of New York Press.
Miller, J., 2020, *China's Green Religion: Daoism and the Quest for a Sustainable Future*, Nova York: Columbia University Press.

Miller, J., et al. (eds.), 2014, *Religion and Ecological Sustainability in China*, Oxford e Nova York: Routledge.
Needham, J., 1931, *Chemical Embryology*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1934, *A History of Embryology*, Cambridge: Cambridge University Press, reimpresso em 1959.
——, 1979, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Boston: G. Allen & Unwin.
Needham, J., com Wang Ling, 1956a, *Science and Civilization in China, Vol. 1: Introductory Orientations*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1956b, *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ngo, V. X., 1976, *Divination, Magie et Politique dans la Chine Ancienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
Pankenier, D. W., 2013, *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*, Cambridge University Press.
Puett, M., 2002, To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China, Cambridge: Harvard University Asia Center.
Raphals, L., 1998, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*, Albany: State University of New York Press.
——, 2008–2009, "Divination in the *Han shu* Bibliographic Treatise," *Early China*, 32: 45–101.
——, 2013, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 2015, "Chinese Philosophy and Chinese Medicine," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição do Verão de 2015), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/chinese-phil-medicine/>.
Rickett, W. A., 1985, *Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Volume 1, Princeton: Princeton University Press.
Sato, M., 2003, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden: Brill.
Shi ji 史記 (Anais), por Sima Qian 司馬遷 (?145-?86) e outros, Pequim: Zhonghua, 1959.

Schäfer, D., 2012, *Cultures of Knowledge: Technology in Chinese History*, Leiden: Brill.
Sivin, N., 1978, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity, With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions*, 17 (3–4): 303–330.
——, 1982, "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China – Or Didn't It?" *Chinese Science*, 5: 45–66.
——, 1988, "Science and Medicine in Imperial China – The State of the Field," *Journal of Asian Studies*, 47: 41–90.
——, 1990, "Science and Medicine in Chinese History," em *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, P. S. Ropp (ed.), Berkeley: University of California Press: 164–96.
——, 1995, "State, Cosmos and Body in the Last Three Centuries B.C.E.," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 55 (1): 5–37.
——, 1995b, "Taoism and Science," em *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. Researches and Reflections. Variorum Collected Studies Series*, Aldershott: Variorum, No. 8, pp. 1–73.
——, 2009, *Granting the Seasons: The Chinese Astronomical Reform of 1280, With a Study of Its Many Dimensions and a Translation of its Records*, Nova York: Springer.
Slingerland, E. T., 2012, *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, Nova York: Oxford University Press.
Smith, K., 2003, "Sima Tan and the invention of Daoism, 'Legalism,' et cetera," *Journal of Asian Studies*, 62 (1): 129–56.
Unschuld, P. U. e H. Tessenow, 2011, *Huang Di Nei Jing Su Wen: An Annotated Translation of Huang Di's Inner Classic – Basic Questions*, 2 volumes, University of California Press.
Veith, I., 1972, *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, Capítulos 1–34, Berkeley: University of California.
Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, por John Knoblock, Palo Alto: Stanford University Press, 1994, 3 vols.
Yates, R. D. S., 1988, "New Light on Ancient Chinese Military Texts: Notes on Their Nature and Evolution, and the Development of Military Specialization in Warring States China," *T'oung-Pao*, 74 (4-5): 214-15.

——, 2003, “Science and Technology,” em *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, A. S. Cua (ed.), Nova York e Londres: Routledge: 657–63.
——, 2005, “Medicine for Women in Early China: A Preliminary Survey,” *Nan Nü*, 7 (2): 127–181.

VIII. Filosofia Chinesa e Medicina Chinesa[54,55]

Autora: Lisa Raphals
Tradutor: Julio Cesar Assis Kühl
Revisor: Reginaldo de Carvalho Silva Filho

De acordo com Zhang Xichun 張錫純 (1860-1933), um dos principais reformadores da medicina chinesa no início do século XX:

> Muitos relatórios recentes de revistas médicas consideram que a filosofia [chinesa tradicional] impede o progresso da medicina, mas seus autores não entendem o uso da filosofia, nem entendem que a filosofia é na verdade a base da medicina (Zhang Xichun, 1918-1934, p. 296).

---

[54] Tradução de: RAPHALS, Lisa. Chinese Philosophy and Chinese Medicine. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso em: 06 fev. 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/chinese-phil-medicine/.
The following is the translation of the entry on Chinese Philosophy and Chinese Medicine Philosophy by Lisa Raphals, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/chinese-phil-medicine/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at < https://plato.stanford.edu/entries/chinese-phil-medicine/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

[55] Nota do organizador: leitor e leitora, a autora desse texto tem uma maneira bastante particular de usar o recursos dos parênteses "()", bem como usa de diversas traduções pouco comuns de termos da língua chinesa para a língua inglesa. Na revisão final mantivemos o texto o mais próximo possível do original em inglês, entendendo que o mérito ou demérito da forma da redação é da autora. Ainda assim, o texto traz diversas contribuições sobre a relação entre filosofia chinesa e medicina chinesa, e esperamos que a leitura inspire futuros autores da temática a produzir novas pesquisas aqui no Brasil.

À primeira vista essa afirmação parece improvável, para dizer o mínimo. Este ensaio aborda algumas das conexões entre a filosofia e a medicina chinesas, tanto nos aspectos intelectuais quanto sociais.

A seção 1 localiza a medicina entre as ciências chinesas e apresenta o terreno intelectual comum compartilhado da filosofia e da medicina chinesas, inclusive o compartilhamento de teorias sobre *qi*, *yin-yang* e os "Cinco Agentes" [/ Cinco Movimentos] (*wuxing*)[56] e seu uso em analogias entre o corpo humano, o Estado e o cosmos, incluindo o desenvolvimento de uma teoria médica sistemática do corpo. A seção 2 apresenta as importantes contribuições médicas das tradições sobre "nutrir a vida" (*yang sheng*). A seção 3 retoma o que tem sido representado como uma longa história compartilhada de Daoísmo e medicina nas obras de três grandes médicos daoístas. A seção 4 retorna aos pontos de vista de Zhang Xichun e suas reivindicações de uma ligação explícita entre a medicina e a filosofia chinesas.

1. Introdução: Contextos Intelectuais Compartilhados
    1.1 Yin-yang, Qi e Wuxing
    1.2 Corpo, Estado e Cosmos
2. Nutrir a vida (yang sheng)
3. Tradições Médicas e Médicos Daoístas
    3.1 Ge Hong
    3.2 Tao Hongjing
    3.3 Sun Simiao
4. Zhang Xichun sobre Filosofia e Medicina chinesas
5. Conclusão

Referências

[56] Nota do organizador: de acordo com o revisor desta tradução "cinco movimentos" é o padrão mais usual em língua portuguesa para traduzir esse termo, associando-se também ao significado do caractere *Xing* 行, que denota movimento. O termo *wu xing* (cinco movimentos / cinco agentes) é uma categoria que abrange uma teoria de classificação do mundo, que entende que há cinco forças ou características constituintes da realidade em que tudo pode ser interpretado: a água [shui 水], o fogo [huo 火], a terra [tu 土], o metal [jin 金] e a madeira [mu 木].

1. Introdução: Contextos Intelectuais Compartilhados

Antes de abordar as conexões entre a filosofia e a medicina chinesas é necessário fazer dois esclarecimentos sobre o significado da expressão Medicina Chinesa. Medicina Chinesa poderia em princípio se referir a (1) toda a gama de sistemas médicos usados na China contemporânea, incluindo a Biomedicina ocidental; (2) a medicina tradicional nativa que é convencionalmente referida como Medicina Tradicional Chinesa (MTC)[57] e (3) outros sistemas médicos nativos, distintos da MTC, praticados por não chineses ou minorias que vivem em áreas que historicamente fizeram parte da China ou agora fazem parte da República Popular da China, como por exemplo as medicinas coreana e tibetana. Para os fins deste ensaio, utilizei a expressão Medicina Chinesa apenas para me referir à MTC, mas incluindo questões sobre a integração da MTC com a medicina ocidental. Em segundo lugar, a Medicina Chinesa, no sentido da MTC que acabamos de discutir, inclui uma gama mais ampla de práticas do que a medicina ocidental, especialmente (1) "Medicina" em seu sentido convencional de práticas que curam ou previnem doenças, tratam doenças e ferimentos e auxiliam no parto, etc. (2) uma variedade de práticas para prevenir doenças no sentido mais amplo, mantendo a saúde, incluindo práticas associadas às artes marciais, como *Taijiquan* (também conhecido como *T'ai chi [ch'uan]*) e (3) uma gama de práticas que melhoram a saúde ao buscar a longevidade. Uma descrição clara da Medicina chinesa não pode se limitar apenas à primeira dessas práticas.

Dentro de um contexto histórico chinês a medicina (*yi* 醫) foi uma das várias ciências qualitativas. Ela incluía o "nutrir a vida" (*yang sheng* 養生), uma categoria ampla que abrangia extensa gama de técnicas de autocultivo. Em períodos posteriores a medicina também incluía a *materia medica*[58] (*bencao* 本

[57] Nota do revisor: A tendência mundial é usar o termo Medicina Chinesa (MC) ao invés de Medicina Tradicional Chinesa (MTC). Esta, MTC, foi criada no século XX e o termo "tradicional" foi acrescentado (dentre outros motivos) para que se transmitisse a ideia da herança do povo chinês, mas, em chinês, não há esse termo, apenas nas traduções. Mesmo as instituições oficiais chinesas estão ajustando os seus nomes e siglas em inglês, excluindo o "T".

[58] Nota do organizador: por sugestão do tradutor, optamos por manter o termo em latim, tal como estava no original em inglês que foi traduzido.

草) e a alquimia interna (*nei dan* 内丹) e externa (*wai dan* 外 丹). As primeiras ciências qualitativas e quantitativas chinesas eram específicas, sem qualquer noção unificada de Ciência (Sivin, 1982; 1990).

Em segundo lugar as obras médicas, como outras obras científicas, foram classificadas como especialidades técnicas, distintas das obras generalistas, incluindo os textos "dos Mestres" associados à filosofia chinesa (Raphals, 2008-2009). A medicina e suas disciplinas relacionadas aparecem na última seção do *Tratado Bibliográfico* (capítulo 30) da *História Padrão da Dinastia Han* (*Han shu*). Esse Tratado consiste em seis seções. As duas primeiras ("Seis Clássicos" e "Mestres") contêm obras filosóficas. As duas últimas são técnicas: "Números e Técnicas" (*Shu shu* 數術) e "Fórmulas e Métodos" (*Fang ji* 方技)[59]. Este último inclui trabalhos sobre medicina e longevidade, incluindo as categorias de clássicos de medicina (*yi jing* 醫經), fórmulas clássicas (*jing fang* 經方), artes sexuais (*fang zhong* 房中, também conhecidas como "artes do quarto de dormir") e práticas de imortalidade (*shen xian* 神仙). Esses capítulos refletem as preocupações e conhecimentos dos especialistas técnicos e rituais intimamente associados aos "Mestres das Fórmulas" (*fang shi* 方士) associados à corte Han. Mas suas preocupações também aparecem nos primeiros textos filosóficos a tal ponto que é arbitrária e artificial qualquer separação de seu conteúdo filosófico dos seus conteúdos religioso e técnico (Harper, 1998; 1999; Kalinowski, 2004).

Ocorre que a filosofia e a medicina chinesas compartilharam contextos intelectuais importantes em seu desenvolvimento inicial. As origens da Ciência na China parecem residir em um amálgama de ideias de filósofos e especialistas técnicos, inclusive médicos. De acordo com Sivin (1988 e 1990), as ciências chinesas básicas foram estabelecidas em algum momento entre o primeiro século a.C. e o primeiro século d.C. por meio do que ele descreve como uma combinação de ideias dos Ru ("confucionistas") e ideias de especialistas técnicos, especialmente especialistas em *yin-yang*, nos Cinco Agentes [/ Cinco Movimentos] (*wu xing* 五行), doravante *wuxing*, e tradições de perícia técnica associadas a "Números e Técnicas" (*Shu shu*) e "Fórmulas e Métodos" (*Fang ji*, mencionados acima).

[59] Nota do revisor: Na antiguidade essa expressão de dois caracteres também poderia estar associada a ações divinatórias.

A chave para esse amálgama foram vários conceitos compartilhados por ambos os grupos, mas implantados de maneiras muito diferentes. O antigo pensamento médico e cosmológico descreve um cosmos basicamente composto de *qi* 氣 (a energia[60] que constitui e organiza a matéria e causa crescimento e mudança) em constante processo de mudança, com base nas interações de *yin* e *yang* 陰陽 e os "Cinco Agentes" ou "Cinco Poderes", *wuxing* [Cinco Movimentos]. (Ver Graham, 1986; e Raphals, 1998; 2013).

Os filósofos mobilizaram essas ideias (1) na cosmologia *yin-yang* do *Livro das Mutações* ou *Yi jing*, (2) em teorias de correspondência correlativa entre o céu, a terra e a humanidade como uma representação compartilhada da ordem cósmica e (3) na ideia de um "clássico" ou "cânone" como o texto fundador de uma linhagem textual. Os autores do primeiro clássico médico, o *Clássico de Medicina Interna do Imperador Amarelo* (*Huang Di neijing*)[61], também implantaram esses conceitos, particularmente em modelos do corpo humano como sendo um microcosmo de *yin-yang* e dos Cinco Agentes dentro do cosmos.

Finalmente, médicos e filósofos criaram linhagens textuais e relatos de autoridade textual. As obras médicas mais importantes desse tipo são o *Clássico de Medicina Interna do Imperador Amarelo* e o [*Clássico da*] *Materia Medica de Shen Nong* (*Shen Nong bencao* [*jing*]), atribuídos ao "Agricultor Divino" Shen Nong que, segundo a lenda, testou centenas de ervas e plantas para verificar suas propriedades curativas. Em contraste, a evidência de textos recentemente escavados indica que o *Huang Di neijing* derivou de tradições textuais anteriores que foram posteriormente perdidas (Harper, 1998) e que a versão existente é uma composição de vários textos anteriores (Keegan, 1988; Unschuld, 2003; Unschuld e Tessenow, 2011; Yamada, 1979).

[60] Nota do revisor: Não é adequada a tradução de Qi como "energia". Essa crítica tem sido adotada por grande parte das traduções internacionais. A alternativa aqui seria de que Qi é "aquilo que constitui e organiza a matéria e causa crescimento e mudança".

[61] Nota do organizador: uma tradução mais fiel para *Huandi Neijing* 黃帝內經 seria "Clássico Interno do Imperador Amarelo", já que o termo "medicina" (*yi* 醫) não aparece.

1.1. *Yin-yang*, *Qi* e *Wuxing*

As teorias de *qi* e *yin-yang* também foram bastante investigadas nos primeiros trabalhos filosóficos. Vários textos da época dos Estados Combatentes contêm referências à natureza de *qi* e *yin-yang* e sua relação com a saúde e longevidade. O *Zhuangzi* identifica claramente o *qi* como a base da constituição física do corpo: "O nascimento humano é causado pela reunião de *qi*" (22, 733, traduzido erroneamente por Watson (2013, p. 180) como "pureza"). O *Zhuangzi* também descreve a harmonização ou controle dos seis *qi*.

> O *qi* do céu não está em harmonia, o *qi* da terra está misturado e emaranhado. Os seis *qi* estão desajustados, as quatro estações estão desordenadas. *Agora quero harmonizar as essências dos seis qi para nutrir a vida* (Zhuangzi, 11, 386, ênfase adicionada, cf. Watson, 2013, p. 80).

Da mesma forma as *Primaveras e Outonos do Mestre Lü* (*Lüshi chunqiu*) descreve os sábios tornando suas essências numinosas (*jing shen* 精神)[62] tranquilas e preservando e aumentando sua longevidade (3.2, p. 3b-4a, trad. Knoblock e Riegel, 2000, 3 /2.1, p. 99).

Em todos esses textos um sábio ou pessoa numinosa atinge esse *status* tanto por meios metafísicos quanto físicos. Este é o foco das técnicas daoístas de "Nutrir a Vida" (discutidas na seção 2).

Encontramos um relato diferente desses conceitos em trabalhos técnicos. O apócrifo "fundador" do pensamento científico na China foi Zou Yan 鄒衍 (305-240 a.C.), a quem se atribui a combinação e sistematização da teoria do *yin-yang* e do *wuxing*. Nenhuma obra atribuída a ele sobreviveu. A biografia de Sima Qian no *Shi ji* 76 o descreve como um membro da Academia Jixia 稷下, originalmente do estado de Qi na atual Shandong (Needham, 1956, p. 231-234). Em contraste, o *Han shu* o descreve como um Mestre de Fórmulas (*fang shi*). Isso é importante por causa da conexão entre *fang shi* e a medicina.

---

[62] Nota do tradutor: Em Medicina Chinesa *Jing* 精 é traduzido como "essência", uma substância vital para a formação do organismo, sendo constituída pela essência do pai e da mãe. Shen 神 é traduzido como "mente" ou "espírito".

Os *Fang shi* praticavam medicina e adivinhação e afirmavam possuir textos e fórmulas secretas. Eles ganharam grande influência durante a primeira parte da dinastia Han, embora sua influência tenha diminuído no Han posterior. O *fang shi* usava a cosmologia do *yin-yang* e dos Cinco Agentes. Aparentemente eles se originaram na península de Shandong e foram particularmente associados às artes mânticas, incluindo o uso do ciclo sexagenário de troncos e ramos, do *Yi jing* e da adivinhação através de estrelas, de sonhos, da fisionomia e dos ventos e pelo uso de flautas de afinação (Ngo, 1976).

1.2 Corpo, Estado e Cosmos

É quase impossível separar as ideias chinesas de corpo, Estado e cosmos do conceito de "natureza", embora, como Nathan Sivin aponta, não haja nenhum termo chinês nativo para "natureza" antes do século XIX. Ao longo dos últimos três séculos a.C. a compreensão chinesa do mundo físico se desenvolveu para refletir e espelhar a consolidação política (Sivin, 1995; 2007). Essas novas ideias de ordem cósmica – a correspondência entre o microcosmo (o corpo) e o macrocosmo (o cosmos) - apareceram em novas representações do corpo, do Estado e do cosmos que eram baseadas em aplicações sistemáticas e correlações das ideias de *yin-yang* e *wuxing*. Elas são proeminentes nos escritos político-filosóficos dos Estados Combatentes tais como *Primaveras e Outonos do Mestre Lü* (*Lü Shi chunqiu*) de Lü Buwei (291?-235 a.C.) e *Orvalho Exuberante das Primaveras e Outonos* (*Chunqiu fanlü*), atribuídos a Dong Zhongshu (179-104 a.C.).

As teorias de *qi*, *yin-yang* e *wuxing* também informam trabalhos médicos. Novas teorias médicas baseadas nessas ideias foram sistematizadas em uma estrutura cosmológica no *Huang Di neijing*, um texto complexo e de várias camadas, provavelmente compilado no primeiro século a.C. (Keegan, 1988; Unschuld, 2003; Yamada, 1979). Ele apresenta uma cosmologia sistemática que faz analogias entre o corpo, o Estado e o cosmos em sistemas de "cosmologia correlativa" (Graham, 1986b; Sivin, 1995; Lloyd e Sivin, 2002). Descreve relações e analogias entre o corpo (incluindo as emoções), o Estado e o cosmos em termos de *yin-yang* e *wuxing*. Por exemplo, o *Huang Di neijing*

descreve a correspondência entre as articulações do corpo e do cosmos, especificamente entre o céu e a terra e as partes superior e inferior do corpo:

> O céu é redondo, a terra é quadrada; as cabeças das pessoas são redondas, seus pés são quadrados e assim correspondem a eles. O céu tem o Sol e a Lua, as pessoas têm dois olhos; A Terra tem nove regiões, as pessoas têm nove orifícios. O céu tem vento e chuva, as pessoas têm alegria e raiva. O céu tem trovões e relâmpagos, as pessoas têm as notas e os sons. O céu tem quatro estações, as pessoas têm quatro membros. O céu tem cinco tons, as pessoas têm cinco depósitos. O céu tem seis campos, as pessoas têm seis palácios. O céu tem inverno e verão, as pessoas têm frio e [enfermidades] ardentes. O céu tem dez dias, as pessoas têm dez dedos nas mãos [...] O céu tem *yin* e *yang*, as pessoas têm marido e mulher. O ano tem 365 dias e o corpo tem 360 articulações (*Huang Di neijing, ling shu* 71.2, 446, cf. Wong Ming, 1987, p. 336-338 (francês). Não há uma boa tradução para o inglês deste texto).

As teorias de *yin-yang*, *qi* e *wuxing* também informam os calendários astronômicos dos Estados Combatentes e da dinastia Han, a Astronomia observacional e o estudo de presságios astronômicos e as chamadas "cosmologias correlativas" de muitos textos da dinastia Han.

2. Nutrir a Vida (*yang sheng*)

Vários textos dos Estados Combatentes expressam a necessidade de preservar a própria pessoa, a si mesmo ou sua natureza essencial:

> "Portanto o sábio coloca sua pessoa em último e ela vem em primeiro lugar, trata-a como alheia e ela é preservada" (*Daode jing*, cap. 7).

Uma maneira de fazer isso era manter a saúde nutrindo a vida (*yang sheng*), uma área de terreno comum para pensadores especulativos e praticantes das artes médicas tradicionais. O termo *yang sheng* aparece pela primeira vez no *Zhuangzi* e depois em uma série de textos de literatura médica do segundo século a.C.

O terceiro capítulo do *Zhuangzi* é intitulado “O Senhor da Nutrição da Vida” (*Yang sheng zhu* 養生主). Nele o experiente açougueiro Pao Ding instrui o duque Hui de Liang. Pao Ding descreve o processo de dominar sua habilidade. Seu método é inicialmente analítico; ele começa estudando bois inteiros, a seguir em partes e finalmente com faculdades além da visão comum. Este discurso é apresentado como uma instrução ao Senhor Wenhui, que termina dizendo que “Pao Ding me ensinou a nutrir a vida” (*yang sheng*, *Zhuangzi* 3, 124, cf. Watson, 2013, p. 20).

Outra passagem nos Capítulos Externos se refere a alguns desses exercícios. Ele contrasta os "verdadeiros sábios" que seguem o caminho do céu e da terra com (entre outros) praticantes de tradições de “nutrir a vida” que:

> Sopram para fora, inspiram para dentro, o velho para fora, o novo para dentro, dormente como o urso, de pescoço esticado como o pássaro, o único cuidado deles é com a longevidade; estes são os praticantes de “conduzir e esticar” [*dao yin* 導引] e “nutrir o corpo” [*yang xing* 養 形] que desejam a longevidade de Pengzu (Zhuangzi, 15, 535, cf. Watson, 2013, 119).

A passagem continua. Sábios verdadeiros:

> Cultivam [suas pessoas] sem benevolência e retidão, governam sem mérito ou fama, ficam à vontade sem precisar de rios e mares, atingem a longevidade sem “conduzir e esticar”, esquecem de tudo, mas nada lhes falta, com uma placidez sem limite, coisas de valor acontecem eles (cap. 15, p. 537, cf. Graham, 1986a, p. 265; Watson, 2013, p. 119).

Como todo o objetivo da passagem de *Zhuangzi* é opor “conduzir e esticar” e outras técnicas de longevidade à verdadeira sabedoria, não se detém

em seus detalhes. Podemos ter uma ideia melhor ao que ele está se referindo a partir de outras fontes. Algumas dessas ideias são elaboradas em um capítulo do *Guanzi* intitulado "Cultivo Interno" (*Nei ye*), que descreve o cultivo do *qi*, bem como da essência vital (*jing*) e do espírito (*shen*). Ele descreve Dao literalmente impregnando o corpo ou a pessoa de um sábio:

> "Enquanto a fonte não se esgotar as passagens das nove aberturas permanecerão claras. Assim é possível explorar os limites do Céu e da Terra e cobrir os quatro mares" (*Guanzi* 16.3a8-3b1; trad. Rickett, 1998, p. 48).

O *Zhuangzi* e outros textos referem-se à figura da pessoa espiritual ou *shen ren* 神人 como alguém que efetivamente transformou o corpo físico e o *qi* que o constitui. O *Zhuangzi* descreve a pessoa espiritual de *Guye*, que concentra seu espírito (*shen*), evita os cinco grãos, cavalga as nuvens e por meio da concentração de seu *shen* protege os outros de doenças e epidemias e faz a colheita amadurecer (*Zhuangzi,* 1, 28; cf. Graham, 1986a, p. 46). Essa passagem sugere que um sábio pode ter um efeito estimulante sobre o mundo agindo à distância, possivelmente como um subproduto não intencional das práticas de autocultivo.

Outras passagens no *Zhuangzi* exaltam artesãos especializados possuidores de habilidades altamente técnicas. Essas narrativas comparam o domínio do Caminho ao domínio de um ofício. Elas também enfatizam as habilidades técnicas de pessoas comuns. Ao invés de governantes, pessoas comuns são apresentadas como figuras semelhantes a sábios. Esses especialistas técnicos incluem fabricantes de flechas, entalhadores de suportes de sinos, barqueiros, açougueiros, apanhadores de cigarras, oleiros, fabricantes de espadas e entalhadores de rodas (Raphals, 2005). É curioso que essas passagens nunca incluam médicos.

Na dinastia Han as técnicas de "nutrir a vida" tornaram-se uma grande preocupação dos Mestres das Fórmulas (*fang shi*) da corte Han (Ngo, 1976). Textos sobre como nutrir a vida incluem métodos para absorver o *qi* e fazê-lo circular pelo corpo, como exercícios respiratórios e de meditação, dieta, medicamentos e técnicas sexuais.

Textos médicos e mânticos escavados em tumbas deixam claro que uma ampla gama de técnicas de longevidade foi desenvolvida antes da dinastia

Han (Harper, 1998, p. 33). O mais importante é um *corpus* de manuscritos médicos escavados em Mawangdui 馬王堆 (Changsha, Hubei), datado de 169 a.C. Essa tumba é mais conhecida por suas duas versões do *Daode jing*, mas é significativo localizar esses textos entre outros de proveniência científica encontrados na mesma tumba (Harper, 1998; 2000; Ma Jixing, 1992; Zhou Yimou, 1994; Zhou Yimou e Xiao Zuotai, 1987).

Seis dos manuscritos médicos tratam da nutrição da vida de várias maneiras. "Harmonizando Yin e Yang" (*He yin yang* 合陰陽) e "Discussão do Caminho Realizado de Tudo que Está Abaixo do Céu" (*Tianxia zhi dao tan* 天下至道談) relacionam-se ao cultivo sexual. Eles se referem aos movimentos e posturas de animais como metáforas de corpo inteiro para técnicas sexuais. Um exemplo é a descrição de dez posturas em "Harmonizando Yin e Yang":

> As dez posturas: a primeira é "andar de tigre", a segunda "agarrar a cigarra", a terceira "a lagarta", a quarta "cabeçada do cervo do rio", a quinta "espalhar gafanhotos", a sexta "agarrar o gibão", a sétima "o sapo", a oitava é "a fuga do coelho", a nona "a libélula" e a décima é "engolir o peixe". (Harper, 1998, 418)

Esses textos enfatizam que a atividade sexual é um processo natural, mas que deve ser regulamentada. Como coloca o "Caminho Realizado de Tudo Abaixo do Céu", as pessoas sabem por natureza respirar e comer, mas tudo o mais é uma questão de aprendizado e hábito. "O que ajuda a vida é comer, o que fere a vida é luxúria. Portanto, o sábio, ao unir homem e mulher, invariavelmente possui um modelo" (Zhou e Xiao, 1989, p. 431; Harper, 1998, p. 432).

"Fórmulas para Nutrir a Vida" (*Yang sheng fang* 養生方) consiste em 87 Fórmulas, incluindo comida, medicamentos e bebidas, junto a vários exercícios de cultivo sexual. "Eliminando Grãos e Comendo Vapor" (*Que gu shi qi* 卻穀食氣) especifica a dieta e os exercícios respiratórios a serem realizados de manhã e à noite e um regime sazonal de cultivo de respiração consumindo seis *qi* e evitando outros cinco (Harper, 1998, p. 25-30). Outro texto, as "Dez Perguntas" (*Shi wen* 十 問) dá conselhos sobre técnicas para nutrir a vida (Harper, 1998, p. 22-30), por exemplo:

> Yao perguntou a Shun: “Abaixo do céu o que é mais valioso? ”.
> Shun respondeu: “A vida é mais valiosa”.
> Yao disse: “Como a vida pode ser cultivada? ”.
> Shun disse: “Investigue *yin* e *yang*”.
> (Zhou Yimou e Xiao Zuotao, 1989, p. 379; Harper 1998, p. 399).

Por fim os “Desenhos sobre Conduzir e Esticar” (*Daoyin tu* 導引圖) são uma série de quarenta e quatro desenhos de figuras humanas realizando exercícios, alguns com legendas. Alguns são descritos em outro texto escavado da tumba no. 247, *Zhangjiashan* 張家山 (Jiangling, Hubei). O “Livro do Alongamento” (*Yin shu* 引書) de *Zhangjiashan* descreve exercícios que se referem a ou têm o nome de animais, incluindo lagartas, cobras, louva-a-deus, patos selvagens, corujas, tigres, galinhas, ursos, sapos, servos e dragões. Ambos exemplificam uma tradição de exercícios para terapia e saúde conhecida como *daoyin* (conduzir e esticar).

O “cultivo de *yang sheng*” desses textos enfatizava o controle sobre os processos fisiológicos e mentais, ambos entendidos como autocultivo, por meio da transformação do *qi*. “Autocultivo” neste contexto incluía excelência moral, saúde e longevidade (V. Lo, 2001).

Podemos ter uma noção mais ampla de como eram essas técnicas se nos voltarmos para a lista de títulos da seção “Fórmulas e Métodos” do *Tratado Bibliográfico Han shu*, mencionado acima. Um dos poucos textos existentes que ele lista é o *Huang Di neijing*, junto com os títulos de obras médicas perdidas sobre nutrir a vida, a saúde e a longevidade. A seção “Fórmulas Clássicas” (*jing fang*) inclui títulos como “Fórmulas para Mulheres Casadas e Crianças” (*Furen ying er fang* 婦人嬰兒方) e “Restrições Alimentares de Shen Nong e Huang Di” (*Shen Nong Huang Di shi jin* 神農黃帝食禁). A seção de artes sexuais inclui “Fórmulas de Huang Di e os Três Reis-Sábios para Nutrir o *Yang*” (*Huang Di san wang yang yang fang* 黃帝三王養陽方) e “Fórmulas da Câmara Interna das Três Escolas para ter Filhos” (*San jia nei ju you zi fang* 三家內房有子方). Outras seções descrevem exercícios físicos e técnicas terapêuticas, como o “Livro de Pisadas e Puxadas de Huang Di e Outros Mestres” (*Huang Di za zi bu yin* 黃帝雜子步引 (Han shu 30, p. 1778-1779).

Outro texto médico de *Mawangdui* é um manual de fórmulas (*fang* 方) intitulado *Fórmulas para Cinquenta e Duas Doenças* (*Wushier bing fang* 五十二病方, traduzido e discutido em Harper, 1998). Textos de fórmulas também foram escavados em *Zhangjiashan* (Li Ling, 1993 e 2000). Além disso as tumbas de *Mawangdui* também continham textos de adivinhação com hexagramas, gráficos e diagramas sobre adivinhação através de nuvens e fisionomia, incluindo a representação mais antiga conhecida de um cometa (Li Ling, 1993).

Em resumo, a maioria desses textos pode ser descrita como parte de uma cultura *yang sheng* que oferecia e enfatizava o controle sobre os processos fisiológicos do corpo e da mente entendidos como transformações de *qi*. Qual é a relação desses detalhados textos técnicos com a filosofia? Essas artes técnicas formam um *continuum* com a filosofia porque suas transformações foram entendidas como autocultivo em sentidos análogos como excelência moral, saúde e longevidade (ao invés de patologia médica) e transformação fisiológica por meio da manipulação de *qi* (V. Lo, 2001).

Mark Csikszentmihalyi (2004) os descreve como parte de uma tradição de "virtude corporificada" de práticas de autocultivo. Elas estruturaram grande parte da filosofia daoísta e da teoria médica primitiva e também causaram efeitos profundos na ética e metafísica chinesa antiga (V. Lo, 2005). Essas tradições de "virtude material" sustentam que o corpo-mente foi construído de *qi* e que as práticas de autocultivo incorporadas podem transformar o *qi*. Essas visões informaram os relatos dos Estados Combatentes sobre práticas dietéticas, regimes de exercícios, respiração durante a meditação, técnicas de cultivo sexual e outras tradições técnicas associadas ao *fang shi*. As tradições das virtudes materiais também tinham ligações importantes com os textos daoístas, as escolas do Sul e a "moralização" da saúde nas tradições que culminaram no *Huang Di neijing*. Relatos dessas práticas aparecem de passagem nos textos da tradição recebida. Muito mais virá de textos escavados em tumbas.

3. Tradições Médicas e Médicos Daoístas

3.1 Ge Hong

Ge Hong 葛洪 (283-343 ou 363 d.C.), um médico e daoísta do [período] Jin Oriental (317-420 d.C.), foi o primeiro de vários médicos explicitamente

daoístas a escrever sobre a prática da alquimia. Ele foi o autor dos *Ensinamentos do Mestre que Abraça a Simplicidade* (*Baopuzi* 抱樸子). O *Baopuzi* consiste em setenta capítulos (*pian* 篇): vinte "Capítulos Internos" (*Baopuzi neipian* 抱樸子内篇) e cinquenta "Capítulos Externos" (*Baopuzi waipian* 抱樸子外篇). Os dois eram livros bem diferentes que não foram combinados sob um mesmo título até mil anos após a época de Ge Hong (Sivin, 1969, p. 389; para uma tradução parcial do *waipian*, ver Sailey, 1978). Ge Hong também foi o autor da *Coletânea de Histórias de Vida de Imortais* (*Shen xian zhuan* 神仙傳, trad. Campany, 2002) e *Biografias de Reclusos* (*Yin yi zhuan* 隱逸傳).

De acordo com sua autobiografia (*Baopuzi waipian*, cap. 50; Sailey, 1978, p. 242-272; Ware, 1966, p. 6-21) em sua juventude ele estudou os clássicos confucionistas, mas ao mesmo tempo tornou-se interessado em técnicas quase-médicas para nutrir o corpo com o objetivo de alcançar a imortalidade. Ele se tornou um aluno do mestre alquimista Zheng Yin 鄭 隱 (c.215-c.302 d.C.) e permaneceu seu discípulo por cerca de quinze anos. Após um breve sucesso ele abandonou uma carreira militar para ir à capital Luoyang em busca de livros sobre imortais. Após dificuldades durante a agitação política no Sul, Ge Hong desistiu totalmente da vida política e se dedicou às práticas de imortalidade. Em 316 ele retornou ao Norte e foi nomeado marquês na corte de Jin Oriental e assumiu um cargo administrativo. Ao saber que no Sul (no atual Vietnã do Norte) haviam descoberto cinábrio, ele garantiu uma posição como magistrado no Sul, em Guangxi, onde se estabeleceu no Monte Luofu 羅浮 e começou o estudo da alquimia, lá permanecendo lá até sua morte (Sailey, 1978, p. 277-78; Ware, 1981; Wells, 2003).

Ge Hong foi o primeiro a descrever sistematicamente a história e a teoria das técnicas de imortalidade daoísta, como "preservação da unidade" (*shou yi* 守一), circulação de energia (*xing qi* 行氣), "conduzir e esticar" (*dao yin*) e técnicas sexuais de longevidade (*fang zhong* 房 中, *Baopuzi neipian*, cap. 2; Lai Chi-tim, 1998, p. 203-204). Mas seus relatos dessas técnicas refletem claramente um interesse no autocultivo de acordo com princípios amplamente confucionistas. Por exemplo, ele considerava o autocultivo moral uma pré-condição para a busca da imortalidade. O autocultivo incluía virtudes confucionistas como benevolência (*ren*), confiabilidade (*xin*), lealdade (*zhong*) e filialidade (*xiao*). Ge Hong criticou a **"**Conversação Pura" daoísta (*qing tan*) e

enfatizou tanto a importância da virtude moral quanto do estudo daoísta. Seus escritos especificamente daoístas enfatizam a importância do "mistério" (*xuan* 玄), do vazio (*xu* 虛) e da unidade abrangente, que o daoísta deve preservar ativamente por meio de práticas de meditação, técnicas de "preservação da essência" (*bao jing* 保精) e consumo de ervas medicinais (*fu yao* 服藥).

Como alquimista, Ge Hong experimentou medicamentos e minerais. Os capítulos "Elixir Dourado" (*Jin dan* 金丹) e "Amarelo e Branco" (*Huang bai* 黃白) do *Baopuzi neipian* pesquisam a História da alquimia e descrevem em detalhes um método para "ligar o cinábrio", citando fórmulas antigas e "métodos de cinábrio". O capítulo "Ervas dos Imortais" (*Xian yao* 仙藥) fornece informações sobre ervas medicinais (Gao, 1996; Qing, 1994; Theobald, 2013).

Embora Robinet (1997) insista que Ge Hong estava interessado apenas na farmacologia como um complemento da alquimia, o *Baopuzi* também inclui material importante sobre remédios e farmacologia. Outros tratados farmacológicos atribuídos a ele não existem mais: *Fórmulas para Resgatar os Moribundos após Tomar o Pulso* (*Zhou hou jiu zu fang* 肘後救卒方), *Fórmulas da Caixa de Jade* (*Yu han fang* 玉函方), *Fórmulas de Ervas do Gabinete Dourado* (*Jin gui yaofang* 金匱藥方) e *Prescrições para Emergências após Tomar os Pulsos* (*Zhou hou bei ji fang* 肘后備急方), que se diz ser o primeiro texto chinês a mencionar a varíola (*tian hua bing* 天花病). Treze textos atribuídos a Ge Hong são preservados no *Cânone Daoísta* (*Dao zang* 道藏), mas na maioria são provavelmente obras posteriores (Robinet, 1997, p. 78-113; Theobald, 2013).

Em resumo, os escritos de Ge Hong combinam interesses na ética confucionista, autocultivo daoísta, técnicas alquímicas e os detalhes da Medicina e farmacologia.

3.2 Tao Hongjing

Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) foi o fundador efetivo do Daoísmo Shangqing 上清 (Suprema Clareza). Ele ocupou vários cargos na corte durante as dinastias Liu Song e Qi. Em 492 ele se retirou para o Monte Mao (Maoshan 茅山), onde se interessou pelas chamadas revelações de Shangqing para Yang Xi um século antes de sua época. Ele se comprometeu a coletar e editar os

manuscritos originais relacionados a essas revelações. O resultado foram as *Declarações dos Perfeitos* (*Zhen gao* 真誥). Quando a dinastia Liang chegou ao poder em 502 ele ingressou na corte do imperador Wu (reinou entre 502-549), sobre quem exerceu considerável influência.

Tao foi educado nas tradições daoístas associadas ao *Daode jing*, ao *Zhuangzi* e às obras de Ge Hong e foi iniciado na escola Lingbao aos trinta anos. Ele também esteve ativamente envolvido em tentativas malsucedidas de produzir elixires alquímicos (Strickman, 1979, p. 152).

O pai e o avô de Tao eram especialistas em drogas medicinais e ele compartilhava seus interesses em *materia medica* e medicina. Pouco depois de compilar o *Zhen gao* ele escreveu um importante trabalho de farmacologia, os *Comentários Coletados sobre a Farmacopéia Canônica* (*Bencao jing jizhu* 本草經 集注), um comentário e reedição do *Shen Nong bencao [jing]*, trabalho Han de farmacologia atribuído a Shen Nong, o lendário inventor da *materia medica*. Tao dobrou a relação de 365 medicamentos do original e também reorganizou o material (502-557) (Predagio, 2013, p. 968-71; Robinet, 1993; Strickman 1979).

Tao Hongjing é assim outro caso claro de sobreposição de interesses entre filosofia e medicina. Seus interesses incluíam claramente a filosofia e prática daoísta, medicina, farmacologia e alquimia.

3.3 Sun Simiao

Sun Simiao 孫思邈 (581-682) foi o autor de duas grandes obras sobre a prática médica e uma obra sobre prescrições daoístas para a longevidade. Ele tem sido reverenciado como o “Buda da Medicina” e como o “Rei da Medicina” (*yao wang*). Dizia-se que Sun começou a usar remédios para fortalecer sua saúde após sofrer doenças infantis. Ele também tratou de parentes e vizinhos e praticou medicina perto da capital Tang, Chang’an. Ele também viajou muito para aprender novas prescrições de fórmulas. Depois de completar seu primeiro livro ele viveu em reclusão no Monte Wubai (Wubai shan, mais tarde conhecido como *Yao wang Shan*), onde seguiu os princípios daoístas. Ele recusou vários cargos oficiais nos tribunais de Sui e Tang, preferindo tratar as pessoas comuns do campo.

Sua biografia (em ambas as *Histórias Padrão da Dinastia Tang*, trad. Sivin, 1968, p. 81-144) enfatiza seus interesses em filosofia, observando seu estudo particular do *Yi jing*, *Daode jing*, trabalhos relacionados à teoria *yin-yang* e cálculos numéricos *shu shu*. Seu trabalho refletia interesse nas teorias *yin-yang* e *wuxing* e nas correspondências macrocosmo-microcosmo entre o corpo e o cosmos. Ele também foi o primeiro médico chinês a escrever extensivamente sobre ética médica.

Sun Simiao é autor de duas grandes obras médicas. *Fórmulas que Valem Mil Peças de Ouro* (*Qian jin fang* 千金方, impresso em 652 d.C.) era um tratado abrangente sobre a prática de medicina em trinta capítulos. Continha remédios de ervas e revisava a História da Medicina desde a dinastia Han, começando com o *Huang Di neijing*.

A introdução ao *Qianjin fang* (cap. 1) descreve as características de um grande médico e descreve a conduta inadequada, especialmente o desejo de riqueza ou reputação. De acordo com Sun, um grande médico não deve prestar atenção a *status*, riqueza ou idade. Ele não deve se importar se uma pessoa é atraente, amiga ou inimiga ou se a pessoa é chinesa de origem Han ou se é instruída. Ele deve se encontrar com todos em igualdade de condições e deve sempre agir como se estivesse pensando em um parente próximo (cap.1. Para tradução, ver Unschuld. 1979, p. 29-33).

O *Qian jin fang* também inclui capítulos sobre dieta (cap. 26), nutrir a vida (*yang xing*, cap. 27), diagnóstico pelo pulso (cap. 28), acumoxa (combinação de acupuntura e moxabustão, cap. 29-30, a), massagem e exercícios. Seus interesses também incluíam o tratamento de mulheres (cap. 2-4) e crianças (cap. 5). Muitos capítulos tratam de fórmulas com ervas. Sun Simiao destacou que a eficácia das fórmulas com ervas depende de sua correta identificação e preparo, incluindo a coleta na hora certa e a secagem correta. Suas fórmulas vieram de médicos famosos do passado e de seus contemporâneos, incluindo minorias e estrangeiros. Ele também editou fórmulas para eliminar ingredientes não essenciais.

O segundo livro é um suplemento ao primeiro. O suplemento (*Qian jin yi fang* 千金翼方, impresso em 682) registra cerca de trinta anos de experiência do próprio Sun com atenção especial a remédios populares. Acrescenta cerca de oitocentas fórmulas, com detalhes de coleta e preparação para duzentas delas. Algumas são novas ervas, inclusive ervas da Índia. Também se refere a muitas

práticas místicas e mágicas, incluindo exorcismos, talismãs, encantamentos e descrições de pontos de acumoxa eficazes contra demônios.

Sun também foi o autor de vários trabalhos sobre alquimia daoísta, que se acredita que praticou (ele morreu com 101 anos). Eles incluem as *Instruções Essenciais das Escrituras dos Elixires da Grande Clareza* (*Taiqing Danjing Yaojue*, c. 640), uma antologia de cerca de trinta métodos selecionados (Sivin, 1968, p. 262-264). Seu "Ensaio sobre como preservar e nutrir a vida" (*Sheyang lun* 攝養論) traz conselhos mensais sobre alimentação, hábitos de sono e ações de bons e maus augúrios (Predagio, 2013, p. 928).

Em resumo, como Ge Hong e Tao Honjing, Sun Simiao combina interesses explícitos em filosofia daoísta, medicina, *materia medica* e alquimia. Esses médicos foram informados pela teoria *yin-yang*, pela cosmologia do *Yi jing* e por conceitos filosóficos do *Zhuangzi* e do *Daode jing*. Apesar de seus fortes interesses filosóficos, as principais contribuições de seus escritos são nas áreas da medicina, farmacologia e alquimia.

4. Zhang Xichun sobre Filosofia e Medicina Chinesas

As opiniões do médico Zhang Xichun (1860-1933) fornecem um importante testemunho das complexas relações entre a medicina e a filosofia chinesas. A vida de Zhang coincidiu com a transição da China da dinastia Qing para a era moderna, um período em que os principais intelectuais chineses estavam preocupados com as questões dos méritos relativos das tradições filosóficas e científicas nativas em comparação com o conhecimento estrangeiro, especialmente de Ciência e medicina.

O contexto médico para esses debates foram as diferenças entre a medicina chinesa e a ocidental e a melhor função da medicina tradicional chinesa nos tempos modernos. Zhang foi um grande contribuidor para esses debates. Zhang Xichun foi treinado por seu pai em medicina tradicional desde a juventude, mas também foi educado nos clássicos da filosofia chinesa. Ele se tornou um dos principais defensores da "escola de convergência e conexão" (*hui tong xue pai* 匯衝學派) da medicina chinesa e ocidental. (Para a vida de Zhang Xichun, ver Scheid, 1995, p. 5-6).

O livro de Zhang contém um ensaio explicitamente intitulado “Sobre a Relação entre filosofia e medicina”. Ele é tão central para o tópico deste ensaio que vale a pena citá-lo longamente. Zhang começa comentando que as revistas médicas (chinesas) recentes acusam a filosofia tradicional chinesa de travar o progresso da medicina. Ele responde que “seus autores não entendem o uso da filosofia, nem entendem que a filosofia é na verdade a base da medicina”. Ele cita uma passagem do *Livro dos Cânticos* (*Shi jing*) que diz: “ele é inteligente e sábio e protege sua própria pessoa” (Shi jing, “Zheng min 烝民”, Mao, p. 260). A passagem se refere a um certo Zhong Shanfu 仲山甫, um ministro virtuoso do rei Xuan de Zhou (reinou entre 827-782 a.C.). O ponto é que “proteger a pessoa significa não apenas se proteger do ataque de assaltantes ou ladrões, mas também proteger a pessoa de ser assediada por doenças e enfermidades”. Mas, Zhang continua, o ponto da citação é que as pessoas devem possuir uma aptidão inerente para inteligência e sabedoria. Elas também devem fazer um estudo sistemático da sabedoria e da virtude e só então poderemos proteger nossa pessoa.

Em seguida ele identifica a combinação de aptidão inerente e estudo sistemático por trás de ser inteligente e sábio e proteger a própria pessoa “com o que os eremitas reclusos da antiguidade chamavam de” o *dao* de nutrir a vida (*yang sheng zhi dao* 養生之道). Em sua opinião as antigas práticas nutridoras da vida (*yang sheng*) são o que hoje chamamos de filosofia.

Ele prossegue argumentando que aqueles que tinham a disposição benevolente de um *junzi* [君子 “pessoa educada”] e que entendiam que as práticas de nutrição da vida almejavam permitir que outros fossem capazes de cuidar de suas próprias vidas. Porém, para quem não usa a compreensão e a sabedoria para proteger sua pessoa, o modo de nutrir a vida não era suficiente e eles próprios não podiam deixar de adoecer: “por isso promulgaram os princípios da filosofia e deram origem às disciplinas de medicina e farmacologia (*materia medica*), a fim de oferecer assistência àqueles que foram incapazes de se engajar em práticas de nutrição da vida”.

Ele então passa a identificar médicos específicos com essa derivação da medicina a partir da filosofia, incluindo Ge Hong, Tao Hongjing e Sun Simiao. Todos esses grandes médicos, argumenta ele, foram na verdade filósofos que escreveram importantes obras filosóficas.

Ele então se volta para o *Huang Di neijing*, que começa com um capítulo intitulado "Discurso sobre o Verdadeiro [*Qi* Doado pelo] Céu na Alta Antiguidade" (*Shang Gu Tian Zhen Lun*). Diz ele: "Na mais alta antiguidade existiram homens verdadeiros (*zhen ren*) que sustentavam [os padrões do] céu e da terra e captavam *yin* e *yang*, exalavam e inspiravam a essência do *qi (jing qi*), eram solitários e protegiam seu espírito (*shen*) e seus músculos e carne eram como um e assim eles foram capazes de alcançar longevidade em correspondência com o céu e a terra" (*Huang Di neijing* 1, tradução conforme Unschuld, 2011, p. 42).

Zhang argumenta que de acordo com o *neijing* essas pessoas realizadas foram capazes de usar tais técnicas para transformar seu temperamento e disposição e alcançar uma expectativa de vida infinita. Assim, ele identifica um vínculo claro entre as pessoas realizadas da alta antiguidade e as grandes escolas da filosofia chinesa por meio dos métodos e teorias atribuídos ao Imperador Amarelo.

Seu ponto é que embora o *neijing* seja uma exposição da medicina, "ele necessariamente começa com a filosofia e toma a filosofia como o estudo de como salvaguardar a pessoa. As pessoas devem primeiro ser capazes de proteger a si mesmas e só então elas podem ensinar aos outros como proteger suas pessoas. Tomando a filosofia como a forma de proteger a pessoa, é por meio dos princípios da filosofia que somos capazes de preservar nossos corpos, transformando nosso *qi*. Conclui ele: "a partir disso entendemos que a filosofia é a verdadeira fonte da medicina, ou melhor, que a medicina é o resultado natural da filosofia. É por isso que o Neijing afirma explicitamente que o estudo da medicina deve começar pela filosofia". Como, conclui ele, a filosofia poderia obstruir a medicina? (Zhang Xichun, 1918-1934, p. 296-98).

5. Conclusão

Em conclusão, este breve relato aborda questões importantes das conexões entre a filosofia chinesa e o desenvolvimento da medicina chinesa. Textos filosóficos influenciaram claramente a medicina de várias maneiras. Primeiro, ambas são baseadas nas teorias de *qi*, *yin-yang* e *wuxing* e analogias microcosmo-macrocosmo baseadas nelas. No entanto, como no caso da Ciência

em geral, os textualistas filosóficos emergiram como um grupo social distinto dos *fang shi* em especial. No entanto, podemos rastrear preocupações filosóficas em várias áreas de interesse médico, especialmente a história contínua das práticas de "nutrir a vida" (*yang sheng*), descritas pela primeira vez em textos filosóficos, mas elaboradas em grande detalhe prático por médicos e alquimistas como Ge Hong, Tao Hongjing e Sun Simiao. Essa ligação é explicitada por um dos maiores médicos e reformadores da medicina do século XX na China, Zhang Xichun, que sem dúvida descreve a filosofia como a base da medicina.

Referências

Baopuzi neipian jiao shi 抱樸子内篇校釋 (The Inner Chapters of the Master Who Embraces Simplicity), Wang Ming 王明 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 1996.

Campany, R., 2002, To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Csikszentmihalyi, M., 2004, Material Virtue Ethics and the Body in Early China, Leiden: Brill.

Csikszentmihalyi, M., and M. Nylan, 2003, "Constructing lineages and inventing traditions through exemplary figures in early China," T'oung-pao, 89 (1-3): 59–99.

Despeux, C., 2018, Taoism and Self Knowledge: The Chart for the Cultivation of Perfection (Xiuzhen tu), Boston and Leiden: Brill.

Furth, C., 1986, A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960–1665, Berkeley: University of California Press.

Gao Riguang 高日光, 1996, "Ge Hong 葛洪," in Zhuzi baijia da cidian 諸子百家大辭典 (Dictionary of Philosophers), Feng Kezheng 馮克正 and Fu Qingsheng 傅慶升 (eds.), Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, p. 87.

Graham, A. C., 1986, Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking, Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

——, 1986b, Chuang-tzu: The Inner Chapters, London: George Allen & Unwin.

Han shu 漢書 (Standard History of the Han Dynasty), Beijing: Zhonghua shuju, 1962.

Harper, D., 1998, Early Chinese Medical Literature, London and New York: Kegan Paul International.
——, 1999, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought,” in The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., M. Loewe and E. L. Shaughnessy (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 813–84.
Ho, Peng-Yoke, 2007, Explorations in Daoism: Medicine and Alchemy in Literature, J. P. C. Moffett and Cho Sungwu (eds.), with a foreword by T. H. Barrett, London: RoutledgeCurzon.
Huainanzi 淮南子 (Huainan Annals), Zhuzi jicheng edition.
Huang Di neijing zhang ju suo yin 黃帝內經章句索引 (Concordance to the Huang Di neijing), Ren Yingqiu 任應秋 et. al. (eds.), Beijing: Renmin weisheng chubanshe, 1986.
Kalinowski, M., 2004, “Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion,” in Religion and Chinese Society. Volume 1: Ancient and Medieval, J. Lagerwey (ed.), Hong Kong: Chinese University Press, p. 223–248.
Keegan, D. J., 1988, “The Huang-ti Nei-ching: The Structure of the Compilation; The Significance of the Structure,” Doctoral dissertation, University of California, Berkeley.
Knoblock, J. and J. Riegel, 2000, The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study, Palo Alto: Stanford University Press.
Lai Chi-Tim, 1998, “Ko Hung’s Discourse of Hsien-Immortality: A Taoist Configuration of an Alternate Ideal Self-Identity,” Numen, 45 (2): 183–220.
Li, Ling 李零, 1993, Zhongguo fang shu kao 中國方術考 (Study of the Magical Arts of China), Beijing: Renmin Zhongguo chubanshe.
——, 2000, Zhongguo fang shu xu kao 中國方術續考 (Supplementary Studies of the Magical Arts of China), Beijing: Renmin Zhongguo chubanshe.
Lo, V., 2001, “The Influence of Nurturing Life Culture,” in Innovation in Chinese Medicine, E. Hsu (ed.), Needham Research Institute Studies, Cambridge: Cambridge University Press, p. 19–50.
——, 2005, “Self-cultivation and the Popular Medical Traditions,” in Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts, V. Lo and C. Cullen (eds.), London: RoutledgeCurzon, p. 207–290.

Lo, V. and C. Cullen (eds.), 2005, Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts, London: RoutledgeCurzon.
Lo, V. and P. Barrett (eds.), 2018, Imagining Chinese Medicine, Boston and Leiden: Brill.
Lloyd, G. E. R., 1996, Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science, Cambridge: Cambridge University Press.
Lloyd, G. E. R., and N. Sivin, 2002, The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece, New Haven: Yale University Press.
Lü shi chunqiu jiao shi 呂氏春秋校釋 (Springs and Autumns of Master Lü), by Lü Buwei 呂不韋 (291?-235 BCE), Chen Qiyou 陳奇猷 (ed.), Shanghai: Guji chubanshe, 1984.
Ma, Jixing 馬幾興 (ed.), 1992, Mawangdui gu yi shu kao shi 馬王堆古醫書考釋 (Explanation of medical documents from Mawangdui), Hunan: Hunan kexue jishu chubanshe.
Mawangdui Hanmu boshu 馬王堆漢墓帛書 (The Silk Manuscripts from the Han Tombs at Mawangdui), Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu (ed.), Volume 4, Beijing: Wenwu, 1985.
Metailié, G., 2015, Science and Civilisation in China Pt. 4. Traditional Botany: An Ethnographic Approach, Cambridge: Cambridge University Press.
Needham, J., 1979, The Grand Titration: Science and Society in East and West, Boston: G. Allen & Unwin.
Needham, J. and Wang Ling, 1956, Science and Civilization in China, Vol. 1: Introductory Orientations, Cambridge: Cambridge University Press.
Ngo, V. X., 1976, Divination Magie et Politique dans la Chine Ancienne, Paris: Presses Universitaires de France.
Predagio, F. (ed.), 2013, The Encyclopedia of Daoism, 2 volumes, London: Routledge.
Qing Xitai 卿希泰, 1994, Zhongguo daojiao 中國道教 (Chinese Daoism), Shanghai: Zhishi chubanshe, vol. 1, p. 236–238.
Raphals, L., 1998, Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China, Albany: State University of New York Press.
——, 2005, “Craft Analogies in Chinese and Greek Argumentation,” in Literature, Religion, and East-West Comparison: Essays in Honor of Anthony C. Yu, E. Ziolkowski (ed.), Wilmington: University of Delaware Press, p. 181–201.

——, 2008–2009, “Divination in the Han shu Bibliographic Treatise,” Early China, 32: 45–101.
——, 2013, Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece, Cambridge: Cambridge University Press.
—, 2015, “Science and Chinese Philosophy,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/chinese-phil-science/>.
Rickett, W. A., 1985, Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China, Volume 1, Princeton: Princeton University Press.
——, 1998, Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China, Volume 2, Princeton: Princeton University Press.
Robinet, I., 1993, Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity, Albany: State University of New York Press.
——, 1997, Daoism: Growth of a Religion, trans. P. Brooks, Palo Alto: Stanford University Press.
Sailey, J., 1978, The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283–343, San Francisco: Chinese Materials Center.
Scheid, V.,1995, “The Great Qi: Zhang Xichun’s Reflections On the Nature, Pathology and Treatment of the Daqi,” Journal of Chinese Medicine, 49 (5): 5–16.
Shi ji 史記 (Annals), by Sima Qian 司馬遷 (?145-?86) and others, Beijing: Zhonghua, 1959.
Sivin, N., 1968, Chinese Alchemy: Preliminary Studies, Cambridge: Harvard University Press.
——, 1969, “On the Pao P’u Tzu Nei Pien and the Life of Ko Hong (283–343),” Isis, 60: 388–391.
——, 1982, “Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China – Or Didn’t It?” Chinese Science, 5: 45–66.
——, 1988, “Science and Medicine in Imperial China – The State of the Field,” Journal of Asian Studies, 47: 41–90.
——, 1990, “Science and Medicine in Chinese History,” in Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization, P. S. Ropp (ed.), Berkeley: University of California Press, p. 164–196.

——, 1995, “State Cosmos and Body in the Last Three Centuries B.C.E.,” Harvard Journal of Asiatic Studies, 1995(1): 5–37.
——, 1995b, “Taoism and Science,” in Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections (Chapter VII, p. 1–72), Aldershot: Ashgate (Variorum Collected Studies Series).
——, 1998, “The History of Chinese Medicine: Now and Anon.,” Positions, 6(3): 731–762.
——, 2007, “Drawing Insights from Chinese Medicine,” in New Interdisciplinary Perspectives in Chinese Philosophy, K. L. Lai (ed.), 34: 43–55. Journal Supplement Series to Journal of Chinese Philosophy, 2.
——, 2015, Health Care in Eleventh-Century China, Cham: Springer International.
Strickman, M., 1979, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching,” in Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion, H. Welch and A. Seidel (eds.), New Haven: Yale University Press, p. 123–192.
——, 2002, Chinese Magical Medicine, B. Faure (ed.), Palo Alto: Stanford University Press.
Tessenow, H. and P. Unschuld, 2008, A Dictionary of the Huang Di Nei Jing Su Wen, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Theobald, U., 2013, “Ge Hong 葛洪,” in Feng Kezheng and Fu Qingsheng (eds.), Zhuzi baijia da cidian, Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, p. 87, available online.
Unschuld, P. U., 1979, Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
——, 1986, Medicine in China: A History of Pharmaceutics, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
——, 2003, Huang Di nei jing su wen: Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text, Berkeley: University of California Press.
——, 2016, Huang Di nei jing ling shu: The Ancient Classic on Needle Therapy. The Complete Chinese Text with an Annotated English Translation, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Unschuld, P. U. and H. Tessenow, 2011, Huang Di Nei Jing Su Wen: An Annotated Translation of Huang Di’s Inner Classic – Basic Questions, 2 volumes, University of California Press.
Ware, J. R., 1981, Alchemy, Medicine & Religion in the China of A.D. 320: The Nei P’ien of Ko Hung, rpt; New York: Dover Publications, Inc.

Watson, B. (trans.), 2013, The Complete Works of Zhuangzi, New York: Columbia University Press.
Wells, M.,2003, “Self as Historical Artifact: Ge Hong and Early Chinese Autobiography,” Early Medieval China 9: 71–103.
Wong, Ming (trans.), 1987, Ling-shu. Base de l’acupuncture traditionnelle chinoise, Paris: Masson.
Yamada, Keiji 山田慶兒, 1979, “The Formation of the Huang-ti Nei-ching.” Acta Asiatica, 36: 67–89.
Yates, R. D. S., 2005, “Medicine for Women in Early China: A Preliminary Survey,” Nan Nü, 7(2): 127–181.
Zhang Xichun 張錫純, 1918–1934, Lun zhexue yu yixue zhi guanxi 論哲學與醫學之關係 (Concerning The Relation of Philosophy and Medicine) in Yi xue zhong can xi lu 醫學衷中參西錄 (Records of Heart-felt Experiences in Medicine with Reference to the West), rpt. Taiyuan: Shanxi kexue jizhu chubanshe, 1990, p. 296–298.
Zhou Yimou 周一謀, and Xiao Zuotao 蕭佐桃, 1987, Mawangdui yi shu kao zhu 馬王堆醫書考注 (Investigations and Notes on the Medical Books from Mawangdui), Tianjin: Tianjin kexue.
Zhou Yimou 周一謀 (ed.), 1994, Mawangdui yi xue wenhua 馬王堆醫學文化 (The Medical Culture of Mawangdui), Shanghai: Wenhui chubanshe.
Zhuangzi ji shi 莊子集釋 (Collected Explanations of the Zhuangzi), ed. Guo Qingfan 郭慶藩, Beijing: Zhonghua shuju, 1961.

IX. Filosofia comparada: chinesa e ocidental[63]

Autor: David Wong
Tradutor: João Alves de Souza Neto
Revisor: Julio Cesar Assis

A filosofia comparativa reúne tradições filosóficas que se desenvolveram em relativo isolamento umas das outras e que são definidas de forma bastante ampla ao longo de linhas culturais e regionais — chinesa *versus* ocidental, por exemplo. Várias questões importantes sobre a comensurabilidade das tradições filosóficas constituem o tema da filosofia comparativa. Uma questão é a comensurabilidade metodológica — se e como as comparações entre as diferentes tradições filosóficas, neste caso a chinesa e a ocidental, devem ser conduzidas. As visões variam desde aqueles que defendem que comparações significativas não podem ser conduzidas de jeito nenhum, até aqueles que defendem que o conteúdo das tradições deve ser basicamente o mesmo. Outras questões relativas à comensurabilidade dizem respeito ao assunto específico das tradições. A questão da comensurabilidade metafísica e epistemológica envolve a comparação das tradições quanto às suas concepções do real e os seus modos de investigação e justificação. A comensurabilidade ética envolve a comparação dessas tradições quanto às questões sobre como o povo deve viver

[63] Tradução de: WONG, David. Comparative Philosophy: Chinese and Western. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. fall 2020 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso em: 06 fev. 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/comparphil-chiwes/.
The following is the translation of the entry on Comparative Philosophy: Chinese and Western by David Wong, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/comparphil-chiwes/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

as suas vidas, se ambas as tradições têm moralidades e, em caso afirmativo, quão semelhantes e diferentes elas são. A separação entre essas questões principais é um tanto artificial, visto que uma discussão sobre a comensurabilidade metodológica envolverá inevitavelmente a comparação de tradições em questões metafísicas, epistemológicas e éticas. Entretanto, existe algum valor heurístico em começar com uma discussão geral das visões sobre a comensurabilidade metodológica a partir de uma breve ilustração de como essas visões podem ser aplicadas a algumas comparações entre chineses e ocidentais. As seções subsequentes abordarão as comparações entre chineses e ocidentais em metafísica, epistemologia e ética que assumiram destaque especial na literatura.

Fazer filosofia comparativa pode ser bem difícil por causa da vasta gama de textos e seus contextos intelectuais e históricos que exigem ser cobertos por seus praticantes. Simplificações excessivas, contrastes excessivamente nítidos e assimilações ilícitas contam como os pecados mais frequentes. Um benefício da filosofia comparativa está na maneira como ela força a reflexão sobre as agendas e pressupostos mais profundamente arraigados e de outra forma não questionados da própria tradição de alguém. Outro benefício que seus praticantes costumam almejar é que as tradições realmente interagem e enriquecem umas às outras. As demandas da erudição por rigor e profundidade obviamente classificam-se como algumas das normas mais importantes aplicáveis à investigação em filosofia. A tarefa de atender a essas normas torna-se mais administrável à medida que o campo de investigação se estreita. Tal resultado pode ser legítimo, mas às vezes pode ser míope e empobrecedor. Na medida em que diferentes tradições abordam problemas comuns ou sobrepostos, podemos esperar um melhor trabalho filosófico daqueles que podem recorrer a uma gama maior de tradições. Com base em estudos em psicologia experimental e na teoria da cultura como fornecedores de caixas de ferramentas para a resolução de problemas para os indivíduos, Bruya (2015) argumenta que uma abordagem multicultural na filosofia e na educação geralmente contribui com mais criatividade e eficácia na resolução de problemas.

1. Comensurabilidade metodológica
2. Comensurabilidade metafísica e epistemológica

3. Comensurabilidade ética
4. Por que fazer filosofia comparativa se isso é tão difícil?
5. Hibridez como resultado do filosofar comparativo
Referências

1. Comensurabilidade metodológica

Aqueles que argumentam a favor da incomensurabilidade radical — a visão de que as perguntas e as respostas numa tradição não podem sustentar afirmações significativas na outra tradição — confiam no reconhecimento da diferença radical em modos de investigação e conceitos básicos. Dadas essas diferenças radicais, argumentam eles, não pode haver referência inter-tradicional a um assunto comum e a uma verdade sobre esse assunto que seja independente do vocabulário conceitual básico e das teorias e práticas justificatórias de uma tradição particular (ver Rorty, 1989; Shweder, 1989). Em busca de um possível exemplo chinês-ocidental de incomensurabilidade radical, pode-se recorrer a textos daoístas como o *Daodejing* e o *Zhuangzi*. Quando é dito no capítulo um (como tradicionalmente é organizado e numa das traduções) do *Daodejing* que "O Curso que pode ser falado não é o Curso constante", ou no capítulo dois que "os sábios permanecem na não-ação e praticam o ensino que é sem palavras", está-se encontrando algo diferente do usual nos textos ocidentais infundidos com ideais de racionalidade discursiva e argumentação. Ou considere o *Lunyu* ou os *Analectos* 1.2, onde a importância das relações familiares bem-ordenadas é enfatizada para a ordem correta no Estado ("Aquele que cresceu para ser um filho filial e irmão mais novo respeitoso dificilmente desafiará seus superiores e nunca existiu o caso de alguém inclinado a desafiar os seus superiores e a incitar uma rebelião"). O lugar proeminente e duradouro desse tema do Estado como grande família diferencia essa tradição das tradições contratuais do Ocidente, que passaram a enfatizar a ordem correta do Estado como aquela que pode ser ratificada por um acordo não coagido entre iguais preocupados em proteger seus interesses privados. Os oponentes da incomensurabilidade radical arranjarão a acusação de que ela pressupõe um contraste hiperdramático entre as tradições. Por exemplo, na tradição ocidental não faltou céticos quanto ao poder da racionalidade discursiva, e alguns desses céticos, no entanto, acreditaram num modo de acesso verídico a algo de

importância suprema — a uma experiência poderosa dentro de si ou a algo muito maior fora deles mesmos. Ao mesmo tempo, deve-se notar que o tema positivo é mais recessivo na tradição ocidental e aparece principalmente nas versões teístas, como faz em Plotino (*As Enéadas*), Mestre Eckhart (*Von unsagbaren Dingen* [*Das Coisas Inexplicáveis*]) e Hildegarda de Bingen (*Scivias* [*Scito Vias Domini*, *Conheça os Caminhos do Senhor*]). Similarmente, a tradição ocidental certamente abrigou linhas de pensamento que veem o Estado mais como uma excrescência natural de pequenos grupos humanos, como a família e a comunidade. Mesmo uma importante figura moderna como David Hume (*Tratado da Natureza Humana*, 3.2.2) rejeita explicitamente a ideia de contrato como central para o entendimento da origem ou justificação dos laços sociais e políticos. Pode ainda haver uma diferença entre as tradições chinesas e ocidentais com respeito a quais linhas de pensamento se tornam dominantes ou ao menos prevalecentes, mas essa diferença não parece vir sob o cabeçalho da incomensurabilidade radical.

Samuel Fleischacker (1992) propõe uma versão mais moderada de incomensurabilidade — às vezes podemos entender os outros apenas o suficiente para saber que não os entendemos. Seu argumento tem raízes na visão de Wittgenstein de que o conhecimento depende de um plano de fundo de suposições e normas compartilhadas de evidência. As "imagens de mundo" estão inseridas nas culturas. Nossa imagem de mundo envolve não apenas um conjunto distinto de crenças sobre o mundo, mas também uma ordem de interesses que determina como lidamos com tentar ter crenças confiáveis. Essa ordem difere daquelas dominantes em outras culturas. No ocidente, demos precedência aos nossos interesses de "conhecimento igualitário" (querendo e acreditando que o povo tem quase o mesmo acesso à verdade) e de previsão e controle dos objetos do mundo presente. As imagens de mundo de outras culturas incorporam outros interesses, e podemos não ser capazes de provar que estão errados ou, na verdade, podemos ser incapazes de entender completamente por que valorizam os interesses que valorizam de modo tão elevado. Não obstante, entendemos que eles valorizam muito esses interesses e pensamos que estão errados em fazê-lo. Fazemos tais julgamentos apesar de nosso entendimento meramente parcial, porque tendemos a ver um certo conjunto de interesses como o guia apropriado para uma vida humana minimamente decente ou sensata.

A ideia de que o caráter distintivo de uma "imagem de mundo" reside em parte nos interesses que ela personifica parece plausível. O daoísmo e o confucionismo, pelo menos após um determinado estágio de desenvolvimento dessas escolas, exemplificam a maneira como um conjunto de interesses se entrelaça com as crenças sobre o mundo. Ambas as escolas exemplificam de maneiras diferentes uma concepção de entendimento do mundo que é indissociável do interesse em entrar em "sintonia" com ele, para usar uma feliz expressão de Charles Taylor (1982). Estar em sintonia com o mundo é ver a sua bondade e saber o seu lugar na ordem do mundo. Dizer que os daoístas exemplificam esse tema sobre ver a bondade do mundo é de certa forma enganoso, uma vez que há no *Daodejing* e no *Zhuangzi* uma profunda desconfiança em nossas separações conceituais entre opostos como bom e mau. A noção de "não-ação" ou *wuwei*, mais proeminentemente apresentada no *Daodejing*, não denota inação literal, mas pressupõe algo como a possibilidade de uma ação não forçada *sobre* a fibra[64] das coisas, e isso pressupõe que é possível se tornar sintonizado com essa fibra enquanto num estado de consciência que não é confundido por oposições conceituais distorcidas. O *Daodejing* recomenda *wuwei* de forma direta e, nesse sentido, parece pressupor a bondade do mundo e o curso que sua "fibra" toma. Os textos confucianos sustentam o ideal de uma espécie diferente de sintonia, segundo a qual o mundo e a sua ordem podem ser chamados de bons sem a ambiguidade criada pelo ceticismo daoísta com a oposição conceitual. Por exemplo, o *Mêncio* (o nome vem, na verdade, de uma latinização dada por missionários cristãos para "*Mengzi*") apresenta uma teoria de que a natureza humana contém os germes ou brotos da bondade, tendências a certos sentimentos e julgamentos tais como manifestados pelo sentimento de compaixão por uma criança prestes a cair num poço. Esses brotos estão na natureza humana porque foram enviados por *tian* (que significa literalmente "céu", mas na maioria das vezes é traduzido como "Céu [enquanto firmamento]", e talvez melhor concebido como uma força ordenadora impessoal do universo). Taylor pensa que a ciência moderna cortou a conexão entre entendimento e sintonia. Nos termos de Fleischacker, a ciência moderna está predicada em diferentes interesses, predição e controle

[64] Nota do revisor: "grain" deve a tradução do autor para o logograma li 理, que se refere a coisas como o granulado ou tessitura da madeira ou às veias ou linhas em uma pedra. O sentido de li 理é algo como "padrão intrínseco" ou "padrão imanente".

principalmente entre esses interesses. Taylor acredita que a separação entre entendimento e sintonia resultou num entendimento superior, pelo menos da natureza física. Mas, como ele tem o cuidado de apontar, nenhum argumento pode provar a sua superioridade global. Se pudermos considerar a sintonia como um ideal, teremos fracassado terrivelmente, mesmo que nosso controle tecnológico da natureza tenha aumentado de modo desmedido. Então, talvez, o contraste entre uma imagem de mundo chinesa na qual a sintonia figura de forma proeminente e uma visão científica moderna predicada pelos interesses de predição e controle sirva como um exemplo do tipo de incomensurabilidade moderada que Fleischacker tem em mente. Entretanto, uma questão a ser levantada sobre esse tipo de incomensurabilidade é se isso realmente envolve falta de entendimento entre tradições. O próprio Taylor extrai exemplos do tema da sintonia vindos de Platão e da tradição cultural europeia. Será que realmente não entendemos o apelo por trás das imagens de mundo da sintonia? A avaliação complexa de Taylor não sugere nenhuma incapacidade de nossa parte para entender a força por trás de ambos os tipos de imagens de mundo. Até mesmo assumir a postura de que as imagens de sintonia são ilusões reconfortantes (uma avaliação menos complexa do que aquela adotada por Taylor) é supor que se entende o apelo por trás delas.

Algumas vezes, o argumento a favor da incomensurabilidade é apresentado apontando para a presença generalizada e central de um termo numa tradição para o qual nenhum termo equivalente pode ser encontrado em outra tradição. Essa diferença pode apontar para um grau de divergência de interesses, conforme sugerido por Fleischacker. Entretanto, é melhor explorar as implicações desse tipo de intraduzibilidade caso a caso. Erin Cline (2013) defendeu a presença de um conceito de justiça nos *Analectos*, apesar de não conter nenhuma palavra de significado equivalente. Cline aponta para as preocupações expressas no texto que se relacionam com a justiça: sobre a pobreza e a distribuição da riqueza; sobre a necessidade de confiar nos outros na busca do bem comum que se compartilha com eles; sobre como esse sentimento de confiança começa na família; sobre a necessidade da preocupação em se expandir para todo o povo, mesmo que comece na família; e sobre o *yi* ou retidão como uma virtude que envolve a mente justa. Se há um contraste entre a antiga tradição chinesa representada pelos *Analectos* e as tradições ocidentais modernas, pode ser mais uma questão de esta última estar

especialmente focada em questões de distribuição de bens por instituições, em vez de o interesse estar totalmente ausente na tradição confuciana. Frequentemente, a situação comparativa é complexa, na qual os filósofos de diferentes tradições divergem substancialmente de muitas maneiras, mas convergem de maneiras interessantes em algumas das suas preocupações centrais. Aaron Stalnaker (2006) propõe uma metodologia comparativa envolvendo "conceitos-ponte" que facilita a exploração de tais divergências e convergências simultâneas. Agostinho e Xunzi, sugere ele, têm uma preocupação central com a natureza humana e com os "exercícios espirituais" destinados a transformar o eu. Mas conceitos como os da natureza humana e exercícios espirituais não são conceitos únicos, mas uma aglomeração de conceitos, e ao usá-los como pontos focais de comparação, deve-se estar ciente da sua complexidade e das maneiras diferentes, bem como semelhantes, em que podem operar o pensamento de Agostinho e Xunzi.

Um tipo diferente de incomensurabilidade que pode surgir não é a incompreensibilidade entre as tradições, mas a falta de normas comuns suficientes para resolver conflitos significativos entre elas. Alasdair MacIntyre (1988, 1989) ilustrou a diferença entre ser capaz de entender uma tradição e ser capaz de traduzir todas as suas alegações para a língua de outra tradição, apontando para a possibilidade de "bilíngues" — pessoas que, por exemplo, podem ser criadas dentro de uma comunidade e a sua tradição e, então, por meio de migração ou conquista, tornaram-se membros de outra comunidade e da sua tradição diferente. Tais bilíngues podem muito bem entender cada tradição, e tal entendimento pode incluir o conhecimento daquelas partes de cada uma que não podem ser traduzidas para a língua de outra. Tais bilíngues não encontrariam o tipo de incomensurabilidade radical constituída pela incompreensibilidade, mas eles podem ser *incapazes de resolver conflitos de crença* entre as tradições, em vez de relativizar as alegações de cada uma de alguma forma como "parece verdadeiro para esta comunidade em particular" ou "parece justificado para esta comunidade em particular". Este tipo de incomensurabilidade "avaliativa", e em vez de significar incomensurabilidade, pode se encaixar melhor no caso de imagens de mundo baseadas em sintonia *versus* imagens de mundo que cortam a conexão entre entendimento e sintonia. O próprio MacIntyre apresenta a possibilidade de resolver tais conflitos no caso de uma tradição falhar continuamente nas suas tentativas de abordar certos

problemas ou questões-chave. Se outra tradição tem os recursos conceituais para explicar por que a primeira tradição continua falhando, então os defensores dessa primeira tradição podem ter que reconhecer as suas limitações e até mesmo transferir as suas lealdades. Se esse é o argumento a favor de conflitos sobre a sintonia, isso não é óbvio (ver Wong, 1989).

Indo para o lado oposto das várias formas de incomensurabilidade, encontramos pontos de vista defendendo que deve haver um acordo substancial entre as tradições. O argumento origina-se de uma concepção de como a interpretação funciona. Partimos do pressuposto de que os outros que interpretamos vivem no mesmo mundo que nós. Entretanto, se atribuirmos a eles crenças que diferem substancialmente das nossas, subvertemos esse pressuposto. Como Donald Davidson (1980) argumentou, uma crença é identificada pela sua localização num padrão de crenças, e é esse padrão que determina o assunto da crença, do que trata a crença. Se atribuímos aos outros um padrão de crenças diferente do nosso, isto é, crenças falsas, isso tende a minar a identificação do assunto; para minar, portanto, a validade da crença como sendo sobre aquele assunto. David Cooper (1978) aplica um princípio de caridade de Davidson à questão de saber se diferentes culturas têm mais ou menos a mesma moralidade. Somente podemos identificar as crenças dos outros como crenças morais sobre um determinado assunto se houver um grande grau de concordância entre elas e nossas crenças sobre esse assunto. Para Cooper, isso implica que as crenças morais que atribuímos aos outros devem ser sobre algo relacionado com bem-estar, felicidade, sofrimento, segurança e a vida boa. Michele Moody-Adams (1997) oferece uma versão mais recente do mesmo argumento, começando com a premissa de que entender os outros requer que haja um acordo bastante substancial sobre muitos dos conceitos básicos que são relevantes para a reflexão moral. Ela conclui que discordância moral “definitiva” ou “fundamental” não é possível.

O modo como um exemplo anterior de suposta diferença radical pode ser questionado serve como alguma confirmação desse argumento da caridade para acordos fortes entre tradições. As concepções confucianas do Estado como grande família não são especialmente enigmáticas, mesmo quando não as subscrevemos. Encontramos temas semelhantes que surgiram dentro da tradição ocidental e, novamente, é possível conceber qual seria o apelo. Entretanto, esses pontos também levantam certas dúvidas sobre o uso da

caridade para argumentar a favor de acordos fortes. O fato de podermos apontar para crenças semelhantes dentro de nossa própria tradição e de podermos imaginar qual seria o apelo por trás de tais crenças não significa que compartilhamos essas crenças com os outros, mesmo quando as atribuímos a eles. Mesmo se compartilhássemos com eles a crença em certos valores, isso não significaria necessariamente que atribuíssemos a mesma importância a esses valores em relação a outros valores que nós (e talvez eles também) defendemos. É frequentemente observado que uma característica distintiva da tradição confuciana chinesa é o alto valor atribuído à piedade filial. É uma característica comum em muitas culturas que se deva honrar o seu pai e a sua mãe, é claro, e não é difícil encontrar analogias na sociedade americana com a piedade filial confuciana. Ao mesmo tempo, a tradição confuciana não é usual na severidade de seus deveres para com os pais. O escopo dos deveres filiais inclui cuidar do que os pais sozinhos poderiam ter dado a alguém — o corpo de alguém. Cengzi, um dos alunos de Confúcio, é retratado em 8.3 dos *Analectos* como gravemente doente e à beira da morte. Ele convida seus alunos a olharem para as suas mãos e os seus pés, e cita versos do *Clássico da Poesia* [*Shijing*] para transmitir a ideia de que durante toda a sua vida ele manteve o seu corpo intacto como parte do seu dever para com os seus pais. Somente agora que está perto da morte, diz, que ele pode ter certeza de que foi poupado e, portanto, cumprirá seu dever para com os pais. Essa mesma ideia, de que é preciso manter o seu corpo intacto como um dever de gratidão aos seus pais, permaneceu uma ideia central na cultura chinesa. Embora a cultura americana certamente contenha temas semelhantes de gratidão para com aqueles de quem se recebeu grandes benefícios, tais temas não exigem acordo sobre a centralidade e a severidade dos deveres filiais na tradição confuciana. Então tipos importantes de diferença moral podem consistir nas diferentes ênfases dadas aos valores que são compartilhados por meio das tradições culturais (Wong, 1996b). Thomas Kasulis (2002) coloca um ponto semelhante numa metáfora visual: o que é o primeiro plano numa cultura pode ser o plano de fundo numa outra cultura.

Para acomodar esse tipo mais sutil de diferença, os proponentes do princípio da caridade podem apontar que a caridade não requer acordos completos, mas apenas um acordo “substancial” ou acordo sobre um desacordo “definitivo” ou “fundamental”. Uma outra questão que pressionará contra esta

posição é até que ponto a concordância é suficiente para identificar as crenças dos outros como sendo sobre o mesmo assunto que as nossas. Atribuímos aos outros o erro e a simples diferença (sem julgar que alguém está errado) de crenças sobre o mesmo assunto. Podemos atribuir o erro a outros se acreditarmos que eles estão em circunstâncias que incentivam o erro, e identificamos esses tipos de circunstância a partir de experiências anteriores de descobrir que estamos errados. Além disso, atribuímos a simples diferença de crença quando reconhecemos que há uma gama de interpretações ou ponderações razoáveis a serem dadas às evidências.

Em seus escritos posteriores sobre a caridade, Davidson (2001, p. 196) reconheceu as suas ambiguidades, observando que ele anteriormente tendia a interpretá-la em termos de "maximização" do acordo na crença e que uma declaração mais clara do que ele tinha em mente o tempo todo é que o acordo nas crenças deve ser "otimizado". Em vez de um "maior" acordo, precisamos do "tipo certo" de acordo que permite o entendimento dos outros. Devemos tentar chegar a um acordo, "tanto quanto possível, sujeito a considerações de simplicidade, palpites sobre os efeitos do condicionamento social e, claro, nosso conhecimento de senso comum, ou científico, do erro explicável". Essa formulação muito qualificada de caridade equivale à admissão de que o próprio princípio da caridade precisa de interpretação e portanto não pode ser a norma definitiva para interpretação. Henry Richardson (1997) aponta que a interpretação de um texto filosófico requer levar em consideração os objetivos cognitivos que os autores tinham ao escrever o que escreveram. É mais caridoso, pergunta Richardson, que um tradutor de *O Príncipe* de Maquiavel resolva ambiguidades e busque maximizar acordos entre nós e Maquiavel? Ou é mais caridoso considerá-lo intencionalmente provocador e deliberadamente críptico? Não deve ser surpreendente que a caridade não possa cumprir a sua promessa como um guia firme e claro para a interpretação. A caridade nos convida a apresentar os outros como "nós", mas "nós" já somos um grupo diverso que acredita, quer e valoriza coisas um tanto diferentes. Isto é, o alcance do inteligivelmente humano já abarca a diversidade (pense em como nossos modelos de entendimento seriam empobrecidos se pudéssemos depender apenas de nossos eus individuais). Ver Mou (2006) para uma gama de artigos sobre a maneira como o princípio interpretativo de Davidson e outros aspectos da sua filosofia se relacionam com a filosofia chinesa.

Uma alternativa tanto para a incomensurabilidade radical quanto para as posições de acordos fortes é que não há uma resposta geral sobre quanto acordo ou desacordo pode ser encontrado entre tradições complexas e heterogêneas, como a chinesa e a ocidental. Como emergiu acima, deve-se distinguir entre incomensurabilidades avaliativa e de significado. Além disso, quanta discordância encontraremos não depende apenas do assunto específico, mas também das respostas que consideramos mais plausíveis dentro de um contexto mais amplo de investigação: a tentativa de explicar os outros, as suas ações, práticas, instituições e história. Em tal contexto mais amplo, a atribuição a outros de crenças diferentes das nossas pode ser mais ou menos razoável, dependendo de como isso se encaixa numa explicação razoável delas. E o que conta como uma explicação razoável em casos particulares será definido dentro do contexto das teorias mais amplas de alguém sobre pessoas e sociedades, dentre outras coisas. A explicação de alguém sobre o povo pode razoavelmente atribuir o erro ou a simples diferença de crença num número indefinido de questões importantes que podem até merecer ser chamadas de "fundamentais", desde que pareça plausível atribuir o erro ou a simples diferença de crença a ele na sua situação epistêmica como a construímos (ver também Grandy, 1973). Ou a explicação de alguém pode razoavelmente implicar a convergência ou a semelhança de crenças. Uma possibilidade intermediária é que a diferença ou a semelhança se tornam mais proeminentes à medida que se define o assunto de uma forma "mais espessa" ou "mais tênue" (Shun, 2004). A tradição chinesa reconhece os direitos individuais? A resposta, como aparecerá a seguir, pode depender de quão especificamente alguém define a noção de direito. Se alguém define direito de maneira bastante tênue como o que alguém tem sempre que alguém tem alegações justificáveis sobre os outros para assegurar a posse de coisas ou o exercício de certas capacidades, então pode-se argumentar de forma plausível que há uma noção comum de direitos entre as tradições chinesa e ocidental (Wong, 2004a). Se, por outro lado, alguém "espessa" a definição de direitos com a ideia de que eles são justificáveis independentemente do que é uma vida boa e que vale a pena para os seres humanos, então alguém argumenta plausivelmente contra uma noção comum de direitos.

2. Comensurabilidade metafísica e epistemológica

Um retrato comum da diferença entre as tradições chinesa e ocidental postula uma incomensurabilidade radical sobre a própria natureza da investigação filosófica. A filosofia chinesa é uma literatura de "sabedoria", composta principalmente de anedotas e provérbios destinados a induzir a audiência a adotar um curso de vida ou a confirmar a sua adoção desse curso de vida. A filosofia ocidental é argumentação e teoria sistemáticas. Aqueles que identificam a filosofia com a última comumente afirmarão que o pensamento chinês não tem filosofia (para discussões deste aspecto da controvérsia, ver Defoort, 2001; Van Norden, 2017). Existe tal diferença? Uma razão para pensar assim é a cautela bastante difundida na filosofia chinesa em relação a uma racionalidade discursiva que opera pela dedução de conclusões sobre o particular a partir de generalizações de alto nível. O capítulo dezessete do *Zhuangzi* observa que o rei-sábio Yao procurou um sucessor adequado, e encontrou o candidato perfeito em Shun, então abdicou para que Shun pudesse assumir o trono. O resultado foi glorioso. Entretanto, quando Kuai imitou Yao, o resultado foi desastroso. Tang e Wu foram reis que lutaram e conquistaram. Mas o duque Bo também agiu de acordo com essa regra, lutou e perdeu. É por isso que é impossível estabelecer "qualquer regra constante". Inspirados pela conquista da perspicácia ou da sabedoria em alguns casos específicos, criamos regras gerais que acreditamos que funcionarão em muitos outros casos no futuro. O resultado lamentável é que nossas perspicácias e nossa sabedoria que são originais são ampliados além do escopo da sua aplicabilidade. Os confucianos estão mais dispostos a articular seus ensinamentos na forma de princípios, mas tais princípios parecem funcionar como designadores de valores ou considerações gerais que devem fornecer peso aos julgamentos sobre o que fazer. Nunca se perde o reconhecimento da necessidade do exercício da deliberação no julgamento de acordo com as circunstâncias particulares disponíveis. As melhores regras perdem aplicabilidade em circunstâncias não usuais. Regras e valores entram em conflito em muitas circunstâncias, e não existem "super-princípios" para suprir com respostas prontas. A resolução apropriada para cada conflito depende muito da situação. Em *Mêncio* 7A.35, Mêncio é questionado sobre o que o lendário rei-sábio Shun teria feito se seu pai tivesse matado um homem. Mêncio responde que a única coisa a fazer seria

prendê-lo. Shun não poderia interferir com o juiz, que estava agindo conforme a lei. Entretanto, continua Mêncio, Shun teria então abdicado e fugido com seu pai para o litoral. Como Mêncio retrata, então as ações de Shun atingem um equilíbrio entre os diferentes valores em tensão uns com os outros. A recusa em interferir com o juiz é uma forma de reconhecer a necessidade de administrar com imparcialidade uma ordem social. Ao mesmo tempo, fugir com o próprio pai é honrar o valor de uma maior lealdade à família. Shun consegue honrar ambos os valores em momentos diferentes ao lidar com a situação. A dedução de um princípio não poderia render tal equilíbrio. Espera-se, entretanto, que aprendamos com anedotas tais como a de Shun, precisamente porque funcionam como paradigmas concretos para fazer julgamentos no futuro. Quando encontramos situações que apresentam conflitos de aparência semelhante entre preocupação imparcial e lealdade familiar, temos o julgamento de Shun como um recurso e um modelo. Esse modelo não é o mesmo que um princípio geral que renderia dedutivamente num julgamento sobre o que fazer na situação presente. Devemos exercer o julgamento para determinar se as novas situações são semelhantes o suficiente ao caso de Shun, e devemos exercer o julgamento sobre quais ações seriam paralelas às ações de Shun.

Naes e Hanay (1972) caracterizaram a filosofia chinesa como "convidativa" em seu método de persuasão, o que significa que retrata um curso de vida de modo vívido para convidar o público a considerar a sua adoção. Os *Analectos*, por exemplo, retratam o ideal do *junzi* (muitas vezes traduzido como "cavalheiro", mas talvez mais precisamente glosado como a pessoa nobre) como realizado por pessoas de substância genuína que não são perturbadas pelo fracasso de outros em reconhecer seus méritos (1.1: "Não ser incomodado pelos outros e não reclamar, não é esta a marca do *junzi*?"). No *Mêncio* (2.A2), tal pessoa possui uma espécie de equanimidade ou coração que não se perturba com as perspectivas de fama e sucesso. Este coração imperturbado corresponde ao cultivo do *qi* (energias vitais) de alguém pela retidão íntegra. Pode-se ser capaz de ver tais passagens como apelativas para experiências que a audiência pode ter em seus encontros com pessoas que de fato parecem possuir força, substância e tranquilidade especiais por meio da identificação e do compromisso com uma causa que percebem ser muito maior do que eles mesmos. Não é necessário interpretar tais provérbios como tentativa de persuadir pelo puro efeito emotivo de certas palavras, como na propaganda. Em

vez disso, eles podem corresponder a uma forma de fazer filosofia que tenta dizer algo sobre valores na vida que podem ser apoiados pela experiência, mesmo que nem todos os testemunhos concordem (Kupperman, 1999). Os daoístas recomendam um curso de vida que eles explicitamente caracterizam como aquele que não pode ser defendido, mas a sua recomendação recebe algum apoio por meio de experiências comumente compartilhadas. Considere novamente a noção de *wuwei* e as suas ilustrações no *Zhuangzi* por meio de anedotas de ofício exemplar. O mais famoso é o cozinheiro Ding, do Zhuangzi, que corta bois tão suavemente e sem esforço que a sua faca nunca cega, e é como se ele estivesse dançando com a sua faca enquanto ela passa pelos espaços entre as juntas. Ele não faz isso por meio de "percepção e entendimento", mas por meio do *qi*, as energias vitais do corpo. A sua habilidade maravilhosa é conhecer como ajustar seus próprios movimentos aos espaços dentro dos bois, de modo que ele e os bois formem uma totalidade sem costuras entre eles. Similarmente, o entalhador de madeiras Qing aprendeu a se preparar para esculpir seus maravilhosos campanários de forma que ele limpe a sua mente de qualquer distração e veja o suporte do sino dentro da madeira que ele selecionou. Sugerido aqui está um retrato da atuação no mundo que consiste na atenção completa e total às circunstâncias presentes de modo que o agente possa agir com a fibra das coisas (a passagem do cozinheiro Ding se refere ao *tianli* ou padrões celestiais). Tal retrato ressoa com a experiência real de artesãos, artistas, atletas, músicos e dançarinos que avançaram além da técnica autoconsciente e do seguir regras, que se tornam completamente absorvidos na experiência de trabalhar com o material, os instrumentos ou no movimento de seus corpos, e que experimentam as suas ações como um fluxo sem esforço e, de fato, atuam em níveis muito elevados. Em tais modos, os pensadores chineses desenham uma imagem do mundo que deve, no final, ser avaliada pelo poder explicativo em algum sentido muito amplo. Devemos perguntar se a imagem ajuda a dar sentido à nossa experiência do mundo (novamente num sentido amplo de "experiência", que não é limitada a observações quantificáveis em experimentos replicáveis) e se ela preserva características dessa experiência que consideramos genuínas à primeira vista. Grande parte da filosofia ocidental deve ser julgada de acordo com a mesma norma.

Então, consequentemente, é correto dizer que a filosofia chinesa é convidativa, enquanto a filosofia ocidental é argumentativa? Uma resposta é que

há uma diferença, mas é mais uma questão de grau do que de contraste absoluto. Afinal, foi Aristóteles quem disse que as discussões sobre o bem na vida humana não podem ser propriamente assimiladas pelos jovens porque eles não têm experiência de vida suficiente (*Ética a Nicômaco* I.3). E Platão, apesar da sua insistência na centralidade da argumentação para a filosofia, despacha os breves argumentos analíticos apresentados no Livro I da *República* em favor de, durante o restante dessa obra, longos retratos expositivos da cidade-Estado ideal e da alma harmoniosa. Esses retratos às vezes apresentam apenas os argumentos mais tênues para premissas cruciais e**,** em outras ocasiões, nenhum argumento. Algumas das suas alegações, sobre os efeitos divisivos da lealdade familiar e os efeitos nocivos da democracia, obviamente apelam à experiência, mesmo se nem todos os testemunhos concordarem. De fato, é um trabalho duro encontrar um grande reconhecido na tradição ocidental a quem tais caracterizações *não* se apliquem, pelo menos até certo grau. Às vezes, como em Espinosa (*A Ética*), o contraste é gritante entre a aspiração em provar pontos por meio de argumentos dedutivos a partir de axiomas autoevidentes e a fonte óbvia desses pontos a partir da experiência de vida e, na melhor das circunstâncias, alguma mistura de teoria e intuição. É verdade que grande parte da filosofia ocidental, especialmente da variedade moderna tardia, e mais especialmente ainda a proveniente do Reino Unido e da América do Norte, tenta estabelecer as suas alegações por meio de uma argumentação que é mais rigorosa do que apelos à experiência e ao poder explicativo em sentido amplo. Mas também deve ser notado que há argumentos na filosofia chinesa. Chad Hansen (1992) apontou o papel central do filósofo Mozi, que criticou os confucianos por uma aceitação acrítica da tradição e que explicitamente introduziu normas para as avaliações das crenças. Esta introdução de argumentação exigia resposta da mesma espécie. Mêncio dá uma resposta confuciana aos moístas e argumenta em nome da sua teoria da natureza humana como contendo os germes ou brotos das virtudes éticas, na forma de disposições naturais para ter certas espécies de sentimentos e reações de julgamento a situações, tais como a compaixão por uma criança prestes a cair num poço (2A.6; e, para uma extensa análise da argumentação no texto do *Mêncio*, ver Shun, 1997). Ele se defende contra os argumentos de teóricos rivais que defendem que a natureza humana não tem predisposições éticas inatas, mas é neutra (6A). Xunzi, um pensador confuciano posterior, tenta apresentar uma refutação da teoria de Mêncio em favor da sua

própria teoria de que a natureza humana tem disposições que nos colocam em problemas e que os preceitos éticos são uma invenção projetada para evitar esses problemas (*Xunzi*, cap. 23). Os métodos de argumentação alcançam seu estado mais sofisticado de desenvolvimento em Xunzi (ver Cua, 1985).

As diferenças na maneira como a filosofia é concebida podem refletir as diferenças dos interesses que a filosofia pretende satisfazer. Chad Hansen (1992) aponta para outra possível diferença de interesses — desta vez nos interesses que a língua se destina a satisfazer, argumentando que os pensadores chineses clássicos não concebiam a função primária da língua como descritiva e como tentativa de combinar proposições com estados de coisas, mas, em vez disso, como um instrumento pragmático para guiar o comportamento. De fato, Hansen vê a tradição chinesa como centralmente preocupada com o conflito dos *daos*, que ele define como conjuntos de práticas guiadoras de comportamento, incluindo discursos. Os intérpretes ocidentais foram incapazes de ver isso, argumenta Hansen, porque impuseram suas próprias preocupações com a metafísica e a verdade por correspondência na tradição chinesa. Como resultado, eles impuseram ao daoísmo um misticismo irracional focado num *Dao* metafisicamente absoluto. Michael LaFargue (1992) também argumenta que o *Daodejing* não deve ser interpretado como relacionado a alguma entidade metafísica chamada o *Dao*, mas, em vez disso, com o auto-cultivo que permite a alguém ter uma experiência transformadora de quietude profunda e pacífica dentro de seu centro pessoal. *Wuwei* é o estilo de ação que está enraizado numa tal experiência. David Hall e Roger Ames (1987) fornecem uma interpretação relacionada de Confúcio, em parte reagindo contra a influente interpretação de Herbert Fingarette (1972) do *Dao* de Confúcio como uma ordem normativa ideal que transcende as contingências de tempo, lugar, história e cultura. Hall e Ames argumentam que o *Dao* de Confúcio não foi concebido como uma tradição e realidade independente da língua contra a qual as crenças formuladas linguisticamente deviam ser medidas como confiáveis ou não confiáveis, mas, de fato, uma criação cumulativa de indivíduos trabalhando de dentro de um contexto fornecido pela tradição de uma sociedade, consistindo em costumes, convenções, concepções de comportamento apropriado e boas maneiras, concepções de conduta correta e do que é de valor definitivo e de quais vidas valem a pena ser vividas.

Essas interpretações desempenham funções valiosas no questionamento do que às vezes é uma imposição irrefletida das agendas filosóficas ocidentais aos pensadores chineses. O debate continuará, no entanto. No que diz respeito a Confúcio, é verdade que os *Analectos* frequentemente exibem uma atitude de tolerância e flexibilidade ao julgar onde jaz o *Dao*. Por outro lado, pode-se apontar que em declarações como 1.2 (piedade filial e amor fraternal estão na raiz da virtude do *ren* ou humanidade), não há indicação de que a alegação se limita à cultura chinesa, mas se estende a seres humanos em geral. Um caminho para entender isso é tomar isso como dizendo que os seres humanos devem aprender a responder a uma espécie de autoridade que não se baseia na força e na coerção, mas no respeito e no cuidado. Ou considerar o consistente tema confuciano de que governantes não podem manter o poder simplesmente com base na lei e na punição. Não há nenhum sinal de que tais julgamentos se destinam a ser limitados em seu próprio tempo e lugar. No que diz respeito ao *Daodejing*, é claro que existem preocupações práticas muito fortes subjacentes ao texto. Um curso de vida está sendo recomendado (como em Hansen), e talvez esse curso de vida esteja enraizado num certo tipo de experiência transformadora (como em LaFargue). Por outro lado, pode-se argumentar que tais preocupações práticas e experienciais não excluem as preocupações metafísicas. Considere o capítulo quatro daquele texto onde o *Dao* é descrito como sendo vazio, parecendo algo como o ancestral de uma miríade de coisas, parecendo preceder o Senhor (*di*). Para algo que, pelo menos, *parece* metafísico no *Mêncio*, considere o já mencionado 2A.2, sobre o coração imperturbado que pode ser alcançado cultivando o *qi* inundante de alguém. Tal *qi* é vasto e obstinado, e, se cultivado com retidão íntegra, preencherá o espaço entre *tian* (Céu) e a terra. Talvez a lição a traçar não seja que os pensadores chineses carecem de preocupações metafísicas, mas que eles não separam as preocupações práticas das preocupações metafísicas da maneira que os pensadores ocidentais contemporâneos fazem.

Apesar de essa questão ser resolvida com respeito aos pensadores chineses clássicos, poucos contestaram que conceitos clássicos, tais como aquele de não-ser, *eventualmente* adquiriram significados francamente metafísicos na tradição chinesa, onde se referem ao menos a um terreno indeterminado no qual as “dez mil coisas” determinadas são incipientes (Neville, 1989). Esse abarcamento de um terreno indeterminado a um determinado pode

refletir a decisão de dar ao fenômeno da mudança um lugar fundamental na ontologia, em vez de um ser absolutamente estável como na ontologia de Parmênides e como posteriormente refletido nas noções aristotélicas e cartesianas de substância (Cheng, 1989; 1991). O renascimento do interesse pela metafísica chinesa foi parcialmente alimentado pela percepção de que a Física do século XX na verdade minou a estratégia de dar primazia ontológica a determinado ser (Zukov, 1979).

O neoconfuciano Zhu Xi (*Zhuzi yulei*) reinterpretou temas éticos herdados dos pensadores clássicos e os reformulou dentro de uma cosmologia e metafísica profundamente influenciada pelo daoísmo e budismo, mesmo quando afirmou a superioridade ética do confucionismo sobre essas outras filosofias. Na sua concepção de *ren* como uma virtude bastante inclusiva, constitui o *Dao* e consiste no fato de que a mente do Céu e da Terra para produzir coisas está presente em tudo, incluindo a mente dos seres humanos. O *li* (não é a palavra para ritual ou decoro ritual), os princípios ou padrões do universo, permeia todas as coisas. Ele permeia a mente dos seres humanos e os capacita a formar "um só corpo" com todas as coisas, incluindo uma sensibilidade ao dano que vem a eles, que é como a resposta que temos ao dano que vem a nós mesmos (ver Shun, 2020). Outro grande neoconfuciano, Wang Yang-Ming (*Quan xilu*) é conhecido pela sua visão de que o conhecimento genuinamente moral é inerentemente prático e motivado. Conhecer o bem é saber amá-lo (ver Huang, 2017). Em comparação com Zhu, Wang mostrou pouco interesse no tipo de investigação empírica das coisas prescritas no *Grande Aprendizado*, mas, em vez disso, uma retificação da mente com pensamentos maus. Não obstante, existem compromissos metafísicos em Wang que estão intimamente relacionados aos seus compromissos éticos (ver Ivanhoe, 2017).

Dentro da tradição chinesa, as abordagens confucianas, daoístas e budistas para o entendimento do mundo são amplamente semelhantes em suas tendências de entender as coisas em termos de seus relacionamentos com outras coisas e, em última instância, com os todos que as contêm. Em vez de ver o mundo como composto de substâncias plurais interagindo causalmente de forma linear no modelo de uma bola de bilhar atingindo outra bola de bilhar e colocando-a em movimento, há uma tendência de pensar em sistemas ou totalidades, as estruturas as quais são constituídas pelos relacionamentos entre suas partes. Os paradigmas aqui são sistemas biológicos ou orgânicos (Wang,

2013). O modo de pensar sobre esses relacionamentos no confucionismo e no daoísmo foi denominado "correlativo". Sinólogos eminentes quiseram dizer coisas significativamente diferentes com esses termos (ver Granet, 1934; Needham, 1954; Graham, 1989; Hall; Ames, 1998), mas todos eles parecem apontar para uma espécie de pensamento analógico identificando correspondências entre espécies (*lei*). Essas espécies podem ser diferenciadas de acordo com as funções dentro de uma estrutura de relacionamentos, de modo que aqueles que têm funções similares em estruturas similares seriam da mesma espécie. As espécies mais gerais passaram a ser identificadas como *yin* e *yang*, onde *yin* é a tendência de contrair e ceder (associada à escuridão e ao feminino) e *yang* é a tendência de expandir e dominar (associada à luz e ao masculino). Uma coisa que é *yin* tem um relacionamento com alguma coisa que é *yang*. Os padrões naturais exibidos por interações dentro de totalidades, sejam eles o universo ou o corpo humano, envolvem a interação de coisas que são *yin* e *yang*, e essa interação pode envolver oposição, complementaridade e alternância cíclica (Wang, 2013).

Embora a natureza das interações às vezes seja descrita como não-causal, o contraste é mais plausível com referência às noções mecânicas e lineares de causalidade nas quais o efeito (como a segunda bola de bilhar atingida pela primeira) é puramente passivo e inerte. As interações imaginadas no pensamento chinês não são necessariamente incompatíveis com noções de causalidade em que a causa "trabalha com as tendências da coisa afetada" (Perkins, 2019). Isso está de acordo com o paradigma de as totalidades serem a biológica e a orgânica. Um exemplo significativo da noção mais dinâmica e complexa de causalidade é a concepção de Mêncio do desenvolvimento de brotos morais na natureza humana (mencionado na seção 1, acima, e discutido posteriormente na seção 3, abaixo). Tornar-se virtuoso é fazer crescer os próprios brotos morais (como uma compaixão natural pelo sofrimento dos outros), transformando-se numa planta madura e vigorosa (como a virtude plena do *ren* ou humanidade), por meio da reflexão sobre a sua importância para o florescimento de alguém como uma pessoa sob as condições ambientais de subsistência material segura e educação ética (*Mêncio* 1A.7, 6A.7, 6A.14-15). O cultivo da virtude de uma pessoa, então, é um caso de fatores (neste caso alguns externos e alguns internos à pessoa) interagindo com as tendências

afetadas. Não é escrever numa lousa em branco nem descobrir algo que já está completamente lá.

Tentar entender algo em termos de suas relações com um todo maior foi considerado uma característica do pensamento chinês — e, mais geralmente, do Leste Asiático — (Nisbett, 2004) e esta abordagem mais holística pode ser contrastada com uma abordagem analítica que começa com as partes e tenta entender o todo em termos dos seus relacionamentos. Essas duas abordagens não são necessariamente mutuamente exclusivas e ambas as abordagens podem ser empregadas em diferentes estágios da investigação ou para diferentes aspectos do assunto. Se há uma diferença entre as tradições muito amplas e internamente diversas do Leste asiático e do Ocidente, é o grau e a frequência de domínio de uma abordagem em relação à outra.

A abordagem relacional nas filosofias confuciana e daoísta é aparente em suas concepções do que é ser uma pessoa. A concepção confuciana da pessoa é a de um ser profundamente social. Hall e Ames (1998) usam a língua do ser individual como o ponto focal de um "campo" entrelaçado de relacionamentos. Henry Rosemont, Jr. (1991b) identifica o indivíduo com a soma total de seus papéis sociais. Uma questão aqui é se a identidade de uma pessoa é constituída *totalmente* por seus relacionamentos e como isso pode ser compatível com o que Shun (2004) identificou no confucionismo como a capacidade de se afastar de uma configuração social estabelecida, de criticá-la e, possivelmente, de rejeitar e se separar disso. Hall e Ames, além disso, querem afirmar como parte do confucionismo a crença no poder do indivíduo de contribuir criativamente para a constituição de papéis sociais no "campo", e a questão é como tal poder coexiste com ser constituído totalmente pelo campo (Wong, 2004b). Seja lá como alguém acabe resolvendo essa questão, parece claro que boa parte da identidade de uma pessoa na visão confuciana deve jazer em seus relacionamentos com outras pessoas, e, mesmo as razões para distanciar o eu da configuração social estabelecida, envolveriam uma postura ética crítica em relação a essa configuração baseada na justiça e na humanidade, junto à percepção de que esses valores não poderiam ser completamente percebidos durante o tempo de vida de alguém.

Enquanto o confucionismo primevo tende a encontrar os elementos relacionais da personalidade no mundo social humano, o daoísmo primevo tende a encontrá-los no mundo em geral, especialmente além do mundo social

humano. Voltando ao tema do pensamento correlativo, o daoísmo convida os seres humanos a encontrar seu ser mais fundamental nos padrões naturais que são mais claramente evidenciados no mundo natural não-humano e que tendem a ser obscurecidos pelas ordens sociais humanas desenvolvidas e as oposições conceituais nelas embutidas. O povo é convidado a encontrar a sua identidade na harmonização com as forças naturais. Os neoconfucianos, ao tentar estabelecer a primazia do confucionismo sobre o daoísmo e o budismo, incorporaram alguns dos temas mais poderosos dessas filosofias rivais, conforme ilustrado pela declaração de Wang Yang-Ming de que os seres humanos formam um só corpo com o Céu, a Terra e a miríade de coisas.

No budismo chinês, temos uma desconstrução metafísica explícita do eu humano na visão do Buda como uma coleção flutuante de várias reações e respostas psicofísicas sem centro fixo ou entidade de ego imutável. Ele não negou que pensamos no eu como um centro fixo e imutável, mas considerava esse eu uma ilusão. Nossos atributos corporais, vários sentimentos, percepções, ideias, desejos, sonhos e, em geral, uma consciência do mundo exibem uma interação e interconexão constante que nos leva à crença de que existe algum "eu" definido que está subjacente e é independente da série em constante mudança. Mas existe somente a série interagente e interconectada. Essa preocupação metafísica, é claro, teve profundas implicações práticas para o Buda. Ele aponta em direção à resposta ao sofrimento humano, que definitivamente decorre de uma preocupação com a existência e com os prazeres e as dores de uma espécie de eu que, em primeiro, lugar nunca existiu. O reconhecimento de que nenhuma das "coisas" da vida ordinária são entidades fixas e separadas, mais do que o eu é, leva ao reconhecimento de toda a vida como uma totalidade interdependente e à atitude prática de compaixão por toda a vida. Numa perspectiva comparativa, não podemos deixar de nos surpreender com a semelhança entre a visão budista do eu e as dúvidas de David Hume sobre a existência de um eu unitário e estável (*Tratado da Natureza Humana*, 1.4.6). Considere também o ponto de Derek Parfit (1984) de que a aceitação de uma visão humeana ou budista do eu pode levar à sensação de que alguém está menos separado dos outros eus e a uma preocupação mais ampla quando "meus" projetos não parecem tão absolutamente diferentes de "seus" projetos. Por mais que se possa considerar o argumento da preocupação impessoal de tal visão do eu, a visão em si pode parecer ter um direito a nossa atenção renovada.

Certamente se encaixa melhor com uma concepção naturalizada dos seres humanos como parte deste mundo e não como substâncias pensantes cartesianas que de algum modo operam separadamente do resto da natureza. Siderits (2003) e Flanagan (2013) trouxeram o budismo para o diálogo com a filosofia analítica naturalista de maneiras sofisticadas e produtivas que beneficiam ambos os lados.

Voltando à questão das diferenças relativas entre a filosofia chinesa e ocidental, seria justo dizer que a primeira está mais consistentemente focada na questão de como alguém vive a sua vida, mesmo quando o assunto é a metafísica do mundo ou do eu. Isso faz diferença no modo como a filosofia é feita. Como argumentado acima, a filosofia chinesa tem argumentação e a ambição de explicar por meio da teoria, mas seu compromisso com o ético e o prático em geral levou a uma conexão mais estreita entre as abordagens de como alguém vive a sua vida e o que é fazer filosofia. A filosofia chinesa é feita de maneiras que têm dimensões significativamente não-discursivas ou extra-discursivas. Jenco (2007) apontou que, mesmo quando os filósofos ocidentais discutiram os males do etnocentrismo, eles tipicamente enquadraram suas críticas em conceitos e linguagem dos discursos ocidentais, como o marxismo e o pós-estruturalismo. Eles demandaram o diálogo intercultural como uma forma de combater o etnocentrismo, sem levantar a questão de se o uso exclusivo do diálogo em si pode ser uma forma de etnocentrismo. O diálogo tende a focar nossa atenção em textos e deixa de fora práticas como a memorização, a recitação, a meditação, a imitação, o ritual e a dança (Jenco, 2007; Kalmonson, 2017). Não é como se os textos fossem deixados de fora da nossa atenção. É, em vez disso, que essas práticas não discursivas se tornem parte da tentativa de interpretar e viver o significado dos textos na experiência pessoal de alguém. Engajar-se completamente na filosofia transcultural pode exigir uma abertura para e uma experimentação nessas práticas não-discursivas. Num tempo em que as fronteiras entre razão e emoção, e entre corpo e mente, estão sendo questionadas, e quando as operações da razão e da tomada de decisão têm sido cada vez mais consideradas pela psicologia cognitiva e pela ciência como dependentes do estado das emoções e do corpo, parece apropriado considerar que a meditação e as práticas rituais podem alterar para melhor a base emocional e somática do pensamento e da ação que são eficazes.

3. Comensurabilidade ética

O confucionismo é uma ética da virtude perfeccionista, [tendo em vista] se tal ética se distingue por seu foco central em três assuntos: traços de caráter identificados como as virtudes; a vida boa e que vale a pena; e modos particularistas de raciocínio ético. Esses três assuntos estão inter-relacionados. As virtudes são traços de caráter necessários para se viver uma vida boa. As virtudes normalmente envolvem agir em modos particularistas de raciocínio ético que dependem não da dedução de conclusões guiadoras de ações específicas sobre como agir a partir de princípios gerais, mas, em vez disso, de julgar no contexto em questão o que precisa ser feito (para discussões sobre julgamento e a sua relação com o raciocínio e a emoção em Mêncio, ver Van Norden, 2004, 2007; Hutton, 2003; Wong, 2002; Ivanhoe, 2002). Considere algumas das virtudes que pertencem ao *junzi* (a pessoa nobre): *ren* (humanidade, benevolência), *xiao* (piedade filial), *yi* (retidão) e *li* (agir de acordo com o ritual cerimonial ou, mais geralmente, com decoro). O próprio conceito de *yi* conota a habilidade de identificar e desempenhar a ação que é apropriada para o contexto particular (*Analectos* 4:10 diz que o *junzi* não está predisposto a ser a favor ou contra nada, mas, em vez disso, vai com o que é o *yi*). Enquanto as regras tradicionais do ritual fornecem uma noção do que é uma ação cortês e respeitosa em contextos normais, a virtude do *yi* permite a alguém identificar quando essas regras precisam ser postas de lado em circunstâncias exigentes (ver Cua, 1997). O exemplo discutido anteriormente no *Mêncio*, de Shun e seu pai, mostra como a preocupação mais geral de um governante com seus súditos e seus deveres filiais para com seus pais deve ser equilibrada de maneiras que não podem ser dadas por princípio, mas apenas pela reflexão sobre o que as circunstâncias particulares sugerem e permitem. Finalmente, considere aquele outro exemplo do Mêncio sobre o tempo quando Shun queria se casar. Shun sabia que seus pais, não os mais sábios nem os melhores dos pais, não permitiriam que ele se casasse se soubessem das intenções dele. Shun seguiu em frente e se casou sem contar aos pais, um ato que normalmente seria uma grave ofensa contra a piedade filial. Duas razões são apresentadas para a justificabilidade deste ato. Uma é que a pior maneira de ser um mau filho é não ter herdeiro (4A.26); a outra

é permitir que seus pais frustrem seu desejo de realizar o melhor dos relacionamentos humanos, o que, por sua vez, causaria amargura em relação a seus pais (5A.2). Portanto, um ato que normalmente seria uma ofensa grave contra a piedade filial constitui piedade filial nas circunstâncias particulares. Modos particularistas de raciocínio são necessários, então, para julgar quando as regras usuais se aplicam, para equilibrar valores conflitantes e para especificar o significado concreto de valores únicos em aplicação ao contexto.

Os paralelos com a ética da virtude grega antiga, a ética da virtude medieval e também com a ética da virtude contemporânea no Ocidente são impressionantes e ajudam a explicar a renovação do interesse ocidental no confucionismo. Por exemplo, Jiyuan Yu (2007) argumenta que o conceito de *eudaimonia* (felicidade, viver bem, florescer) em Aristóteles e o conceito de *dao* (a maneira como os seres humanos vivem) em Confúcio são pontos de partida paralelos nas suas éticas, e que o próximo passo em ambas as suas éticas é discutir a virtude (*arete* para Aristóteles e *de* para Confúcio). Em geral, a ética das virtudes chinesa e ocidental convergem ao enfocar certas virtudes como cruciais para o desenvolvimento ético da pessoa. Existem discussões particularmente interessantes sobre coragem e o possível papel do medo em Mêncio e Aristóteles (ver Van Norden, 1997, 2007; Jiang, 2008). Os modos particularistas de raciocínio no confucionismo são paralelos à noção aristotélica de uma *phronesis* ou sabedoria prática que depende significativamente do conhecimento de particulares adquiridos por meio da experiência. Um bom exemplo é a sua doutrina do meio, a qual sustenta que a ação e o sentimento virtuosos consistem em evitar os extremos da escassez e do excesso. A doutrina não implica que devemos sempre agir moderadamente e com sentimento moderado. Aristóteles diz que o meio é "relativo a nós", dando a analogia ilustrativa de que pouca comida para Milo é demais para o iniciante em exercícios atléticos (*Ética a Nicômaco*, 2.6). Dependendo da situação, a ação e o sentimento apropriados podem ser extremos num entendimento de senso comum, mas apropriados dadas as circunstâncias e o agente. Parte do reavivamento contemporâneo da ética da virtude tem como premissa, em parte, uma reação contra a ambição da teoria ética moderna de guiar principalmente por meio de princípios gerais de ação, em vez de fazer isso por meio da especificação de traços de caráter ideais. A ética da virtude também tende a incorporar o tema de que a vida ética de um relacionamento correto (e no caso

da ética da virtude chinesa e ocidental contemporânea) de cuidado com os outros é necessária para o florescimento humano. Em *Mêncio* esse tema surge na identificação dos potenciais distintamente humanos com as tendências incipientes para desenvolver as virtudes morais (*Mêncio* 2A.6, 6A.1, 6A.3, 6A.7). Aristóteles sustentou que a razão nos torna distintamente humanos e que nossa razão e natureza social obrigam o reconhecimento da desejabilidade da vida ética para os seres humanos (para comparações de Aristóteles e Mêncio, ver Nivison, 1996; e, para comparações de Aquino e Mêncio, Yearley, 1990). Xunzi é igualmente enfático sobre a necessidade de um relacionamento correto e cuidadoso com os outros para o florescimento humano, embora negue (pelo menos quando está criticando Mêncio) que a natureza humana contém tendências para se envolver em tais relacionamentos (sobre o caminho pelo qual os preceitos éticos ajudam os seres humanos a florescer, ver Ivanhoe, 1991; e sobre a diferença entre as teorias da natureza humana de Mêncio e Xunzi, Nivison, 1996a, 1996b; Van Norden, 1992, 2007; Wong, 1996b; Kline, 2000; para um tratamento da filosofia de Xunzi na extensão de um livro, ver Goldin, 1999; e Wong 2015a).

Entretanto, as similaridades coexistem com diferenças significativas. Não há paralelo na ética da virtude grega para a centralidade da vida familiar da concepção confuciana da vida boa. Parte da razão para isso reside na apreciação confuciana da família como a primeira arena na qual o cuidado, o respeito e a deferência à autoridade legítima são aprendidos (*Analectos* 1.2; para uma discussão da visão confuciana da família no desenvolvimento moral e para uma comparação interessante com a concepção de John Rawls sobre o papel da família, ver também Cline, 2007; 2013). Van Norden (2004; 2007) aponta que a emoção moral da vergonha desempenha um papel crucial na concepção de Mêncio de desenvolvimento moral e que não há papel comparável desempenhado pela emoção em Aristóteles. Ele sugere que a explicação reside no maior enfoque de Mêncio na agência moral *in media res* [no meio das coisas]. A maneira como o raciocínio particularista é ilustrado em anedotas históricas como aquelas sobre Shun também é uma característica distintiva da ética confuciana. Essas anedotas apresentam paradigmas de bom juízo e de bons indivíduos, com os quais as pessoas engajadas no cultivo ético de si mesmas devem aprender. Outra característica distintiva da ética confuciana é a ênfase que ela dá a uma dimensão estética da vida boa. Agir em acordo com o decoro

ritual não é simplesmente se conformar com noções de comportamento apropriado neste ou naquele contexto. É agir com a atitude certa, reverência, digamos, no caso de servir aos pais de uma maneira apropriadamente respeitosa, e é expressar tal atitude tão graciosamente e sem conflito interno que fazer isso se tornou uma segunda natureza (ver Kupperman, 1999; e Cua, 1997). A importância atribuída ao *li*, à propriedade ritual em si, indica o apreço confuciano pelo papel da cultura e da convenção em permitir que os seres humanos expressem atitudes éticas em relação uns aos outros, como cuidado e respeito (para ricas explorações do *li* no pensamento de Xunzi, ver Cua, 2005). Não é como se curvar-se *significasse* naturalmente respeito deferente; deve ser acordado por convenção que significa algo assim (ver Fingarette, 1972; para uma discussão da relação do *li* com a importante virtude do *ren,* ver Shun, 1993).

O confucionismo oferece uma rica psicologia moral. Entre os sinólogos, Nivison (1996; ver, especialmente, "*Motivation and Moral Action in Mencius* [Motivação e Ação Moral no Mêncio]", "*Philosophical Voluntarism in Fourth-Century China* [Voluntarismo Filosófico na China do Século IV]", "*Two Roots or One*? [Duas Raízes ou Uma?]" e "*Xunzi on* '*Human Nature*' [Xunzi acerca da 'Natureza Humana']") foi especialmente influente em extrair de textos confucianos perspicácias para dentro da psicologia moral a partir de uma perspectiva comparativa. Van Norden (2017) sustenta que o confucionismo tem uma vantagem decisiva sobre a filosofia ocidental moderna em termos de apresentar teorias ricas e perspicazes de desenvolvimento moral. Na sua narrativa, a filosofia ocidental moderna abandonou as explicações aristotélicas por meio do apelo à atualização da potencialidade em favor de explicações quantitativas em termos de objetos materiais em movimento. Embora tenha sido um desenvolvimento positivo para as ciências naturais, foi um desastre para a ética, especialmente na interseção com a psicologia moral. Provavelmente não é apenas a virada moderna no Ocidente em direção às explicações quantitativas mecanicistas que explica a diferença comparativa. A explicação de Aristóteles da atualização do potencial para a virtude foi relativamente acanhada ao apontar em direção à habituação como o meio pelo qual alguém se torna corajoso agindo corajosamente, e assim por diante (*Ética a Nicômaco* II.1). Xunzi parece ter um problema semelhante quando declara, por um lado, que a natureza humana é má, com poderosos impulsos egoístas e competitivos que ameaçam lançar o ser humano em conflito destrutivo um com o outro e, por outro lado, que o

desempenho do ritual, por meio de seguir modelos de virtude e por meio de um ambiente social com papéis moldados para estar de acordo com as normas de retidão (*yi*), os seres humanos podem vir a amar a virtude por si mesma. Entretanto, Xunzi num ponto de seu capítulo sobre ritual observa que todas as criaturas de sangue e respiração (*qi*) sabem amar a sua própria espécie e anseiam em busca de outros de seu grupo se eles se tornarem separados. Os seres humanos são assim acima de tudo, e é por isso que rituais como o luto e o pesar por entes queridos são tão poderosos e ajudam a moldar nossos impulsos para melhor. O ritual, que na maioria das vezes parece ter uma função restritiva e reformadora em Xunzi, agora adquire uma função expressiva crucial que fortalece e aumenta as motivações que são convenientes com a moralidade. É nesse ponto que Xunzi, embora inadvertidamente, aponta em direção a uma teoria mais complexa e pluralista da natureza humana que se torna uma teoria mais plausível do desenvolvimento moral porque toma apenas o suficiente da teoria de Mêncio de que existem inclinações naturais que poderiam formar uma base positiva para o amor e o desenvolvimento da virtude (Wong, 1996a; 2015a; para uma visão diferente de como o ritual funciona na teoria do desenvolvimento moral de Xunzi, ver Sung, 2015; 2017).

Mêncio, é claro, atribui um conjunto muito mais extenso de tendências positivas, tais como compaixão natural pelo sofrimento dos outros, que podem ser moldadas em virtudes como o *ren* ou humanidade, e o debate entre Xunzi e Mêncio é sobre o quanto o desenvolvimento da virtude é configurado pelos impulsos e intuições afetivas e cognitivas inatas, e sobre o quanto é moldado por processos culturais e a influência de preceitos. Isso traz à tona outra razão pela qual os confucianos foram configurados para produzir uma rica psicologia moral. Eles consideraram as emoções como uma base potencialmente positiva para a virtude, uma base que poderia se tornar receptiva às perspicácias de reflexão e raciocínio. A filosofia ocidental moderna costuma ser mais inclinada a ver a emoção como um impedimento à moralidade, como em Kant (exceto pelo sentimento de respeito pela lei moral) ou como um competidor do raciocínio e seu mestre potencial, como em Hume. Raramente há uma exploração do raciocínio e da emoção como parceiros que se desenvolvem à medida que interagem entre si (para uma comparação, ver Wong, 2015b; 2017).

As diferenças entre as teorias de Mêncio e de Xunzi são substanciais e levantam questões filosóficas sofisticadas que permanecem relevantes até

hoje. Xunzi lançou uma crítica vigorosa à alegação de Mêncio sobre a existência de tendências naturais que formam a base para o desenvolvimento de uma pessoa boa. Ao argumentar contra Mêncio, ele pressupõe uma separação estrita entre o que é dado na natureza humana e o que deve ser desenvolvido por meio de esforço deliberado. A concepção de Mêncio da natureza humana, por outro lado, pressupõe que o que está na natureza humana pode ser algo que pode ser desenvolvido ainda mais ao longo das tendências que são dadas, mas precisam ser acionadas pela interação por meio da aprendizagem no ambiente correto. Suas diferentes concepções da natureza humana exemplificam uma variabilidade e ambiguidade nas concepções da natureza humana que é um assunto de análise para os filósofos da ciência contemporâneos (ver Griffiths, 2002; Wong, 2015a). Além disso, Mêncio e Xunzi diferem em suas teorias sobre se os preceitos e valores éticos são descobertos ou inventados, com a teoria de Mêncio construindo-os como parte da ordem estabelecida pelo Céu, e a teoria de Xunzi estabelecedo-os como construídos por seres humanos a fim de resolver problemas para a cooperação decorrente da busca egoísta e da competitividade da natureza humana.

Um debate que surge dentro da perspectiva comparativa, entretanto, é se os confucianos tinham algo que se encaixasse na noção ocidental de moralidade. As palavras “ética” [substantivo] e “ético” [adjetivo] foram usadas neste artigo para permanecer neutro sobre este assunto. Alguns pensadores contemporâneos (mais proeminentemente, Williams, 1985) tenderam a confinar a “moral” a um conjunto relativamente estreito de características associadas à filosofia moral de Kant — uma crença em leis universais validadas pela razão pura, uma crença de que a responsabilidade pelas ações requer uma liberdade de determinação a partir das causas externas —, e, nesta visão da moral, pode-se argumentar que não há equivalente na filosofia chinesa (ver Rosemont, 1988). Se tal contraste for feito, então os confucianos são reconhecidos como tendo uma ética em oposição a uma moralidade, onde uma ética abarca questões sobre valor, como alguém deve viver a sua vida e em que consiste a vida boa. Uma questão a ser debatida aqui é se as noções ocidentais de moral são tão uniformes e estreitas a ponto de se conformarem com a concepção específica de moral de um único filósofo (mesmo um grande). Pelos critérios dados por Williams, Hume não teria uma moralidade, embora usasse o termo. É verdade que uma linha dominante da moralidade ocidental moderna faz uso de

uma distinção crucial entre uma esfera de vida moralmente significativa que tem a ver principalmente com os relacionamentos de alguém com os outros e uma esfera "privada" de vida na qual se tem uma "folga" moral que não é da conta de ninguém, apenas dele mesmo. Se essa linha dominante definir a moralidade, os confucianos não teriam moralidade. Isso também eliminaria certos utilitaristas de terem uma moralidade: aqueles que insistem que não existe uma esfera puramente privada porque qualquer tipo de ação ou omissão poderia ter um impacto substancial sobre os outros, dadas as circunstâncias corretas.

Outro contraste potencial surge do foco nas moralidades ocidentais modernas sobre os direitos individuais à liberdade e a outros bens, onde a base para atribuir tais direitos às pessoas jaz num valor moral atribuído a cada indivíduo independentemente do que conduz às responsabilidades do indivíduo para consigo mesmo e para com os outros. O confucionismo carece de um conceito comparável, dado seu pressuposto de que a vida ética de responsabilidade para com os outros e o florescimento individual estão inextricavelmente entrelaçados (Shun, 2004). Uma crítica frequente do lado ocidental é que o confucionismo falha em fornecer proteção adequada aos interesses legítimos de um indivíduo que podem entrar em conflito com os interesses da comunidade. Por outro lado, alguns defensores da ética confuciana criticam as moralidades focadas em direitos por ignorarem a natureza social dos seres humanos e por retratar a vida humana numa concepção excessivamente "atomística" ou "individualista" das pessoas (por exemplo, Rosemont, 1986). Contra aqueles que argumentam que o confucionismo não protege o indivíduo o suficiente, poderia ser respondido que o esquema confuciano de responsabilidades para com os outros pode oferecer proteções significativas para o indivíduo e possivelmente aborda a necessidade humana de comunidade e de pertencimento melhor do que os esquemas de direitos (Rosemont, 1991a, 2004). Uma outra crítica do lado ocidental é que a dignidade do indivíduo não pode ser honrada sem o reconhecimento dos direitos individuais. Foi respondido, entretanto, que a dignidade pode residir na capacidade humana de participar da vida de relacionamento distintamente humana e de viver de acordo com as suas responsabilidades para com os outros (Ihara, 2004). Além disso, é possível que os direitos em algum sentido possam desempenhar um papel na tradição confuciana, mesmo que tais direitos não sejam fundamentados na ideia do valor moral independente do indivíduo autônomo. Dentro dessa tradição, os direitos

podem ser vistos como necessários para proteger os interesses dos indivíduos quando as relações corretas de cuidado se rompem irremediavelmente (Chan, 1999). Direitos no sentido de alegações justificadas a serem protegidas no discurso de alguém, mesmo quando o protesto e o dissentimento contra a autoridade podem ser justificados como conducentes à saúde da comunidade (Wong, 2004a). Mêncio reconheceu um direito à revolução contra reis tirânicos (1B8); além disso, ele aconselhou os reis a darem mais peso às opiniões de seu povo do que às de seus ministros e oficiais ao tomarem certas decisões cruciais (1B7). Xunzi reconheceu a necessidade de os subordinados expressarem seus pontos de vista livremente aos seus superiores (*Xunzi*, "*Zigong*", "*Caminho do Filho*"). Se levarmos o raciocínio de Mêncio e Xunzi um passo adiante, vemos a necessidade de proteger um espaço no qual eles possam falar livremente sem medo de supressão e, portanto, derivar um direito no sentido "tênue" do que alguém tem sempre que este tiver alegações justificáveis sobre os outros para assegurar a posse de coisas ou o exercício de certas capacidades. (Este artigo enfoca os direitos em relação ao confucionismo clássico. Para uma discussão detalhada do discurso dos direitos no confucionismo dos séculos XVII e XVIII, ver Angle, 2002). Por outro lado, deve-se ter cuidado com as simplificações exageradas dos códigos éticos ocidentais orientados para os direitos. A natureza social das pessoas não é negada por todos esses códigos (das principais teorias, apenas Hobbes parece ter uma visão inequivocamente "atomística" dos seres humanos, mas Rousseau e Locke parecem não exigir tal visão).

O fato de haver desenvolvimentos de cada tradição que os aproximam uns dos outros pode sugerir que cada tradição poderia aprender com a outra. Mesmo que nem todos os códigos orientados para os direitos sejam "atomísticos", uma preocupação crescente com a cultura ocidental, conforme ela realmente se desenvolveu na prática, é a prevalência de um individualismo que Tocqueville definiu como um "sentimento de calma e ponderação que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus companheiros e se retirar para o círculo de família e de amigos", de modo que "com esta pequena sociedade formada a seu gosto, ele deixa de bom grado a sociedade maior para cuidar de si mesmo". Tais pessoas, observou Tocqueville, "têm o hábito de pensar em si mesmas isoladas e imaginar que todo o seu destino está em suas mãos". Eles vêm a "esquecer seus ancestrais" e também seus descendentes, além de se isolar dos seus contemporâneos. "Cada homem é lançado para sempre sozinho

sobre si mesmo, e há o perigo de ficar calado na solidão do seu próprio coração" (1969, p. 506, 508). Aqueles que estão impressionados com essa preocupação e a conectam com a desigualdade bruta na nação mais afluente do mundo fariam bem em olhar para uma tradição que valoriza a maneira como prosperamos ou esmorecemos dentro de comunidades específicas que nos alimentam ou nos excluem. Ou considere um argumento intrigante de Bell (2008, p. 43-55) de que, nas sociedades contemporâneas do Leste Asiático, a importância atribuída à hierarquia social fornece uma saída para os membros ricos e poderosos dessas sociedades se distinguirem, ao passo que em sociedades socialmente igualitárias tais como os EUA, a principal saída é por meio do acúmulo de riqueza, e, portanto, a relativa igualdade econômica das sociedades do Leste Asiático em comparação com as sociedades ocidentais tais como os EUA. Por outro lado, uma tradição dessas, que tende a valorizar a ideia de harmonia social ao custo de proteger suficientemente os dissidentes que desejam apontar abusos de poder ou pensamentos simplesmente ruins por parte das autoridades, faria bem em olhar para outra tradição que não valoriza a harmonia social de modo tão elevado, mas perdurou e é vigorosa.

Esses argumentos para maior compatibilidade entre as éticas chinesa e ocidental não eliminam todas as diferenças significativas entre elas no tema dos direitos. É possível argumentar que, mesmo que esquemas de responsabilidade sejam desenvolvidos e institucionalizados para fornecer proteção genuína a indivíduos dissidentes, eles não podem fornecer tanta proteção quanto esquemas de direitos quando os interesses individuais ameaçam seriamente os interesses comunitários ou sociais. E, se a ética ocidental às vezes fornece mais proteção ao indivíduo contra os interesses comunitários ou sociais, isso poderia ser visto como inaceitável do ponto de vista confuciano. Uma postura possível sobre esses tipos de diferenças é a incomensurabilidade avaliativa. A postura é que cada tradição não está errada em enfatizar valores diferentes, que nenhum julgamento de superioridade pode ser feito aqui. O argumento para isso pode começar com a alegação de que cada tipo de ética enfoca num bem que pode razoavelmente ocupar o centro de um ideal ético para a vida humana. Por um lado, o bem de pertencer e contribuir para uma comunidade; por outro lado, existe o bem do respeito pelo indivíduo, independentemente de qualquer contribuição potencial para a comunidade. Seria surpreendente, prossegue o argumento, se houvesse apenas uma maneira justificável de estabelecer uma

prioridade com respeito aos dois bens, mesmo quando levamos em conta as formas justificáveis pelas quais as duas espécies de ética poderiam ser aproximadas. Nessa visão, a ética comparativa nos ensina sobre a diversidade e a riqueza do que os seres humanos podem apreciar razoavelmente e sobre a impossibilidade de conciliar tudo o que valorizam num único ideal ético (por exemplo, Wong, 1984; 1996).

As éticas daoístas são frequentemente citadas como exemplos substancialmente diferentes da tradição ocidental. Tanto a recomendação de *Zhuangzi* quanto a do *Daodejing* sobre o *wuwei* são casos em questão. É uma recomendação de um estilo de ação que consiste em ser receptivo em vez de agressivo, seguir pela retaguarda em vez de liderar na frente, acomodar-se em vez de ser confrontador, e ser flexível e pronto para mudar com a situação em vez de ser rígido e operando a partir de princípios gerais predeterminados. Embora o tema da sintonia com o mundo esteja presente nas raízes das tradições ocidentais, nenhuma ética importante do Ocidente dá ao ideal de sintonia espontânea e sem esforço a espécie de centralidade que o daoísmo dá a ele e, de fato, Slingerland (2003) argumenta que o ideal de ação espontânea e sem esforço que está de acordo com a ordem normativa do cosmos é muito importante para os primeiros pensadores confucianos. Ames (1994) traça o ideal de *wu-wei* conforme ele é aplicado ao governo no confucionismo, daoísmo e legalismo.

Outro caso a favor da diferença substancial em relação a tradição ocidental repousa no forte ceticismo da ética daoísta sobre os benefícios das distinções conceitualizadas entre bom e mau, certo e errado. Porém, essa ética faz recomendações que contribuem para levar para a frente um curso de vida. No *Zhuangzi,* esse curso de vida envolve não levar a si mesmo e as suas ideias tão a sério. O capítulo dois contém uma anedota sobre macacos que ficaram furiosos com seu tratador quando ele anunciou a política de três nozes todas as manhãs e quatro à noite. O tratador então anunciou uma mudança: “quatro nozes pela manhã e três à noite”, desta vez para grande deleite dos macacos. Kupperman (1999) sugere que somos convidados a ver nossas próprias preocupações urgentes à luz humorística da preocupação dos macacos sobre a diferença entre as duas políticas. Ao mesmo tempo, somos convidados a questionar nosso próprio julgamento sobre os macacos. Por que pensar que os macacos são bobos se nossas preocupações urgentes podem parecer para

alguma outra espécie de criatura da mesma forma que as preocupações dos macacos nos parecem? O curso de vida recomendado no *Zhuangzi*, então, inclui a abertura para o que pode escapar às nossas atuais conceitualizações e preconceitos. Somos convidados a ver que nossas conceitualizações do mundo são inevitavelmente incompletas e distorcidas. Tentamos ordenar o mundo classificando suas características em pares de opostos, mas os opostos no mundo real nunca combinam perfeitamente com nossos opostos conceituais. Os verdadeiros "opostos" escapam às nossas tentativas de separá-los de forma límpida. Apesar de nossos melhores esforços, eles trocam de lugar em nossos mapas conceituais, borram e se fundem. É por isso que o capítulo dois do *Zhuangzi* diz que o sábio reconhece um "isso", mas um "isso" que também é "aquilo", um "aquilo" que também é "isso". A resposta apropriada às inadequações de nossas estruturas conceituais é permanecer aberto ao que essas estruturas distorcem ou escondem. No capítulo cinco, os homens que tiveram seus pés amputados como punição criminal são desprezados pela sociedade, mas não por seus mestres daoístas, que veem o que eles têm de *valor*. No capítulo um, Zhuangzi repreende seu amigo Huizi por não ver além do uso comum e monótono de algumas cabaças grandes. Huizi tentou usar uma das cabaças como recipiente para água, mas era tão pesada que ele não conseguiu levantá-la. Ele então tentou fazer conchas a partir delas, mas eram muito grandes e difíceis de manejar. Ele considerou as cabaças inúteis e as esmagou em pedaços. Zhuangzi pergunta por que ele não pensou em transformar a cabaça numa grande banheira para que pudesse flutuar entre os rios e lagos, em vez de se preocupar porque era muito grande e difícil de mergulhar nas coisas! "Obviamente, você ainda tem muito matagals vegetações rasteiras na sua cabeça!" concluiu Zhuangzi. Ele não nega que os usos mais comuns são os usos genuínos para as cabaças, o que, de fato, são. Em vez disso, o objetivo de Zhuangzi é limpar a vegetação rasteira de nossas cabeças e obter uma visão *ampliada* do que tem valor. Muito do valor da ética daoísta reside em suas advertências contra os efeitos restritivos dos códigos éticos convencionais, a visão estreita que vem com o que, de outra forma, poderíamos considerar integridade e dedicação admiráveis. O outro lado deste aviso é um aspecto positivo intrigante: que há uma maneira de prestar atenção ao mundo que nos permite "ver ao redor" de nossas conceitualizações estreitas, ver o que é de valor que perdemos, mover-se com a fibra das coisas. Um dos problemas

interpretativos centrais concernentes ao *Zhuangzi* em particular é como reconciliar os temas céticos sobre os limites de nossos conceitos e teorias com as recomendações para se viver de uma certa maneira, uma vez que as recomendações são enquadradas com conceitos (para uma variedade de interpretações, ver Kjellberg; Ivanhoe, 1996; Hansen, 2003; Wong, 2005).

Não é fácil encontrar um análogo para alguém como Zhuangzi na tradição ocidental. Existem alguns paralelos importantes nos epicuristas e estoicos helenistas com certos temas em Zhuangzi. Assim como este [último]**,** eles enfatizaram a necessidade de aceitar o inevitável da vida humana, a necessidade de refrear os desejos para alcançar a tranquilidade diante do inevitável e de se identificar com o mundo que torna possível a aceitação e o amortecimento dos desejos (Nussbaum, 1994). Por outro lado, há contraste na crença estoica do *logos* como a base da ordem no universo. Existem paralelos com alguns temas de Zhuangzi em Nietzsche: o ceticismo sobre a adequação de nossas conceitualizações do mundo e do valor; as advertências contra as moralidades convencionais como restritivas e a consciência de como a aplicação do julgamento ético aos outros pode ser um meio de se afirmar poder sobre eles (*A Genealogia da Moral*). Entretanto, a visão de Zhuangzi possui uma generosidade e inclusividade, um abarcamento dos humildes e rejeitados, que parece um anátema para a celebração de Nietzsche do *übermensch* e seu projeto de se transformar numa obra de arte. Nietzsche propõe um desejo forte e vital no coração desse projeto estético, em vez do amortecimento do desejo. Ele representa uma espécie de individualismo radical que não encontrou um lar conveniente na tradição chinesa (Solomon, 1995).

No budismo, especialmente no budismo Chan, também há rejeição dos valores éticos convencionais como vacilantes e distorcidos (ver Hui Neng, *Liuxu tanjing* e *The Recorded Conversations of I-Hsüan* [As *Conversações Registradas de I-Hsuan*])**,** e também uma percepção de que se pode ficar sintonizado com o mundo de modo a se mover com a sua fibra. Isso não é surpreendente, uma vez que o budismo foi profundamente influenciado pelo daoísmo na sua importação para a China. Entretanto, o budismo pode ter implicações especialmente desafiadoras para a ética ocidental na sua ênfase especial na eliminação do sofrimento e na maneira como explica o sofrimento, referindo-se ao apego humano ao eu como entidade fixa do ego. Conforme notado acima, ao discutir a conexão de Parfit com a visão budista do eu, a compreensão de que o eu não é

uma entidade delimitada e discreta pode encorajar uma visão muito mais impessoal de si mesmo e de seus projetos e desejos. A preocupação de uma pessoa se amplia para toda a vida, e a pessoa amortece seus desejos de modo a diminuir o apego aos cuidados e preocupações de si mesmo. Alguns podem achar isso uma ética inaceitavelmente exigente. Pode parecer drenar toda paixão da vida, e requer que amorteçamos o apego que temos não apenas por nossos eus, mas também por outros que são especiais. Essa reação negativa pode se encaixar na caracterização de Kupperman (1999) de grande parte da ética ocidental como sustentando somente um altruísmo limitado que permite uma esfera privada de vida livre de exigências morais e na qual se dá muito mais peso aos cuidados e preocupações do eu e aqueles próximos ao eu. Entretanto, como sugere a comparação acima com Parfit, há temas na filosofia ocidental que se assemelham ao tipo de altruísmo impessoal que o budismo nos impõe. Alguns utilitaristas têm defendido fortemente o tema de que cada qual conta como um ao se calcular o que produz o maior bem, e eles derivaram desse tema consequências desafiadoras para a questão do que alguém deve estar preparado para dar para aliviar o sofrimento de estranhos (ver Singer, 1972; Unger, 1996), argumentando que o caminho pelo qual muitos nas nações afluentes se satisfazem a si próprios e aos seus semelhantes é simplesmente insuportável num mundo de sofrimento difundido e severo. Alguns viram o tipo de preocupação impessoal que o utilitarismo pode exigir como uma indicação de que ele é inadequado para os seres humanos, que são tão fortemente parciais para consigo mesmos e com os seus semelhantes (ver Williams, 1981; Wolf, 1982). O budismo pressiona pela possibilidade de que a preocupação impessoal seja humanamente possível, e o fato de ser uma tradição vibrante e duradoura com muitos praticantes comprometidos fornece algum suporte para a viabilidade da preocupação impessoal como um ideal que é capaz de alegar a lealdade e influenciar como o povo tenta viver sua vida (para uma referência ao budismo em apoio à viabilidade de tal ideal, ver Flanagan, 2013).

4. Por que fazer filosofia comparativa, se isso é tão difícil?

O pecado mais óbvio de fazer filosofia comparativa é assimilar outra tradição à nossa, importando irrefletidamente suposições, esquemas e agendas

para a leitura dessa outra tradição. Algumas vezes, o excesso de caridade (como princípio de interpretação) é insuficientemente respeitoso à distinção da outra tradição. Existem perigos mais sutis. Se alguém é um dissidente das tendências principais da sua tradição caseira, ele fica tentado a encontrar outra tradição que "entendeu direito". Isso é bom, desde que o desejo de encontrar outra tradição não leve à distorção ou simplificação dessa outra tradição (para discussões sobre tomar o confucionismo como representante da tradição chinesa como um todo e tentar encontrar no confucionismo algo que pode ser percebido como ausente na sua própria tradição, ver Hansen, 1992, 2004). O resultado é uma espécie de "orientalismo" (Said, 1978) que está virado de cabeça para baixo, de modo que o outro radical é agora superior.

Outro debate envolvendo esse tipo de possibilidade foi iniciado por Goldin (2003) e posteriormente retomado por Slingerland (2013), que criticou interpretações (por exemplo, de Ames, 1993; Jullien, 2007) que tomam o pensamento chinês como sendo inocente ao compromisso com o dualismo mente/corpo (que é implicitamente ou explicitamente considerado um erro fundamental). Eles apresentam evidências históricas e textuais para argumentar que algum tipo de dualismo mente/corpo operou em muitos, senão em todos os primeiros textos chineses. Slingerland também apoia as suas conclusões com análises qualitativas e quantitativas destinadas a evitar a seleção enviesada de trechos de textos guiados por preconceitos sobre o que há neles. Ele usa amostragem aleatória focada em palavras-chave de passagens do *corpus* pré-Qin de textos recebidos suplementados por textos arqueológicos recentemente descobertos em Guodian. Goldin enfatiza que diferentes textos revelarão diferentes visões sobre o relacionamento entre mente e corpo, enquanto Slingerland está inclinado a pensar que os textos tendem a revelar a crença num "dualismo fraco" que ele acredita ser um universal humano. O dualismo fraco fica entre um dualismo forte que postula uma distinção ontológica entre mente e corpo, como a afirmação de Descartes de que mente e corpo são substâncias distintas sem nada em comum, por um lado, e um "holismo" forte que não assevera diferenças qualitativas entre mente e corpo. O dualismo fraco sustenta que existem diferenças funcionais e qualitativas entre mente e corpo sem asseverar distinções ontológicas. Slingerland menciona, algumas vezes, o "holismo fraco" como uma possível quarta posição, mas a sua diferença com o dualismo fraco não é clara.

Raphals (2015) inclui explicitamente a última como uma quarta posição e parece distinguir as duas posições intermediárias conforme elas enfatizam mais ou menos a distinção entre mente e corpo, notando que não há delimitação firme entre os dois. A concepção de mente e corpo de Mêncio parece cair em algum lugar nessa zona intermediária. Ele considera a mente (*xin*) como um órgão do corpo cuja função é pensar, e ela possui os quatro brotos da bondade. Assim, portanto, existem distinções funcionais e qualitativas que ele faz entre a mente e o (resto do?) corpo, e a mente é certamente funcionalmente distinta, mas é consistente com o que ele diz ao considerar a mente como composta do mesmo material energético (*qi*) que compõe o corpo. Na verdade, a metafísica chinesa mais tarde passou a reconhecer comumente o *qi* como o material universal do mundo. Por outro lado, como Goldin destaca, nada menos que um texto de *Zhuangzi* fornece passagens que sugerem a possibilidade de mentes desencarnadas, tais como a especulação de que um amigo moribundo pode em seguida vir a ser o fígado de um rato ou a perna de um inseto. Raphals destaca muito o interesse e a variedade de caminhos pelos quais o pensamento chinês antigo relaciona a mente ao corpo como jazendo não no contraste dualista/holista, mas nos detalhes, tal como o corpo retratado como o recipiente da mente, ou a mente sendo governante do corpo. Comparando ideias de textos gregos e chineses, ela descobre que nem o dualismo nem o holismo são propriedades culturais de ninguém.

Os perigos de se ler em outra tradição as suposições peculiares de alguém, por um lado, e, por outro lado, excessivamente "outrificando-o" (mesmo se for a serviço de dizer que estavam corretas) são difíceis de se evitar, ou, pelo menos, difíceis de se evitar ser acusado de cair nas presas deles. Já é difícil o suficiente dominar uma única tradição a ponto de evitar dizer coisas bobas sobre ela. Os riscos valem a pena?

Uma razão para se pensar assim é que a filosofia comparativa é um exemplo de uma estratégia sólida e sensata para se fazer filosofia. Ao se enfrentar problemas difíceis, é simplesmente uma boa estratégia considerar uma ampla gama de ideias duradouras e respeitadas relacionadas a esses problemas. É claro que devemos ter cuidado com a possibilidade de que a outra tradição não esteja realmente abordando o mesmo problema que nós, ou de que esteja abordando somente parte do problema que estamos abordando. Mas quando há uma abordagem comum de um problema, nem sempre é o caso de

que uma tradição deva ser julgada como totalmente certa e a outra como totalmente errada. Há uma boa possibilidade de que cada tradição tenha algo perspicaz a dizer sobre algum aspecto do problema e que cada tradição poderia incorporar alguma coisa do que a outra tradição tem a dizer (ver Yu; Bunnin, 2001). Yu (2007) se apropria da concepção de Aristóteles do amigo como um segundo eu, um espelho, pelo qual se pode conhecer melhor a si mesmo, seus pressupostos não examinados, por exemplo. May Sim (2007) argumenta que a metafísica da alma de Aristóteles fornece um eu substancial que é tanto necessário quanto pressuposto pela ética da virtude de Confúcio. Ao mesmo tempo, ela argumenta que a metafísica de Aristóteles se inclina muito para um individualismo que não motiva atenção suficiente para as relações sociais culturalmente carregadas exigidas pela sua própria ética de caráter e política de virtude, e, desse modo, a ética aristotélica poderia se beneficiar ao tirar do confucionismo um reconhecimento da importância ética da cerimônia e do decoro. Quando alguém cruza as tradições na execução de tais estratégias, existe a oportunidade de interação frutífera e influência mútua. Já discutido acima está a oportunidade de interação frutífera entre tradições orientadas para os direitos e tradições, como o confucionismo, focadas no valor do relacionamento e da comunidade.

Considere uma outra área de interação potencial: quando uma tradição tão duradoura e sofisticada quanto a tradição confuciana transborda de escritos sobre a natureza da agência e da motivação humana e o problema de desenvolver excelência e compromisso éticos, não se pode ignorar isso (para retratos da tradição de pensadores confucianos e neoconfucianos sobre esses assuntos, ver Ivanhoe, 2000). O confucionismo e o daoísmo enfatizam a necessidade de se prestar atenção aos detalhes concretos da situação em questão e exibe um ceticismo saudável sobre o poder do princípio geral de revelar que tipo de ação é adequada à situação. O confucionismo exibe uma apreciação pelo poder da comunidade, do costume, da convenção e da cerimônia para ajudar a tornar vívidas, concretas e significativas tais abstrações éticas como o amor, o respeito e o cuidado (Fingarette, 1972; Shun, 1993; Kupperman, 2004). Há muito a aprender a partir desses temas, especialmente se a tradição caseira de alguém teve um forte foco por uma boa parte do período moderno na dedução de cima para baixo de julgamentos éticos específicos a partir de princípios extremamente abstratos. Ao mesmo tempo, uma apreciação

pelo concreto e pelo culturalmente específico pode obscurecer a possibilidade de princípios gerais e transculturais que ajudem a avaliar o concreto e culturalmente específico, e a tradição chinesa poderia se beneficiar da interação com a ocidental (Cua, 1985). De fato, o caso de alguém a favor da existência de princípios transculturais se torna mais forte quando se mergulha em outra tradição e encontramos correlatos a temas importantes na sua própria tradição.

Flanagan (2017) identifica a teoria dos brotos morais de Mêncio como a antiga precursora da teoria da modularidade moral, um exemplo do qual está a teoria dos fundamentos morais de Haidt. Assim como Mêncio sustentou que existem no linguajar contemporâneo inclinações e intuições automáticas e afetivo-cognitivo-conativas (levando à ação), como nossa reação alarmada e angustiada ao ver uma criança prestes a cair num poço, que poderiam se desenvolver em virtudes morais (como o *ren* ou humanidade), então Haidt teoriza que existem vários desses módulos ou "fundamentos" (Haidt parece um pouco diferente de Mêncio, mas um dos módulos de Haidt é "dano/cuidado ou sofrimento/compaixão") que formam as moralidades. Flanagan compara as teorias de Mêncio e Haidt, e descobre que cada uma possui um conjunto diferente de pontos fortes e fracos. Por exemplo, a teoria de Mêncio corretamente não nos encoraja a pensar que os brotos, que começam como reações automáticas e intuitivas, permanecem desse modo. Um dos outros brotos de Mêncio é a capacidade de se fazer distinções entre o *shi* e o *fei* (é isso, e não é isso, onde o primeiro tem a conotação de aprovação e o segundo a conotação de desaprovação), e isso se desenvolve na virtude do *zhi* ou sabedoria. Parece que esse broto é a capacidade inata que forma a base do raciocínio analógico e de outras espécies de reflexão que de fato entram no desenvolvimento dos outros brotos. Por exemplo, a compaixão natural pode se transformar em virtude da humanidade apenas quando aprendemos como cuidar dos outros e responder ao seu sofrimento de modo apropriado. Flanagan acha que essa é a espécie correta de imagem. Se estamos falando de desenvolvimento moral, o que começa como automático e intuitivo deve evoluir para alguma coisa que é guiada pelo conhecimento, pela reflexão e pelo raciocínio. Em contraste, a teoria de Haidt sustenta que os módulos sobem todo caminho até o topo, no sentido de que permanecem em grande parte automáticos e intuitivos. Por outro lado, a teoria de Haidt mostra uma sensibilidade bem-cuidada à possibilidade de que os módulos possam tomar

diferentes formas em diferentes culturas e sociedades, que alguns módulos possam receber maior ênfase em algumas moralidades e que, de fato, diferentes moralidades resultem de tal variação em ênfase.

Finalmente, lembre-se do caso do ideal budista de preocupação impessoal sendo trazido à luz num debate na filosofia ocidental sobre a viabilidade de ideais de preocupação impessoal. Isso ilustra o ponto de que a filosofia comparativa pode ampliar o senso de possibilidade de alguém, neste caso, da possibilidade humana. Isso é um benefício em si.

A filosofia comparativa que é feita ao longo do eixo chinês-ocidental pode prosseguir a partir de uma extremidade ou de outra, na tentativa de trazer à luz conceitos, esquemas e perspicácias de uma tradição para o projeto de fazer progresso em questões e problemas da outra tradição. Kwong-loi Shun (2009) observou que houve uma assimetria na quantidade de trabalho feito nessas duas direções possíveis. Há muito mais trabalho feito que começa a partir da extremidade ocidental e trabalha em direção à extremidade chinesa. Shun questiona se há uma boa fundamentação intelectual para essa assimetria, visto que a filosofia chinesa promete iluminar alguns aspectos da vida ética que não são tão bem apreciados ou estudados na filosofia ocidental. A alternativa, como Shun a coloca, é que "que não existe tal fundamentação e que a tendência [assimétrica] é apenas um fenômeno coletivo explicável em termos de tendências históricas que aumentam e diminuem ao longo do tempo" (2009, p. 475). Ao especular sobre as possíveis explicações que exemplificam a segunda alternativa de Shun, vale a pena nos lembrarmos de que as tendências da filosofia costumam ser reflexos ou destilações de tendências históricas mais amplas e dos equilíbrios inconstantes de poder entre as diferentes regiões do mundo. Se assim for, podemos testemunhar uma correção incipiente na assimetria entre a filosofia chinesa e a ocidental.

Se tal tendência sociológica é frutífera, isso é uma questão para a exploração filosófica. Algumas vezes, o que se ganha por meio da investigação comparativa começa com a compreensão de que os conceitos ou as distinções mais importantes que se tomou por certo como centrais para a investigação filosófica não são considerados tão centrais ou mesmo não têm equivalentes próximos em outra tradição filosófica. Isso pode ainda levantar as questões de qual papel esse conceito está desempenhando na primeira tradição, se a segunda tradição não tem necessidade para esse papel e se isso implica alguma

diferença fundamental nas suas orientações em relação à vida ética. O trabalho de Shun (2014; 2015) sobre as abordagens da raiva e do ressentimento e sobre a ausência de um conceito de perdão no confucionismo é um caso interessante em questão. A maneira como esse trabalho aponta para uma diferença fundamental na orientação em direção à vida ética pode ser mais bem destacada em comparação com a caracterização do ressentimento de P. F. Strawson como "uma reação à injúria ou à indiferença". É um exemplo da classe de "atitudes reativas" que se apoiam em e refletem uma expectativa de e demanda pela "manifestação de um certo grau de boa vontade ou consideração por parte de outros seres humanos em relação a nós mesmos"; ou, pelo menos, "ausência de manifestação de desconsideração indiferente" (2008, p. 15). O ressentimento, então, está baseado num senso do que é devido a si mesmo e pode ser concebido como uma defesa do autorrespeito. O perdão pode ser concebido como a renúncia ao ressentimento, e uma forma proeminente de perdão que se estabeleceu no Ocidente está baseada na ideia de que ele só deve ser concedido se o ofensor se arrepender. Shun aponta que os confucianos geralmente consideram o ressentimento (*yuan*) como uma emoção que alguém deve superar. Embora a raiva possa ser apropriada como uma resposta ao tratamento errôneo de alguém para com o eu, ela é adequadamente direcionada para o tratamento errado, em vez de para o fato de que foi direcionada a si mesmo e não a outra pessoa. Deve-se focar em determinar a resposta apropriada indo adiante. Esse rebaixamento do estatuto ético do ressentimento ajuda a explicar a ausência de um equivalente em chinês clássico para o perdão, especialmente a espécie que deve ser concedida apenas se o ofensor se arrepender. O ressentimento não é considerado alguma coisa que alguém possa suportar por direito a menos que o ofensor se arrependa. Shun enfatiza que a atitude geralmente negativa em relação ao ressentimento no confucionismo não implica uma falta de preocupação com o autorrespeito. A base para o autorrespeito deve ser a moralidade das próprias ações e caráter, não como os outros o tratam.

Existem concepções de perdão na tradição ocidental que estão mais próximas, em espírito ético, da ideia confuciana de que se deveria superar o ressentimento, tais como aqueles que perdoam o ofensor para evitar a amargura e a raiva que consome a si mesma e buscar significado e propósito na luta para prevenir mais transgressões no futuro. Entretanto, é significativo que uma forma

muito proeminente de perdão ocidental seja a renúncia ao ressentimento, que, por sua vez, é considerada apropriada e fica à deliberação de alguém renunciar. Pode ser revelador da orientação ética subjacente que o foco está no que os outros devem ao eu e que a base do autorrespeito deve depender de como os outros o tratam. O fato de estar focado no eu pode ser uma indicação do individualismo ocidental, mas também é indiscutivelmente social de uma forma que torna o autorrespeito dependente de como os outros o tratam. Nesse sentido, o confucionismo expressa um espírito mais independente ao localizar a base do autorrespeito na forma como o eu responde ao erro e não principalmente ao que foi feito a si mesmo. A filosofia comparativa pode resultar em comparações surpreendentes que requerem a qualificação das comparações gerais usuais, como orientações individualistas *versus* sociais.

5. Hibridez como resultado do filosofar comparativo

Foi estipulado no início que a filosofia comparativa reúne tradições filosóficas que se desenvolveram em relativo isolamento umas das outras. É hora de enfatizar o qualificador "relativo". Uma suposição comum daqueles que fazem filosofia no ocidente hoje em dia é que ela teve suas raízes na Grécia. Park (2013), entretanto, argumentou que a visão mais comum no século XVIII era que tudo começou na Índia e/ou em África, que então a transmitiu para a Grécia. E, como Van Norden (2017) aponta, os filósofos europeus que encontraram o pensamento chinês no século XVII imediatamente o reconheceram como filosofia. Os jesuítas, que eram profundamente treinados em filosofia, produziram a primeira grande tradução dos *Analectos* para uma língua europeia e a intitularam *Confucius Sinarum Philosophus* (*Confúcio, o Filósofo Chinês*, 1687). Leibniz ficou muito impressionado com a maneira como o *Livro das Mutações* representa a estrutura do mundo por meio de um sistema de linhas continua e aberta [---- / -- --], que ele acreditava ter uma semelhança incrível com a sua invenção da aritmética binária, que se tornaria a linguagem digital dos computadores.

As tradições chinesas e ocidentais podem estar atualmente experimentando um período crescente de interação e influência mútua. Wong (2009) desenvolve uma teoria metaética extraída de formas contemporâneas do

naturalismo filosófico, de Hume, de Mêncio e de Xunzi. Stephen Angle (2012) define duas espécies de filosofia comparativa: (a) "filosofia global enraizada" trabalha dentro de uma tradição filosófica viva particular de tal modo a estar aberta a estímulos e perspicácias de outras tradições filosóficas, e, por outro lado, (b) o "engajamento construtivo", é uma abordagem que está focada na interação de estímulos e perspicácias entre duas tradições filosóficas vivas. Angle exemplifica a abordagem enraizada pelo trabalho dentro da tradição neoconfuciana e por estar aberta ao intercâmbio com outras filosofias, primeiramente dentro da tradição estadunidense. Ao mesmo tempo, a sua posição como filósofo estadunidense permite que Angle foque na interação mutuamente enriquecedora entre a filosofia estadunidense e o neoconfucionismo. Joseph Chan está fundamentado no pensamento político e ético confuciano, primariamente clássico, e na filosofia política anglo-americana contemporânea. Ele se considera um estudioso confuciano no sentido de alguém que se engaja na atividade de dar sentido ao pensamento confuciano e o desenvolve, revisa e aprimora como uma tradição. Ao mesmo tempo, suas propostas de melhorias da tradição estão relacionadas a um argumento mais amplo de que a linguagem moderna da liberdade, dos direitos e da democracia não deveria substituir e não substituirá a linguagem tradicional da virtude, da responsabilidade e do cuidado benevolente, mas, em vez disso, será enriquecida por ela (2013).

Hutton (2006), Sarkissian (2010) e Slingerland (2011) desenvolvem respostas baseadas na psicologia moral confuciana e na ética da virtude para os desafios montados por Gilbert Harman (1998–99) e John Doris (2002) para a viabilidade da ética da virtude (como concebida na tradição ocidental). Um contingente daqueles que trabalham na filosofia chinesa descobriu que suas perspicácias sobre psicologia moral ressoam com descobertas recentes na psicologia cognitiva e social, e na neurociência (ver Flanagan, 2017; Sarkissian, 2010; Slingerland, 2011; Wong, 2015a, 2015b; Cline, 2015; Bruya, 2015; Seok, 2017). Além das contribuições da psicologia moral confuciana, as perspicácias contidas nos textos daoístas, como o *Zhuangzi*, ressoam com descobertas recentes na psicologia cognitiva e na ciência cognitiva sobre as operações intuitivas, automáticas e inconscientes da mente e do corpo (Slingerland, 2014; Bruya, 2015; Wong, 2017).

Como mencionado acima, Cline (2007; 2013) argumenta que as perspicácias dos *Analectos* e de Rawls podem ser combinados para produzir uma concepção mais plausível de como um senso de justiça se desenvolve a partir da família. Mais recentemente (2015), ela argumentou que os confucianos estavam corretos sobre a importância crítica das relações entre pais e filhos para o desenvolvimento moral e bem-estar do indivíduo, e se conecta com as teorias psicológicas contemporâneas de desenvolvimento e os programas de bem-estar social bem-sucedidos que buscam apoiar os pais que criam seus filhos.

Ao escrever sobre os conceitos de integridade e vulnerabilidade como eles se aplicam aos primeiros textos confucianos, Ing fornece uma demonstração particularmente frutífera de como o filósofo comparativo pode configurar uma relação dialógica entre os textos e o inquiridor contemporâneo, de tal modo que "o texto molda as questões que fazemos tanto quanto as questões que fazemos moldam nossas leituras dos textos" (2017, p. 10-11). "Integridade" é um termo para o qual não existe prontamente equivalente traduzível em chinês clássico. Ing primeiramente comenta isso de uma maneira familiar como inteireza e integração, mas, em seguida, dependendo da ideia confuciana de que as pessoas são, pelo menos parcialmente, constituídas por relacionamentos, Ing propõe que a integridade é entendida como uma relação social. O trabalho de integração não é puramente interno, mas, também, é sobre cuidar de relacionamentos atuais, bem como entrar em novos, que avancem o auto-cultivo. A vulnerabilidade também tem o significado familiar de susceptibilidade a danos, mas Ing o imbui com um sentido caseiro para certas análises feministas e do confucionismo: uma abertura e uma afetividade que vem com relacionamentos, junto à nossa incapacidade humana de predizer, controlar e saber completamente aquilo para o qual estamos abertos e como isso vai nos afetar. Nossa vulnerabilidade a danos é um dos pedaços que fazem a nossa vida valer mais a pena. Porque os nossos relacionamentos são plurais e de diferentes espécies, que somos vulneráveis a conflitos entre os seus requerimentos. Os confucianos têm sido tradicionalmente muito preocupados com os conflitos engendrados pelas tentativas de alguém para melhorar um mundo social e político repleto de corrupção e imoralidade. Uma postura proeminente em relação a esses conflitos presentes em alguns dos textos confucianos mais proeminentes, tais como o *Mêncio* e o trabalho de Zhu Xi, é que uma incapacidade para resolver tais conflitos deriva de uma falta de habilidade ou

virtude. As anedotas sobre Shun que o rei-sábio disse em *Mêncio* (citado na seção 2, acima) são apresentadas como modelos de resolução habilidosa e virtuosa de conflitos de valores. Entretanto, uma postura alternativa em relação a conflitos de valores também encontrada numa tradição tão rica e tão diversa como o confucionismo é que o mundo algumas vezes pode derrotar até mesmo o melhor que pudermos juntar a partir de nós mesmos. Um confronto aparente de valores particularmente impressionante, que resiste à harmonização, é a anedota de Shen Ming como dito pelo *Han Shi Waizhuan*. Shen Ming tornou-se ministro de Chu. Inimigos capturaram e ameaçaram executar o seu pai numa tentativa de levá-lo a se voltar contra Chu. Conhecido pela sua filialidade, Shen, não obstante, decidiu atacar e derrotou os insurgentes, e seu pai foi morto. Incapaz de suportar o fato de que ele não cumpriu os seus deveres de filialidade enquanto manteve a lealdade a seu governante, Shen se matou. A tragédia dessa situação é agravada pelo fato de Shen Ming estar inicialmente relutante em aceitar a posição porque temia conflitos entre a lealdade ao governante e o cuidado filial. Ele aceita apenas a insistência de seu pai para que o faça, em parte porque ele com seu salário seria melhor capaz de apoiar seu pai. Um ato de cuidado filial conduz assim à morte do pai por causa da lealdade ao governante. Aquilo que é de maior valor para nós pode tornar nossa vida impossível. Uma conclusão tal não é infamiliar, é claro, mas o caminho que tomamos para chegar a ela, por meio de um diálogo entre tradições, traz para casa uma força e vivacidade que demonstra o poder da filosofia comparativa.

Referências

Ames, Roger T., 1993, “On Body as Ritual Practice,” in Self as Body in Asian Theory and Practice, ed. Thomas P. Kasulis, Roger T. Ames, and Wimal Dissanayake, Albany, NY: State University of New York Press.

——, 1994, The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought, Albany: State University of New York Press.

Angle, Stephen C., 2002, Human Rights in Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry, New York: Cambridge University Press.

——, 2012, Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy, New York: Oxford University Press.

Bell, Daniel A., 2008, China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society, Princeton: Princeton University Press.
Bruya, Brian, 2015, "Action without Agency and Natural Human Action," in The Philosophical Challenge from China, ed. Brian Bruya, Cambridge, MA: MIT Press. pp. 339–393.
——, 2017, "Ethnocentrism and Multiculturalism in Contemporary Philosophy," Philosophy East & West, 67(4): 991–1018.
Chan, Joseph, 1999, "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China," in The East Asian Challenge for Human Rights, eds. Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 212–237.
——, 2013, Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times, Princeton: Princeton University Press.
Cheng, Chung-ying, 1989, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality," in Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots, ed. Robert E. Allinson, Hong Kong: Oxford University Press. pp. 167–208.
——, 1991, New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy, Albany: State University of New York Press.
Cline, Erin M., 2007, "Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and Comparative Political Philosophy," Dao, 6: 361–381.
——, 2013, Confucius, Rawls, and the Sense of Justice, New York: Fordham University Press.
——, 2015, Families of Virtue: Confucian and Western Views on Childhood Development, New York: Columbia University Press.
Cooper, David E., 1978, "Moral Relativism," Midwest Studies in Philosophy, 3: 97–108.
Cua, Antonio, 1985, Ethical Argumentation: A Study In Hsün Tzu's Moral Epistemology, Honolulu: University of Hawai'i Press.
——, 1997, Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
——, 2005, Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy, Washington, DC: Catholic University of America Press.
Davidson, Donald, 1969, "Truth and Meaning," in Philosophical Logic, eds. J.W. Davis, D.J. Hockney, and W.K. Wilson, Dordrecht: D. Reidel. pp. 45–53.

——, 1980, “Thought and Talk,” in Mind and Language, ed. Samuel Guttenplan, London: Routledge & Kegan Paul. pp.7–23.
——, 2001, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” in Inquiries into Truth and Interpretation, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press. pp.185–198.
DeFoort, Carine, 2001, “Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate,” Philosophy East and West, 51(3): 393–413.
Doris, John, 2002, Lack of Character: Personality and Moral Behavior, Cambridge: Cambridge University Press.
Fingarette, Herbert, 1972, Confucius: The Secular as Sacred, New York: Harper.
Flanagan, Owen, 1991, Varieties of Moral Personality, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——, 2013, The Bodhisattva’s Brain: Buddhism Naturalized, Cambridge, Mass.: MIT Press.
——, 2017, The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility, New York: Oxford University Press.
Fleischacker, Samuel, 1992, Integrity and Moral Relativism, Leiden: E.J. Brill.
Goldin, Paul Rakita, 1999, Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi, La Salle, Ill.: Open Court.
——, 2003, “A Mind-Body Problem in the Zhuangzi?” in Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi, Albany, NY: State University of New York Press. pp. 226–247.
Graham, Angus C., 1989, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, LaSalle, IL: Open Court.
Grandy, Richard, 1973, “Reference Meaning and Belief,” Journal of Philosophy, 70: 439–452.
Granet, Marcel, 1934, La Pensée Chinoise, Paris: La Renaissance du livre.
Griffiths, Paul E., 2002,“What is Innateness?” The Monist, 85(1): 70–85.
Hall, David L., and Ames, Roger T., 1987, Thinking Through Confucius, Albany: State University of New York Press.
——, 1998, Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, NY: State University of New York Press.
Hansen, Chad, 1992, A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, New York: Oxford University Press.

——, 2003, “Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi” in Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi, ed. Scott Cook, Albany: State University of New York Press. pp. 128–162.
——, 2004, “The Normative Impact of Comparative Ethics,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 72–99.
Harman, Gilbert, 1998–99, “Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error,” Proceedings of the Aristotelian Society, 99: 315–31.
Huang, Yong, 2017, “Knowing-That, Knowing-How, or Knowing-To?: Wang Yangming’s Conception of Moral Knowledge,” Journal of Philosophical Research, 42: 65–94.
Hutton, Eric, 2002, “Moral Connoisseurship in Mengzi,” in Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company. pp. 163–186.
——, 2006, “Character, Situationism, and Early Confucian Thought”, Philosophical Studies, 127: 37–58.
Ihara, Craig K., 2004, “Are Individual Rights Necessary? A Confucian Perspective,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 3–22.
Ing, Michael D.K., 2017, The Vulnerability of Integrity in Early Confucian Thought, New York: Oxford University Press.
Ivanhoe, Philip J., 1991, “A Happy Symmetry: Xunzi’s Ethical Thought,” Journal of the American Academy of Religion, 59: 309–322.
——, 2000, Confucian Moral Self Cultivation, second edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
——, 2002, “Chinese Self Cultivation and Mengzi’s Notion of Extension,” in Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company. pp. 221–241.
——, 2017, Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, and How We Are All Connected, New York: Oxford University Press.

Jenco, Leigh Kathryn, 2007, "'What Does Heaven Ever Say?': A Methods-Centered Approach to Cross-Cultural Engagement," American Political Science Review, 101(4): 741–755.
Jiang, Xinyan, 2008, "Mencius on Human Nature and Courage," Journal of Chinese Philosophy, 24(3): 265–289.
Jullien, François, 2007, Vital Nourishment: Department from Happiness, trans. Arthur Goldhammer, New York: Zone Books.
Kalmonson, Leah, 2017, "The Ritual Methods of Comparative Philosophy," Philosophy East & West, 67(2): 399–418.
Kasulis, Thomas P., 2002, Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference, Honolulu: University of Hawai'i Press.
Kjellberg, Paul, and Ivanhoe, Philip J. (eds.), 1996, Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi, Albany: State University of New York Press.
Kline III, T.C., 2000, "Moral Agency and Motivation in the Xunzi," in Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi, eds. T.C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Co. pp. 155–175.
Kupperman, Joel J., 1999, Learning from Asian Philosophy, New York: Oxford University Press.
——, 2004, "Tradition and Community in the Formation of Character and Self," in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 103–123.
LaFargue, Michael, 1992, The Tao of the Tao Te Ching, Albany: State University of New York Press.
MacIntyre, Alasdair, 1988, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
——, 1989, "Relativism, Power,and Philosophy," in Relativism: Interpretation and Confrontation, ed. Michael Krausz, Notre Dame: University of Notre Dame Press. pp. 182–204.
Moody-Adams, Michele M., 1997, Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, & Philosophy, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Mou, Bo (ed.), 2006, Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement, Boston: Brill.
Naes, Arne, and Hanay, Alastair, 1972, Invitation to Chinese Philosophy: Eight Studies, Oslo: Universitetsforlaget.

Needham, Joseph, 1954, Science and Civilization in China, vol. 2, History of Scientific Thought, Cambridge: Cambridge University Press.
Neville, Robert, 1989, “The Chinese Case in a Philosophy of World Religions” in Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots, ed. Robert E. Allinson, Hong Kong: Oxford University Press. pp. 48–74.
Nisbett, Richard E., 2004, The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently...and Why, New York: Free Press.
Nivison, David S., 1996a, The Ways of Confucianism, ed. Bryan Van Nordan, La Salle, Ill.: Open Court.
——, 1996b, “Critique of David B. Wong, ‘Xunzi on Moral Motivation’,” in Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics, ed. P.J. Ivanhoe, La Salle, Ill.: Open Court. pp. 323–331.
Nussbaum, Martha C., 1994, The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Parfit, Derek, 1984, Reasons and Persons, Oxford: Clarendon Press.
Perkins, Franklin, 2019, “Metaphysics in Chinese Philosophy”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics/.
Raphals, Lisa, 2015, “Body and Mind in Early China and Greece,” Journal of Cognitive Historiography, 2(2): 134–182.
Richardson, Henry, 1997, Practical Reasoning about Final Ends, Cambridge, Cambridge University Press.
Rorty, Richard, 1989, Contingency, irony, and solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.
Rosemont, Henry, 1988, “Against Relativism,” in Interpreting Across Boundaries, Princeton, N.J.: Princeton University Press. pp. 36–70.
——, 1991a, A Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society, La Salle, Ill.: Open Court.
——, 1991b, “Rights-bearing Individuals and Role-bearing Persons,” in Rules, Rituals, and Responsibilities: Essays Dedicated to Herbert Fingarette, ed. Mary Bockover, LaSalle, IL: Open Court Press. pp. 71–101.
——, 2004, “Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self,

Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press.
Sarkissian, Hagop, 2010, “Minor Tweaks, Major Payoffs: The Problems and Promise of Situationism in Moral Philosophy,” Philosophers’ Imprint, 10: 1–15.
Seok, Bongrae, 2017, Moral Psychology of Confucian Shame, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Shun, Kwong-loi, 1993, “Jen and Li in the Analects,” Philosophy East & West, 43: 457–479.
——, 1997, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford: Stanford University Press.
——, 2004a, “Conception of the Person in Early Confucian Thought,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, ed. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 183–199.
——, 2009, “Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections,” Journal of Chinese Philosophy, 36: 455–478.
——, 2014, “Resentment and Forgiveness in Confucian Thought,” Journal of East-West Thought, 4(4): 13–35.
——, 2015, “On Anger: An Essay essay in Confucian Moral Psychology,” in Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity, eds. David Jones and Jinli He, Albany, NY: State University of New York Press. pp. 299–324.
——, 2020, “Zhu Xi and the Idea of One Body,” in Dao Companion to Zhu Xi’s Philosophy, ed. Kai-chiu Ng and Yong Hong, Cham, CH: Springer Nature. pp. 389–444.
Shweder, Richard, 1989, “Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds,” in Relativism: Interpretation and Confrontation, ed. Michael Krausz, Notre Dame: University of Notre Dame Press. pp. 99–139.
Siderits, Mark, 2003, Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons, Hampshire: Aldershot.
Sim, May, 2007, Remastering Morals with Aristotle and Confucius, New York: Cambridge University Press.

Singer, Peter, 1972, “Famine, Affluence, and Morality,” Philosophy and Public Affairs, 1: 229–243.
Slingerland, Edward, 2003, Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China, Oxford: Oxford University Press.
——, 2011, “The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics,” Ethics, 121: 390–419.
——, 2013, “Body and Mind in Early China: An integrated Humanities-Science Approach,” Journal of the American Academy of Religion, 81(1): 6–55.
——, 2014, Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science, and the Power of Spontaneity, New York: Broadway Books.
Solomon, Robert C., 1995, “The Cross-Cultural Comparison of Emotion,” in Emotions in Asian Thought, eds. Joel Marks and Roger T. Ames, Albany: State University of New York Press. pp. 253–300.
Stalnaker, Aaron, 2006, Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine, Washington, DC: Georgetown University Press.
Sung, Winnie, 2015, “Transformation in the Xunzi: A Partial Explanation,” The Journal of Chinese Philosophy and Culture, 13: 69–97.
——, 2017, “Li, Qing, and Ethical Transformation in the Xunzi,” Asian Philosophy, 27(3): 227–247.
Taylor, Charles, 1982, “Rationality,” in Rationality and Relativism, eds. Martin Hollis and Steven Lukes, Cambridge, Mass.: MIT Press. pp. 87–105.
Tocqueville, Alexis de, 1969, Democracy in America, trans. George Lawrence, ed. J. P. Mayer, New York: Doubleday.
Unger, Peter, 1996, Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence, New York: Oxford University Press.
Van Norden, Bryan, 1992, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency,” International Philosophical Quarterly, 32: 161–184.
——, 1997, “Mencius on Courage,” Midwest Studies in Philosophy, 21: 237–256.
——, 2001, “Mencius and Augustine on Evil: A Test Case for Comparative Philosophy,” in Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions, ed. Bo Mou, Chicago: Open Court. pp. 313–336.
——, 2004, “The Virtue of Righteousness in Mencius,” in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi

Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 148–182.
——, 2007, Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.
——, 2017, Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto, New York: Columbia University Press.
Wang, Robin R., 2013, Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture, New York: Cambridge University Press. Kindle Edition.
Williams, Bernard, 1981, "Persons, Character, and Morality," in Moral Luck, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1–19.
Wolf, Susan, 1982, "Moral Saints," Journal of Philosophy, 79: 419–439.
Wong, David, 1989, "Three Kinds of Incommensurability," in Relativism: Interpretation and Confrontation, ed. Michael Krausz, Notre Dame: University of Notre Dame Press. pp. 140–158.
——, 1996a, "Xunzi on Moral Motivation," in Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics, ed. P.J. Ivanhoe, La Salle, Ill.: Open Court. pp. 202–223.
——, 1996b, "Pluralistic Relativism," Midwest Studies in Philosophy, 20: 378–400.
——, 2002, "Reasons and Analogical Reasoning in Mengzi," in Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company. pp. 187–220.
——, 2004a, "Rights and Community in Confucianism," in Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, eds. Kwong-loi Shun and David B. Wong, New York: Cambridge University Press. pp. 23–40.
——, 2004b, "Relational and Autonomous Selves," Journal of Chinese Philosophy, 31(4): 419–432.
——, 2005, "Zhuangzi and the Obsession with Being Right," History of Philosophy Quarterly, 22: 91–107.
——, 2009, Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism, New York: Oxford University Press.
——, 2015a, "Early Confucian Philosophy and the Development of Compassion," Dao, 14(2): 157–194.

——, 2015b, “Growing Virtue: The Theory and Science of Developing Compassion from a Mencian Perspective,” in The Philosophical Challenge from China, ed. Brian Bruya, Cambridge, MA: MIT Press. pp. 23–58.
——, 2017, “Constructive Skepticism and Being a Mirror in the Zhuangzi”, Journal of Chinese Philosophy, 44(1–2): 53–70.
Yearley, Lee H., 1990, Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage, Albany: State University of New York Press.
Yu, Jiyuan, 2007, The Ethics of Confucius and Aristotle, New York: Routledge.
Yu, Jiyuan, and Bunnin, Nicholas, 2001, “Saving the Phenomena: An Aristotelian Method in Comparative Philosophy,” in Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions, ed. Bo Mou, Chicago: Open Court. pp. 293–312.
Zukav, Gary, 1979, The Dancing Wu Li Masters, New York: Morrow.

Sobre o organizador

Matheus Oliva da Costa é filósofo e cientista das religiões, mestre e doutor em Ciência das Religiões (PUC-SP). Atualmente (2021-) é pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP, e professor do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima - UERR, onde também leciona na Pós-graduação *lato sensu* em Filosofia da Religião. É professor visitante da disciplina História e Arqueologia da China e da Índia Antiga na Pós-graduação *lato sensu* em História Antiga e Medieval do ITECNE. É membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Publicou em 2021 o livro *Confucionismo: uma abordagem intercultural* pela editora Intersaberes. Sua pesquisa de pós-doutorado se concentra na teoria do conhecimento do filósofo Xun (Xunzi) em relação ao problema das virtudes e dos vícios intelectuais.

Sobre os tradutores e revisores

Carlos Alberto Bento Corrêa é licenciado em História (UNIMEP), Mestre em Educação (UNIMEP), Doutorando em Ciências Sociais (UNICAMP) e Bolsista CAPES. É, também, responsável pelo Projeto Lyra Chineza que trabalha com divulgação científica sobre História da China, Filosofia Chinesa e Educação Chinesa. Além disso, é membro da Rede Brasileira de Estudos da China (RBChina) e da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Por fim, pesquisa o filósofo chinês antigo Zhuangzi, confucionismo moderno, e possui artigos publicados em livros sobre Walter Benjamin e a China, Gilberto Freyre e ensino de História da China no Brasil.

Eduardo Vichi Antunes possui graduação em Relações Internacionais e Economia pelas Faculdades de Campinas – Facamp e mestrado em Política Científica e Tecnológica pelo Instituto de Geociências da Unicamp. É doutorando em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, onde desenvolve pesquisa sobre a relação entre filosofia chinesa, ciência e tecnologia na China. Trabalha junto ao corpo editorial da revista *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy* [issn 2595-1211].

Fábio L. Stern é cientista da religião, com formação linear da graduação ao doutorado em Ciência da Religião. No mestrado e no doutorado, estudou a naturologia como objeto, incluindo sua relação com a Medicina Tradicional Chinesa. Atualmente faz estágio de pós-doutoramento pelo Programa Nacional de Pós-Doutoramento da CAPES pelo PPG em Ciência da Religião da PUC-SP.

Gustavo André de Macedo Fiorello possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2017), e mestrado em Filosofia e Cultura Chinesa pela Fudan University em Shanghai (2021). Atualmente estuda língua chinesa na Fudan University. Atua nas áreas de pesquisa em Filosofia Chinesa Clássica, com ênfase em Filosofias da Lógica e Linguagem na China Antiga.

João Alves de Souza Neto é Licenciado em Geografia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo campus São Paulo. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas, com pesquisa sobre História da China Antiga, onde estudou os conflitos geopolíticos do Período de Estados Combatentes a partir da elaboração feita pelo livro "A Arte da Guerra de Sunzi". Atualmente, é doutorando em Geografia pelo mesmo programa de pós-graduação em Geografia, onde investiga os conflitos espaciais gestados na urbanização contemporânea, a partir da Teoria Crítica da Sociedade; compõe a direção da Associação dos Geógrafos Brasileiros seção São Paulo, como Coordenador de Comunicação, e da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural, como Tesoureiro; atua como Professor de Geografia do Ensino Básico Público na Região Metropolitana de São Paulo.

Julia Garcia V. de Souza possui graduação em Relações Internacionais, pela faculdade Santa Marcelina, e graduação em Letras, com habilitação em Língua Chinesa, pela Universidade de São Paulo. Iniciou seus estudos sobre Filosofia Chinesa na Universidade de Xiamen, China, dando continuidade a eles no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, de onde recebeu o título de mestre com a tradução, contextualização e comentários de um capítulo

central dos escritos do filósofo chinês Zhuangzi. Em sua pesquisa de doutorado, pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) na área Estudos das Relações China-Brasil, conecta estudos de filosofia e sociologia chinesa a discussões de Relações Internacionais.

Julio Cesar Assis Kühl é bacharel e mestre em História pela Universidade de São Paulo – USP. Autor de *Tríade: História das Ideias na China* (2011), contendo três ensaios: (1) *Um Taoísta Honorário: Joseph Needham*, (2) *A Escola da Lei* e (3) *Mateus Ricci e a Ciência Ocidental na China*. O livro está disponível em Academia.edu.

Lucas Nascimento Machado é, atualmente, professor substituto de História da Filosofia pela UFRJ e diretor da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Tem doutorado, mestrado e graduação em filosofia pela Universidade de São Paulo, e atua nas seguintes áreas de pesquisa: ceticismo e filosofia no idealismo alemão; forma, conteúdo e determinação no idealismo alemão; idealismo alemão de uma perspectiva intercultural; filosofia intercultural e métodos em filosofia intercultural; filosofia indiana, com ênfase em filosofia budista Mādhyamika; Escola de Kyoto, com ênfase em Nishida. Também é tradutor de filosofia alemã pela Vozes e editor da revista de filosofia Sísifo.

Matheus Landau de Carvalho é Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2009. Especialista (2010), Mestre (2013) e doutorando (2019-) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade, com pesquisas em história da Índia, sociologia, espiritualidade e narratologia épica hindus. Autor de resenhas e artigos acadêmicos sobre realidades orientais, assim como de comunicações em Simpósios e Congressos internacionais dedicados à Ásia, coordenou em 2021 o dossiê temático *Tradições e religiões asiáticas* publicado pela Revista *Sacrilegens* (UFJF). Professor de inglês da Cultura Inglesa de Juiz de Fora desde 2008, obteve em 2017 o *Certificate in Advanced English* (CAE), da Universidade de Cambridge.

Reginaldo de Carvalho Silva Filho possui graduação em Fisioterapia, Pós-graduação em Acupuntura, Fitoterapia Chinesa e Massoterapia Chinesa,

Mestrado em Ciências da Saúde, Doutorado em Acupuntura e Moxabustão pela Universidade de Medicina Chinesa de Shandong. Diretor Geral da Faculdade EBRAMEC, onde também é coordenador de Cursos de Graduação e Pós-Graduação. Possui mais de 25 livros editados e publicados na grande área da Medicina Chinesa, com destaque para o Padrão Internacional Chinês-Português da Nomenclatura Básica da Medicina Chinesa.

DISSERTATIO
FILOSOFIA